

CONCEPTO, OBJETO Y POSIBILIDAD DE LA FILOSOFIA SEGUN ORTEGA Y GASSET

Si quisiéramos calificar de alguna manera la filosofía de Ortega y Gasset, habría que decir que es la «Filosofía de la razón vital o raciovitalismo». A esta conclusión se llega por el análisis imparcial del núcleo de sus escritos, principalmente «El tema de nuestro tiempo» (1). Este tema, que es el propio de Ortega, intenta superar la antinomia del dilema: relativismo o vida, y racionalismo o razón. La unión de ambos es el tema de nuestro tiempo.

La oposición al racionalismo, admitiendo como método de conocimiento el racional, pero de la razón vitalizada, y poniendo como tema central la vida, es lo que constituye el sistema propio de Ortega, y que debe ser calificado de raciovitalismo, esto es, la razón como método y la vida como suprema realidad.

Al hacer su filosofía Ortega no parte de un supuesto indefinido, y aún menos de un vago deseo de originalidad. Obra forzado por la circunstancia concreta de su tiempo. Fiel a esta circunstancia, que es un retorno a la filosofía tomada en todo su vigor e importancia (2), por una parte, y convencido de la necesidad de una filosofía adecuada a la situación del hombre actual, del siglo XX (3), por otra, emprende la dura tarea de construirla.

En este artículo no se intenta diseñar la filosofía de Ortega, sino tan sólo, previamente, indicar unos puntos básicos, que son como los

(1) ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas. Editorial Revista de Occidente*, 2.^a edición (Madrid, 1950-1951). Vol. III, pp. 141-242.

Los escritos de Ortega, salvo especial indicación, se citan por la edición indicada. Sólo se pondrá el volumen correspondiente en números romanos y la página en arábigos.

(2) Cfr. IV, 98-109.

(3) Cfr. III, 141-242.

prolegómenos de esta filosofía. Tres puntos son los que quedarán desarrollados: el concepto que Ortega tiene de la filosofía; el tema, objeto o materia propia de la verdadera filosofía, y la posibilidad de una auténtica filosofía.

I.—ORIGEN Y CONCEPTO DE LA FILOSOFIA

Es un hecho evidente que el hombre ha filosofado durante muchos siglos, constituyendo cuerpos de doctrina que han recibido el nombre de filosofía. Con este hecho se encuentra Ortega.

Pero además se encuentra con otro hecho no menos palmario. A pesar de la filosofía, de las soluciones dadas a los problemas de la vida y del mundo, el hombre sigue en incertidumbre sobre muchos problemas, hayan o no sido solucionados.

Si se admite como propio de la filosofía las soluciones eternas, aparece con tremebunda insistencia una contradicción: soluciones eternas que ni siquiera son soluciones, pues, de hecho, el hombre continúa en problema respecto a esos mismos problemas solucionados. esto es, debe solucionarlos.

Para salir de esta contradicción se imponen dos vías a la par atrevidas: o se dice que no ha habido filosofía, lo cual es ir contra la historia, o se admite que no se puede llegar a la solución de los problemas, esto es, el relativismo o agnosticismo, lo cual es ir directamente contra los principios.

Para salir de esta situación, Ortega propone una nueva y original noción de filosofía, implicando dos soluciones nuevas, una respecto al origen y otra respecto a la naturaleza de la misma filosofía.

1.—*El origen de la filosofía.*

Bajo este aspecto de la filosofía ve Ortega dos cuestiones diferentes, aunque reductibles a una sola. La primera es el origen de la filosofía en el individuo concreto que filosofa, en cada uno de los hombres a quienes acontece el filosofar, y que están definidos por su circunstancia concreta; la segunda es el origen de la filosofía en el mundo, es decir, en el hombre en general (4).

(4) Cfr. IV, 106. También habla Ortega de un origen de la filosofía en cuanto quehacer individual y quehacer social. El primero es una necesidad del individuo; el segundo, una afición a esa realidad social que se llama filosofía. (Cfr. V, 175-176; VI, 395-404).

Esta segunda cuestión es la que interesa, pues, en última instancia, el origen de la filosofía en cada uno de los individuos, no es otra cosa que una aplicación del caso general, de lo que sucede al crear la filosofía.

En el origen de la filosofía, tal como lo entiende Ortega, tiene especial importancia su teoría de las ideas y creencias. Esta teoría ha sido expuesta con detalle en su obra *Ideas y Creencias* (5).

«Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo, los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite o adopta... Siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Esta brota de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté, desde luego, constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo, con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo» (6).

Hay, pues, dos tipos de ideas. Las «ideas-ocurrencias» y las «ideas-creencias» (7) que se denominarán simplemente «ideas» las primeras, y «creencias» las segundas (8).

De lo dicho fácilmente se desprende el concepto que de ambas tiene Ortega. «Las ideas son las cosas que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no creemos en ellas» (9). «De las ideas-ocurrencias podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas» (10). Son las soluciones concretas que en cada época, en cada individuo, se tienen de los problemas propios. Se adquieren por esfuerzo personal (11). Son lo que

(5) V, 383-409. Además de este tratado exclusivo sobre la doctrina de las ideas y creencias, Ortega habla de esta teoría en varios lugares de su obra, especialmente en las últimas. (Cfr. V, 25-26; 470; 499-502; VI, 13-15; 397-405).

(6) V, 383-384.

(7) Cfr. V, 384.

(8) «Conviene que dejemos este término—«ideas»—para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto» (V, 385).

(9) V, 397.

(10) V, 384.

(11) Cfr. V, 384-385; 397.

constituye la sabiduría racional que cada hombre o cada época se construye para vivir la vida de una manera auténtica (12).

En cambio, «las creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta» (13). «Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas» (14). «No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento» (15). «Constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante de lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de creencias auténticas. En ellas vivimos, nos movemos y somos. Por lo mismo no solemos tener conciencia de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos» (16).

En una palabra: las ideas son lo que hacemos para vivir la vida auténticamente; las creencias, aquello en que nos apoyamos para todo quehacer vital.

Pues bien: «Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres» (17). Esto es, la filosofía tiene lugar cuando la parte básica de la existencia, las creencias, venida por tradición, deja de ser tal para nosotros, deja de actuar sobre nuestra vida, porque ha perdido su valor vigente. Vivir de las creencias y filosofar es algo que no puede coexistir (18).

Las consecuencias de esto son bien claras. Ortega las enumera a continuación de esta frase.

En primer lugar, al romperse la tradición, «queda la persona suelta, con la raíz de su ser en el aire, por lo tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar, por su propio esfuerzo, una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento» (19). En segundo lugar, tenemos que la filosofía no nace como «una diver-

(12) Cfr. V, 470; 499-505; VI, 353.

(13) V, 397.

(14) V, 384.

(15) V, 385.

(16) V, 387-388.

(17) VI, 405.

(18) Cfr. IV, 106-109; V, 177-178; 407; 470; VI, 201; 404-407.

(19) VI, 405.

sión ni un gusto, sino como una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre creyente cae un día en la duda» (20). En tercer lugar, la filosofía aparecerá siendo «un esfuerzo nátorio que hace—el hombre—para ver de flotar sobre el mar de las dudas o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse» (21). Y, por último, que la filosofía se originará como un sustitutivo de la tradición rota. No es que la filosofía venga a ser la destrucción de la tradición, de la fe, sino todo lo contrario: «porque éstas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas» (22).

Todo esto lo resume Ortega cuando dice: «La filosofía no es sino la tradición de la intradición» (23), esto es, quien viene a hacer el oficio que la tradición había hecho, que es dar la seguridad al hombre que había caído en la duda» (24).

Mas, ¿la filosofía nace por el mero hecho de haberse perdido la fe de los padres, por haber perdido vigencia la creencia? De ninguna manera. «La pérdida de la fe no lleva forzosamente a la filosofía» (25). Es tan sólo la condición, la parte negativa que obliga al esfuerzo de buscar la verdad, de hacer el sistema de ideas constitutivas de la filosofía.

Cuando el hombre ha perdido la fe en las creencias vigentes, cuando ha caído en el mar de la duda, «puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación» (26). La filosofía ha de ir más adelante. Tiene que ser un esfuerzo eficaz por mantenerse en pie. «Nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella» (27). «Es un permanente boxeo con el escepticismo» (28).

Y no se queda en la desesperación por una de esas paradojas que no tienen a primera vista explicación. La filosofía que viene a sustituir la fe, la creencia, en lo más fundamental de su esencia se basa también en una fe, en una creencia. «La filosofía cree haber encon-

(20) Ib.

(21) VI, 405.

(22) VI, 405.

(23) VI, 404.

(24) Cfr. V, 177-183; 470.

(25) VI, 405.

(26) VI, 405.

(27) VI, 406.

(28) V, 407.

trado una salida en el terrible e impasible acantilado... Consiste en creer que el hombre posee una facultad—la razón—que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella» (29).

El origen de la filosofía está, pues, negativamente, en la duda; pero nace efectivamente como una reacción positiva. Duda y esfuerzo serían los primeros estadios o fundamentos. El proceso real por el que se llega a ella habrá de ser una conjugación de ambos fundamentos.

Este proceso real comprende cuatro estadios o fases que van desde la posesión inauténtica de la verdad, pasando por la duda, hasta llegar a la verdad crítica o auténtica (30):

Estas fases o estadios son :

a) *El estado de verdad*.—Es la posesión de la verdad, o un saber a qué atenerse en virtud de las creencias o soluciones tenidas por tradición, y que están en el ambiente social. «Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir, tienen ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte que lo que podemos llamar el pensamiento de nuestra época entre a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra, nos lleva... Sin darnos cuenta nos hallamos en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida. Cuando uno de éstos nos aprieta, recurrimos a ese tesoro, preguntamos a nuestros prójimos, a los libros de nuestros prójimos: ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es la muerte?, ¿qué hay más allá?» (31).

En este momento el hombre sabe a qué atenerse. No le apremian los problemas. Se vive en la creencia, en la fe de las soluciones preteritas. Y «cuando se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto a algo no se le ocurre—al hombre—ponerse a pensar, sino que se está quedo en el pensamiento o idea que sobre ello poseía» (32).

Pero esta ventaja lleva consigo una desventaja al tratarse del hombre, que necesita por sí mismo vivir su vida y, por tanto, solucionar sus problemas.

(29) VI, 406.

(30) Cfr. V, 530; VI, 404-407; J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1947, pp. 99-100.

(31) V, 25.

(32) V, 530.

«Cuando se encuentra con los problemas resueltos, al contrario de lo que a primera vista aparece, el hombre está como «ahogado por el contorno cultural» (33). Y al verse así, «no tiene más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir la verdad» (34).

Cuando se vive de la cultura social o de las soluciones pretéritas por la fe, no se sabe ciertamente a qué atenerse, porque esa misma cultura se hace problema (35). Se ha «convertido en amaneramiento y en tópico, en narcisismo cultural y en letra muerta. El hombre entonces vuelve a perderse, a desmoralizarse» (36). Viene a caer en la duda respecto a los problemas y respecto a las mismas soluciones pretéritas (37).

b) *La incertidumbre o estado de crisis.*—La crisis no viene sin más porque sí. Procede de los cambios operados en la situación efectiva, bien sea por haber cambiado la circunstancia, bien por haber cambiado las preferencias o pretensiones (38). Siempre tiene lugar por un desacuerdo entre la situación concreta y las soluciones tradicionales (39).

En efecto: «Hay crisis históricas cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo, crítico. No se sabe qué pensar de nuevo; sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles. Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer; pero la verdad es que no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales. Como aquel sistema de convicciones o

(33) V, 79.

(34) V, 79-80.

(35) Cfr. V, 25.

(36) V, 99.

(37) Cfr. V, 69-92; 392-394.

(38) Cfr. J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*, pp. 32-34; 86-94.

(39) Cfr. V, 69-92.

mundo era el plano que permitía al hombre andar en cierta seguridad entre las cosas y ahora carece de plano, el hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación» (40).

Los cambios, pues, provocan la crisis, y el estar en crisis no es más que estar sin saber qué hacer para vivir la vida, en estar en desconocimiento de nuestra propia circunstancia, en estar en incertidumbre.

La incertidumbre nos quita el estado de verdad en que nos encontrábamos al vivir por las soluciones vigentes en las épocas anteriores. Nos dejan sin saber qué hacer.

c) *Idea de la verdad.*—Pero el hombre no se queda, sin más, en esa situación angustiada que es la incertidumbre. «Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en salir de la duda» (41).

Para ello se apoya en una creencia firme, esto es, «que el hombre posee una facultad—la razón—que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella» (42). Y apoyado en esta creencia desarrolla su aparato intelectual y piensa. «Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella... Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas» (43).

