

Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y de Adorno

Antonio Gutiérrez Pozo

Resumen

Las dos funciones que realiza la filosofía de la razón vital la conectan con dos tradiciones filosóficas bien distintas. Por una parte, el pensamiento raciovital está enlazado con la filosofía del fundamento y, por otra, con un concepto más crítico de la filosofía, que guarda una evidente semejanza intelectual con el pensamiento negativo de Adorno. Ortega cree que su tiempo —y el raciovitalismo, cuya expresión filosófica es— responde a una nueva revelación histórica que supera la modernidad y la filosofía idealista que la ha caracterizado esencialmente. La innovación radical que trae consigo es la negación del intelectualismo. La razón y la filosofía son, ante todo, prácticas, vitales; concretamente consisten en una respuesta/orientación al naufragio, a la perdición que radicalmente es el acontecimiento del vivir. Filosofamos porque vivimos, y, sobre todo, para atender al problema vital decisivo: la muerte de las creencias fundamentales que sostienen/orientan la vida humana. Ortega y Adorno sostienen que la vida no se deja encorsetar, es irreductible, y que el papel de la filosofía tiene que ser reaccionar contra la tendencia natural de la razón/concepto a apropiarse de la realidad para mantener abiertas las heridas y que mane la sangre, o, lo que es lo mismo, para dar voz a lo óntico. La ironía de la razón contra sí misma es el método de la diferencia, el método que ha de emplear la razón vital para dejar a la realidad individual presentar sus testimonios. Sólo así puede la razón decir lo que no puede, lo que se le escapa.

Abstract

The two functions that carries out the philosophy of the vital reason connect it with two very different philosophical traditions. On the one hand the ratiovitalistic thought is connected with the philosophy of foundation; on the other hand, with a more critical concept of philosophy, that has an obvious intellectual resemblance to Adorno's negative thought. Ortega thinks that his time —and ratiovitalism, its philosophical expression— belongs to a new historical revelation that overcomes modern history and idealistic philosophy, that has characterized it essentially. The radical innovation that brings in is the negation of intellectualism. Reason and philosophy are —above all— practical, vital: they specifically consist in an answer/orientation to the shipwreck or perdition that radically is the event of living. We philosophize because we live and, above all, (we philosophize) to attend to the decisive vital problem: the death of the fundamental beliefs that support/guide human life. Ortega and Adorno support that life doesn't permit to

be corseted, it is irreducible and that the function of philosophy must be to react against the natural tendency of reason/concept to appropriate of reality to keep the wounds open and let them bleed or, what is the same to give voice to the concrete ens. Irony of reason against itself is the method of difference, the method that vital reason must use to let individual reality show its testimonies. Only this way can reason tell what can not tell, what scapes from reason.

Sumario

El origen vital de la filosofía

Ortega estima que el origen de la filosofía entendida como búsqueda racional del ser de las cosas no es la pura curiosidad ni el azar; la filosofía no es una ocurrencia. De acuerdo con Husserl, Ortega podría asegurar que «una filosofía no puede empezar en forma literalmente ingenua»¹, y, por tanto, que «nadie entra por casualidad en la filosofía»². Esto se debe a que el inicio de la actitud teórica y, en su grado más alto, de la filosofía, tiene que ser un acto voluntario y consciente de ruptura violenta (*Aufbruch*) con la actitud natural. Sólo abandona lo habitual y alcanza el comienzo de la filosofía «aquel que luce por sí mismo»³. El pensamiento filosófico no es un regalo, depende de «una solemne decisión» (*feierliche Entschcheidung*)⁴, tan libre e íntima que puede provocar «una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa (*religiösen Umkehrung*), pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad»⁵. Pero Husserl, a juicio de Ortega, permanece todavía dentro del idealismo. En *Lógica formal y transcendental* pretende llegar mediante la fenomenología al origen del conocimiento y, «como no puede menos, anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteóricas, diga-

1. HUSSERL, *Nachwort. Ideen III*, Husserliana V, her. v. M. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1971, & 7, p. 160 (ed. esp. de GAOS, J. (1985 2a ed.). *Epilogo a Ideas*. México: FCE, p. 393).
2. HUSSERL (1959). *Erste Philosophie*, zweiter Teil, Husserliana VIII, her. v. R. Boehm, Nijhoff, Den Haag, p. 19.
3. HUSSERL, *Nachwort*, ed. cit., p. 162 (ed. esp., p. 395).
4. HUSSERL, *Erste Philosophie*, zweiter Teil, ed. cit., p. 19.
5. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, her. v. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1962, & 35, p. 140 (ed. esp. de S. Mas y J. Muñoz, Crítica, Barcelona, 1991, p. 144).

mos vagamente “vitales”» (*AP*, V, 546)⁶. Aunque Husserl, al establecer la razón como «función de la humanidad» (*AP*, 545) deduce que el origen de la filosofía se encuentra en ciertas necesidades o conveniencias preteóricas o vitales, Ortega afirma que el propio Husserl no se toma en serio esa deducción (id.). Husserl no incorpora realmente a su pensamiento el carácter de función vital de la razón y la filosofía; sólo sería algo «dicho». De hecho, la *Aufbruch* no traspasa el ámbito teórico, sólo es un acto puramente intelectual:

La fenomenología que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida sino que es actividad independiente conocer por conocer (id.).

La fenomenología es todavía idealista porque sigue considerando que la realidad del mundo es relativa a la realidad absoluta de la «conciencia de», y que este universo de absoluta realidad —lo que Husserl llama «vivencias puras»— nada tiene que ver con la vida. No es lo suficientemente radical para encon-

6. Las citas de Ortega las haremos en el propio texto refiriéndonos a la edición en doce tomos de sus *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1983, especificando el volumen y número de página correspondientes, y ateniéndonos a las siguientes siglas:

MQ = *Meditaciones del Quijote* (1914)

IPS = *Investigaciones psicológicas* (1915)

TNT = *El tema de nuestro tiempo* (1923)

NVR = *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924)

FS = *Fraseología y sinceridad* (1925)

DA = *La deshumanización del arte* (1925)

RM = *La rebelión de las masas* (1926/1928)

SCH = *Max Scheler* (1928)

HEG = *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología* (1928)

QF? = *¿Qué es filosofía?* (1929)

QC? = *¿Qué es conocimiento?* (1929/1931). No aparece en O. C.; ed. en Alianza, Madrid, 1984.

PGD = *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932)

ED = *Prólogo a una edición de sus obras* (1932)

CEN = *En el centenario de una universidad* (1932)

LM = *Unas lecciones de metafísica* (1932)

ETG = *En torno a Galileo* (1933)

PPA = *Prólogo para alemanes* (1934)

HS = *Historia como sistema* (1935)

BF = *Bronca en la física* (1937)

RH = *Sobre la razón histórica* (1940/1944)

IC = *Ideas y creencias* (1910)

AP = *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia* (1941)

PLA = *Comentario al Banquete de Platón* (1946)

OEF = *Origen y epílogo de la filosofía* (1946)

G = *Goya* (1946)

IPL = *Ídea de principio en Leibniz* (1947)

V = *Velázquez* (1947)

HG = *El hombre y la gente* (1949/50)

PAS = *Pasado y porvenir del hombre actual* (1951)

DAR = *Anejo: en torno al Coloquio de Darmstadt* (1951)

trar en la vida el fundamento de una nueva razón desintelectualizada. Lo que le impide el acceso a la «razón vital e histórica»⁷. Tampoco es cierto, como afirma Aristóteles en el comienzo de su *Metafísica*, que «todos los hombres poseen por naturaleza el afán de conocer». No filosofamos porque tengamos unas facultades aptas de conocimiento. Ortega no cree que sea suficiente tener unas facultades para usarlas (*QC?*, 76). Las usamos al filosofar para atender y solucionar unos problemas vitales previos.

La filosofía surge de la vida como respuesta a las heridas profundas que se producen en su estructura básica. El hecho de que filosofía y razón tengan sus raíces en lo preteórico no sólo debe «decirse» —al modo de Husserl— ni «mostrarse», como hicieron Locke y, sobre todo, Descartes al sugerir en la segunda parte de su *Discours de la méthode* que su situación vital de perdimiento (*homme que marche seul et dans les ténèbres*) le obligó a buscar algo firme e indudable donde poder fundamentar el conocimiento y orientar su vida; es necesario convertirlo en principio mismo de la filosofía (*AP* V, 542 y s). Fruto de este proyecto ha sido la filosofía de la razón vital e histórica de Ortega.

