

# ASPECTOS DEL PENSAMIENTO ORTEGUIANO

## A propósito de un libro (1)

A los españoles no puede menos de resultarnos grato el ver que nuestros valores culturales despiertan interés más allá de los Pirineos. Por esto no podemos dejar de acoger con satisfacción libros como el presente, que con profunda simpatía, que es uno de los caminos para la comprensión, se dedica al estudio de una de las figuras españolas más destacadas de nuestro tiempo.

El autor comienza por situar a Ortega en su ambiente histórico, es decir, en el que se abre con el desastre colonial de 1898, cuyo impacto quedó tan hondamente clavado en el espíritu nacional. Punto de arranque, porque la vida y la actividad orteguianas se desarrollan en época un poco posterior, y también en medio de circunstancias políticas y sociales cuyo reflejo es fácil apreciar en un espíritu tan finamente sensible como el del escritor español.

M. Cascales se ha acercado sinceramente a Ortega para captar su pensamiento. La mejor prueba es el copioso florilegio de citas que acompañan, aclaran y respaldan cada afirmación. La voz del autor y la de Ortega se escuchan simultáneamente en cada página del libro. Además se ha esforzado por engarzar la pluralidad de sus pensamientos, desgranados a lo largo de una fecunda vida de escritor, buscando el hilo conductor que, en su aparente dispersión, les preste coherencia y categoría de sistema. El autor hace justicia a Ortega reconociendo que muchas de las ideas desarrolladas por la filosofía existencialista aparecen en el escritor español con varios años de anticipación. Sin necesidad de hablar de plagio, por lo menos bueno es señalar la coincidencia y sobre todo la antelación (p. 17).

Repetidamente se ha señalado como línea o pensamiento central unificador del sistema orteguiano su concepto de la vida como realidad radical, al que responde su actitud racio-vitalista (p. 19, 24). Será un fundamento más o menos firme, y también más o menos abierto a la discusión, pero es indudable que ese concepto es la idea

---

(1) CASCALES, Charles, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. 177 págs., 700 francos. Presses Universitaires de France. Publications de la Faculté de Lettres d'Alger. París, 1957.

rectora que preside todo el pensamiento de Ortega, y en torno a él se agrupan su perspectivismo (p. 21, 80), su teoría de los valores (p. 62), su concepto de la historia (p. 111), del prójimo y de la sociedad (p. 87) y su teoría del Estado (p. 101).

Por nuestra parte hemos de confesar que a nuestra mentalidad, acostumbrada a otra ideología, y a nuestros oídos, formados en otras nomenclaturas menos literarias, nos suena un poco extrañamente la expresión de la vida como realidad radical. Más bien creemos que más allá de la vida está la realidad fundamental del ser, cuya pluralidad reviste múltiples modos, uno de los cuales es el ser viviente, y dentro de éste queda todavía amplio campo para distinguir otra multitud de seres, con distintas clases y grados de vida: vegetativa, sensitiva y racional.

También creemos que una filosofía que trate de ofrecer un panorama completo de la realidad no puede circunscribirse *a priori*, tomando como punto de partida un concepto limitado del ser, que abarque tan sólo un sector muy restringido de la realidad. Si adoptamos como punto de partida la consideración de un ser concreto, que es el ser viviente racional (el hombre de Ortega o de Unamuno, o el Dasein de Heidegger), desde el principio nos moveremos dentro del campo de la Antropología y de las ciencias derivadas o afines a ella, pero no haremos Ontología. Partir de la consideración del existente humano concreto es iniciar la labor filosófica con un concepto truncado del ser, en el que hemos prescindido *a priori* de otros sectores importantísimos, sin los cuales tampoco es posible comprender al mismo hombre.

Es verdad que el hombre es un ser viviente, en el cual el ser y la vida es, por decirlo así, una realidad conjunta e inseparable. Pero el adoptar al hombre como punto de partida para el filosofar quizá lleve un poco latente la ilusión cartesiana de comenzar la filosofía por el análisis del *yo*, por ser la realidad más inmediata a nosotros, y que por lo tanto parece que debería ser la más fácil de conocer. Pero ya Santo Tomás nos advierte del peligro cuando hace notar que solamente conocemos el alma por sus actos, y que si bien es fácil darnos cuenta de la existencia del alma, sin embargo conocer su esencia *dificillimum est*. El mismo Ortega reconoce que en la mentalidad mediterránea antes que el *yo* percibimos el *tú* y los *otros*.