La idea de la verdad nace así en el hombre como una posibilidad, pero también como una necesidad (44). No sólo puede intentar conocer las cosas de una manera auténtica, sino que tiene que hacerlo. Vivir como hombre, es, necesariamente, vivir con convicciones, ya sean propias—de ideas—, ya ajenas—de creencias (45).

d) *Posesión crítica de la verdad.*—El resultado de la operación intelectual es la posesión de la verdad, esto es, un llegar a saber a qué

(40) V, 69-70. *Mundo* ordinariamente, como fácilmente puede verse en el texto citado, es para Ortega el sistema de convicciones en que se encuentra el hombre. Así, pues, se da el mundo del filósofo, el del científico, el del poeta, el del religioso, etc. Cfr. V, 24-25; 32; 383-409.

(41) V, 394; Cfr. V, 470-471.

(42) VI, 406.

(43) V, 394.

(44) Cfr. IV, 106-109; V, 177-183; 470, etc.

(45) Cfr. V, 295-315.

atenerse, aunque lo que se encuentre al final de tal operación sea algo que no nos es satisfactorio, que sea algo misterioso (46).

Por este esfuerzo intelectual, se buscan las soluciones convenientes a la vida de cada cual, pues cada cual es el que tiene que hacer ese esfuerzo, pensar, filosofar (47). La filosofía es el esfuerzo de cada cual por fundamentar su vida (48). Y con la filosofía se llega a la posesión crítica de la verdad (49).

En conclusión, tenemos que la filosofía nace por la necesidad que el hombre tiene de saber a qué atenerse en cada momento. Su origen está en la duda, en la incertidumbre, por el fracaso de las convicciones pretéritas. La filosofía nace por una necesidad perentoria (50) y no por el mero hecho de la curiosidad, que la minimizaría haciéndola algo frívolo (51). Nace de la duda, pero sin quedarse en ella avanza, por el esfuerzo que el hombre hace, hacia la verdad, hacia el saber radical y auténtico.

2.—*El concepto de la filosofía.*

En la determinación del origen de la filosofía, según Ortega, han aparecido varios elementos esenciales que la constituyen. Podemos decir que han sido apuntadas sus causas final y formal. La primera, cuando dice que se ordena a dar un saber, a dejar al hombre en disposición de realizar su propia vida con seguridad; la segunda, cuando dice ser un saber adquirido por propio esfuerzo.

Las diversas veces que Ortega ha tratado expresamente y por extenso este problema, no dejan lugar a duda sobre su pensamiento, si bien no sea fácil resumirlo con fidelidad (52). Son varias las nociones que da de la filosofía, a modo de definición, según la considere bajo uno u otro aspecto.

a) *Nociones generales.*—Indicando su causa material, dice que «llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría. La teoría

(46) Cfr. VI, 350-353.

(47) Cfr. V, 72 y 77.

(48) Cfr. V, 177.

(49) Cfr. V, 177-183.

(50) Cfr. IV, 106-109.

(51) Cfr. IV, 106-109; V, 84.

(52) Cfr. *Curso extrauniversitario sobre qué es filosofía. Reseñas en Sol*, 2 de Junio, 1929; *Revista de Occidente*, VII (1929) 263-268; el fragmento de este curso, V (453-458; *Sobre las carreras*, V, 167-183; Prólogo a *Historia de la filosofía de Emile Brehier*, VI, 377-378.

es un conjunto de conceptos, en el sentido estricto del término concepto» (53). La filosofía sería, bajo este aspecto, el sistema proveniente del conjunto de conceptos tenidos sobre las cosas.

Desprendida del origen y asignando su causa eficiente, concluye: «De donde resulta que desembocamos en esta extraña definición de la metafísica: el hacer metafísico en su modo plenario y más real comienza por ser un sentir la imposibilidad de todo hacer, la falta de sentido de vivir, lo invivible que es la vida» (54).

En su constitución formal la filosofía es un conocerse a sí mismo y la realidad, con un conocimiento último y radical. «En percatarse de sí mismo y caer en la cuenta de lo que somos y de lo que es en su auténtica y primaria realidad cuanto nos rodea, consiste la metafísica» (55). «La filosofía busca, precisamente como realidad, lo que es independiente de nuestras acciones, lo que no depende de ellas, antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquélla» (56). «La metafísica es meditación de la sustancia» (57).

Marias, recogiendo todo el pensamiento de su maestro sobre este punto, lo resume en esta definición: «La filosofía es un conocimiento radical, sistemático y circunstancial de la realidad misma que encuentro por debajo de todas sus interpretaciones» (58).

En el examen de estos conceptos encontraríamos claramente qué es lo que Ortega entiende por filosofía o metafísica (59). Pero hay que tener en cuenta el doble aspecto de la filosofía que ve Ortega.

b) *Doble aspecto de la filosofía.*—La filosofía puede ser considerada como función social y como función individual (60).

En el primer sentido, la metafísica es, antes que nada, «una cosa que hace la sociedad, una función colectiva y, porque colectiva, permanente. En suma, algo que en principio hay que hacer, que alguien tiene que hacerlo, porque, a lo que parece, es importante, valioso y estimable» (61). Esto es lo primero que se presenta ante los hom-

(53) V, 457.

(54) V, 176.

(55) V, 399.

(56) IV, 102.

(57) III, 341.

(58) J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*, p. 445.

(59) Ortega identifica filosofía y metafísica. Cfr. V, 174 ss. Por eso aquí las usamos indistintamente.

(60) Cfr. V, 167-183; V, 395-401.

(61) V, 174.

bres de hoy, al preguntarse por la filosofía. Se la ve como una realidad pública, fuera de nosotros y como impuesta por un deber social (62). «Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su costra. La sociedad no es nunca original y creadora. Para que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que exista previamente hecha ya por algunos individuos» (63).

Por eso la filosofía puede ser y tiene que ser considerada como función individual. En este sentido es la «vocación genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad íntima de hacer filosofía» (64). No tiene una forma ya hecha, sino que se presenta al hombre como «algo negativo, un hueco o vacío terrible... en suma, algo que no había, algo que faltaba... De donde resulta que... el hacer metafísico, en su modo más plenario y más real comienza por ser un sentir la imposibilidad de todo hacer, la falta de sentido de todo vivir» (65). Es, pues, una actividad individual; los individuos son los que «la crearon, porque sintieron, cada cual por su cuenta, la necesidad de ella. Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica y la original. En él, no en la sociedad, está el origen de la filosofía y su auténtica y radical realidad» (66).

En este segundo aspecto, que es el auténtico de la filosofía, ha de tomarse la definición antes dada, y a él se refiere lo que sigue.

c) *La filosofía, saber radical.*—Se ha dicho que la filosofía es un saber radical de la realidad. ¿Que quiere decir esto?

El saber a qué atenerse, como ya hemos visto anteriormente, es una necesidad perentoria del hombre para poder vivir auténticamente. Esta necesidad se acentúa cuando se ha caído en la duda, en la incertidumbre, por la pérdida de la fe en las creencias pretéritas. Sin embargo, no es esto todo. No sólo se requiere saber a qué atenerse sin más, sino un preciso y concreto saber que sea radical y último, fundamento de todos los conocimientos y de todas las acciones. «Si todas nuestras ideas carecen últimamente de fundamento, por tanto de sentido y realidad, como el resto de nuestra vida es lo que es

(62) Cfr. VI, 395-401.

(63) VI, 399.

(64) V, 173.

(65) V, 176.

(66) VI, 400.

merced a nuestras ideas y en función de ellas, carecerá también de sentido y realidad. No será lo que parece ser, y el presunto vivir será no vivir, intento fracasado de vivir, invivible vivir (67).

No basta, pues, un saber cualquiera, sino un saber radical y último. Por tanto, la ciencia que sólo busca las causas próximas, no puede satisfacer, y ningún conocimiento particular es suficiente. «El hombre necesita certidumbre radical, porque las particulares o parciales, aun siendo ciertas, le plantean la cuestión de su compatibilidad y jerarquía, de suerte que son, ellas mismas, ingredientes de su circunstancia con las que tiene que habérselas, respecto de las cuales tiene que saber a qué atenerse y de las que, por último, tiene que dar razón» (68). Se necesita un conocimiento que nos relate, nos dé la verdad de los problemas radicales y últimos: el sentido de la vida, de la muerte, del universo, etc. Esto es, se requiere un conocimiento con primero y último plano (69).

Este saber radical que se postula con tanta necesidad, es lo que constituye la filosofía o metafísica. Pero debemos tener presente que este saber radical y que constituye la metafísica, es algo que no existe, sino que se hace en su misma búsqueda, en el acto de llegar al conocimiento de las cosas (70). Decimos que se hace en el acto de llegar al conocimiento de las cosas. La filosofía es conocimiento radical por ser el último sobre el que descansan y se fundamentan todas nuestras ideas y conocimientos. Pero es conocimiento de las cosas, «meditación de la sustancia» (71). No de cualquier sustancia, sino de la sustancia o realidad primaria, de la realidad radical, que se encuentra por debajo de todas las interpretaciones (72). Por lo tanto, es un saber radical de la realidad radical, en cuya búsqueda se constituye como tal, como filosofía.

d) *Consecuencias de la radicalidad.*—De este hacerse la filosofía en la búsqueda de la sustancia, siendo conocimiento radical, se dedu-

(67) V, 177.

(68) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 346.

(69) Cfr. II, 607-608.

(70) Cfr. IV, 107; V, 177.

(71) III, 341.

(72) El significado de estas dos expresiones: realidad e interpretación de la realidad, aparecerá en el apartado siguiente, donde se exponen estos dos conceptos orteguianos, tan esenciales para llegar a conocer lo que es filosofía y su posibilidad.

cen varias consecuencias explícitamente consignadas por Ortega. Estas son :

Primera. Que la metafísica no es un saber heredado, de creencias. Ya sabemos que la filosofía se da en una dimensión social. Pero «la necesidad social de la filosofía y, consiguientemente, su realidad, como hecho social, son una necesidad y una realidad inauténtica» (73). Lo cual quiere decir que, aunque de hecho «haya ahí metafísica, nosotros tenemos que comportarnos como si no la hubiera y resolvernos a hacerla como el primer hombre que la inició. Todo hombre está obligado, si quiere de verdad vivir, a comportarse como un primer hombre, a ser el eterno Adán, a avivar en sí los temas y resortes esenciales, permanentes de la vida» (74).

Si el hombre se conforma con la metafísica ya hecha, con las soluciones que encuentra en el ambiente en que le ha tocado vivir, no tendrá verdadera metafísica y vivirá inauténticamente. La metafísica es un esfuerzo personal, es cuestión de ideas propias, y no de creencias. Ya vimos que a la filosofía se llega por la salida del estado de verdad, mediante la incertidumbre, y las nuevas que vienen a suplan- tar las creencias anteriores. «La metafísica no es una certeza en que se está, sino una certeza a que se llega, es decir, no es primaria, sino derivada ; mejor dicho, originada, y viene de una incertidumbre previa que hasta cierto punto la condiciona y prefigura» (75).

Segunda. La filosofía debe justificarse a sí misma. Es un saber radical y el fundamento de todos los otros saberes parciales. Ninguno de estos puede justificarse a sí mismo, sino que lo espera del saber radical, que es la filosofía (76). Y tiene que justificarse, porque de lo contrario no puede darnos la certeza que buscamos.

Se ha caído en la duda, en la incertidumbre, porque «de pronto caemos en la cuenta de que esas verdades—las de creencia—son muy cuestionables... ignoramos su fundamento y su relación con el resto de las cosas, de modo que flotan sin último asiento en un fondo de vacío, absurdo y falta de sentido y firmeza» (77). Por tanto, para salir de tal incertidumbre se requiere un conocimiento firme y justificado (78). «La metafísica tiene que justificarse, porque es el único

(73) VI, 400.

(74) V, 178.

(75) J. MARIAS : *Introducción a la Filosofía*, p. 347.

(76) Cfr. IV, 102-106.

(77) V, 177.

(78) Cfr. V, 176-177.

modo en que puede superar la incertidumbre y afirmarse como verdad; es decir, no sólo consiste formalmente en dar razón de la realidad, sino también de sí misma, de su capacidad de dar razón; a ese modo de justificación llamamos evidencia: la metafísica tiene que moverse entre rigurosas evidencias, que, a su vez, tienen que estar en cada momento evidenciándose» (79).

Tercera. La filosofía tiene que superar todas las certidumbres parciales y asimismo justificarlas (80). Es certidumbre de evidencias; por tanto, no se apoya en otras certidumbres, sino que, por el contrario, todas se apoyan en ella. «La metafísica tiene que alcanzar la certidumbre radical acerca de la realidad, tiene que eliminar toda otra presunta certidumbre sobre ella y dar cuenta, por el contrario, de las demás certidumbres que no pretendan versar sobre la realidad misma» (81). Es, pues, una certidumbre justificada y justificante de las otras no radicales.