El origen de la razón no está en ella misma, sino en la vida, y sus condiciones de posibilidad son vitales, no trascendentales. La tesis central del pensamiento de Ortega ha sido mostrar que no existe la razón «pura», es decir, una razón sola, aislada y autónoma, sino que —sin perder su legalidad interna y su objetividad— «la razón es sólo una forma y función de la vida» (*TNT*-III, 178). Además de independiente de la vida, la razón pura idealista se creyó con derecho a legislar/decretar la verdad de la realidad concreta. La razón vital impide que la razón se enseñoree, subordinándola a la vida, no para negar la racionalidad, sino sólo su interpretación pura y trascendental, «culturalista», en lenguaje orteguiano. De lo que se trata es de armonizar las exigencias racionales y vitales para reparar el injusto reparto realizado por la modernidad idealista que había elevado la cultura racional

7. De ahí la satisfacción que expresa Ortega cuando lee las conferencias que Husserl dió en Praga en 1935 bajo el título de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, porque en ellas empieza a tomarse en serio la fundamentación vital de la razón y la filosofía, y, por tanto, la fenomenología da un «brinco» que consiste, «nada menos, que en recurrir a la... "razón histórica"» (*AP* V, 547 n). Pero Ortega, convencido de que el pensamiento de Husserl como tal no podía desprenderse de su adhesión al orbe trascendental y absoluto de las vivencias puras, afirma sorprendentemente que ese texto —que leyó en la revista *Philosophia* 1, 1936— «no ha sido redactado por él [por Husserl], sino por el Dr. Fink», ya que «en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella», es decir, la razón vital e histórica (id.). Además de su curiosidad, esta afirmación pone de manifiesto la evolución de la fenomenología husserliana desde una orientación trascendental (*Ideen I*) hacia una fenomenología más genética y centrada en el *Lebenswelt*. Cuando Ortega asegura que de la fenomenología no pudo salir la razón vital y que son actitudes contrarias, se refiere a la fenomenología trascendental, precisamente la que él abandonó «en el momento mismo de recibirla» (*IPL*, VIII, 273). De modo que, como sugiere Cerezo, el apartamiento orteguiano de la fenomenología consiste en la negación de su supuesto trascendental (CEREZO, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, p. 203). El error de Ortega fue identificar fenomenología con transcendentalismo idealista.

—entendida como entidad ultravital— a la categoría de único valor absoluto, ocupando el «lugar» de Dios: «El culturalismo es un cristianismo sin Dios» (*TNT*, 185). La vida, menospreciada, quedó sometida a la realización de unos ideales culturales abstractos, antivitales extraídos de la pura razón: «La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales» (íd.). En su juventud, desde 1908 hasta 1911, Ortega participó en esta corriente culturalista a través del neokantismo de Marburgo. Muchos años después reflexionó sobre la tesis central que los neokantianos compartían con toda la filosofía de la modernidad, «El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la realidad del hombre era la cultura» (*PPA*, VIII, 43). La racionalidad vital e histórica representó entonces para Ortega una nueva «revelación histórica» en sustitución de la razón pura fisicomatemática (*HS*, VI, 45 y s). Con ella se abría —en forma de tarea— una nueva época (postmoderna) filosófica y existencial para el hombre europeo, dominada por la exigencia de síntesis entre la razón y la vida. Para Ortega, esta revelación o imperativo histórico era «el tema de su tiempo», no sólo una misión personal (*TNT*, III, 178). En opinión de Gadamer, Ortega estaba en lo cierto cuando sostenía que el destino de la postmodernidad consistía en la fusión de razón y vida; al enseñar «a penetrar la vitalidad con racionalidad y a reconocer la razón en lo viviente, ha leído correctamente los signos del siglo xx»⁸.

Incluso Heidegger ha sido, en opinión de Ortega, víctima del idealismo al sostener que el hombre es originariamente «pregunta por el ser» (*IPL*, VIII, 271 y s). La actitud teórica, la filosofía «no puede ser algo primerizo en el hombre» (*IPL*, 268). No procede de un acto puramente filosófico y natural, de manera que, contra lo que defiende Descartes y el idealismo, «vivir, existir el hombre, no es pensar» (*CEN*, V, 472). El hombre no se pone a razonar sin más ni más, porque sí; la filosofía no es un acto primero e incausado. El hombre pregunta por el ser, filosofa, porque vive: *Primum est vivere, deinde philosophari* (*IPL*, 268). Ahora bien, vivir es estar un yo, el de cada uno, en una realidad desconocida, distinta y hostil, «en país extraño» —la circunstancia—, teniendo siempre que hacer algo, quiera o no (*ETG*, V, 23 y s.; *LM*, XII, 47, 54). La vida consiste en el acontecimiento de un yo fuera de sí, forastero en la circunstancia, donde se encuentra «náufrago» y desorientado. La realidad en la que es «arrojado» el hombre, auténtica y primariamente, «no tiene un modo de ser [...] no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla “mundo”. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático» (*IC*, V, 400). Pero el hombre no puede vivir en la duda y la ignorancia, inseguro y desorientado: «No hay vida sin últimas certidumbres» (*ETG*, V, 25). Necesita saber a qué atenerse respecto de las

8. GADAMER, H.G. «Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa», *Revista de Occidente* 48-49, Madrid (1985), p. 88.

cosas, convertir el «caos» en «mundo», para poder realizar el proyecto en que esencialmente consiste (*G*, VII, 548 y s.):

Yo necesito, pues, desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque solo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer en él (*EDO*, VI, 351).

Por tanto, cuando Descartes consideró que la duda era el *pathos* de la filosofía y su momento inicial estuvo muy cerca de la verdad. Sólo se pone a conocer el que duda, «sin esta no hay filosofía» (*IPL*, VIII, 293). Pero Descartes entendió la duda como un hecho puramente teórico e intelectual, como un pensar que se duda; su idealismo le impidió ser suficientemente radical, traspasar lo teórico y descubrir en la vida el origen de la filosofía. La duda que impulsa a la filosofía, según Ortega, no es, a su vez, una tesis filosófica, un acto intelectual, sino algo más radical y previo que la duda pensada cartesiana, y que obliga a plantearse; es una duda vivida, la perplejidad, el sentirse perdido y naufrago en la circunstancia: «La duda en filosofía es anterior a todo dogma o tesis filosóficos, y los hace posibles» (*IPL*, 265).

El hombre filosofa o piensa para darle (imaginar) un modo de ser, una figura, una forma al enigmático caos originario. Tenemos que pensar para orientarnos. Esto sugiere que el sentido verdadero y ordinario del saber no es teórico, sino práctico; es «saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia» (*ETG*, V, 85). Por eso, para Ortega, «la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber», es decir, que «la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación» (*LM*, XII, 28)⁹. La filosofía no es primera ni primaria, pero esto no la convierte en «algo añadido a nuestra vida», una «destreza suntuaria» con que la vida se adorna (*EDO*, VI, 352). Es actividad necesaria; el pensamiento es «una de las reacciones a que la vida nos obliga» (*CEN*, V, 472). Precisamente porque la vida consiste en estar en la circunstancia y «no tener más remedio que habérselas con ella», «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida», tener que «averiguar lo que la circunstancia es» (*ETG*, 24). Con esta aclaración a Descartes, resume Ortega su tesis antiintelectualista sobre el origen vital de la razón y la filosofía:

Se ha puesto, pues, a pensar «porque» antes existía y ese existir de vuestra merced era un hallarse naufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es —que es dudoso— por tanto, que era algo distinto de vuestra merced —porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar (*CEN*, 472).

9. Cerezo indica que esta sujeción de la teoría a la praxis como fuente última de sentido bien pudiera debérsela Ortega a Fichte, que ya sostuvo que no actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque tenemos que actuar, y que, por tanto, la razón práctica es la raíz de toda razón. Cfr. Cerezo, op. cit., p. 363.

Filosofamos porque vivimos y tenemos que filosofar para vivir. Pero «pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquella» (*EDO*, VI, 351)¹⁰. El modo filosófico de pensar y de orientarse, vigente en la cultura occidental desde hace 2.500 años, persigue fundamentar la vida sobre la voluntad de verdad, el afán de «estar en claro»: «Es, pues, el pensamiento el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer» (*EDO*, 352). Ortega entiende de la filosofía como «señorío de la luz sobre si mismo y su contorno» (íd.).

La filosofía como fundamentación terapéutica

La filosofía responde al caos originario dándole forma, convirtiéndolo en un mundo mediante ideas que, con el tiempo, se vuelven creencias. Entonces, dejamos de verlas como ideas o interpretaciones nuestras de la realidad para experimentarlas como la realidad misma, es decir, como «todo aquello con que de hecho contamos al vivir» (*IC*, V, 388). Cuando las ideas se transforman en creencias que, al fin, «no son ideas que tenemos, sino ideas que somos» (*IC*, 384), puede decirse que «estamos» en ellas, que vivimos «sobre» y «de» ellas. Estar en la creencia es abandonar toda duda y perplejidad; consiste en vivir orientado, sobre un mundo, no sobre el caos que, no obstante, late amenazador tras las creencias. Pero el paraíso de vivir seguro y orientado sobre la creencia no es permanente. Las creencias se agotan, se rompen y desaparecen. La muerte de las creencias, según Ortega, el acontecimiento más grave que puede ocurrir en la historia» (*IPL*, VIII, 286), las devuelve a su condición de meras interpretaciones. El hombre, que ya no puede vivir sobre ellas, se queda sin mundo y se reencuentra cara a cara con el inagotable enigma de la realidad primaria. Entonces se pierde de nuevo, náufrago en un mar de dudas y problemas originarios que creía resueltos y que realmente son insolubles; las heridas cerradas por las creencias vuelven a abrirse y a manar la sangre. Otra vez se ve forzado a filosofar. La misión de la filosofía es terapéutica; tiene que escapar de las dudas, esto es, curar las heridas del estado de perplejidad producidas por la muerte de las creencias. En el hueco dejado por las creencias rotas las ideas

10. Sostener que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia» (*HS*, VI, 41), obligó a Ortega a negar que nada humano puede ser definitivo y que, contra el intelectualismo y Dilthey —a pesar de que éste consideró la historicidad como nota constitutiva del hombre—, la filosofía —lo mismo que la religión, la poesía, etc.— es una posibilidad permanente del ser humano (*OEF* IX, 396 y s.). Lo que sí es permanente en el hombre es la necesidad de pensar/orientarse en el preintelectual enigma de la vida. La filosofía ha sido uno de los modos de «pensar» —junto a otros, como el visionario o el mitológico— por los que el hombre ha pasado (*IPL*, VIII, 268 y s. y 287; *OEF* 421; *RH*, XII, 264 y s.). La filosofía es una posibilidad devenida históricamente, no algo constitutivo del hombre; ha sido el modo de orientarse desde los griegos. Conviene advertir que esto no hace del pensamiento de Ortega un historicismo si por tal se entiende la negación y disolución de la razón y la objetividad en la historia. Ortega instaure la propia vida y la historia como racionalidad primaria (la razón vital e histórica), fuente de las demás formas de razón (*HS*, 49 y s.).

filosóficas se insertan para desempeñar la función vital de orientación que aquéllas realizaban (*IC*, V, 394, 398). La tarea de la filosofía es siempre la misma, orientación radical (*LM*, XII, 26, 101); Ortega la llamó *Guía para los perplejos*, usando el título de una obra de Maimónides (*HC*, VII, 104). La filosofía consiste en dos actividades que, en realidad, sólo son una: «formal movimiento que lleva a salir de la duda» (*IPL*, VIII, 293), y «ortopedia de la creencia fracturada» (íd., 262).