Para Ortega la realidad radical es la vida, y la vida del hombre es *historia*. Pero notemos aquí que al acentuar el aspecto *histórico* del hombre (evito emplear la manoseada «dimensión», que está bien en matemáticas, pero no aplicada a dominios fuera del campo cuantitativo), se corre el peligro de incurrir en una especie de heraclitismo, subrayando la movilidad y la impermanencia, en detrimento de lo que en cada cosa hay de estable y de permanente. Hay en nosotros algo, o mucho que cambia. Somos, o tenemos en nosotros un vasto campo potencial, sujeto a las posibilidades más imprevisibles. Pero también hay en nosotros algo permanente. Así el mismo D. José Ortega y Gasset, que nació en Madrid en 1883, es el mismo que fa-

llecio en la misma ciudad el año 1955. Entre ambas fechas su vida, o su realidad radical, se desarrolló, y no hay por qué negarlo, de manera espléndida en muchos aspectos. Otros muchos quedaron en su potencia inicial. Pero a través de todos los cambios y de todas las vicisitudes siempre permaneció un mismo ser y una misma persona, sujeto sustancial de todos los cambios accidentales que le pudieron sobrevenir. Su vida fué suya, y sólo suya. Pero esa vida no fué tan sólo *mobilis in mobili*, sino que hubo en ella algo inmutable y permanente en medio y través de lo móvil.

Con este concepto de la vida como realidad radical está relacionado su concepto de la *razón histórica*, o de la *razón vital*, expresión de cuño orteguiano, en la que podemos ver su modo consciente de situarse ante el problema del conocimiento y su manera de situarse ante la realidad.

Toda actitud en filosofía tiene un sentido y una razón de ser. La expresión *racio-vitalismo* procede de la antítesis en que el mismo Ortega opone las dos actitudes de *racionalismo* y *vitalismo*, desechando cada una por separado como insuficientes, y fundiéndolas en una sola, en que a la vez se neutralizan y se complementan. Es el sentido que aparece claramente en el ensayo encabezado por el mismo título, y que significa una reacción, no un compromiso, entre dos corrientes filosóficas que Ortega trata de armonizar y a la vez de superar.

La *razón vital* de Ortega, colocada como reacción frente al racionalismo cartesiano, frente al formalismo kantiano y frente al abstraccionismo de tipo matemático indebidamente extendido a todos los campos de la ciencia, es decir, frente a la actitud en que la razón se recluye sobre sí misma, rompiendo el contacto con los sentidos para trabajar a base de conceptos mentales vacíos de contenido; y por otra parte frente al vitalismo irracionalista, puede tener un sentido histórico aceptable. Una razón que deje escapar la realidad, no logrará jamás hacer otra cosa que una filosofía exangüe y desvitalizada.

Si la razón vital o razón histórica quiere decir una razón que no se recluya en un árido subjetivismo, y que no pierda el contacto con la realidad, en este caso su sentido no está muy lejos del realismo tradicional, siempre que se añada que la realidad radical no es sólo la vida, sino todo el ser, pues hay seres vivientes y no vivientes, los hay directamente aprehensibles por los sentidos, mientras que otros caen fuera del campo de la experiencia sensible directa. Todo el ser, toda la realidad, entra de una manera o de otra en el campo de la ciencia elaborada por la razón en contacto vital con la realidad.

Aristóteles y Santo Tomás, anticipándose a lo que hay de verdad en el positivismo, insistieron siempre en que todos nuestros conocimientos no tienen más puerta de entrada que los sentidos, y que sin experiencia no hay posibilidad de ciencia. Pero insisten también en que la realidad sensible fuera de nosotros, en cuanto tal no es objeto de ciencia, por sus caracteres de movilidad, de contingencia y de impermanencia. El conocimiento científico exige una estabilidad, una fijeza y una necesidad que no tienen los objetos sensibles en sí mis-

mos. Y ésta se logra por medio de la abstracción, cuyo fruto es el concepto universal, dotado de la necesidad y de la estabilidad, relativa pero suficiente, para servir de base de los juicios científicos. Sin abstracción hay sensaciones y hay conocimientos verdaderos, pero no hay ciencia, porque no hay conceptos universales, que son la base del conocimiento científico.