Cuarta. La metafísica es un método que se constituye en su propia marcha (82). No tiene una realidad ya hecha; se entiende, tomada en sentido auténtico. La metafísica ya hecha es la social, que, por lo mismo, es inauténtica (83). La metafísica auténtica es aquella que se hace cuando se ha caído en la cuenta de que todo es negativo, sin fundamento (84). El filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, nergarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar» (85). «No se hace metafísica sino en la medida en que se deshace o da por no hecha la que está hecha y se llega así a su raíz avivando en nosotros esa conciencia de menesterosidad radical que es sustancia de nuestra vida» (86). La expresión con que Aristóteles gustaba llamarla, ha de ser tomada en todo su rigor, esto es, que la metafísica es un saber que se

(79) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 347.

(80) Cfr. IV, 102-106.

(81) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 147-148.

(82) Cfr. V, 173-179.

(83) VI, 399-401.

(84) Cfr. V, 177.

(85) VI, 402.

(86) V, 177.

busca, es ciencia buscada. «Ella consistirá en ser la ciencia universal y absoluta que se busca» (87).

Quinta. El objeto de la metafísica es lo desconocido en cuanto tal. La metafísica que se hace en su propia marcha no camina hacia un objeto definido y conocido, sino hacia lo desconocido. Lo más concreto que podemos decir de él es que es la sustancia, la realidad total, el universo. «Pero el universo, en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta, no se sabe lo que es» (88). El filósofo, a diferencia de todo otro científico, se embarca hacia lo desconocido en cuanto tal. Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor: el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sólo sabe: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición» (89). Por tanto, el objeto de la metafísica es lo desconocido en cuanto tal.

Sexta. La última consecuencia que se sigue de todo esto es la distinción entre metafísica y ontología. Esta distinción sólo puede ser aposteriorísticamente rechazada, esto es: metafísica y ontología a priori son distintas, aunque después en el estudio de la realidad nos encontremos con que se identifican. La metafísica no va directamente en busca del *ser*, como hace la ontología. Va en busca de la *realidad* que es anterior al mismo ser. Los griegos se encontraron con la realidad y la interpretaron como ser. La concretizaron e hicieron una ciencia particular. Nosotros, al hacer la metafísica, al buscar la misma realidad, no la podemos interpretar como ser, que es algo ya conocido, sino como la realidad, sin más, lo desconocido.

Pero puede suceder que al final del proceso de investigación de la realidad en que consiste la metafísica, nos encontramos con que la realidad no es más que el ser de la misma. Por eso a priori no hay que identificarlas, aunque a posteriori nos encontramos con su identidad.

Esta es la última consecuencia que saca Marias siguiendo a Ortega. «Todo esto nos lleva, dice Marias, a rechazar la identificación a priori de la metafísica con la ontología, ciencia del ser, del ente en cuanto

(87) IV, 107.

(88) IV, 106.

(89) IV, 107.

tal, o como quiera decirse. He dicho a priori porque, en efecto, no está excluido que la metafísica consista en ontología; pero en todo caso, esa identificación sería un resultado, algo subsecuente a la constitución efectiva de la metafísica... La identificación apriorística que intenta definir la metafísica como ontología, priva a aquélla de su radicalidad y, por tanto, la destruye como «metafísica» (90).

La metafísica es, pues, el saber radical exigido por la misma constitución esencial del hombre para que éste pueda hacerse su vida con autenticidad, es lo que constituye la filosofía o metafísica, que es, por lo mismo, un saber radical y radicante, un saber lo que es la cosa misma en su autenticidad y radicalidad, independiente de todas las interpretaciones que puedan encontrarse a modo de creencia en la vida del hombre.

e) *La filosofía, saber sistemático.*—Pero además, la metafísica, como se apuntó anteriormente, es conocimiento sistemático.

El sistematismo, como segunda condición de la auténtica metafísica, no es una cualidad adventicia ni derivada; es algo constitutivo de su misma esencia, en cuanto es estudio de la realidad.

En efecto, la metafísica no puede tener, como ya se dijo, un objeto determinado. Parte hacia lo indeterminado en cuanto tal, y este indeterminado es algo genérico, la realidad misma, el universo (91). Pues bien, de este intento de buscar la realidad misma, el universo todo, le viene esa condición intrínseca: el ser sistemática (92).

La realidad, el universo todo, es el conjunto de relaciones mutuas que las cosas tienen entre sí (93). Y esto es de tal modo así, que «cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones» (94), de modo que «un individuo, esa cosa o persona, es el resultado del resto del mundo, es la totalidad de las relaciones» (95). La realidad, pues, sea concreta o en general, es un sistema, es sistemática (96). Conocer, pues, una cosa es conocer todo el mundo (97).

Por tanto, siendo la realidad, en cuya búsqueda parte la metafísica y cuyo conocimiento es lo que la constituye, sistemática, también lo

(90) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 349.

(91) Cfr. IV, 106-109.

(92) Cfr. J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 444.

(93) Cfr. I, 475.

(94) I, 483.

(95) I, 484.

(96) Cfr. I, 474-484.

(97) Cfr. I, 484.

ha de ser la metafísica. El metafísico, pues, no puede, como el científico, aislar las cosas para conocerlas. Para él, conocer cualquier cosa es conocerlas todas, es conocer el universo. La razón formal que tiene que ver en todas las cosas el metafísico es la de universalidad, de totalidad.

«La comprensión de cualquier cosa como realidad implica su referencia a la verdad radical acerca de la integridad de nuestra vida (98); por consiguiente, ninguna verdad aislada tiene carácter filosófico o es filosóficamente verdadera; la estructura de la realidad es sistemática; como la función de la razón es aprehender esa realidad en sus conexiones o comprenderla, la filosofía que pretende dar efectivamente razón de la realidad es, por exigencia inexorable, sistemática. Pero adviértase que no se trata en primer término de una exigencia extrínseca, de un desideratum de la filosofía, procedente de la idea que de ella se tenga como forma de conocimiento, sino que esto se deriva de la estructura sistemática de la propia realidad de que se trata. La vida humana es sistemática (94); por eso, y sólo por eso, la filosofía tiene que ser sistemática; lo cual quiere decir que siempre es sistema, en la medida en que es cierta, y que en la medida en que el sistematismo le falta es una filosofía deficiente» (100).

f) *La filosofía, saber circunstancial.*—La metafísica, que es saber radical y sistemático, tiene una tercera cualidad también esencial y muy característica en todo el pensamiento de Ortega: es la circunstancialidad.

La filosofía, para serlo de verdad, esto es, un saber que da la certeza para hacerse la vida, tiene que estar acomodada a las circunstancias en que tal vida se hace y en que tal filosofía se construye (101). No es, como ya vimos, algo que se da hecho, sino que la tenemos que hacer, impelidos por la incertidumbre en que nos encontramos. Por lo tanto, el saber radical que se hace, la filosofía, ha de estar acomodada a las circunstancias del que la hace (102), y tendrá valor dentro

(98) La concreción que aparece en estas palabras al tratar de la realidad en general reducida a la vida, no es tan concreción en la filosofía de Ortega. Para él la realidad radical y verdadera es nuestra vida. Vida en Ortega es igual a realidad universal.

(99) Esta frase equivale a «la realidad es sistemática». Véase la nota anterior.

(100) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 444.

(101) Cfr. V, 24; 404-405; VI, 347-348.

(102) Cfr. V, 21-27; 72-78; VI, 392-393.

de esas circunstancias del que la hace. De ahí que la filosofía que quiera valer para todos los tiempos, será utópica y por lo mismo falsa (103).

Hasta ahora la filosofía se ha olvidado de esta condición esencial. Ha querido valer para todos los tiempos y se ha formado no sub rationes temporis, sino sub ratione aeternitatis (104). Esto va contra la misma esencia de la filosofía, que es saber radical, pero para saber a qué atenerse en el momento preciso y real, y no un saber impreciso y abstracto. «La filosofía, en efecto, ha inspirado a ser una consideración de la realidad sub specie aeternitatis, válida, sin más, para toda situación, de verdad exhaustiva y exclusiva... Ahora bien, este propósito, que en definitiva intenta usurpar el punto de vista de Dios, es imposible de realizar, y no por una mera dificultad de hecho, sino por la estructura misma de la realidad, uno de cuyos ingredientes es la perspectiva» (105).

El único conocimiento posible al hombre, como después tendremos ocasión de ver con detalle, es para Ortega el conocimiento desde el punto de vista determinado en que se encuentre, el cual no es nunca absoluto, sino relativo a la circunstancia (106). El único punto de vista absoluto es el de Dios, que es la suma perspectiva, y el único que puede tener conocimiento absoluto de las cosas, las que conoce en todo su alcance y virtud (107).

Por lo tanto, la filosofía, que es un conocimiento del hombre, tiene que renunciar a esa absolutez y tiene que ser conocimiento radical y sistemático, pero circunstancial, relativo a las situaciones concretas en que puede encontrarse el hombre.

Conclusión.—Tenemos que el concepto de filosofía o metafísica en Ortega es algo preciso y característico. Lo podemos resumir en esta expresión: la metafísica es un conocimiento radical, sistemático y circunstancial de la realidad misma, y que se hace en cada momento por el hombre, impelido por la exigencia de su naturaleza, que ha de saber a qué atenerse para poder vivir de una manera auténtica.

(103) Cfr. III, 200-201.

(104) Cfr. III, 197-203.

(105) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, pp. 444-445.

(106) Cfr. III, 200.

(107) Cfr. III, 202.

II.—LA REALIDAD Y LAS INTERPRETACIONES

Al exponer anteriormente el concepto de filosofía han aparecido, como elementos esenciales, para que se dé la filosofía auténtica, la realidad y las interpretaciones de la realidad. La filosofía ha de estudiar la realidad misma por debajo de todas sus interpretaciones, se decía.

Esta distinción tiene gran importancia en todo el pensamiento orteguido. De estar en claro sobre su significado depende el que con verdad se diga si ha habido o hay metafísica auténtica.

Estudiaremos, pues, la base de esta distinción; lo que es cada una de ellas y cómo se puede llegar a su conveniente distinción y conocimiento.

1.—*Base de la distinción entre la realidad e interpretaciones.*

El fundamento de esta distinción se encuentra en la doble instancia que, de hecho, tiene toda filosofía. Esto es, «lo que las cosas son y lo que se ha dicho de ellas» (108); los hechos y la realidad ocultada por ellos (109).

Ciertamente, toda filosofía que quiera ser verdadera tiene, ante todo, que «reflejar con exactitud lo que las cosas son» (110), ya que la filosofía, como quedó indicado, es principalmente «meditación de la sustancia» (111). Esta sustancia es algo independiente del sujeto, es la realidad que, precisamente por serlo, se halla fuera de la subjetividad y no puede ser una creación idealista, no se la puede inventar (112). «La filosofía busca precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria de aquélla» (113).

No obstante todo esto, «sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr sus pretensiones—la conquista de la verdad—el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura» (114). Si sólo se atiende a las cosas, en su objetividad

(108) III, 145.

(109) Cfr. V, 15-16.

(110) III, 145.

(111) III, 341.

(112) Cfr. II, 19.

(113) IV, 102.

(114) III, 145.

independiente nunca se podría llegar a conocer la plenitud que potencialmente tienen las cosas (115), y que se actualiza por la acción del sujeto que las pone delante de sí mismo, que las piensa (116).

«Las cosas no son plenamente si el hombre no descubre su maravilloso ser que llevan tapado por un velo y una tiniebla» (117). La plenitud del ser de las cosas viene a tener actualidad por la suma de posibles actos nuestros (118). El bosque es lo que nosotros ponemos en la contemplación del paisaje que nos rodea (119); la realidad esa que llamamos Tierra, ese globo que nos sostiene, es lo que uno o varios hombres un día inventaron con grandes esfuerzos (120). El bosque, la tierra, materialmente son algo que está ahí, presentando su escorzo rebelde a nuestra mente; pero tanto los árboles del bosque, como el conjunto de piedras y polvo de la tierra, no forma el bosque ni la tierra. De por sí no son nada (121). Mas por la acción del sujeto que lo pone delante de sí, que lo piensa, «aquello que acaso era un montón de piedras, puestas unas sobre las otras, se levante ante nosotros como dotado de vitalidad propia, de energía orgánica» (122). Todo conocimiento o «toda ciencia de la realidad, sea ésta corporal o espiritual, tiene que ser una construcción y no un mero espejo de los hechos» (123).

Esto es, tenemos que en las cosas se dan dos cosas bien distintas, y que ambas parecen y son cosas. Lo material, que es independiente de la acción del sujeto, y lo formal, lo que vemos en cada momento en ellas y que, por tanto, depende del sujeto.

Cuando el sujeto ha realizado, por sí mismo o por la sociedad presente o pretérita, esta acción, ve las cosas ante sí, pero las ve con lo

(115) Cfr. I 311; 334-335.

(116) Cfr. I, 193.

(117) V, 514.

(118) Cfr. I, 331.

(119) Cfr. I, 329-364.

(120) Cfr. V, 399-400.