Aunque Ortega supera el concepto idealista de saber y la oposición entre razón y vida, entendiendo la filosofía y la razón como reacciones ante los problemas vitales, mantiene el concepto cartesiano de la filosofía como saber fundamental, metafísica. Rorty asegura que este concepto, de naturaleza epistemológica en su versión moderna, al dar por supuesto que la filosofía tiene acceso privilegiado a ciertos aspectos del conocimiento que sólo ella conoce, la convierte en «disciplina fundamental que sirve de base a las pretensiones de conocimiento» del resto de saberes (tribunal de la cultura), por tanto, en voz con derecho preferente dentro de la conversación en que consiste la humanidad occidental¹¹. La novedad que aporta Ortega a este concepto de la filosofía reside en que, dado que la razón es ante todo razón práctica, la fundamentación tiene un sentido vital, llamándose «orientación». Pero los que orientan tienen que ser fundamentos, certezas últimas. La tarea de fundamentar la vida coincide con la función terapéutica de la filosofía; se trata de cerrar las heridas, dolores e inseguridades del naufragio debido a la desaparición de las creencias. Ortega sitúa la filosofía en un plano práctico-vital, pero pertenece a la tradición de la metafísica del fundamento. Sigue entendiendo la filosofía como fundamentación, como búsqueda del *ens certum*, de la «realidad radical», del *fundamentum absolutum et inconcussum*¹². Así presentó Ortega su propia filosofía de la razón vital e histórica al exponerla como superación de la crisis de la razón pura. La modernidad ha concluido con el fracaso de la razón intelectualista en el intento de comprender y orientar al hombre que, en consecuencia, padece una desorientación radical, no sabe qué hacer, «hacia qué estrellas vivir» (*TNT*, III, 193); por eso, o no para de hacer o no hace nada (*RH*, XII, 151). Perdida no la fe completa en la razón, pero sí la *gran fe* en ella (*AP*, V, 522 y s.), el hombre hace pie en lo único que le queda: su propia vida y la racionalidad vital e histórica que va alojada en ella (*HS*, VI, 49 y s.). Estas representan la «nueva revelación» histórica, la nueva fe que necesita el hombre actual. La vida, mejor «mi vida», la de cada cual, sustituye al *cogito* cartesiano. Aunque el verdadero sen-

11. RORTY R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra (trad. de J. Fernández), p. 14 y s. y 353 y s. Rorty añade que este concepto metafísico ha sido superado por las filosofías de Heidegger, Dewey y el segundo Wittgenstein, encaminando la filosofía hacia un modelo menos sistemático y más edificante. Cree que la filosofía no tiene que exigir un puesto en la conversación y, mucho menos, una voz privilegiada, sino que su misión «moral» (no epistemológica) ha de ser animar y mantener la conversación (íd., 355).
12. Cfr. REGALADO, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, p. 310 y s.

tido de esta sustitución, como asegura J. Marías, no es poner una realidad sustancial en lugar de otra, sino redefinir el concepto mismo de realidad subyacente a la tradición occidental, el esquema de la filosofía del fundamento permanece intacto¹³. Ortega niega que el carácter indudable de la certeza que la conciencia tiene de sí, como sostenía el idealismo desde Descartes, sea el fundamento, la realidad radical. Pero, lejos de negar la idea misma de fundamento, cree que sólo su filosofía raciovital cumple realmente el proyecto moderno de encontrar un fundamento indudable. El *cogito* no es el verdadero fundamento, no es bastante radical porque supone una realidad anterior, «mi vida», entendida como relación dramática entre yo y la circunstancia. Lo que verdaderamente hay, la realidad absoluta y radical, no es la conciencia y sus ideas, sino el acontecimiento de un hombre en sus circunstancias (*PPA*, VIII, 47-53). La vida es la única realidad, señala Ortega, a la que le conviene la definición cartesiana de sustancia, porque es en absoluto, mientras que las demás cosas son relativamente a ella, dependen de ella para existir: todo hecho «supone ya el hecho de mi vida en el cual me aparecen o me son notificados» (*QC?*, 109 y s.). Es la auténtica realidad radical, raíz de todas las realidades, allí donde todo necesariamente se me da y me es. Mi vida ocupa el lugar vacío del fundamento dejado por la conciencia de sí. Por eso, Ortega llama a su filosofía “cartesianismo de la vida”, y no de la *cogitatio*» (*HS*, VI, 49).

La filosofía como *paradoxa*

Pero la filosofía en Ortega no es sólo fundamentación, ortopedia y cierre de heridas. Si en lugar de permanecer en esa tesis dominante insistimos en la dirección en que Ortega supera el idealismo, encontramos otro concepto —crítico— de filosofía que supera la tradición y se aproxima a la propuesta de Adorno en tanto se enfrenta a las nociones de sistema, fundamento y totalidad. Debido quizás a que Ortega nunca se liberó totalmente de la suposición del fundamento y de la radicalidad del saber filosófico, no pudo desarrollar exhaustivamente este momento crítico de la filosofía, subordinándolo e incluyéndolo en el momento «fundamentador», ni descubrir en él la negación de este último y, por tanto, un camino que le hubiese apartado de la tradición metafísica.

13. MARÍAS J. «Ortega y la razón vital» en *Acerca de Ortega*, *Revista de Occidente*, Madrid (1971), p. 22 y s. Ortega cree que el *cogito* cartesiano permanece dentro de la tradición parmenídea que ha dominado la filosofía y ha entendido el ser como *res*, o sea, ser en sí y por sí, autosuficiente, idéntico consigo mismo. Por tanto, la duda de Descartes no es tan radical ya que sigue dando por supuesto el concepto básico de la ontología griega y escolástica que entiende lo real como lo absolutamente independiente (*RH*, XII, 176 y s.). «Mi vida» como nueva realidad radical significa superar esa tradición y recuperar «la simiente de Heráclito», entendiendo la realidad no como cosa, sino, por un lado, como dinamismo, «constitutiva inestabilidad» (*HS*, VI, 34); por otro, como insuficiencia e interdependencia entre sujeto-objeto: ni sujeto ni objeto son suficientes *per se*, se necesitan mutuamente (*LM*, XII, 125; *QF?*, VII, 402 y s., 410).

Las ideas o fundamentos que aplica la filosofía para cicatrizar las heridas del naufragio vital cierran también la creatividad humana, porque el intelecto sólo se pone en marcha disparado por la desorientación y la duda, las dificultades y el dolor. Las ideas que un día fueron respuestas vividas y necesarias a los problemas del naufragio, con el tiempo, se declaran autónomas y valiosas por sí mismas, y se separan de las heridas vitales que les dieron origen. Se convierten en creencias, tópicos, opiniones, dejando de ser vividas como lo que realmente son: respuestas a problemas. Unos hombres descubrieron esas ideas, acuciados por sus naufragios; otros las encuentran ya como opiniones establecidas. El hombre que vive sobre tópicos, vive sobre tablas de salvación sin haber naufragado, sobre orientaciones sin haberse perdido. El que no ha experimentado el naufragio no ha tenido, por tanto, que buscar y descubrir aquellas ideas, subsistiendo «intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca» (*HG*, VII, 263). Los hombres que viven las ideas como tópicos no viven los problemas ni, mucho menos, las respuestas. Precisamente por ello, son vividas como tópicos y no como verdades. Ortega recupera el sentido griego de la verdad como *alétheia*: descubrimiento, desvelación (*MQ*, I, 335 y s.); el tópico, la *doxa*, es una verdad no descubierta ni buscada, sino recibida, dada, es decir, una no verdad. Las ideas del hombre de la *doxa* pueden ser objetivamente verdaderas, pero subjetivamente son falsas; en realidad son «frases», farsa, retórica, esto es, ideas insinceras, carentes de arraigo subjetivo. Por otra parte, la fosilización en tópico de las ideas que una vez fueron orientación viva tiene la misión de ocultarnos la terrible realidad enigmática que yace tras nuestras interpretaciones, y, en consecuencia, evitarnos la experiencia dolorosa del naufragio y la pérdida. En el fondo, representan, más que una orientación, una costra que recubre esa realidad originaria. Preferimos vivir falsa y cómodamente sobre las ideas de otros, a las que no hemos llegado impulsados por nuestras heridas, antes que enfrentarnos con el caos originario y naufragar:

La vida es un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ideas no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida (*RM*, IV, 254).