Por esto, si bien la razón tiene que mantenerse en estrecho contacto con la realidad, por medio de los sentidos, pero su campo específico trasciende el orden de los simples datos particulares que éstos le pueden suministrar. Por huir del abstractismo podemos incurrir por defecto en otro error, que es el empirismo, el concretismo y el historicismo. Para que haya ciencia realista no basta con insistir en la necesidad de que la razón no pierda el contacto, por muy vital que se quiera, con la realidad. La realidad, en su mutabilidad y contingencia, no es objeto de ciencia, la cual, repetimos, reclama estabilidad, fijeza y necesidad en el conocimiento. Y esta necesidad y estabilidad de que carecen los objetos sensibles en su realidad ontológica, solamente puede dársela la razón en el orden lógico mediante la abstracción, con la cual no quedan falseados los objetos, sino que la razón se fija en ellos en lo que tienen de estable y permanente, prescindiendo de lo que tienen de contingente y de mudable. Lo mudable en cuanto tal, es objeto de conocimiento sensitivo, verdadero y cierto, pero no de conocimiento científico. Y desde luego, no por funcionar de esta manera nuestra razón, elaborando conceptos universales, deja de realizar una función vital, sino que precisamente esa es la función que le corresponde en cuanto tal, y en esto se distingue el conocimiento intelectual del puramente sensitivo y empírico.

Pero, aceptado el sentido concreto que puede tener la expresión *razón vital* encuadrada en su momento histórico, no hay que perder esto de vista cuando se trata de utilizarla como una etiqueta acuñada para catalogar el sistema orteguiano. Porque desligada de su contexto histórico y condensada en una sola palabra compuesta, es posible que a más de una persona le asalten dudas sobre su exactitud lógica y hasta gramatical.

En Ortega *razón vital* y *razón histórica* son dos expresiones que tienen un fondo equivalente. Decir *razón vital* equivale a decir razón en contacto con la realidad radical, que es la vida. Y como la vida es historia, por esto razón vital y razón histórica vienen a coincidir.

Pero ya hemos dicho que, si bien el hombre es un ser viviente, hay también muchas clases de vida distintas de la humana, y también muchos seres distintos del hombre, que también son seres y realidad. La vida como realidad radical lo es para el hombre, y precisamente para cada uno su propia vida, intransferible, incomunicable e irrenunciable. Pero el yo de cada uno no es toda la realidad, y toda la realidad, y no la propia vida de cada uno debe ser el objeto de la ciencia.

Por lo demás, quizá esa expresión no pueda contarse entre las más felices de tantas como brotaron de la pluma de Ortega; tan fecunda

en bellas metáforas. El adjetivo califica al sustantivo. ¿Qué añade el adjetivo *vital* al sustantivo *razón*? ¿Quién califica y determina a quién, la vida a la razón, o la razón a la vida? No sabemos bien por qué el mismo Ortega puso reparos más de una vez a la definición del hombre como animal racional. Pero si sometemos su fórmula a un poco de exégesis, quizá encontremos en ella un fondo bastante mayor de inexactitud. Considerando lógicamente los conceptos, vemos que se escalonan conforme a este orden descendente: Ser, sustancia, viviente, vegetativo, sensitivo, racional. Y en ese orden se basa la definición del hombre, por género próximo y última diferencia: ser, sustancia, corpórea, viviente, *animal, racional*.

En cambio, al decir *razón vital* parece que alteramos un poco el orden lógico de los conceptos. El concepto de *vida* es más amplio que el de *razón*. En el concepto de razón va implícito el de vida, pues la razón es precisamente la función más exquisitamente vital y específica de la psique humana. Pero en el concepto de vida no está necesariamente contenido el de razón. O mejor dicho, están contenidas implícitamente todas las especies de vida: vegetativa, sensitiva y racional. Así es correcto decir: vida vegetativa, vida sensitiva y vida racional. Pero es menos correcto invertir el orden lógico de los conceptos, porque no toda vida es racional, pero sí toda razón es vital, como vital es toda sensación y toda función vegetativa. Así, pues, el adjetivo *racional* califica a la *vida*. Pero añadir *vital* a la *razón*, por lo menos en algunos oídos sonará como una redundancia.