(121) Ortega repite con frecuencia esta idea. Pero debe ser entendida en su justo sentido. Fácilmente se puede concluir de todo ello el idealismo; pero más que idealismo, más que verdadera creación de las cosas, esta idea aquí expuesta se refiere a una interpretación de la realidad. Viene a decir que en las cosas se da lo objetivo, lo que es independiente de nuestras acciones y a lo que éstas se deben acomodar, y se da lo que se piensa de ellas, lo que se *interpreta*. Véase la exposición que de esta idea hace MARIAS comentando *Meditaciones del Quijote*, y *El prólogo veinte años de caza mayor del Conde de Yebes en Filosofía española actual* Editorial Espasa-Calpe, colección Austral, n.º 804; Buenos Aires, 1948, pp. 80-121.

(122) I, 193.

(123) V, 21.

que él ha puesto en ellas, las ve en su integridad material y formal, objetiva y subjetiva. Sin embargo, todo se cree objetivo, «todo se atribuye al objeto» (124). Y esto que se cree todo objetivo, como la verdadera realidad, se transmite a la posteridad por medio de las creencias, como algo exclusivamente objetivo (125).

Por lo tanto, en todo objeto que vemos y del cual tenemos algún concepto—lo que, de hecho, acontece con todas las cosas—se dan dos cosas distintas: lo material y mostrenco, que es cada cosa en su nuda objetividad, y lo que de vital o conceptual ha puesto el sujeto en su operación. Consiguientemente, «junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas» (126). Por eso el filósofo debe tener en cuenta los pensamientos de los demás. La filosofía, que es explicación de la realidad, debe hacerse «con la propia cabeza, más la de todos los filósofos sidos» (127).

Las cosas, pues, en su nuda realidad, y lo que de ellas se ha dicho a través de todos los tiempos, he ahí el fundamento de esta distinción tan esencial a todo el pensamiento orteguiano.

2.—*Qué es la realidad y qué las interpretaciones.*

Esta doble instancia que se encuentra el investigador al hacer la filosofía se denomina simplemente con las palabras: realidad e interpretaciones de la realidad (128). Esto nos hace entrever, por lo dicho anteriormente, lo que se entiende por una y por otra. Veamos ahora con más precisión su significado.

a) *La realidad.*—La realidad de las cosas, en sentido estricto, esto es, en contraposición con la interpretación—que también es realidad—, es lo que las cosas son en sí, independientemente de la intervención del sujeto: lo que no «se puede inventar» (129). «Lo que solemos llamar realidad o «mundo exterior» no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que es lo que creemos, con firme y consolidada creencia, ser la realidad» (130). El mundo de la realidad primaria o realidad nuda es otra cosa que

(124) I, 193; Cfr. V, 405 ss.

(125) Cfr. V, 399-400; 514-516.

(126) III, 145.

(127) VI, 294.

(128) Cfr. J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, pp. 153-158.

(129) II, 19.

(130) V, 405.

el mundo que nosotros fabricamos con la fantasía o la interpretación (131).

Eso que son las cosas con independencia del sujeto, lo que constituye el mundo exterior no inventado por la fantasía humana, es lo que en «la cosa hay». *Lo que hay* se opone a *lo que es*, como el mundo independiente se opone al inventado. Lo que en «la cosa hay», es lo que no se inventa, es la realidad nuda y primaria. De ahí que diga Marias: «Entendemos por realidad aquello que encontramos o podemos encontrar, de un modo o de otro; ese término *realidad* designa, pues, *lo que hay* (132).

La realidad es, por tanto, todo «aquello que se presenta ante mí, y tal como se presenta» (133). En ella no puede haber ninguna intervención formativa del sujeto. Por lo mismo, se nos presenta como un enigma. Ella de por sí «no tiene figura... es un enigma propuesto a nuestro existir» (134). Cuando proyectamos sobre ella nuestro entendimiento, pierde esa su desnudez, su primitivismo, para convertirse en realidad interpretada (135). Ella sola, sin el sujeto, es lo mostrenco de las cosas, quizá el montón de piedras o la reunión de los árboles. Pero tiene una potencialidad o virtualidad de recibir las influencias del sujeto, o, en otras palabras, puede ser interpretada y convertirse en algo orgánico, vital; el montón de piedras, que por sí es sólo montón de piedras, se puede convertir en un monolito o en una catedral gótica; la reunión de árboles se puede convertir en seto o en bosque por la acción del sujeto que les da forma, que les da tal ser, que las interpreta en ese sentido concreto.

Insistimos, resumiendo: la realidad es lo que las cosas son por sí mismas, lo que hay; es previa a toda interpretación y asimismo lo que les da pie, lo que las hace, al mismo tiempo, necesarias y posibles (136).

b) *Las interpretaciones de la realidad.*—Después de lo dicho, fácilmente caemos en la cuenta de lo que son las interpretaciones de la realidad: *las concreciones actuales y circunstanciales de la virtualidad que toda realidad posee* (137). En otras palabras: es lo que el hombre

(131) Cfr. V, 406.

(132) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 329.

(133) I, 193.

(134) V, 400.

(135) Cfr. V, 399-401.

(136) Cfr. I, 329-364; V, 399-401; J. MARIAS: *Op. cit.* p. 330.

(137) Cfr. I, 193; V, 24-25; 32; 284; 469; J. MARIAS: *Op. cit.* p. 153.

en cada momento de su vida ve en esa realidad primaria que se le presenta indeterminada, sin figura, enigmática. «Es la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables, que le plantea la circunstancia» (138). «El hombre, «al encontrarse en la circunstancia o mundo, hace funcionar, entre otros, su aparato intelectual y, quiera o no, se forja ideas sobre el mundo, lo interpreta» (139).

La interpretación de la realidad es una necesidad que tiene el hombre para vivir (140). La vida es habérselas con las circunstancias, con las cosas que están en torno nuestro; pero todo «trato con las cosas es una interpretación (141). Y este trato con las cosas es inexorablemente interpretación, «porque entre ellas—las realidades—y yo—el hombre—se interpone un proyecto vital, en virtud del cual son puestas en cierta perspectiva concreta, asumen una función determinada y, por eso mismo, les corresponde un sentido» (142).

Si la realidad, dijimos, era lo mostrenco, lo que se da sin la intervención del sujeto, el montón de piedras, el grupo de árboles..., la interpretación es lo vital, lo orgánico, lo que hace que el montón de piedras sea monolito, y el grupo de árboles, bosque. En una palabra: la interpretación es «la idea que tenemos de las cosas» (143).

Un ejemplo nos dará a conocer con más precisión lo que se entiende por realidad y lo que se entiende por interpretación. «Si se nos pregunta qué es realmente eso que pisan nuestros pies, respondemos al punto que es la Tierra. Bajo ese vocablo entendemos un astro de tal constitución y tamaño, es decir, una masa de cósmica materia que se mueve alrededor del Sol con regularidad y seguridad bastantes para que podamos confiar en ella... Pero es el caso que hecha la misma pregunta a un hombre del siglo VI antes de J. C., su respuesta hubiera sido muy distinta. La tierra la crea una diosa madre, Demeter. No un montón de materia, sino un poder divino que tenía su voluntad y sus caprichos. Basta esto para advertir que la realidad auténtica y primaria de la Tierra no es ni lo uno ni lo otro, que la Tierra-astro y la Tierra-diosa no son sin más ni más la realidad, sino dos ideas, si se quiere una idea verdadera y una idea errónea *sobre* esa realidad

(138) V, 24.

(139) V, 469.

(140) Cfr. V, 24-25; 32, etc.

(141) V, 123.

(142) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 330.

(143) V, 63.

que inventaron los hombres determinados un buen día y a costa de grandes esfuerzos... La misma advertencia podríamos hacer con respecto a todo, lo cual nos llevaría a descubrir que la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad» (144).

En este ejemplo, la realidad primaria sería lo vago, lo indeterminado, que, de querer indicarlo de alguna manera, había que recurrir al demostrativo neutro; es «esto», lo que se presenta a nuestros ojos, ese objeto que veo me sostiene, me es árido, blando o duro. La realidad es lo que fenomenológica y descriptivamente veo que está ante mí. Por lo tanto, nada determinado, sino sólo el conjunto de cualidades que reunidas formarían ese objeto total que es en realidad 'a Tierra (145).

Las interpretaciones son lo que se determina en este momento preciso sobre la realidad indeterminada que está ahí ante mí. La Tierra es una masa cósmica, o es una diosa. Esto es, esa realidad que se llama Tierra es interpretada por el primitivo como diosa, tiene de ella la idea de una deidad, y por el moderno como un planeta, como una masa cósmica que gira alrededor del Sol.

En resumen, tenemos que la realidad de las cosas es lo que son en sí, independientemente de todo contacto con el hombre, y las interpretaciones son las cosas mismas en este momento concreto, puestas en relación con el hombre que las utiliza.

3.—*Dificultad de distinguir las interpretaciones de la realidad.*

Como fácilmente se echa de ver, los conceptos de realidad y de interpretaciones que acabamos de exponer, implican la distinción entre ambos. Y esta distinción apriorista se impone si intentamos salvar la realidad de las cosas, en contra del racionalismo que todo lo hace depender del sujeto, y la verdad absoluta, aunque parcial, en contra de todo relativismo.

En efecto: si se confunden realidad e interpretaciones, como vemos que de las cosas se tienen conceptos diversos en las distintas edades, o negamos esa variedad en contra de la historia y así tenemos ei

(144) V, 399.

(145) Cfr. J. MARIAS: *Op. cit.*, pp. 153-172; 329-335.

racionalismo, o decimos que se dan variaciones, pero que los conceptos tenidos son falsos, que la verdad no se capta y tenemos el relativismo (146).

Sin embargo, la cosa no es tan fácil desde el punto de vista concreto. La distinción que entre ambos elementos se impone a priori, no es fácil conocerla aposteriorísticamente. Y esta distinción es difícil, sencillamente porque a la altura de la historia en que nos encontramos, «toda realidad se presenta con una pátina de interpretaciones» (147).

Ya dijimos que el hombre, al tener que hacerse la vida, tiene que interpretar las cosas en torno, tiene que formarse ideas sobre ellas: «Todo trato con las cosas es una interpretación» (148). Por lo tanto, «junto con las cosas nos encontramos con sus interpretaciones» (149). De ahí que el querer llegar directamente a las cosas es algo ilusorio. «No podemos pensar en ningún contacto con la realidad, sin que se interponga entre ella y nosotros todo un repertorio de ideas y creencias, de interpretaciones, en suma, unas recibidas y otras producidas por nuestra reacción personal» (150). «El hombre se encuentra viviendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas» (151). Pero con el inconveniente, respecto a la realidad, de que no puede ir a ella sino a través de las ideas, de las interpretaciones; todo lo que ve el hombre lo ve por medio de sus ideas, desde el mundo de interpretaciones que ha realizado (152), pero creyendo que es la realidad exterior (153), sin advertir «que lo que solemos llamar mundo real o «exterior» no es la nuda, la auténtica y primaria realidad... sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad» (154).

Ahí estriba la dificultad de la distinción en concreto. «Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras. Ya lo advertía Heráclito: «La realidad se com-

(146) Cfr. III, 157-168.

(147) J. MARIAS: *Op. cit.*, p. 153.

(148) V, 123.

(149) III, 145.

(150) J. MARIAS: *Op. cit.*, p. 155.

(151) V, 401.

(152) V, 401.

(153) Cfr. I, 193; V, 399-400; 404-405; 514-516.

(154) V, 402.

place en ocultarse. El universo es, por lo pronto, un constante carnaval. Máscaras nos rodean. Los árboles no dejan ver el bosque, la fronda no deja ver el árbol y así sucesivamente. El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, el señor del antifaz... El fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa, o lo que es igual, la «cosa misma», la cosa en su «mismidad», queda tapada por todo *lo que tiene que ver con ella*. Y nosotros, en el itinerario de nuestra mente hacia la cosa misma, comenzamos por tomar lo que tiene que ver con ella, como si fuese ella» (155).

Las interpretaciones, pues, son lo primero con que topamos al querer ver la realidad, y ésta queda ocultada, envuelta por aquélla.

En conclusión tenemos que el distinguir realidad e interpretaciones es tarea difícil, pero a la vez necesaria. Difícil, por las dos razones expuestas; necesaria, porque, de lo contrario, no podemos llegar nunca a la verdad auténtica, por no poder llegar a la realidad misma.

4.—*Cómo se puede llegar a la distinción de ambas.*

Si las interpretaciones son algo que encubre la realidad, el único modo adecuado de llegar a su distinción y conveniente conocimiento serán las interpretaciones mismas. «No podemos prescindir de las interpretaciones, no podemos eliminarlas; al revés: tenemos que tomarlas en consideración y dar razón de ellas; tenemos que conocerlas como lo que son, es decir, como interpretaciones; y entonces, automáticamente, dejamos de confundirlas con la realidad a que se refieren y quedan puestas en su lugar adecuado. La faena de tomar posesión de la realidad misma consiste, pues, primariamente en pensar a fondo sus interpretaciones y darse cuenta de que lo son; y entonces—pero sólo entonces—se pueden restar de lo que nos es dado, de lo que encontramos ingenuamente, para dejar al descubierto la cosa misma. A la nuda realidad sólo se llega, en efecto, desnudándola, despojándola de su revestimiento y cobertura» (156). El modo conveniente de poder conocer si tal realidad que se me presenta ingenuamente es

(155) V, 525.