Los tópicos desempeñan el mismo papel que Pascal atribuía a la diversión (*divertissement*): impedirnos naufragar y pensar en nosotros¹⁴. Pero la verdadera orientación —y salvación— del naufragio sólo surge del propio naufragio. Sin los tópicos experimentaríamos la perdición del hombre en la realidad desnuda, se abrirían las heridas y tendríamos que buscar algo verdadero a que agarrarnos, un camino auténtico para salir del naufragio: «La conciencia del naufragio, al

14. PASCAL, B. (1966). *Pensées, Oeuvres Complètes*. París: Ed. du Seuil (ed. de L. Lafuma), & 139, p. 518; &: 414, p. 549 (ed. esp. de J. LLANSÓ. Madrid: Alianza, 1986, p. 61 y 126, respectivamente).

ser la verdad de la vida, es ya la salvación» (*PGD*, IV, 397 y s.). Este es el camino que la filosofía propone al hombre. Ortega y Adorno ven la misión de la filosofía en el retorno a la realidad primaria, al naufragio, mediante la liquidación de las opiniones dominantes y la liberación de tópicos y creencias, porque sólo desde aquélla pueden extraerse verdades originarias, fundadas en las «cosas mismas»: «Por eso, confiesa Ortega, no creo más que en los pensamientos de los naufragos» (*PGD*, 398). Nietzsche sentenciaba que los verdaderos pensamientos del hombre —y la salvación— tienen que ser *caminados* y surgir de su propio incendio; nacen de dificultades, peligros y dolores¹⁵.

La filosofía como superación de los tópicos contiene, además de una dimensión objetiva —obtención de verdades—, otra subjetiva, la forma de vida propiamente humana. La auténtica actitud filosófica, más práctica que teórica, es la del «señorío de la luz»; la del hombre que, sintiéndose perdido, se hace dueño de sí mismo y su circunstancia mediante el pensamiento. La filosofía, desde que comenzó en Grecia, ha consistido en un modo de *praxis* basada en una idea de hombre opuesto al de la *doxa*, el «hombre de cabeza clara», el que vive sobre claridades, no sobre opiniones de otros:

El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas «ideas» fantasmagóricas y mira de frente la vida, se hace cargo de que todo en ella es problemático, y se siente perdido. Como esto es la pura verdad —a saber, que vivir es sentirse perdido— el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse (*RM*, IV, 254).

Heráclito y Parménides tenían conciencia de que «al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*» (*OEF*, IX, 423; *IPL*, VIII, 246). La filosofía nació considerándose rechazo de la *doxa* y de la creencia que hacía de la verdad algo ya dado, tópico, y no meta —tal vez imposible— de la reflexión. Y así resurge constantemente, como insatisfacción del filósofo ante las ideas preexistentes que se encuentra (la opinión pública); todas le parecen insuficientes y duda de ellas. Llega incluso «a no poder creer, usar, vivir sin más, ninguna idea recibida sobre tema alguno importante» (*IPL*, 293). Aceptar opiniones, «dejarlo todo tal como está», no es lo propio de la filosofía a juicio de Adorno: «No puede acercarse auténticamente a la filosofía el hombre que nunca ha experimentado irritación ante lo que todos piensan y todos dicen, ante lo que se le impone como incuestionable»¹⁶. Eso es la filosofía, «resistencia contra todo cliché [...] contra la opinión establecida», escribe Adorno, que recupera la metáfora de Heráclito que compara el estado de vigilia con el esta-

15. Vid. NIETZSCHE F. *Götzen-Dämmerung*, «Sprüche und Pfeile», Werke, zweiter Band, her. v. K. Schlechta, Carl Hanser Verlag, München (1973), p. 947 (ed. esp. de A. SÁNCHEZ. Madrid: Alianza, 1982, 6ª ed., p. 35). También, *Der Antichrist*, & 53, ed. cit., zweiter Band, p. 1219 y s. (ed. esp. de A. SÁNCHEZ. Madrid: Alianza, 1988, p. 91 y s.). Es evidente la semejanza con los versos de Hölderlin de *Patmos: Wo aber Gefahr ist/wächst das Rettende auch* (donde esté el peligro/crece también la salvación), y, por supuesto, con la sentencia del *Agámenon*, de Esquilo: «La ciencia ha de alcanzarse por el dolor».

16. ADORNO, Th. (1983). *Terminología filosófica I*. Madrid: Taurus (trad. de R. Sánchez), p. 100.

do filosófico de escucha del *logos*, para definir a la filosofía «como una actitud que intenta lo mejor que puede romper el complejo de universal ceguera»¹⁷. Ortega recoge esta metáfora en Calderón. La «vida es sueño» cuando se vive desde la opinión, a base de creencias, porque «es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma» (*RH*, XII, 303). La filosofía es la reacción contra esta vida «sonámbula», de manera que «nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas; o sonambulismo o filosofía» (íd.). El ideal de vida humana, de «vida poseyéndose a sí misma», está representado por la filosofía que es, frente al sueño, «insomnio [...] una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia, a la lucidez» (*BF*, V, 278; *RH*, 303). Sólo liberándose de los tópicos, pensando, se puede llegar a ser dueño de la vida:

El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar (*RH*, 303).

La vida filosófica —gobernada por el pensamiento— es lo contrario de la vida asentada sobre el lugar común, la opinión pública, dominada por la creencia. Pensar y creer son actitudes opuestas. Creemos en algo cuando contamos con ello y, por tanto, no reparamos en él (*LM*, XII, 41 y s.); o sea, cuando lo damos por supuesto, como realidad (*IC*, V, 387 y s.). Nietzsche decía que creer en algo es tenerlo por verdadero (*ein Für-wahr-halten*), no cuestionarlo¹⁸. En cambio, pensar en una cosa significa problematizarla, no darla por supuesta. Pensamos en algo cuando, para nosotros, posee una realidad incierta y dejamos de contar con ello; contamos con las cosas mientras —y porque— no las pensamos (*IC*, 385 y s.). Los tópicos, al tiempo, afirman —configurando lo que tomamos por realidad presente y positiva— y legitiman esa realidad. Adorno sostiene que la filosofía, en cambio, al oponerse a la *doxa*, «es negación de todo contenido concreto, resistencia lo que se le impone»¹⁹. La filosofía es crítica de lo establecido, «tiene su nervio vital en la resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que éste sirve: la justificación de lo que es»²⁰.

Ortega reconoce que su filosofía vuelve al «robinsonismo metódico» de la duda cartesiana; la filosofía, «ciencia sin suposiciones», comienza evacuando todas las creencias recibidas, dudando radicalmente de todo, de ahí su carácter paradójico (*QF?*, VII, 335 y s.). Nace de un magnífico afán de cuestionarlo todo y no creer nada. Es, pues, «inexorable oficio y deber» de la filosofía «ir

17. *Ibid.*, p. 99 y s.

18. NIETZSCHE, F. *Aus dem nachlass der Ach zigerjahre*, ed. cit., dritter Band, p. 555 (ed. esp. de OVEJERO, E. *La voluntad de dominio*. Buenos Aires: Aguilar, Obras, IX, 1947, & 15, p. 33).

19. ADORNO, Th. (1977). *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, Band 6, her. v. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Shurkamp, p. 30 (ed. esp. de J.M. RIPALDA, Madrid: Taurus, 1990, p. 27).

20. ADORNO, Th. (1977). *Wozu noch Philosophie*, GS, Band 10.2, her. v. R. Tiedemann, p. 460 y s. (ed. esp. de V. SÁNCHEZ. y J. AGUIRRE en *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza, 1972, p. 11).

“por debajo de los cimientos mismos”, so las cosas que parecían más incuestionables y últimas» (*IPL*, VIII, 280). Por eso, su primera ocupación tiene que ser «crítica de los principios de todas las opiniones que valen como últimas o fundamentales, sea en la ciencia, sea en la conciencia pública» (*RH*, XII, 160). Ortega define a la filosofía como *anábasis*, retirada de todas las opiniones públicas (*ídola fori*) (*RH*, 161): «Filósofo sólo puede ser quien no cree o cree que no cree» (*IPL*, 261). En este punto puede comprobarse la deuda de Ortega con la concepción «metafísica» de la filosofía. En lugar de independizar el papel crítico de la filosofía como desmontaje de los tópicos, lo supedita a su misión terapéutica, porque, por una parte, la filosofía —al estilo cartesiano— pone en cuestión todos los principios y opiniones para establecer un nuevo fundamento más seguro, una nueva realidad radical. Por otra, porque reafirma el «carácter ortopédico de las ideas», de la filosofía, al considerar que actúan allí donde una creencia se rompe o debilita, urgidas por la necesidad de ofrecer un fundamento que restañe las heridas (*RH*, 155). La filosofía de Ortega termina siendo, más que lucha contra las creencias y los fundamentos, ortopedia. En efecto, sólo es filósofo quien no cree y porque no cree, pero, precisamente por eso, «necesita absolutamente agenciarse algo así como una creencia» (*IPL*, 262); se filosofa para hallar un fundamento, cerrar las heridas del naufragio, y volver a creer y orientarnos. Aunque la última palabra de Ortega permanezca dentro de la filosofía del fundamento, insistiremos en el lado crítico que indudablemente hay en él, liberándolo de su sometimiento a la función curativa. A pesar de que la función central de la filosofía como auxilio de las creencias rotas, sea curar, fundamentar y orientar, también «desfonda», desorienta y mantiene abierta las heridas, en la medida en que atraviesa la costura de tópicos que recubre la realidad desnuda y nos devuelve al naufragio. Al hacer esto último, el momento crítico de la filosofía tiene por misión impedir que nos durmamos en los tópicos, confundiéndonos con la realidad, y que despertemos a la terrible realidad enigmática²¹.