Los propósitos realistas de Ortega cuajaron desde muy temprano en otra fórmula apretada, que también se considera como expresión medular de su filosofía: «yo soy yo y mi circunstancia».

Ortega, latino y meridional, no quiere dejar al hombre recluso en un aburrido y estéril solipsismo, «como un peludo Robinson en su isla desierta». Las sirenas nórdicas no lograron nunca cerrar en su alma madrileña la puerta abierta hacia la plaza, que es para los españoles lo que el ágora para los griegos y el foro para los romanos, es decir, el lugar de ver, de oír, de charlar, de enterarnos, de verter nuestras vidas sobre las de nuestros prójimos y de acoger las suyas en la nuestra. Ortega fué siempre, y lo sigue siendo en cada una de sus páginas, un maravilloso conversador. Y la conversación es todo lo que puede haber de más contrario a la intro-versión, a la reclusión en los ámbitos misteriosos de nuestro propio yo.

También Ortega habla de autenticidad de la vida. Pero dudamos mucho que haya podido nunca entenderla, como Heidegger, a la manera de una existencia que se pliega y reconcentra dentro de sí misma, para considerar desesperadamente en el silencio su limitación y su destino irremediable hacia la muerte. Al menos a nosotros, su fórmula: «yo soy yo y mi circunstancia» nos suena de un modo muy distinto. En ella queremos ver por lo menos un propósito realista de evasión hacia el exterior, por mucho que se cargue el acento en la interpretación nietzscheana de la soledad como termómetro para apre-

ciar la autenticidad de una existencia. La «vida» de Ortega no es un propósito deliberado de reconcentración, ni tampoco de huida, sino una vida comunicante y comunicativa, que se enriquece con el contacto con otras vidas humanas, presta siempre a dar amable acogida al mensaje envuelto en el murmullo polifono de las cosas exteriores.

Así entendida la vida, la fórmula orteguiana tiene todo el valor de un propósito y de una promesa de realismo. Pero ¿es una fórmula correcta?

Bien está la intención realista de la apertura del propio yo, o de la propia vida hacia el exterior. Pero confesamos que nuestra cortedad se encuentra un poco perpleja ante el sentido en que haya que entender la *circunstancia*, y menos aún la conexión que existe entre la circunstancia y el yo, de suerte que yo sea yo y también mi circunstancia.

La *circunstancia*, ¿es el conjunto de otros yos distintos del mío? En ese caso yo no puedo ser yo y otros yos a la vez. El yo de los demás es tan intransferible como el mío. Yo vivo y ellos viven. Ellos son y yo soy. Pero sus yos no pueden sumarse a mi propio yo. Yo no soy yo, más los yos que me rodean, sino sólo yo.

Tampoco lo entendemos, si la *circunstancia* significa las «cosas», o el conjunto de cosas que me rodean (*circum-stare*) y que forman mi ambiente. También esas cosas tienen su propio ser, su propia existencia, o su propia «consistencia», que no puede tampoco sumarse ni agregarse a la mía.

Además las cosas son múltiples y no se puede singularizar ni sustantivar su pluralidad. Serán circunstancias, pero no *circunstancia*, a menos de arriesgarnos a dar al neutro «lo circunstante» una desinencia femenina.

¿Habría, pues, que entender la circunstancia como *circunstancias*? En ese caso ya no andaríamos muy lejos del sentido escolástico en el cual nuestro yo es a la vez sujeto y término de un conjunto de relaciones que se establecen entre nosotros y las cosas, o entre nuestro yo y otros yos. Ciertamente que a nuestro yo sustancial se suman innumerables accidentes de relación a las cosas, que lo afectan, lo modifican y lo determinan, pero permaneciendo intactas las sustancias respectivas. Pero en este caso no tendríamos gran necesidad de forjar ninguna fórmula nueva de aspecto un poco cabalístico para decir lo que tantas veces se ha dicho desde que existe la filosofía.