(156) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 155; Cfr. V, 15-16. De este modo propugnado para llegar al conocimiento de las cosas en su efectividad, se deduce el nuevo concepto de verdad que sostiene Ortega, y que es una regresión al concepto que tuvieron los griegos. La verdad es descubrimiento, *aletheia*, el desvelar de las cosas. Ortega expone varias veces esta idea. Expresamente lo hace al tratar de la verdad en V, 529-538.

o no interpretación de la misma realidad, no es ponerse delante de ella, frente a frente, tal como se me presenta, esto es, como realidad ya constituida, sino más bien estudiándola en su génesis, en su desarrollo, como interpretación y como realidad. «Para topar con ésta —la realidad— en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales no son más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno» (157). Y esto tiene lugar retrayéndolo todo «a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en status nascens, como recién nacido» (158).

Este procedimiento de llegar a la realidad, poniendo lo que hoy creemos ser la realidad en su estado de nacimiento, viviéndola en su génesis, es propiamente el método histórico. La historia es instrumento eficaz para llegar a distinguir las interpretaciones de la realidad (159). «La historia consiste precisamente en el intento de dar reviviscencia, de volver a vivir imaginariamente lo ya sido» (160).

Si se quiere tener un conocimiento de lo que es la verdadera realidad por un lado, y por otro lo que son las interpretaciones de la realidad y no la realidad misma, se precisa «efectuar una regresión de las soluciones a los problemas vitales en que aflora la realidad en toda su desnudez punzante; es menester, por tanto, la fluidificación o vivificación de las interpretaciones hechas y solidificadas, reduciéndolas a su función originaria frente a la realidad. Y la historia es el órgano de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nuda realidad» (161).

La historia, o la razón histórica, «no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene; *ve* cómo se ha hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y facultades, sino que muestra lo que el hombre con sus instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos hechos, que no son, claro está, más que ideas—interpretaciones—que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir» (162).

(157) V, 399.

(158) V, 56.

(159) Cfr. *Historia como sistema*, VI, 13-50.

(160) V, 55.

(161) J. MARTÍNEZ: *Ob. cit.*, p. 158.

(162) VI, 50.

La consecuencia de esto es patente. Teniendo la historia como órgano de conocimiento, «caemos en la cuenta de que esas creencias que nos parecían inamovibles y seguras, simplemente la realidad misma, es algo que ha llegado a ser, que se ha originado un día entre los hombres, y ha sustituido a otra que parecía también antes la realidad» (163). Vemos que la Tierra no es la diosa, sino que ser esto es una interpretación de los hombres, y que ha venido a ser sustituida por otra interpretación, esto es, la Tierra planeta que gira alrededor del Sol.

Por lo tanto, el modo de llegar a la distinción de realidad y de interpretaciones es un detallado estudio de la historia de los conceptos, lo que, a su vez, exige un conocimiento de las circunstancias en que se encontraban los hombres en el momento de adoptar tal concepto, idea o interpretación (164).

Hay que tener en cuenta que se dice el modo de llegar al conocimiento de la distinción, y no a conocer la realidad y las interpretaciones mismas. La historia tiene un valor en esa cuestión, pero no un valor absoluto.

Ciertamente, sin la historia no se puede llegar a la realidad, porque no se puede conocer lo que es interpretación o es la realidad que da pie a las interpretaciones. Sin embargo, no es la historia quien nos da a conocer la realidad. Nos puede decir que esto que se presenta como realidad, en algún tiempo no lo fué y con ello decirnos que no es la realidad absoluta o primaria. El decirnos lo que es la nuda realidad, es función privativa de la filosofía, pero usando no un método racional y apriorístico, sino un procedimiento fenomenológico, descriptivo.

Marias resume la función y alcance de la historia en esta cuestión que examinamos, diciendo: «A la realidad llegamos *por* la historia; pero ha de ser conocida *sin* la historia, aunque siempre *en* la historia» (165).

Conclusión de todo lo dicho sobre la realidad y las interpretaciones, es que una cosa es la realidad y otra muy distinta la interpretación, aunque se presente ésta como la realidad misma y tapando la

(163) J. MARIAS: *Ob. cit.*, p. 158.

(164) Como ejemplo de este procedimiento véase: *Del Imperio romano*, VI, 51-107; *Prólogo a la historia de la Filosofía de Brehier*, V, 377-418.

(165) Cfr. J. MARIAS: *Ob. cit.*, pp. 153-177. En estas páginas hace el análisis de las tres preposiciones que están subrayadas en el texto.

realidad. La historia es la que nos da lo que son interpretaciones, pero sólo la filosofía nos da, nos tiene que dar, si quiere ser tal, el conocimiento de la realidad misma, nuda, en su autenticidad y radicalidad.

III.—POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA AUTÉNTICA

La metafísica se da cuando se intenta conocer y de hecho se conoce la realidad misma, despojada de todas sus interpretaciones. Por lo tanto, al tratar de la posibilidad de la metafísica, se trata de la posibilidad de llegar al conocimiento de la realidad misma, de «lo que hay». Si el conocimiento de esta realidad es posible y en la medida en que lo sea, será posible la metafísica; viceversa: si es imposible y en la medida en que lo sea, también lo será la metafísica.

Veamos, pues, esta cuestión, exponiendo los puntos siguientes: Cómo es posible la metafísica, si es posible y, por último, cómo y cuándo es posible. En estos tres apartados aparecerán conjugados los elementos negativos y positivos de la filosofía orteguiana. Esto es, los sistemas que han de ser superados y el modo de superarlos.

1.—*Cómo y cuándo es imposible la metafísica.*

Ortega cree imposible la metafísica, no por la deficiencia de una facultad adecuada para captar la realidad, como supusiera la filosofía anterior, sino por la actitud tomada en un sistema. En absoluto, para el hombre es posible la metafísica, pero no lo será para el que se sitúe en una posición inadecuada en su raíz.

Así, pues, cree imposible el conocimiento de la realidad y, por lo tanto, la metafísica, si desde un principio se renuncia a la verdad absoluta—relativismo—(166), o si a la realidad se quiere llegar por una razón absoluta, esto es, se quiere proceder *more geometrico*, de espaldas a la realidad—racionalismo—(167).

Ya quedó indicado que Ortega se propone la superación del relativismo y del racionalismo y en ello precisamente hace consistir el tema de nuestro tiempo (168). Y los quiere superar, porque son acti-

(166) Cfr. III, 158.

(167) Cfr. III, 160-161.

(168) Cfr. *El tema de nuestro tiempo*, III, 141-242.

tudes sistemáticas que desde su raíz hacen imposible la metafísica. El primero, por renunciar a la verdad, y el segundo por renunciar a la vida (169), que son precisamente las condiciones que exigió para que se diera la metafísica: conocimiento radical—verdad absoluta—, de la realidad radical, de la vida.

Que declare imposible la metafísica en toda teoría relativista, nada tiene de particular. Desde un principio esta teoría, con su renuncia gentil a la verdad, se mueve en un campo inepto para la metafísica (170).

Lo que sí tiene mucho de especial es declarar imposible la metafísica desde el campo racionalista, que precisamente renuncia a la historia, para quedar con la verdad absoluta (171). Aun la cuestión adquiere más gravedad si se tiene presente que el racionalismo, en sentido riguroso, no es sólo una creación de la filosofía moderna, desde Descartes, sino que se remonta a los tiempos de Sócrates (172). «Un día en las plazas de Atenas, Sócrates descubre la razón» (173). Este descubrimiento hace que se le considere como algo supremo, a lo que todo se tiene que supeditar (174), incluso la realidad misma de las cosas (175). «No cabía duda, se había inventado la verdadera realidad —la racional—, en comparación con la cual, la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada» (176).

El racionalismo—no el conocimiento por la razón dentro de sus límites, que es el único que admite Ortega (177), es fruto de la invención de Sócrates. Pero no se quedó en él. Discípulo aventajado de Sócrates bajo este aspecto, es Platón «uno de los más grandes racionalistas» (178). Y en esta misma actitud continúa la posterior creación griega (179). Pero ni siquiera se queda en Grecia. «Apenas se

(169) III, 162.

(170) Cfr. III, 158.

(171) Cfr. III, 158-163.

(172) Cfr. V, 308-310. Racionalismo e intelectualismo han de ser equiparados. Consisten en el culto excesivo a la razón pura. «Son la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función, en la economía de la vida humana».

(173) III, 175.

(174) Cfr. V, 399. «Cuando los griegos descubrieron que pensaban... todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable».

(175) Cfr. III, 175-176.

(176) III, 175.

(177) Cfr. III, 273; V, 357.

(178) III, 273.

(179) Cfr. III, 177.

aquieta sobre el occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania y España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1900, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarcaría vastísimos territorios. Pudieron en un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a los principios del puro intelecto» (180). Esta subordinación llega al punto de permitir a Kant que diga: «No es el entendimiento quien debe regirse por el objeto, sino los objetos por el entendimiento. Pensar no es ver, sino legislar, mandar» (181). El mundo, toda la realidad, se reduce de este modo, a «mera proyección del sujeto intelectual, simple fenómeno y fantasmagoría» (182). Como vemos, el racionalismo, tal como lo entiende Ortega, es más amplio de lo que se cree comunmente. Es toda la filosofía desde Sócrates, hasta finales del siglo XIX. En todo este tiempo, según él, la metafísica ha sido imposible.

Ahí está una de las dificultades de su posición y de su afirmación. Pero no es este el momento de la crítica. Expongamos la razón en que se funda para declarar imposible la metafísica durante todo este tiempo.

Esta razón fundamental es la renuncia que se hace a la vida, o a la realidad espontánea que se aparece al vivir. Por este renunciar a la realidad, se renuncia también a la verdad (183), ya que toda verdad, para serlo en realidad, ha de ser de lo objetivo, de lo dado, de lo que «por sí mismo se afirma y opone al sujeto, como su ley, su regla y gobierno» (184). El pensamiento verdadero «consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad» (185). La inteligencia «está consignada indisolublemente a la realidad, o, dicho de otro modo más perogrullesco: la idea es idea de la realidad. Su papel es de espejo, y cuanto más limpio, mejor. Refleja las cosas, y en este virtual sentido las contiene» (186). Por lo tanto, todo intento racionalista, que cree en un sujeto abstracto—la

(180) III, 177; Cfr. VI, 16-18.

(181) III, 279.

(182) V, 471.

(183) Cfr. III, 158-159.

(184) III, 173.

(185) III, 163.

(186) V, 472.

razón pura o absoluta—y procede en todo conocimiento y a ultranza more geometrico, es frustrado en sí mismo.. No puede conocer la realidad, lo humano se le escapa a la razón absoluta y, por lo mismo, no puede llegar a la verdad radical, que es la que propiamente constituye la metafísica (187).

La consecuencia es bien clara. Toda la filosofía pretérita, que ha querido efectuar su intento desde un plano absoluto—absoluto por parte de la razón y absoluto por parte de la realidad (188)—es un error. Ha intentado la verdad no localizada, vista desde ningún punto, desde ningún lugar y ha caído en la utopía (189). Esta utopía ha consistido en querer valer para siempre, sin nunca llegar a la perfección, sino que constantemente ha estado comenzando y haciendo su gesto definitivo vanamente. «Mientras el pensamiento es sólo abstracto no se ha hecho sino empezar» (190). Por eso, «hasta ahora la filosofía ha sido utópica... Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hace una y otra vez vanamente su gesto definitivo» (191).

Basado en la imposibilidad de percibir la realidad desde un plano abstracto y absoluto, Ortega hace ver la imposibilidad de la metafísica de una manera apriorística. Mas después pasa a la historia y con un procedimiento a posteriori, llega al mismo resultado. El poder absoluto que se le había dado a la razón va quedando delimitado aún dentro del mismo racionalismo. «Conforme se va tomando posesión del universo y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones—Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comien-

(187) Cfr. VI, 24. Toda la fuerza de esta proposición está en decir que no se puede llegar a lo vital. Si la vida humana se escapa a la razón absoluta, necesariamente, según la posición de Ortega, es incapaz de llegar a la verdad radical. Para él la vida es realidad radical. «La vida no es una realidad cualquiera, sino que es la nuestra, y, al serlo, es la realidad en que se dan para nosotros todas las demás realidades. Todo lo que pretenda en algún sentido ser realidad, tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida» (V, 30). «La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella» (VI, 13). Consiguientemente, si no se conoce esta realidad, es imposible la metafísica, que es estudio de la realidad radical. Y la razón absoluta no la puede conocer (Cfr. VI, 32-36). Todo el libro *Historia como sistema* se ordena a demostrar que lo vital no puede percibirse desde una razón absoluta, sino desde una razón vital o histórica (Cfr. VI, 13-50).