La crítica del racionalismo

Las creencias, los tópicos, también son «frases» en sentido objetivo. «Frase, en este mal sentido del vocablo, es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde ésta concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna» (*FS*, II, 481). La frase es una idea o interpretación nuestra que, una vez despegada de la realidad que le dió origen —única fuente de verdad—, deja

21. Esta función de la filosofía fue defendida espontáneamente por Ortega mientras participaba junto a Heidegger en un coloquio. Después de su exposición *Bauen Wohnen Denken*, Heidegger fue criticado por un asistente por «despensar» el pensamiento y calificado de «despensador» (*Zerdenker*). Ortega respondió que «el buen Dios necesitaba del “despensador” para que los demás animales no se durmiesen constantemente» (*DAR*, IX, 629 y s.). Este suceso fue recordado también por Heidegger en «Encuentros con Ortega y Gasset», *Clavileño* 39, 1956, p. 1.

de atenerse a lo real y se cosifica; no se reconoce ya a sí misma como una interpretación, sino que pretende ser la realidad, falsificándola. Se vuelve entonces ocultamiento —«telón fantasmagórico»— del caos enigmático de la realidad primaria, de sus heridas, dolores e injusticias. De ahí, la oposición a la *doxa* de la filosofía entendida como ontología o *alétheia* —como operación de decir/desvelar el ser o la verdad (*QF?*, VII, 342; OEF, IX, 433 y s.)²². Ahora bien, el idealismo racionalista ha sido la máxima operación fraseológica cuya crítica y superación constituyen el *leitmotiv* tanto de la razón vital e histórica orteguiana como de la dialéctica negativa de Adorno. Precisamente el momento crítico de la filosofía se perfila en el debate con la actitud racionalista —sobre todo con Hegel— que según Ortega, que también la ha llamado «intelectualismo» o «naturalismo», ha dominado la filosofía desde Parménides. También Adorno estima que el racionalismo ha sido, más que una corriente filosófica, «la ilusión que ha alimentado hasta ahora a la filosofía», la ilusión de que «sería posible aferrar (*ergreifen*) la totalidad de lo real por el pensamiento»²³. Ese afán ha hecho del racionalismo la gran fundamentación que ha cicatrizado todas las heridas de la realidad concreta e individual a base de «razón pura», y que, por tanto, ha imposibilitado el acceso a dicha realidad; la gran tabla de salvación que nos ha impedido naufragar, y salvarnos. De esta fraseología racionalista se desprende la pérdida, falsificación de la realidad efectiva y vital, considerada secundaria e incomprensible (*individuum ineffabile*), y sustituida por lo puramente impuesto por la razón.

La cosificación por la que los tópicos sustituyen a la realidad parece deshacer el enigma primario y cicatrizar las heridas. Ortega asegura que este fenómeno se manifiesta particularmente en el racionalismo, debido a que su punto de partida y supuesto principal es la afirmación de identidad entre razón y realidad, la intelectualización del ser, es decir, la proyección sobre lo real del modo de ser de los conceptos. En la proposición de Spinoza *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, pudo comprobar que el racionalismo consiste en decretar que la realidad *a priori* debe tener la misma estructura que la razón, que «las cosas se comportan como nuestras ideas», de modo que sólo es lícito considerar como real lo racional, lo lógico (*NVR*, III, 278 y s.; *RH*, XII, 226)²⁴. Cuando el pensamiento piensa la realidad, descargada de su diferencia e identificada con él, se piensa a sí mismo. Lo auténticamente real de la realidad en la filosofía hegeliana —calificada por ello de panlogista— es materia lógica (*QF?*, VII, 326). La causa del decreto racionalista es, en opinión de Ortega, otro supuesto de orden epistemológico: dar por sentado que si realidad y razón no poseen idéntica estructura, la primera sería ininteligible

22. ADORNO, *Meinung Wahn Gesellschaft*, *GS*, Band 10.2, p. 584 (ed. esp. de R.J. VERNENGO, en *Intervenciones*. Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 149).

23. ADORNO, *Die Aktualität der Philosophie*, *GS*, Band 1, her. v. R. TIEDEMANN, 1973, p. 325 (ed. esp. de J.L. ARANTEGUI, Barcelona: Paidós, 1991, p. 73).

24. SPINOZA, B. *Ethica*, Parte II, propos., VII (ed. esp. de V. PEÑA. Madrid: E. Nacional, 1980, p. 114).

(RH, 227). Al suponerlo, aparte de volverse inteligible lo real, se nos facilitaría la tarea de conocer; bastaría con «dejar funcionar a nuestro intelecto según su propia ley, esto es, sólo lógicamente», ateniéndose al principio de identidad (RH, 233). En particular, la filosofía de Hegel «opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos*, y pretende deducir *lógicamente* los hechos *alógicos*» (HEG, IV, 525). Puesto que los conceptos consisten en identidad, tienen un ser fijo e inmutable (*res*), el racionalismo afirma que también el ser consiste en identidad, cosa, *natura* (naturalismo) (HS, VI, 30). Para todo el pensamiento desde Parménides, condicionado por la tesis principal de la ontología eleática, la doctrina del ser como identidad, el papel de la razón era «buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad» (RH, 232).

Adorno sostiene que cuando Hegel, culminación de la filosofía de la identidad, escribe que la filosofía es «algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia (*versöhnt*) con lo racional», pretende disuadirnos de que el dolor, las heridas, los naufragios concretos sean reales en último término, esto es, racionales²⁵. Sólo son apariencias cuya protesta sangrienta encuentra su verdad y sentido auténticos en los fines universales y racionales que persigue la idea en su «marcha triunfal»; la verdad de lo que en sí no es conceptual de la realidad, está en lo conceptual. El dolor y las heridas de lo que parece obstinarse en no someterse a la razón es algo último y verdadero exclusivamente para una visión «corta», finita, de la realidad. La historia es una cadena de sufrimientos cuyo sentido radical yace en la totalidad del dolor, en el todo de la historia universal, que sólo es accesible para una visión «amplia» y racional de la historia: en palabras de Kant, su verdad reside en la historia contemplada «*en grandes*»²⁶. Para ella las injusticias, las heridas, los particulares, son apariencias; lo verdadero es el todo. Este punto de vista *sub specie aeternitatis* supone la identidad entre razón y realidad; ver la historia como un todo significa partir de la afirmación *a priori* de la razón como sustancia del mundo y de la historia universal como «imagen y acto de la razón»²⁷. La totalidad hegeliana es, según Adorno, el absoluto, lo absolutamente bueno, donde el dolor y las heridas, que «parecen» injusticias carentes de sentido que niegan el «orden racional», cobran sentido, son buenas y justas, se reconcilian con el deber ser y pierden su carácter negativo de oposición al todo. La identidad de realidad y razón representa la cicatrización de las heridas del «mundo superficial y real». Hegel cicatriza las heridas de lo concreto a cambio de disolver su particularidad en la universalidad; el dolor, lo injusto se vuelve justo e idéntico a la razón suprimiendo su diferencia y arrojándola al mundo de la apariencia, mostran-

25. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Die Vernunft in der Geschichte*, Band 1, her. v. J. HORFMEISTER, F. MEINER, Hamburg, 1968, p. 78 (ed. esp. de J. GAOS. Madrid: Alianza, 1980, p. 78). ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 203 (ed. esp., p. 204).

26. KANT, I. (1981). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, (trad. de E. ÍMAZ), p. 39.

27. *Das Bild und die Tat der Vernunft*. HEGEL, op. cit., p. 28 y s. (ed. esp., p. 43 y s.).

do que su verdad reside en el todo universal. Pero esta totalidad a la que Hegel apela para justificar el dolor, sólo se vuelve manifiesta mediante la filosofía, la dialéctica positiva; sólo en este «mundo profundo filosófico», verdadero objeto de la filosofía hegeliana, el dolor del caso particular, del «algo» concreto, es despojado de su diferencia negativa, de su peculiaridad dolorosa²⁸. La justificación hegeliana del dolor mediante su reducción a apariencia y el desvelamiento de su verdad en la profundidad dialéctica, lo transforma en sentido, en pura inteligibilidad; realmente consiste en una «reducción dialéctica» de su efectiva y dolorosa realidad a concepto. Con ello, logra amortiguar la potencia negativa y crítica del dolor. A silenciar el grito del dolor, identificándolo con su concepto, Hegel lo ha llamado «justificación»: «El sufrimiento, escribe Adorno, cuando se convierte en concepto, queda mudo y estéril»²⁹.

Para resolver completamente el caos de la realidad primaria, cuyo carácter enigmático es inagotable, el racionalismo ha incluido en el pensar lo pensado; ha falsificado y olvidado la realidad óptica, absorbiéndola con todos sus dolores en lo racional³⁰. Contra esta identidad fraseológica, contra la cicatrización ficticia del racionalismo, Ortega y Adorno sostienen que el pensar es pensar «algo» que no es, a su vez, pensamiento, que en sí mismo es indisoluble en lo racional y no deducible lógicamente³¹. La «indisolubilidad del “algo”» (*Unauflöslichkeit der Etwas*)³² revela que la realidad no es razón, sino vida, lo que significa que es demasiado rica, fluida, indócil, ambigua e imprecisa como para dejarse atrapar por la precisión e identidad de los conceptos lógicos. Sirva este antihegeliano texto de Ortega como botón de muestra de la crítica a la totalidad e identidad lógicas:

Yo no creo más que en el equívoco, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretende ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura, y frase (RH, XII, 276).

28. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 129.

29. ADORNO, Th. (1984). *Ästhetische Theorie, GS, Band 7*, her. v. G. ADORNO und R. TIEDEMANN, p. 35 (ed. esp. de F. RIAZA. Barcelona: Orbis, 1983, p. 33).

30. Adorno también critica a Heidegger porque su distinción óptico/ontológico y su preocupación exclusiva —en forma de pregunta— por el ser, denuncian su olvido de lo óptico que, añade Adorno, aprendió de su maestro Husserl, con la diferencia de que éste lo ejerció desde la conciencia pura y trascendental, no desde el ser. El olvido de lo óptico y la pregunta por el ser prueban también, desde la perspectiva de Adorno, la persistencia en Heidegger del prejuicio intelectualista. Cfr. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 69-136 (ed. esp., p. 56-135).

31. La oposición de Ortega a la conversión idealista de la «conciencia de» algo en autoconciencia, y, por tanto, a la identidad pensamiento/ser, es la clave de su filosofía y el fundamento de su antiidealista tesis central: la vida como relación entitativa, dinámica, como coexistencia entre sujeto-objeto, según la cual pensamiento y cosa, sujeto y objeto, son absolutamente diferentes, pero no pueden existir por separado. El debate contra esta autoconciencia idealista le llevó incluso a criticar la reducción fenomenológica husserliana por idealista, a pesar de que su concepto de intencionalidad fue fundamental en su primera crítica al idealismo. Al fin, también reducía la realidad a objeto contemplable, a sentido, y, por tanto, la conciencia, tras la reducción, sólo se encontraba a sí misma, escapándosele la realidad (*PPA*, VIII, 48-53).

32. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 141 (ed. esp., p. 139).

La ilogicidad de la realidad obliga a la filosofía a renunciar al supuesto intelectualista, quebrándose así la identidad hegeliana entre pensamiento y realidad, sujeto y objeto; el pensamiento ya no se piensa a sí mismo, y la razón no puede anular la diferencia, reconociéndose en una realidad que no es ella y que derrota toda pretensión de identificación. En consecuencia, la razón, de ser sustancia de lo real, pasa a ser considerada por Ortega «una breve zona de claridad rodeada de irracionalidad» (*NVR*, III, 277). El «algo», lo óntico, la realidad concreta e individual, a pesar de los esfuerzos del pensamiento por subsumirlo y borrarlo, pervive como tal porque es «aquel resto imposible de analizar», indecible por la razón y no conceptual: «Lo individual, escribe Adorno contra Hegel, no se puede deducir a partir del pensamiento», permanece opaco para su pretensión totalizante³³. Lo individual es negativo, lo diferente que niega la identidad. Precisamente, por no acomodarse a lo universal, se duele, y su dolor real, doliente, clama contra la totalidad racional. Contra el mundo profundo de la filosofía, Adorno objeta que «el sufrimiento es físico» (*Leid physisch*), «superficial», está en las apariencias, y que aquél no puede hacerle justicia³⁴. El dolor «reducido», contemplado, «profundo», no es el dolor real; no duele, es una sombra del dolor físico, del dolor que duele y en el que se despliega el verdadero sentido del dolor. El auténtico dolor es el vivido y éste no sólo no es idéntico al concepto, sino que lo niega y se le escapa. El concepto apenas puede expresarlo, mucho menos absorberlo y suavizarlo; el dolor es indecible³⁵. Hegel no lo ha dicho, lo ha sustituido por el concepto. En la dialéctica positiva hegeliana predomina el concepto, el sujeto; en la dialéctica negativa, en cambio, «los objetos son más que su concepto»³⁶. Con la misma intención, Ortega había primado a la realidad vital considerándola «como “la” realidad por excelencia» (*DA*, III, 363). Este dolor físico es la respuesta negativa de la realidad concreta e individual, de la vida, a la pretensión de totalidad y universalidad, de justificación racional; la máxima objeción contra la

33. Cfr. *ibíd.*, ed. cit., p. 44, 62, 141, 164 (ed. esp., p. 42, 58 y s., 139, 164 y s.).

34. *Ibid.*, p. 203 (ed. esp., p. 203). Las filosofías de Ortega y Adorno vuelven a las apariencias, condenadas por la tradición filosófica centrada en el «mundo verdadero y profundo». Este retorno insiste en la reacción nietzscheana contra el origen pleno de sentido, trascendental, sagrado, y en su sustitución por las cosas «pequeñas y superficiales» de nuestra realidad cercana: «Con la inteligencia del origen (*Ursprung*) crece la insignificancia del mismo origen, mientras que lo próximo (*das Nächste*), lo que está en nosotros y en torno nuestro, comienza poco a poco a mostrarse rico en color, en enigmas y en significaciones» (*Morgenröte*, & 44, ed. cit., erster Band, p. 1044 [ed. esp. de P. GONZÁLEZ. Barcelona: Olañeta, 1981, p. 33]). Seguramente en Nietzsche aprendió Adorno a no considerar otra realidad originaria que la aparente: «El origen no puede ser buscado más que en la vida de lo efímero» (*Kein Ursprung außer im Leben des Ephemeren*) (*Negative Dialektik*, ed. cit., p. 158 [ed. esp., p. 158]). El logos no está en un mundo verdadero, puro, sino en lo inmediato, próximo y humilde, «pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino» (*MQ*, I, 322). Esta tesis es fundamental en la obra de Ortega: «La realidad no es más que una suma infinita de pequeñeces [y por eso] la minucia es la lealtad del pensador» (*IPS*, XII, 430).

35. ADORNO, Th. *Ästhetische Theorie*, ed. cit., p. 35 (ed. esp., p. 33).

36. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 17 (ed. esp., p. 13).

filosofía de la identidad. Lejos de ser una apariencia, es una prueba de la falsedad de la totalidad racional e idéntica, de la reconciliación entre lo racional/universal y lo real/individual, muestra que «el todo es lo no verdadero»³⁷. Disolver la negatividad del dolor, encontrarle un sentido (positivo) al sufrimiento de los inocentes, por muy abstracto que sea, es «una injusticia para con las víctimas», al subordinar su particularidad a la universalidad; es «charlatanería», pura fraseología que actúa de apología de lo establecido³⁸.

Dar voz a lo óntico

La filosofía como fundamentación ha cerrado las heridas al precio de declarar indecible el dolor óntico, olvidarlo y silenciarlo, identificando razón y realidad. Ahora bien, una filosofía que ya no admite la autonomía de la razón ni de ella misma, que en vez de creer que la realidad esté fundada en la razón, niega el orden racional, «una filosofía así, escribe Adorno, no recorrerá hasta el final el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreducible realidad» para instalarse en ella³⁹. La filosofía deja de «investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad» (*verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit*) hasta conseguir desvelar una totalidad superior y racional⁴⁰, fuente del sentido universal, que reconcilia dolores e injusticias, soluciona enigmas reales y, al tiempo, «aplata muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso»⁴¹. Más que cicatrizar heridas y resolver enigmas inútilmente, suprimiéndolos, «leyendo su verdadero sentido» en el texto de la «astucia de la razón» (*die List der Vernunft*), la filosofía tiene que «interpretar una realidad carente de intenciones», caótica y no conceptual, tiene que «iluminar los enigmas», «irrumpir en lo pequeño» (*im kleinen einzudringen*), efímero e indecible⁴². Cuestionando los consejos de Kant y Wittgenstein, Adorno no sólo no acepta que el decir tenga que limitarse a lo que pueda expresarse claramente, sino que sostiene que «la filosofía es el esfuerzo permanente e incluso desesperado de decir lo que no puede propiamente decirse»⁴³. Wittgenstein ignora que lo que en verdad le interesa a la filosofía es la paradójica empresa de «decir

37. *Das Ganze ist das Unwahre*. ADORNO, *Minima Moralia*, erster Teil 29, GS, Band 4, her. v. R. TIEDEMANN, 1980, p. 55 (ed. esp. de J. CHAMORRO. Madrid: Taurus, 1987, p. 48). El oscurecimiento (*Verdunklung*) del mundo, la opacidad para el concepto a que ha llegado la vida europea con Auschwitz es tal, que se ha vuelto casi inexpresable de forma conceptual y ha hecho «racional la irracionalidad del arte» (ADORNO, *Ästhetische Theorie*, ed. cit., p. 35 [ed. esp., p. 33]).

38. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 354 (ed. esp., p. 361).

39. ADORNO, Th. *Die Aktualität der Philosophie*, ed. cit., p. 343 (ed. esp., p. 101).

40. *Ibid.*, p. 335 (ed. esp., p. 89).