Pero dejemos esto, que aunque no lo es, podría parecer una orficia un poco cicatera, y fijémonos un momento en otra actitud característica de Ortega, que es su *perspectivismo*.

En el *perspectivismo* orteguiano, como en toda actitud de fondo relativista, la interpretación del valor y del alcance de nuestras facultades cognitivas tiene un doble fundamento real. Por una parte en las cosas mismas, no sólo en su particularidad, movilidad y contingencia, sino también en su complejidad, que hace que no sea posible abarcarlas en una sola mirada. Piénsese solamente en la materia.

Desde que el hombre existe ha estado contemplando seres materiales. Pero solamente desde hace pocos lustros la ciencia ha empezado a revelarnos la extrema complejidad de sus elementos. Todo el mundo en siglos pasados ha creído saber lo que era una piedra. Y ahora los físicos actuales, con medios mucho más potentes, declaran modestamente que todavía les queda mucho por saber. Y no digamos nada si pasamos al orden de los seres vivientes.

Por otra parte también es notoria la limitación del alcance de nuestras facultades cognoscitivas. En cualquier campo científico en que queramos movernos, los problemas y los interrogantes abundan más que las respuestas. Nada nos parece hoy día más natural que proceder con cautela antes de aventurar juicios absolutos sin estar bien seguros de la solidez de sus fundamentos.

Tampoco es nuevo este problema. Desde hace muchos siglos los filósofos han sabido distinguir entre lo que las cosas son en sí, y lo que son las cosas tal como aparecen en el campo de nuestras facultades cognoscitivas. Nuestra inteligencia no es intuitiva, y tenemos que captar las esencias de las cosas a veces dando largos rodeos para sorprenderlas. De Ortega es la imagen de los sacerdotes tocando sus trompetas alrededor de los muros de Jericó. Para llegar a las esencias de las cosas tenemos que valernos de nuestros propios medios, conscientes de la limitación de su alcance y de su poder.

Pero también es cierto que la verdad es algo más que un conjunto de perspectivas. La verdad de las cosas es una propiedad trascendental que se identifica con su mismo ser. Y ese ser y esa verdad son independientes de que los veamos de tal o cual manera desde el punto de vista de nuestra limitación humana. Lejos de dejarnos encerrar en la antítesis kantiana entre fenómenos y nouómenos, creemos que los conceptos de las cosas representan sus esencias, y no solamente un ángulo, o un aspecto de lo que las cosas son en realidad. Así es posible nuestra conciencia de *entender* las cosas, pues aunque el entendimiento no puede funcionar sino a base del material que le suministran los sentidos, sin embargo el entendimiento penetra en las cosas más adentro de a donde puede llegar la simple experiencia sensible. De no ser así, nuestros juicios sobre las cosas estarían siempre minados por un tremendo peso de subjetivismo y de relatividad. No podríamos afirmar jamás «esto es», sino tan sólo «esto me parece», renovando la actitud de los viejos sofistas griegos, hacia los cuales Ortega no recató sus simpatías.

Menos aceptable aún nos parece considerar a Dios como el centro de convergencia, o como la suma de todas las perspectivas individuales (p. 165). Dios ve la verdad de las cosas como son en sí mismas, en forma absoluta, porque la verdad ontológica de las cosas depende precisamente de la conformidad de sus esencias concretas con la idea ejemplar de la inteligencia divina. Es una de tantas fórmulas vaporosas en que siempre envolvió Ortega su pensamiento acerca de Dios.

Y aquí tocamos una deficiencia radical del sistema orteguiano. Ortega ha escrito páginas bellísimas, y se le deben observaciones agudas, que en muchos casos no dudamos en calificar de geniales. Apenas quedó tema humano, social, artístico y cultural en que su inquietud, siempre alerta, no le hiciera mariposear un poco, en el buen sentido de la palabra. Y en todos los temas en que se posó su atención, rara vez dejó de captar finamente algún aspecto nuevo y original. Pero cuando se trata de un tema tan fundamental como el de Dios, la verdad es que apenas hizo más que esbozarlo, y cuando lo toca alguna vez de rechazo casi siempre es para verter alguna inexactitud, o para rozar peligrosamente los linderos del error.