(188) Cfr. III, 200.

(189) Cfr. III, 200.

(190) V, 418.

(191) III, 200.

za el propio racionalismo a descubrir no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines en el ámbito infinito de lo racional» (192).

Esta delimitación del campo y del valor de la razón, sin embargo, no fué vista sólo en la Edad Moderna. Comenzó en la misma Grecia. Es Platón quien se encuentra «con la inevitable antinomia que la razón incuba. Si conocer racionalmente es descender o penetrar del compuesto hasta sus elementos o principios, consistirá en una disección meramente formal o de análisis, de anatomía. Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutive o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría intuición. En la razón misma encontramos, pues, un abismo de irracionalidad» (193).

Esta es la antinomia que vió Leibniz, después de tantos siglos de racionalismo, y tal como la entrevió Platón. «Para Leibniz, como para Platón, y entremedias, para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos» (194). Pero he aquí que al anatomizar el compuesto, aparecen los elementos simples, indefinibles e indivisibles. Por ello «Leibniz tiene que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa, a la postre, en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva» (195).

La razón, pues, se encuentra en su proceso cognoscitivo con un límite que es precisamenet irracional. «El racionalismo quisiera que todas las cosas fuesen conocidas por otra (su razón); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto irracionalmente, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve sólo para redu-

(192) III, 177.

(193) III, 274.

(194) III, 274.

(195) III, 275.

cir las cuestiones complejas a otras tan simples que sólo cabe decir al que disputa : abra usted los ojos y vea lo que tiene delante. Si nihil per se concipitur, nihil percipitur. Si nada es concebido por sí, nada sería percibido o conocido. Ahora bien, la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o la razón» (196).

Por lo tanto, el racionalismo se autodestruye en su misma inquisición de las cosas. «El método de analyse des concepts que Leibniz instaura no puede, según él mismo advierte, mener l'analyse jusqu'au bout. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo, como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión jusqu'au bout» (197).

Como último recurso para evitar el fracaso, el racionalismo recurre a lo inapelable, esto es, a la admisión de una razón infinita y divina. Este recurso que apunta Leibniz y desarrolla plenamente Spinoza, no puede dejarnos en seguridad. Siempre se trataría de un conocimiento racional—admitiendo que este conocimiento sea, en efecto, racional—superior a nosotros, y en nosotros siempre quedaría la antinomia del irracionalismo que implica todo racionalismo (198).

Prácticamente vemos, pues, que el racionalismo, al fin de cuentas, se suicida a sí mismo. Ha querido «invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse ideas de las cosas, construya ideales a los que éstas deben ajustarse. De esta manera la realidad se convierte de meta, con la que aspira a coincidir la pura intelección, en punto de partida y material, cuando no en mero pretexto para la acción. Así, en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que debe ser. De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción con nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano y preconcebidamente existe para ser negado y transformado según el Ideal. A la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad con el oro fino de lo que debe ser» (199).

(196) III, 275.

(197) III, 275.

(198) Cfr. III, 277.

(199) III, 280.

Consiguientemente, al quedarse sin la realidad, por una parte, y al no poder llevar su método de conocimiento hasta las últimas consecuencias, hasta el mismo límite de la infinitud (200), por otra, se declara impotente para crear una metafísica. Desde el racionalismo, como lo ha dicho solemnemente Kant, es imposible toda metafísica (201).

La conclusión que se sigue de todo esto es que la metafísica es imposible desde el campo relativista y desde el racionalista. Y la última razón sería porque no se puede llegar a la verdad radical, al conocimiento objetivo y absolutos de la realidad (202).

Ortega nos dirá que la metafísica es posible desde la razón histórica o desde la razón vital, como veremos inmediatamente. Y entonces cabe preguntar por la posibilidad de la metafísica en algunos filósofos de los últimos tiempos, que más o menos han querido historizar la razón.

La respuesta es también negativa. En resumidas cuentas, todos ellos pecan de racionalismo, todos absolutizan la razón, o si no, la realidad (203).

Hegel, que «lleva a cabo por primera vez un intento de introducir la razón en la historia» (204), no puede llegar a la metafísica. Al fin, viene a retrotraerse a la misma posición racionalista que parece rechaza en principio, al hacer una disección entre lo real y lo racional, con predominio de lo racional, como lo demuestra su teoría del «Espíritu» (205).

Lo mismo debe decirse de Comte, Spengler y Rickert (206). Comienzan postulando la historia, para después dejarla a un lado y echar mano de lo absoluto, de lo racional y apriorístico.

Pero es el caso que incluso el mismo Dilthey, con quien coincide en muchas de sus ideas (207) con su descubrimiento de la vida como realidad histórica y el empleo de la razón histórica, no llega a la posibilidad de hacer una metafísica auténtica (208). Y es que no puede llegar, porque se lo impiden sus ideas kantianas y positivistas.

(200) Cfr. V, 418-419.

(201) Cfr. IV, 27 ss.

(202) Cfr. VI, 25-35.

(203) Cfr. VI, 180-182.

(204) J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, p. 193.

(205) Cfr. V, 419-422.

(206) Cfr. I. MARIAS: *Ob. cit.*, p. 195-202.

(207) Cfr. VI, 170-175.

(208) Cfr. VI, 207-212; J. MARIAS: *Ob. cit.*, pp. 202-205.

«Su genial intuición de la vida espiritual como realidad fundamental, queda para siempre muda, no puede pensarla porque se lo intercepta la manía epistemológica, la ontofobia kantiana y positivista» (209).

Luego, según Ortega, la metafísica es imposible desde el relativismo, racionalismo e incluso desde el historicismo, que es insuficientemente historicista. Y en todos es imposible por la misma razón última: la imposibilidad de llegar a la realidad radical y, por lo tanto, a la verdad también radical que se exige para la auténtica metafísica.

2.—¿Es imposible la metafísica?

El resultado negativo obtenido en el punto anterior obliga necesariamente a preguntarse si la metafísica es posible en alguna forma. Sabemos que Ortega la quiere hacer. Si es imposible, su intento será frustrado desde el principio. ¿Es, pues, posible?

Ciertamente, para Ortega la filosofía metafísica es posible. El conocimiento verdadero y objetivo de la realidad, no sólo no adecua a las condiciones humanas, sino que necesariamente lo ha de tener; es una verdadera exigencia, como ya quedó apuntado. Por tanto, a pesar del relativismo y del racionalismo, sostiene su posibilidad.

En efecto: la posición relativista no va contra todo intento metafísico; va sólo contra el que se hace desde ese campo de visión concreto, desde esa teoría escéptica y suicida (210). Renunciar a toda posibilidad de la verdad, por el mero hecho de que el relativismo renuncie a ella, sería una inconsecuencia, como es una inconsecuencia renunciar a la verdad por el hecho del error. Ni el relativismo hace imposible toda metafísica, ni el error anula toda verdad.

Al contrario: por el hecho de negarse desde ese campo, como por el hecho de negarse la verdad por el error, en vez de imposibilitarse una y otra, se rehabilitan. «El hecho de que por veces erremos no hace sino confirmar el carácter verídico del pensamiento. Llamamos error a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas de uno u otro modo: en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad del pensamiento,

(209) VI, 213.

(210) Cfr. III, 158.

como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio» (211).

La metafísica no es posible desde el relativismo, por renunciar a la verdad; pero como la posibilidad y la realidad de la verdad queda en pie, a pesar de la tesis negativa de esta teoría, tenemos que concluir que la metafísica es posible, siempre, claro está, desde un campo de visión no relativista, aunque sin renunciar a lo bueno que tiene el relativismo, que es la valoración de la vida o de la historia (212).

Idéntico resultado se obtiene por parte del racionalismo. En este sistema se hace imposible la metafísica por ponerse de espaldas a la realidad espontánea, insumiéndose en un sujeto racional puro y abstracto, la razón, con la que quiere hacerse todo proceso cognoscitivo, aparte cualquier otro procedimiento intuitivo. Si la razón así absolutizada no puede llegar a la realidad objetiva, reducida a su justo valor, a sus límites precisos, se conseguirá este preciso resultado.

Los límites en que se ha de ajustar la razón, su justo valor, lo indica Ortega en las fórmulas siguientes:

1.^a La razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente.

2.^a Consecuentemente, la teoría que aspire a la plenitud de sí misma, tendrá siempre que ser racional.

3.^a Pero, a la vez, se revela la razón como mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos—todas las realidades—que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega, son también irracionales. De modo que

4.^a La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

5.^a El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero de que ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables (213).

(211) III, 164-165.

(212) Cfr. III, 162-163.

(213) III, 277.

Así delimitado el campo de la razón, necesariamente se impone un primer o último momento de conocimiento que no es racional, sino intuitivo (214), desde el que se hace posible el conocimiento de la realidad.

Este es el tope con que se ha quebrado el racionalismo. Por no admitirlo, se hizo incapaz por sí mismo de llegar a la metafísica (215) y se mantuvo en estudiar las condiciones del conocimiento, sin llegar a la realidad, haciendo de la metafísica una teoría de conocimiento y nada más (216).

Por lo tanto, si se admite este primer momento intuitivo, con el que se capta la realidad espontánea, tenemos que las condiciones de imposibilidad de la metafísica en el racionalismo desaparecen y nos abrimos a su posibilidad. «El fracaso de la razón física—pura—deja vía libre para la razón vital e histórica» (217).

Luego, según Ortega, la metafísica es posible, a pesar del relativismo y del racionalismo. Pero será posible, ciertamente, situándose en un sistema que no sea ni relativista ni racionalista, sino la superación de ambos (218), lo cual se hace historizando la razón y racionalizando la historia (219). Esta nueva posición es la que constituye el racionalismo biológico, o cultura vital, o razón vital (220), de la que no se puede prescindir por ser una misma cosa con el vivir (221).

3.—*Cómo es posible la metafísica.*

La metafísica es, pues, posible, pero desde la razón vital o histórica.

Esto es, para que podamos eficazmente hacer una filosofía metafísica auténtica, «la razón pura tiene que ceder su puesto a la razón vital» (222). «No existo porque pienso. sino al revés; pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés: el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones

(214) Cfr. III, 273-277.

(215) Cfr. VI, 20-23.

(216) Cfr. IV, 28 ss.

(217) VI, 23.

(218) Cfr. III, 163 y 177.

(219) Cfr. VI, 49-50.

(220) Cfr. III, 178.

(221) Cfr. V, 67.

(222) III, 178.

a que la vida nos obliga. Tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital» (223).

Esto indica la inmersión en el dilema relativismo-racionalismo, pero superados. La filosofía tiene que ser un conjunto perfecto y en conformidad con la vida y la razón. Las soluciones parciales de uno y otro extremos de la antinomia «viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como se ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza, no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad» (224). A nosotros no nos cabe, «no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital» (225).

Esto quiere decir que para hacer la metafísica es preciso admitir la vida, la historia, como lo hace el relativismo; pero sin renunciar, como éste, a la verdad, y viceversa; con el racionalismo tenemos que admitir la verdad; pero sin renunciar a la vida, a la realidad espontánea e histórica. Y para admitir ambos elementos y superar sus defectos, «la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación» (226). La metafísica sólo será posible desde la razón vital; ya que sólo con ella se puede llegar a la verdad absoluta de la realidad objetiva (227).

Por tanto, la filosofía metafísica tiene que hacerse desde la razón. Siempre desde la razón, puesto que no se puede admitir «otro conocimiento teórico que ella» (228). Lo que se ha adquirido después de

(223) V, 472.

(224) III, 197.

(225) III, 163.

(226) III, 201.

(227) Cfr. J. MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, pp. 205-212.

(228) III, 273; Cfr. V, 457-459. Al poner como único medio de conocimiento teórico la razón, Ortega se opone a todo voluntarismo. Para él voluntarismo y racionalismo vienen a ser la misma actitud, con predominio de facultades distintas. Los mismos instrumentos con sonidos distintos. «Es posible que alguien me pregunte ahora: ¿Y el voluntarismo, ese voluntarismo que desde 1900 parece resuelto a sustituir en su imperio al intelectualismo? ¿Representa, en efecto, la norma estable del porvenir? Debe el curioso preguntarse con cierta perentoriedad si una actitud como la voluntarista, en que el hombre cree no tener que contar más que con su voluntad, con su decisión, es, en definitiva, muy dife-

tantos siglos, desde el descubrimiento de Sócrates, es válido. «La razón, la cultura more geometrico, es una adquisición eterna» (229). «La razón ha sido y será siempre lo esencialmente distinguido» (230). Y esto es así porque «la razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrándolo y haciéndolo transparente. Consecuentemente, la teoría que aspire a una plenitud de sí misma, tendrá que ser racional» (231).