41. HEGEL, op. cit., p. 105 (ed. esp., p. 97).

42. Cfr. ADORNO, Th. *Die Aktualität der Philosophie*, ed. cit., p. 334 y s., 344 (ed. esp., p. 88 y s., 102).

43. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 63.

por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible [...] expresar en conceptos algo que no es propiamente conceptual»⁴⁴. Decir lo que la tradición intelectualista ha silenciado que, convencida de la ininteligibilidad de lo individual, de su insumisión a las categorías lógicas universales, lo condenó a la apariencia y lo sustituyó por los conceptos. La realidad concreta es indecible cuando lo que se persigue es identificarla —y dominarla— con la lógica racional. Ante la imposibilidad de curar definitivamente las heridas, el miedo al continuo derramamiento de sangre, a vivir en el naufragio, ha conducido a la filosofía y a la «sociedad tecnológica de la administración total» a cicatrizarlas falsamente mediante «telones fantasmagóricos». La filosofía crítica ha descubierto que esta cura ficticia de las heridas era la peor de las enfermedades. De ella resultaba el «hombre de una sola dimensión» de Marcuse, incapaz de crítica real, perfectamente adaptado a lo establecido, tanto que podía ligar la «crítica» al sistema con la voluntad de no renunciar a su forma de vida. La vana aspiración de respuesta total al dolor real terminó por dominar la realidad y acallar el dolor, integrándolos en el sentido universal. Pero ahora la filosofía «es el pensamiento que no anda en busca de enseñorearse», sino que, más bien, tras Auschwitz, busca «la palabra para la experiencia de este tiempo»⁴⁵. En lugar de un decir identificador, legitimador y falsificador la filosofía siente ahora la necesidad de un decir iluminador que revele la diferencia respecto del todo de las experiencias oscuras y horribles, su negatividad de la omnipotencia de la razón. La analogía fundamental existente entre el pensar de Ortega y Adorno, incluye también una diferencia. La voluntad común de «darle voz» a lo óntico, a la realidad indecible, se traduce en Ortega en desvelamiento de su *logos*, mientras que Adorno la interpreta como manifestación de la inefabilidad e insumisión de la intimidad de esa realidad a la universalidad de la razón.

El hecho de que la filosofía no encuentre su objeto en la totalidad idéntica y racional desde la que fundamenta la realidad concreta y aparente, garantiza el antipositivismo de Adorno y Ortega. El objeto de la filosofía no es ya lo positivo, sino justamente aquello que la pone en marcha, lo negativo, lo que escapa al concepto. Lo que justifica legalmente a la filosofía, su condición de posibilidad, no son conceptos puros, trascendentales y *a priori*; es, más bien, algo real, el dolor de la diferencia, de lo no conceptual y no idéntico: «Todo lo que aún legitima de algún modo a la filosofía proviene de algo que es negativo»⁴⁶. Las heridas impulsan a filosofar, no para cicatrizarlas o identificarlas, fundamentándolas mediante conceptos, como recomendaba la terapia racionalista; no para silenciar el dolor condenándolo al mundo de los simulacros, sino para darles voz, para decir su diferencia:

44. *Ibid.*, p. 43, 63.

45. ADORNO y HORKHEIMER (1971). *Sociológica*. Madrid: Taurus, (trad. de V. SÁNCHEZ), p. 9.

46. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 62 (ed. esp., p. 58).

En Tasso leemos que cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre. Es esto en realidad lo que inspira la filosofía. Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por el medio del concepto⁴⁷.

Lo diferente y negativo, lo que no es racional, estimula a la filosofía para que haga valer sus derechos, para que exponga su discontinuidad respecto de la razón y que su peculiaridad no se reconcilia con el todo. Así pues, «pensar filosóficamente equivale a pensar intermitencias (*Intermittenzen*), es como ser interferido por eso que no es pensamiento»⁴⁸. Paradójicamente, lo que mueve al concepto a que le de expresión —el dolor, las heridas de la realidad individual—, es lo que se le escapa. El pensamiento es disparado por el propio hecho de la diferencia, por lo que no es él mismo. También lo negativo incitó la dialéctica positiva hegeliana, pero para convertirla en apariencia y mostrar que su verdad es lo positivo e idéntico, la razón. Esta dialéctica positiva no sólo supera el «miedo al objeto» (*Angst vor dem Objekt*) que Hegel aún reprochaba a Kant, sino que lo disuelve en la absoluta potencia del pensar, convertido en fundamento y cicatriz supremos⁴⁹. No es su origen negativo lo que caracteriza a la filosofía crítica, sino el hecho de ponerse a pensar la realidad al comprender que no es idéntica al pensamiento y que no puede dominarla. La filosofía trata de decir lo que no puede, lo no conceptual, pero esa misma imposibilidad —provocada por lo que difiere del concepto— es lo que anima a la filosofía. Lo que lleva a pensar (en sentido crítico), resume Adorno, es la impotencia del pensar⁵⁰. A la paradoja en que consiste la filosofía (decir lo indecible, la dolorosa realidad concreta), debe su carácter de actividad interminable, porque precisamente al intentarlo hace imposible lo que pretende:

Su trabajo de Sísifo consiste en reflexionar y a ser posible enderezar la falsedad y la culpa que ha cargado así sobre sus espaldas. Pero no puede dejar fijado en sus textos el sustrato óptico (*ontisches Substrat*). Cuando habla de él lo conviene ya en aquello sobre lo que quiere elevarse⁵¹.

La misión de la filosofía ya no puede ser buscar fundamentos, cerrar heridas, sino abrirlas para que mane la sangre de los problemas reales y el pensamiento, alimentado por ella, vuelva a decirle algo a la vida. Tal vez, actualmente, en nuestra sociedad totalmente administrada, recubierta de costras y cicatrices, de opiniones e imágenes que nos permiten vivir «ingenuamente» sobre pseudoconceptos, dando por cerrados —incluso por ridículos— los pequeños y grandes problemas del pensamiento y de la vida,

47. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 64.

48. ADORNO, Th. *Anmerkungen zum philosophischen Denken, GS*, Band 10.2, p. 604 (ed. esp. de R. BILBAO en *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 14).

49. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*, erster Teil, her. v. G. LASSON, F. MEINER, Hamburg, 1971, p. 32 (ed. esp. de A. y R. MONDOLFO. Buenos Aires: Solar, 1968, 2ª ed., p. 47).

50. Cfr. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 17-21 (ed. esp., p. 13-15).

51. ADORNO, Th. *Ästhetische Theorie*, ed. cit., p. 382 (ed. esp., p. 336).

quizás ahora haga más falta que nunca el trabajo crítico de la filosofía, volver a abrir las heridas para que reconozcamos el valor de lo efímero, descubriendo el *logos* en él. Negar la identidad estructural entre razón y realidad e impedir que los conceptos cierren las heridas no hace de la filosofía crítica una filosofía negativa ni de la razón una potencia disolvente. La crítica, al oponerse al fundamento, actúa como un poder positivo, dándole voz al dolor físico, manteniendo abiertas las heridas. Esto significa salvar las diferencias, recuperar lo óntico, lo que la tradición, debido a la reducción de razón a razón racionalista, había considerado ininteligible y secundario. La diferencia entre la realidad y la lógica no implica su inconmensurabilidad, condenando a la primera a la incomprendibilidad y a nosotros al escepticismo; lo que significa es que lo real no puede ser encorsetado dentro de las categorías lógicas, como pretendía el racionalismo. La razón vital e histórica permite a Ortega mostrar que la realidad puede no ser identificable, pero sí comprensible. Valiéndose de esta racionalidad, para la que tiene *logos* lo que contemplado desde la razón pura era *ilógico*, Ortega replica al dogma escolástico del *individuum ineffabile*: «Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades» (*PAS*, IX, 650)⁵². Parte del existente individual, y en lugar de imponerle unas formas lógicas ajenas, la razón vital lo convierte en razón, le da voz; ahora lo realmente histórico, la vida efectiva, esencialmente peculiar, lejos de ser inefable, no sólo tiene *logos*, sino que es fuente y principio de la razón (*HS*, VI, 49 y s.; *OEF*, IX, 366 y s.).

Racionalismo autoirónico

Expresar la realidad óntica sería más fácil si el racionalismo fuera una mera doctrina filosófica, pero ahora comprobamos que se trata de la exageración de un movimiento natural del pensamiento que, si relaja la vigilancia a que debe someterse, tiende a apartarse de su origen en la realidad y a fosilizarse. Esa tendencia consiste en que el pensamiento, al referirse a una realidad, sale fuera de ella, abandona su realidad efectiva para sustituirla por sus conceptos e intelectualizarla. Se vale de la inteligencia, de la lógica, para acercarse a las cosas, pero éstas no son lógicas; sólo la lógica es plenamente lógica. El pensamiento olvida la diferencia entre intelecto y realidad, y cree que lo que él piensa lógicamente es la

52. El hombre real, peculiarísimo, y por extensión la vida, que siempre es concreta —de alguien—, no tienen «naturaleza». Su ser no es una «cosa idéntica» —comprensible mediante una razón identificadora—, sino una historia, una narración (*HS*, VI, 41). Por eso, son irracionales para aquella razón. Pero son racionales para una razón adecuada, que no busca «cosas», sino narraciones, y que entiende por «identidad humana» lo que al hombre le ha pasado «ser», lo que ha ido siendo: la razón vital e histórica o razón narrativa. (*RH*, XII, 236 y s.). Al ocupar ésta el lugar de la razón pura, Ortega no niega ni debilita la razón; como Adorno, lo que hace es invalidar la omnipotencia de la razón, el concepto y el sujeto, sin llegar al escepticismo. Vid. Adorno, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 11 (ed. esp., p. 8). Por eso Ortega advierte que «su pensamiento no va contra la razón sino contra el racionalismo» (*NVR*, III, 273).

realidad. El olvido es la causa de que los conceptos que el pensamiento forja en respuesta a los problemas vitales se separen de estos sin haberlos resuelto, se anquilosen y conviertan en una costra que los recubre y oculta. Este proceso de fosilización, considerado por la filosofía vitalista del siglo XIX como modo natural de evolucionar la cultura, falsifica y pierde la realidad concreta. Coagulada en los conceptos late toda la vitalidad de las realidades y experiencias de donde proceden. Por eso, escribió Adorno, «cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto»⁵³. Pero, a su vez, sólo la filosofía puede ablandarla para que brote de nuevo la sangre y se reanime la vida coagulada en los conceptos filosóficos⁵⁴. Aunque la misma constitución de la razón la empuje a cerrar heridas y a dificultar la expresión del dolor óntico, «sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto»⁵⁵. Dejarse arrastrar por esa tendencia natural del pensamiento sin ser consciente de la falsificación que lleva consigo nos lleva de lleno a la filosofía como fundamentación. Pero la propia filosofía responde a los problemas que causa: «La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto»⁵⁶. Estas heridas consisten en el olvido de la realidad vital y se deben a que el pensamiento no es consciente de que la lógica que usa acaba en ella misma. Ortega cree que si la filosofía quiere desempeñar su misión de dar voz al dolor, de fidelidad a la realidad óntica, tiene que tomar conciencia de ese fenómeno constitutivo del pensamiento y vigilar los excesos de la inteligencia lógica. Tiene que usar el pensamiento en forma irónica para restringir su natural tendencia, frenar sus aspiraciones intelectualistas trascendentales, y supeditarlos a la realidad.