Nosotros no nos atreveríamos a decir de la obra de Ortega lo que alguien ha dicho del libro *Sein und Zeit* de Heidegger, calificándolo como el «discurso de la ausencia de Dios». Pero también es cierto que en medio de la frondosa exuberancia del pensamiento orteguiano no puede menos de notarse un hueco, un gran vacío, cuyas consecuencias repercuten sobre todas las demás partes de su filosofía. La ciencia, como el ser, no es una planicie horizontal, sino una pirámide escalonada, en cuyo vértice hay que colocar a Dios, que es lo primero, o lo último, tanto en el orden del pensamiento como en el del ser.

Una filosofía de ambiciones totalitarias, que no se piense en función de Dios, sino solamente en función del hombre, o de la vida humana, o de lo que los hombres han hecho o les ha acontecido a lo largo de la sucesión del tiempo, queda incapacitada para suministraros una visión amplia, real y objetiva de las cosas, del mismo hombre y de la historia humana. Le será muy difícil evadirse de las mallas del relativismo, por mucho que se esfuerce en hipostasiar conceptos universales, elevándolos a la categoría de «valores». Toda la buena voluntad de estos platonismos, antiguos y modernos, no logrará llenar el vacío infinito que la ausencia de Dios deja en el campo del ser y del pensamiento. Platón endiosó sus ideas y éstas le cegaron para no llegar al concepto de Dios. Los «valoristas» modernos endiosan también unos cuantos conceptos abstractos, que después no saben en qué región colocar, y con ellos tratan de sustituir el puesto del que han expulsado a Dios, para buscar otras normas fijas y universales, orientadoras de la conducta humana. Las cosas son en su ser concreto, y en su ser concreto valen. Pero su ser y su valor hay que referirlos en último término al principio trascendente, que es la causa de su ser y de su verdad.

M. Cascalès, al final de su libro, reconoce esta insuficiencia de la filosofía orteguiana. Benévolamente trata de atenuarla sugiriendo que el silencio no es una negación. Bien está, pero nosotros no creemos que «el humanismo ha cumplido su cometido atestiguando la presencia en el mundo de un más allá del mundo», ni tampoco con que le baste «laisser en blanc la place de Dieu» (p. 170).

El humanismo solo no basta. Si se sostiene que para el hombre su realidad radical es su vida, también será verdad que su vida será

su mayor valor, con lo cual no estaríamos muy lejos de la consecuencia del más crudo egoísmo. Al menos se trata de una actitud muy distinta de la cristiana, para la cual la vida del hombre individual no puede estar cerrada, sino abierta al prójimo y orientada hacia Dios, y que incluso hay que sacrificarla cuando llega la ocasión de que así lo exigen el bien común de la sociedad o nuestra finalidad trascendente hacia Dios.

Nuestros lectores nos perdonarán que hayamos dejado correr un poco la pluma. Lo hemos hecho por varias razones. La primera, porque lo merece el libro de M. Cascalès, bellamente escrito y de aguda penetración; aunque más que del libro hayamos hablado del mismo tema que el autor. La segunda, porque este tema nos sigue interesando, como nos interesó hace ya muchos años, cuando allá por nuestra veintena escribimos sobre las Obras completas de Ortega un leve comentario, que ha tenido el honor inmerecido, o la desgracia merecida, de ser citado demasiadas veces. Y la tercera, porque hemos querido aprovechar esta ocasión, en espera de otra mejor, para perfilar un poco aquellas apreciaciones juveniles, que no expresan más que de manera insuficiente el juicio más maduro que con el correr de los años y con una lectura más atenta y reposada de sus obras hemos llegado a formar del eminente escritor español. La admiración, que no le regateamos, ante muchos aspectos de su obra escrita, no significa conformidad con aspectos concretos de su doctrina filosófica, en la que desprendiendo el pensamiento del brillante ropaje en que Ortega sabía envolverlo, vemos fallos y deficiencias que no podemos aceptar de ninguna manera.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.