Lo que no tiene que ser, lo que no puede ser, es racionalista. «Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencia» (232), esto es, racionalismo. De lo racional a lo racionalista va la diferencia del recto uso al abuso (233). Para quedarnos con el justo medio, con el uso necesario e insustituible de la razón, «es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla—la razón—o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación» (234). Este misticismo consiste en lo que he llamado «beatería de la cultura» (235), que hace exigir a «la vida ponerse al servicio de la cultura, porque sólo así se cargaba de sustancia estimable» (236).

Y es lo cierto que «la razón pura no puede suplantar a la vida; la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero» (237). La filo-

rente de la intelectualista. El descendiente de Descartes creía que vivir era pensar o, lo que es lo mismo, ponerse de acuerdo consigo mismo. ¿Hay mucha distancia de esto a creer que vivir es resolverse enérgicamente? ¿No significa esto que se sigue creyendo lo mismo, sin más que haber trasladado el acento de la potencia inteligente a la volitiva? ¿No tiene el voluntarismo toda la simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?» (V, 473-474).

(229) III, 178.

(230) V, 501.

(231) III, 277.

(232) VI, 46-47.

(233) Cfr. V, 419.

(234) III, 178.

(235) V, 310.

(236) III, 178; V, 310.

(237) III, 177.

sofía tiene que hacerse, pues, desde la razón, pero nunca desde la razón abstracta o racionalista.

Tiene que ser hecha desde la razón vital. La razón por sí sola, como facultad independiente, no puede. Y no puede «porque situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo» (238). No dejaría posibilidad a la verdad, no se podría acertar. El único medio, «el único método de pensamiento que proporciona alguna probabilidad de acierto en su manipulación, es la razón histórica» (239).

Por lo tanto, «urge reducirla a su puesto y oficio, hay que someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supe-ditarla a lo espontáneo» (240). Tres siglos de experiencia racionalista nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, superiores a cuantos pudieran soñarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la razón histórica» (241).

Todo esto quiere decir que la filosofía ha de hacerse desde la razón, ciertamente, pero desde la razón vital. «La razón pura tiene que ceder su puesto a la razón vital» (242). Y siendo razón vital habrá adquirido la fuerza de movilidad, de transformación; no se quedará en lo esquemático apriorístico anulando la realidad, sino que, localizada, podrá conseguir la aprehensión de la realidad objetiva, dando lugar a la verdad (243).

Este es el sentido que Ortega da a su nueva razón (244), pero por si se le interpreta mal, él mismo sale al paso, proclamando el valor que da a la razón y a la vida para así avanzar seguro en la conquista de una síntesis donde sea posible la metafísica.

(238) III, 178.

(239) IV, 134. Ortega usa tres términos para indicar la misma razón: unas veces la llama «razón vital», otras «razón histórica», y otras «razón viviente».

(240) III, 178.

(241) IV, 135-136; Cfr. VI, 46-50.

(242) III, 178.

(243) Cfr. VI, 32-36; 49-50.

(244) Un estudio detallado del concepto de «razón vital» está fuera de nuestro propósito. Esto, más que a los fundamentos o presuntos de la filosofía orteguiana, pertenece a la misma filosofía, a la teoría del conocimiento. Por eso creemos que basta con lo dicho. Pueden verse, para conocer el sentido que tiene, los estudios de J. MARIAS: *Un ejemplo de lo que es razón vital*, en *Leonardo*, III (1945); *Ortega y Gasset y la idea de la razón vital*, en *El Viento Sur* (Madrid, 1948).

Dice: «Contraponer la cultura—razón—a la vida y proclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla, no es hacer profesión de fe anticulturalista—antirracional—. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de la cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante muchos siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes—el inmanente de lo biológico y lo trascendente de la cultura—quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación de uno al otro» (245). Tenemos, pues, que el fiel pensamiento de Ortega es que en la razón vital se unen relativismo-vitalismo y racionalismo-culturalismo, aprovechando lo que de cierto tienen uno y otro y superándolos, para así llegar a la formación de la verdadera y auténtica metafísica.

Pero ¿cómo con la razón vital se adquiere el conocimiento radical de la realidad objetiva? En respuesta a esta pregunta aparece la doctrina del *punto de vista*, que no es más que la concreción de la razón vital, el funcionamiento de esta razón (246).

¿Es posible desde la razón vital, esto es, desde el punto de vista, llegar a la verdad objetiva y absoluta? La respuesta tiene que ser afirmativa. Y la explicación es la siguiente: «Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas—fenómenos, hechos, verdades—quedan fuera ignoradas; no percibidas» (247).

Esto es, el sujeto viviente, que está situado en una posición concreta en la vida total de la humanidad, se pone frente a la realidad.

(245) III, 197; Cfr. V, 88.

(246) Cfr. J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*, pp. 86 ss.

(247) III, 198.

Esta realidad la percibe en parte. Podemos decir que tiene un coeficiente de perceptibilidad, igual que lo tienen los sentidos para percibir sus respectivos objetos (248). Por lo tanto, «la estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a otras» (249).

Con esto tenemos que la razón así vitalizada, insumida en la historia, actúa desde un punto de vista determinado, desde el que percibe las verdades que están en su campo de visión, de una manera absoluta. Percibe la verdad de las cosas objetivas de una manera objetiva, aunque no percibe toda la verdad absoluta de la realidad (250).

La parcialidad de esta percepción depende de nuestra limitación. La realidad, se dijo, tiene una cierta infinitud, aunque se trate de una realidad concreta, pues en ella se dan cita todas las realidades constitutivas del cosmos. Pero si no percibe toda la verdad, sin embargo, «todas las épocas y todos los pueblos han gozado de su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y épocas algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiera caído en reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica y ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia» (251).

El posible relativismo o agnosticismo que podría seguirse de esto, queda excluido con insistencia en las líneas siguientes, donde se fundamenta aún más esta doctrina que se está exponiendo. «Desde distinto punto de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice en ambos de distinta manera... ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que pue-

(248) Cfr. III, 198.

(249) III, 199.

(250) Cfr. V, 418.

(251) III, 199.

tos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios» (252).

Esto no es, pues, una doctrina que lleve a la renuncia de la verdad. Es más bien algo que se basa en la misma estructura del conocimiento y de la realidad. Del conocimiento, porque éste depende de las circunstancias concretas, históricas, de cada individuo (253). «Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado» (254). Y de la realidad, porque ella misma es histórica (255), en cierto modo depende del sujeto (256) ,pues «la perspectiva es uno de los ingredientes de la realidad» (257).

De esto se sigue que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, «precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser un aspecto distinto del que otro percibe. Esta divergencia no es contradicción, sino complemento» (258). «Hallar en el hecho de la discrepancia doctrinal una razón para el escepticismo, es indiferencia tan vieja como plebeya y poco meditada» (259).

Al quedar la razón así vitalizada, historiada, vemos que «cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo—persona, pueblo, época—es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inevitable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada» (260).

La verdad, para serlo en realidad, tiene que ser histórica, y tiene que ser percibida por una razón localizada, esto es, también histórica (261). Absolutizar la realidad y con ella la razón es una utopía, es una falsedad y, por eso, incapaz de ser percibida convenientemente en un orden o saber radical (262). «Ahora bien, la reducción

(252) III, 199.

(253) Cfr. VI, 348-349.

(254) III, 199.

(255) Cfr. *Historia como sistema*, VI, 13-50.

(256) Cfr. I, 311; V, 399-403; J. MARIAS: *Ob. cit.*, pp. 242-245.

(257) III, 199.

(258) III, 200.

(259) VI, 297.

(260) III, 200.

(261) Cfr. VI, 32-34.

(262) Cfr. VI, 32-34; 49-50.

o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de la realidad de aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal» (263).

El resultado final, esto es, la verdad total del universo, ha de ser obtenida por la articulación de estas verdades parciales, tal como van apareciendo en el proceso histórico de la humanidad (264). Las verdades que cada cual en su vida individual adquiere, se totalizan en una verdad absoluta y única por la suma de las verdades parciales. Así llegamos a la filosofía auténtica, porque así se llega al conocimiento de la verdad en su totalidad. «Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos, se lograría tejer la omnímoda y absoluta verdad. La verdad integral se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente» (265). Esta articulación es obra de la razón histórica o razón vital (266).

La conclusión de todo esto es que la metafísica es sólo posible desde la razón vital o histórica. La realidad radical, «la vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica» (267). Con la razón histórica sabremos qué es la vida y, por lo tanto, qué es la realidad. «Esta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor» (268).

Con la razón vital, pues, quedan superados los inconvenientes del relativismo y del racionalismo. Con ella podemos llegar a la realidad tal como se presenta a nosotros en el cotidiano vivir, por debajo de sus interpretaciones, y con ello tendremos la auténtica metafísica. La metafísica de la razón vital es la auténtica filosofía que necesitamos y que hemos de hacer para dar al hombre de hoy seguridad y certeza para que pueda hacerse su vida auténticamente.

(263) III, 202.

(264) Cfr. VI, 297-300.

(265) III, 202.

(266) Cfr. VI, 13-50; 224-300.

(267) VI, 40.

(268) VI, 41.

IV.—VALORACION CRITICA

Después de la exposición de los puntos fundamentales del pensamiento de Ortega, en la que se ha dejado hablar a Ortega sin adoptar ninguna actitud crítica ante sus palabras, hay que decir lo que en sí tiene de valor o desvalor este pensamiento.

Ciertamente, como en toda posición científica, hay en la de Ortega algo de verdad. Tiene su valor en cuanto intento formal de superación de errores que han tenido cierto influjo y aún lo tienen en el campo de la filosofía. El relativismo agnóstico y el racionalismo son los sistemas que intenta superar Ortega, pero no de cualquier manera, sino aceptando lo que en ellos cree encontrar de cierto.

¿Ha conseguido este intento? ¿Es la filosofía de Ortega ciertamente una superación de esos errores? ¿Es cierto que sólo desde la razón vital se puede llegar a su superación y a la construcción de la auténtica metafísica?

Un examen atento de lo dicho al exponer el pensamiento de Ortega en las páginas anteriores, nos permite dar cierta importancia a su doctrina. Que se le dé valor e importancia, no quiere decir que sea verdadera. El error es importante por la capacidad que tiene de anular ante nosotros la verdad. Aunque la doctrina de Ortega fuese errónea, tiene su importancia.

En los libros de crítica que se han escrito sobre Ortega se insiste en presentarlo como literato sin filosofía, o con una filosofía mínima, sin importancia ni originalidad. Se dice que es idealista, existencialista, historicista, etc., siguiendo los influjos que recibe, pero no por su propia cuenta, en virtud de sus principios.

La realidad parece ser muy distinta. Ortega quiere superar esos sistemas y parte de unos principios distintos, que le son propios. Tal vez no consiga esa superación y, sin querer, se vea envuelto en las mallas de esos sistemas erróneos. Pero esto dependerá de los principios puestos por él mismo y no sólo por ser un receptor o un plagiario. La verdad o falsedad de la doctrina orteguiana depende de los principios o fundamentos de que parte. Estos principios son los expuestos anteriormente. Siguiendo la exposición, vamos a hacer el examen crítico para ver hasta dónde llega su alcance y su verdad.

1.—*El origen y el concepto de la filosofía.*

La filosofía, según Ortega, nace no por tener el hombre una naturaleza racional, sino por la necesidad que tiene de hacerse su vida, sabiendo a qué atenerse. El hombre, más que un ser intelectual, es un ser que necesita saber, porque necesita hacerse su vida. Puede caer en la duda, y entonces tiene que hacer un esfuerzo propio para salir de ella.

El origen de la filosofía se inserta en ese momento, está en la duda, en la incertidumbre en que se ha caído por el fracaso de las soluciones pretéritas. A la duda se llega por el cambio de las situaciones. Y se cae en la duda, porque la verdad que se tenía no era tal verdad y no servía para nada. Se hace filosofía porque la existente es insuficiente, no se acomoda a las condiciones concretas del sujeto.

Pero si esto es así, si la filosofía nace por haber caído en la duda, al cambiar las condiciones presentes, como éstas están en continuo cambio, estaremos en continua duda y, por lo tanto, en continuo comenzar la filosofía. La filosofía no saldrá de su propio comienzo, será un ente que siempre se origina y nunca tiene plenitud. La filosofía, pues, no será nunca un saber último, ni sistemático, como vimos exigía el mismo Ortega. Será un conocimiento circunstancial que, a la verdad, es bien poca cosa.

Ortega pone tres condiciones esenciales para que se dé filosofía: la radicalidad, el sistematismo y la circunstancialidad. ¿Son compatibles entre sí estas condiciones? ¿Se le pueden aplicar a la filosofía en modo tal que constituyan su misma esencia?

Que la filosofía sea un saber radical, ha de ser admitido. Es cierto que tiene esta nota. Es «sapientia», «cognitio per ultimas et supremas causas», nos dice la filosofía tradicional. Pero de esa radicalidad no se deducen las consecuencias que indica Ortega, al menos en el modo como él lo exige.