Contra la ingenuidad que sustenta la creencia del racionalismo y de la sociedad tecnológica en la identidad razón-realidad, Ortega plantea la ironía como arma más eficaz. El conocimiento fue reducido por el racionalismo a la actividad del intelecto sometido exclusivamente al cumplimiento de su legalidad interna lógica. Ortega asegura que el respeto de la lógica es condición necesaria, pero por sí mismo no aporta conocimiento. Lo que el pensamiento piensa por sí mismo, lógicamente no es conocimiento: «Lo que pensamos no es nunca la realidad; porque lo que pensamos es lógico y la realidad es ilógica» (*RH*, XII, 233). El conocimiento comienza luego, realizándose sobre lo pensado: «La verdadera tarea empieza cuando el pensamiento se ocupa en adaptar la lógica, que es la inteligencia, a lo ilógico, que es la realidad» (id.). La adaptación significa que el pensamiento —sin que la lógica que usa deje de ser lógica— debe aprender a ser ilógico como la realidad que pretende conocer. Por eso, la razón no puede consistir en juegos domésticos del intelecto (lógica); razón es «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente» (*HS*, VI, 47). En lugar de decre-

53. ADORNO, Th. apud D. ROMERO, *Poesis*. Madrid: Taurus, 1981, p. 17.

54. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 15.

55. *Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert*. ADORNO, Th. *Negative Dialektik*, ed. cit., p. 62 (ed. esp., p. 58).

56. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 43.

tar, al modo racionalista, que la estructura de la realidad —por carecer de *logos* propio— es la de la razón, que le impondría sus formas lógicas *a priori*, la razón debe adaptarse a las estructuras no racionales de las distintas realidades. Ortega, primero y merced a lo que él llamó «gigantesca innovación» de la fenomenología, reafirma, contra el idealismo, que la realidad tiene por sí “forma”, sentido, *logos* (*SCH*, IV, 509 y s.). Segundo, revoluciona la “revolución copernicana” de Kant, de manera que la razón, el sujeto ya no rige al objeto, sino que la tarea del pensar «consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma» (*HEG*, IV, 538). Por eso, no hay una sola lógica racionalista; «hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas» (íd.). Para lograr la adaptación y dar la voz, el *logos*, a la realidad, la razón tiene que limitarse. El pensamiento, al intentar conocer, usa la lógica, se forma ideas de las cosas, lo que necesariamente implica algo de exageración y de falsificación de la realidad, ilógica (*RH*, XII, 234). Pero ahora no se trata de dar un paso adelante e intelectualizar el ser suponiéndolo racional, lógico; más bien, la filosofía, jovial y aventurera, tendrá que volver atrás para suprimir la inclinación natural de la razón a identificar/falsificar: «Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento» (*HS*, VI, 30). La separación del racionalismo es sustancial: la misión del intelecto no es creer que esas ideas —lo que pensamos— son las cosas, sino «restar todo eso que se ha pensado cayendo en la cuenta de que la realidad es siempre, más o menos, distinta de lo pensado» (*RH*, 234). Hay que quitarle a la realidad todas las formas lógicas que el pensamiento proyecta sobre ella si queremos que manifieste las suyas propias, su *logos*: «Tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serles fieles» (*HS*, 30).

Debido a que «es imposible conocer directamente la plenitud de lo real» (*RM*, IV, 235), la razón y los conceptos, que sólo nos pueden ofrecer un esquema aproximado de la realidad, han de ser conscientes de su limitación, de que las cosas no son realmente tal como ellos declaran. Lo que los conceptos quieren pensar es distinto de lo que de hecho piensan. Por tanto, todo concepto manifiesta, sugiere, más de lo que de hecho dice; aunque explícitamente no logra decir la realidad que se propone, si la «subdice», la alude implícitamente⁵⁷. Lo que el concepto y la razón hacen patente no coincide con lo que revelan latentemente: sugieren una realidad que no logran identificársela. Por este motivo, escribe Adorno, «sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos»⁵⁸; o sea, aquellos pensamientos o conceptos que no son idénticos consigo mismos, que no conocen todo lo que manifiestan, pero que sí se saben diferen-

57. Sólo parcialmente puede ponerse en contacto esta característica del concepto con el primero de los dos axiomas para una «nueva filología» que propuso Ortega: «Todo decir es deficiente —dice menos de lo que quiere» (*PLA*, IX, 751; V, VIII, 493). Este principio sólo refleja el lado negativo del concepto, el hecho de que no logra decir plenamente lo que se propone decir. Sobre esos principios filológicos de la razón vital e histórica cfr. CEREZO, op. cit., p. 402-409.

58. *Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen*. ADORNO, Th. *Minima moralia*, dritter Teil 122, ed. cit., p. 216 (ed. esp., p. 192).

tes de lo que piensan. Tales conceptos no son autoidénticos, no se cierran sobre sí sino que son abiertos, porque apuntan a «algo» que trasciende al propio pensar, tratan de expresar lo no conceptual. La razón racionalista desatiende esta duplicidad al reducir la realidad a lógica, y por ello sólo puede conocerse a sí misma. Pero esta diferencia es también la causa de que los pensamientos sean verdaderos: muestran que el pensamiento no se fundamenta a sí mismo, que está abierto a una realidad que constantemente se le escapa, y que, por tanto, la filosofía no puede consistir en cerrar heridas —fundamentación—, sino en abrirlas y mantenerlas abiertas. Al asumir su diferencia respecto de la realidad que tratan de explicar, no les queda otra salida a los conceptos que reírse de su seriedad, refrenar su vocación *panlogista*, tomarse en forma irónica: «Todo concepto va montado en la ironía de sí mismo» (id.). La duplicidad entre lo que la razón y los conceptos se proponen expresar y lo que realmente expresan es el fundamento de la ironía. En suma, los pensamientos verdaderos tienen que ser irónicos: «Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados» (*RM*, IV, 114). Adorno asegura que lo único que nos permite contrarrestar la cosificación de los conceptos —e impedir que perdamos la realidad— es la conciencia de que los conceptos son aproximaciones, no la realidad⁵⁹. Esta autocrítica de la razón es el sentido de la razón vital orteguiana, resultado de la negación del abuso de la razón que suponía el racionalismo y calificada por Silver, por este motivo, de «racionalismo autoirónico»⁶⁰. La ironía es el remedio que la razón adopta contra su propio endurecimiento y fosilización, limitando su racionalidad, su tendencia natural a tomar por realidad la lógica que ella misma había proyectado. La razón vital, irónica, es la razón que restringe su impulso intelectualista, que se coarta a sí misma cada vez que pretende aislarse y seguir exclusivamente sus principios lógicos internos, obligándose a atenerse a la vida, a la «lógica» de las distintas realidades. Apartándose del racionalismo de la razón pura, según el cual la razón se hallaba limitada por sí misma, la ironía, equivalente a la supeditación de la razón a la vida, es la traducción raciovitalista de la crítica kantiana. Someterla a la realidad, lejos de negar la razón, significa, al contrario, afirmar su auténtico papel, que ya no consiste —como estableció el racionalismo— en identificar, legislar, decretar *a priori* y racionalmente cómo debe ser la realidad, sino en contemplarla, dejarla ser, manifestar su *logos* (*NVR*, III, 279 y s.). Por tanto, sólo una razón autoirónica impide el cierre de las heridas y la identificación de concepto y realidad; sólo ella puede mantener la diferencia y dar voz a lo óntico.

59. ADORNO, Th. *Terminología filosófica I*, ed. cit., p. 43.

60. SILVER Ph. (1978). *Fenomenología y razón vital*. Madrid: Alianza, p. 159 y s. El propio Ortega expone que uno de los núcleos de su obra —especialmente anunciado en *El tema de nuestro tiempo*— es una «crítica de la razón vital» (*PGD*, IV, 404 y s.). En ella se pone límites a la razón no en virtud de condiciones puras y trascendentales, sino en atención a la realidad vital. La razón vital corrige y profundiza la razón pura afirmando que la razón es un poder independiente, con sus leyes, pero que ha de atenerse a la vida. Es un «raciovitalismo», no un vitalismo en el que la vida absorba a la razón.