Por ser un saber radical, dice, la filosofía no es un saber heredado, no es un saber de creencia, y todo adoctrinamiento será hacer filosofía inauténtica. Si aceptamos esta consecuencia, caemos en el inconveniente que se ha indicado: la filosofía nunca puede llegar a ser un cuerpo de soluciones, sino un constante originarse. Como cada cual la tiene que hacer, como cada individuo se tiene que portar como si nada se hubiera hecho, sólo se tendrá una metafísica incipiente,

subjetiva e individual. Habrá tantas filosofías como épocas, como individuos y como diversas situaciones en cada individuo.

La segunda consecuencia es que la metafísica tiene que justificarse. Esto es una consecuencia natural de la radicalidad. La filosofía tradicional dice que es la ciencia primaria que tiene que defender sus principios. ¿Pero cómo se justifica? He ahí la cuestión que Ortega no puede resolver desde los principios que ha adoptado. Si se ha caído en la incertidumbre total, en la duda real de todo, ¿dónde afirmarse para llegar a una verdad básica? El que se diga que la metafísica tiene que moverse entre evidencias rigurosas, no tiene valor en el contexto en que se inserta, pues no se sabe de dónde puede venir la evidencia, por estarse en duda total desde el principio.

También es cierto que la metafísica tiene que justificar todos los otros conocimientos inferiores, ya que es la ciencia suprema, subalternante de todas las demás. Pero en la posición de Ortega no se ve la relación que existe entre una y las otras. Y si ella misma no sabe cómo se puede justificar, mal puede dar firme justificación a las otras ciencias.

La metafísica, según Ortega, se construye en su propia marcha, en su propia constitución activa. Es la ciencia que «se busca». Y, como confirmación, se trae la autoridad de Aristóteles. Esta confirmación es del todo inconsecuente en la posición orteguiana, ya que donde no cabe la creencia, mal puede haber la autoridad de un filósofo racionalista, como para Ortega lo es Aristóteles. El sentido de esta consecuencia está en conformidad con lo dicho anteriormente. Quiere decir que la filosofía sólo tiene validez cuando cada uno la hace por sí mismo, dando por no hechas las ya existentes. Por lo tanto, tiene la misma dificultad indicada: deja a la filosofía sin posible efectivo desarrollo.

En la determinación del objeto de la metafísica afirma Ortega que es el universo, la realidad en cuanto tal, que es lo desconocido. Que la filosofía no se refiera a ningún objeto particular, restringente, es cierto, pues estudia la realidad de las cosas en su universalidad, su esencia. Lo que no puede ser cierto es que sea lo desconocido en cuanto tal. Aquí late un equívoco. Al decir lo desconocido en cuanto tal, puede referirse a su esencia o a su existencia. Si se refiere sólo a la esencia, el inconveniente no sería tan grave. Si se refiere también a la existencia, entonces se cae en el inmanentismo idealista. Al desconocer o dudar de la existencia del mundo real, no hay

modo de llegar al universo extrasubjetivo. Nos quedamos en un inmanentismo total. La realidad de ese objeto no rebasaría los límites de la subjetividad.

La última y más importante consecuencia es la distinción entre ontología y metafísica. Ortega se da cuenta de la dificultad implicada en esta consecuencia; por eso dice que hay que distinguirlas, por lo menos en principio, apriorísticamente, aunque «a posteriori» se llegue a su identificación. La distinción tiene por base otra distinción anteriormente afirmada: la existente entre realidad e interpretaciones. La realidad es lo que está ahí, tal como aparece, sin que sepamos nada de ella. El ser, en cambio, es un modo de ver esa realidad, es ya una interpretación. Al no coincidir realidad y ser, la metafísica, que estudia la realidad y la ontología, que estudia el ser, han de distinguirse. Después veremos el valor de la doctrina sobre la distinción entre realidad e interpretación. Ahora basta con preguntar: ¿por qué se distinguen realidad y ser? Aunque se admitiera la doctrina de la realidad y las interpretaciones en general, al aplicarla al ser no tendría cabida en absoluto. Porque si la realidad, «lo que hay», no es el ser, ¿qué es entonces? ¿Qué significa ese término «lo que hay», en contraposición al ser? Si la realidad no es el ser y éste no es la realidad, estamos tratando con algo que se nos escapa. Ni una ni otro tienen consistencia ni explicación. Es una distinción que carece de fundamento y sólo puede tenerse por una concepción nominalista de la realidad y del ser.

Otra de las condiciones esenciales para la filosofía, nos dice Ortega que es el sistematismo. La filosofía es, ciertamente, un saber sistemático; pero no se ve el sistematismo tal como lo postula Ortega, basado en el mismo objeto de la metafísica, que es la realidad, la cual también es sistemática. ¿Cómo sabemos que la realidad, el objeto de la metafísica, es sistemática, si es lo desconocido en cuanto tal? De ninguna manera le es posible a Ortega determinar las cualidades de la metafísica basándose en su objeto, sin caer en el contrasentido, ya que de él no sabemos nada.

La tercera cualidad de la metafísica es la circunstancialidad. Es un saber circunstancial. No hace falta insistir en este punto, porque con esta cualidad la filosofía queda relativizada hasta lo imprevisto. Además hay una evidente inadecuación de cualidades. Radicalidad y circunstancialidad son dos cualidades incompatibles. Saber radical quiere decir saber último, por las últimas causas universales y eter-

nas, por tanto, saber invariable, sin referencia a la temporalidad. Saber circunstancial es todo lo contrario. Aplicar, pues, estos dos conceptos a la filosofía como notas igualmente esenciales, es algo contradictorio. A lo sumo, la circunstancialidad sería una condición derivada, accidental, por ser la filosofía un conocimiento universal que abarca lo próximo y lo remoto, lo temporal y lo eterno.

2.—*La realidad y las interpretaciones.*

Esta doctrina es de suma importancia en todo el pensamiento orteguiano. Es la tesis en que se fundamenta la superación del idealismo y del agnosticismo. Y asimismo la posibilidad de la metafísica auténtica. Pero una tesis de tal importancia, ¿tiene la conveniente fundamentación?

Lo primero que se debe tener presente es la base de la distinción entre la realidad y las interpretaciones. Para Ortega es: saber lo que las cosas son y lo que de ellas se ha dicho.

Ahora bien, estas ideas o se conforman con la realidad, o no. Si se conforman con ella, al conocer la idea, conocemos la realidad, estamos en la verdad de las mismas cosas. La distinción entre ambas no sería una distinción de realidad a realidad, sino la que hay entre realidad y su idea. Si no se conforma con ella, tenemos que es falsa y, por lo tanto, carecemos de la realidad. Pero tanto si se conforma con ella como si no, nunca la idea puede ser una realidad que se contradiga con la misma realidad, de modo que se llegue a dos grupos o clases de realidades con el mismo sentido objetivo y extramental.

Con esta doctrina se quiere superar el idealismo, pero lejos de sacarnos de él lleva al mismo. Quiere superar el agnosticismo, pero nos deja sin conocer la realidad. Ni se supera el idealismo ni el agnosticismo, ni es una doctrina con fundamento real. Lo que se ha dicho de las cosas son ideas, pero nunca la realidad. Al conocer las ideas se conoce la realidad.

Incluso los mismos conceptos de realidad e interpretación son algo arbitrario y equívoco. La realidad, nos dice, es lo que existe independiente del sujeto. Muy bien; pero eso que existe independiente del sujeto, ¿qué es? Se nos responderá que la realidad. Entonces, ¿qué es la realidad? ¿Acaso lo que es independiente del sujeto? El círculo vicioso se prolonga indefinidamente, sin que llegue-

mos a un concepto orteguiano de la realidad. Nunca sabremos lo que es la realidad, sencillamente porque para ello se necesitaría la intervención del sujeto, y cuando éste interviene ha desaparecido la realidad para dar lugar a la interpretación.

Las interpretaciones, en cambio, son lo que vemos en cada caso bajo una perspectiva determinada. Todo trato con las cosas es una interpretación. Las interpretaciones son necesarias porque el hombre, quiera o no, tiene que tratar con las cosas. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué son, en concreto, las interpretaciones? ¿Acaso las ideas? Si son las ideas, no hace falta insistir tanto en esa doctrina, que ha querido sublimarse con alardes literarios, sin dejar de ser una vulgaridad. Pero con ese alarde literario de sublimar lo vulgar, se ha llegado al error. Las ideas nunca son realidad independientes de la realidad.

Ortega se da cuenta de la dificultad de esta doctrina y de la inconsistencia de la distinción, aunque se esfuerza en hacerlas ver por un lado optimista y en consonancia con sus principios. Es difícil llegar a la distinción entre ambas, porque las interpretaciones ocultan la realidad y se nos presentan como la realidad misma, nos dice. No se puede pensar en ningún contacto con la realidad sin que se interpongan las interpretaciones. Pero en vez de ver la dificultad por este lado, sería más crudo y a la vez más exacto decir que es difícil distinguirlas porque no hay tal distinción. Además, porque con ellas se deja sin posible conocimiento a la realidad, cayendo en el agnosticismo, y se da a la idea una realidad que sólo la puede tener dentro de un sistema idealista.

Con esta doctrina sobre la realidad y las interpretaciones, tenemos: Primero, que no sabemos lo que es la realidad; segundo, que no podemos saberlo, ya que el modo de saberlo serían las interpretaciones, que no son la realidad; tercero, que las ideas son realidades ideadas por el sujeto, pero con realidad independiente y transubjetiva.

3.—*La posibilidad de la metafísica auténtica.*

Ortega declara inválida toda producción filosófica anterior, no como verdad, sino más bien como verdad eficaz y sobre todo como verdad radical y auténtica metafísica. El alcance de esta afirmación es bastante grave. Si después de invalidar, no se llega a la construc-

ción firme, todo el esfuerzo de Ortega quedará reducido a algo negativo. ¿Y puede llegar Ortega a la auténtica metafísica, tal como él la exige? Adelantemos que difícilmente, por no decir imposible. Se coloca en unos principios poco firmes y pone unas exigencias imposibles de darse en su sistema.

¿Cómo es posible la metafísica, según Ortega? Nos dice que superando el relativismo y el racionalismo. Podemos argumentar: como Ortega no rebasa ni uno ni otro sistema, tenemos que dentro de su doctrina es imposible la metafísica.

En efecto, la metafísica, nos dice, sólo es posible desde la razón vital. Para llegar a ella se requiere que «la razón pura ceda su puesto, su imperio, a la razón vital». Sólo desde la razón vital podemos llegar al conocimiento de la realidad. No hemos expuesto lo que se entiende por razón vital, aunque se ha indicado en varios pasajes lo que es y el modo de actuar. Es razón, pero es algo hincado en la historia, por eso se la llama razón histórica. Nos dijo Ortega que con la razón histórica no se puede llegar a la realidad, sino tan sólo a la distinción entre realidad e interpretaciones. Al no poderse llegar a la realidad, no se puede hacer la metafísica. Por tanto, partiendo de los principios expuestos al decirnos lo que es filosofía y lo que que es realidad y las interpretaciones, llegamos a la conclusión que tanto hiere a Ortega: dentro de su sistema la metafísica es imposible.

4.—*Conclusiones.*

Estas conclusiones pueden multiplicarse resumiendo los diversos puntos concretos que hemos expuesto. Para mayor brevedad y precisión las limitamos a los puntos capitales.

1) La filosofía, en cierto modo, tiene su origen en la duda, siempre que no sea una duda total y universal. Pero hacer de la duda la base de la filosofía, es inconsecuente. No es admisible decir que el hombre, más que racional, sea animal que necesita saber. Al contrario, porque su naturaleza es racional, necesita saber. Por eso el origen de la filosofía está más en la misma naturaleza del hombre que le impele a conocer las causas de los hechos y de las cosas que no conoce, que en esa exigencia del saber para vivir.

2) La filosofía, que es ciertamente saber radical y sistemático, sólo en cierto aspecto puede ser saber circunstancial. Hacer igual-

mente esenciales radicalidad, sistematismo y circunstancialidad, es cometer un contrasentido.

3) Las consecuencias que se sacan de la radicalidad de la filosofía no están en conformidad lógica con el principio, y si lo están no tienen con él una conexión rigurosa. Serán deducciones naturales del mismo radicalismo que afecta a la filosofía, pero no lo serán en virtud de las pruebas que Ortega aduce.

4) La doctrina de la realidad y las interpretaciones no tiene fundamento real y lleva al idealismo y al agnosticismo. Si se admiten sus consecuencias, la metafísica se hace imposible.

5) La metafísica es imposible desde el relativismo y desde el racionalismo; pero es falso que lo sea desde la filosofía llamada ontología. Esta afirmación depende de una falsa visión de la historia y de un larvado nominalismo. Asimismo, la metafísica es imposible desde la razón vital, porque no se puede dar el conocimiento de la realidad en sí sin las interpretaciones. Si Ortega quiere llegar a la construcción de una filosofía auténtica, tiene que abandonar los principios que ha puesto.

FR. JOSE M.^a ESCAMEZ, O. P.