

## DEL PRINCIPIO DE «RAZÓN SUFICIENTE» (DE LEIBNIZ), A LA PRAGMÁTICA NOCIÓN DE «REAL IMPOSIBLE» (DE ORTEGA).

Eduardo Armenteros Cuartango. Sevilla

**Resumen:** A juicio de Ortega, o Adán nunca estuvo en Edén o Edén no era en forma alguna un «paraíso», puesto que la vida humana es problemática *ab initio*. El hombre nunca gozó de una armonía primordial perdida luego por la desobediencia a Dios. Según Ortega, el «paraíso» no está en el pasado sino en todo caso en el futuro; y no es un *datum* del cielo sino un esforzado *factum* del hombre. Habiendo abdicado del «optimismo» ontológico, el mérito de Ortega fue que gracias a la impronta pragmática de su pensamiento no incurrió en el pesimismo de los existencialistas ni en la inanidad de los nihilistas. Para ello, no obstante, hubo de vérselas con el consumado racionalismo ontológico de Leibniz y reemplazar el principio de «razón suficiente» por el del «real imposible».

**Abstract:** In Ortega's opinion, Adam never lived in Eden or Eden wasn't completely a paradise and therefore human life has been problematic since it's very beginning. Man never enjoyed a total harmony later lost because of his disobedience to God's mandate. According to Ortega, «paradise» does not lie in the past but perhaps may come to be in the future; and is not in any case a *datum* from above but perhaps a difficult but achievable human *factum*. Having abandoned ontological optimism, it was to Ortega's merit, thanks to the pragmatist nature of his philosophy, that he did not fall into existentialist pessimism or nihilist banality. For this reason, Ortega had to confront Leibniz's ontological rationalism and attempt to replace the concept of «sufficient meaning» with the concept of «impossible reality».

### *Una aproximación a la ontología de Ortega.*

A nuestro juicio, Ortega es autor de una reforma radical de la ontología tradicional de Occidente, y ello no tanto por haber pensado que la «vida de cada uno» es la «realidad radical», sino por la índole intensamente pragmática que descubrimos en su noción de vida. Más en concreto, nuestra idea es que Ortega en sus casi cincuenta años de profesión, por un lado hizo de la categoría epistemológica de «relación» también categoría ontológica, evolucionando así de su idealismo primero al peculiar pragmatismo de su madurez; y por el otro que engastó el problema del Ser en el problema (de la vida) del hombre y consecutivamente en el de la historia. El resultado de tan compleja maniobra fue su básica comprensión del hombre como una actividad («quehacer») que se ejecuta siempre hacia delante («futurición»)<sup>1</sup>, y de la vida como la ocupación consciente en algo distinto de mí (llamado «mundo») para conseguir así el propósito de ser lo que anticipadamente he decidido que quiero ser<sup>2</sup>.

Sin embargo, nuestra opinión es que la pretensión fundamental de Ortega no era sólo antropológica, como quizás pueda parecer al lector poco avieso, sino primordialmente ontológica. Desde una epistemología que admite la contingencia del conocimiento, aunque no su indiscriminada arbitrariedad (al modo de los escépticos y relativistas a los

---

<sup>1</sup> Cfr. *Que es filosofía* (QF), Oc83, VII, pp. 420.

<sup>2</sup> Cfr. QF, Oc83, VII, pp. 416 y ss.

que desde temprano criticó con denuedo<sup>3</sup>), Ortega rechazó cualquier género de verdad presuntamente «ucrónica» y «utópica»<sup>4</sup> (propia del «intelectualismo» de los idealistas, a quienes intentó dejar definitivamente atrás); de ahí que le fuera en absoluto admisible la idea del Ser secularmente manejada por la metafísica convencional, la cual no era, decía Ortega, sino un espejismo más de la «razón pura»<sup>5</sup>.

A nuestro juicio, con su teoría de la «vida de cada uno» como «realidad radical» Ortega pretendió transitar de una noción optimista del Ser, que en última instancia lo entiende como una «cosa» que no es sino la realización de una esencia en la que su existencia, además de reposo ontológico suficiente, encuentra su razón de ser; a otra que lo concibe de manera radicalmente insustancial, es decir, como una existencia que no es realización de esencia alguna, sino el aventurado ensayo de sí misma, y por tanto sin la anticipada seguridad de que el *conatu essendi* que la impulsa no sea un esfuerzo baldío<sup>6</sup>.

Con el lenguaje tan característico de sus explicaciones, seguramente más plástico y expresivo que rigurosamente conceptual y académico, Ortega decía que su filosofía no venía a revelar una faceta, inédita hasta entonces, del mismo Ser del que anteriormente se

<sup>3</sup> Al filo de 1916, buscando un espacio epistemológico distinto del idealismo y del escepticismo (Cfr. «Verdad y perspectiva» (VP), *Oc83*, II, pp. 15 y ss.), Ortega manifestó en *Investigaciones Psicológicas* gran empeño en invalidar el escepticismo filosófico, al que en ningún caso quería ir a parar, ya que la verdad, según él, era algo en todo punto imprescindible para que el ejercicio de la ciencia, en cuanto notabilísima provincia de ese imperio que es la cultura, no se convirtiera en algo ficticio y hueco (Cfr. IP, *Oc83*, XII, p. 413). Según Ortega, la imbricación de la ciencia y de la cultura occidental era de tal calibre, que la crisis de la primera había desencadenado la crisis de la segunda. De la ciencia dependía la cultura, pensaba Ortega. La «creencia» en la racionalidad científica era la base sobre la que descansaba la cultura occidental. En este sentido, conviene recordar, una cosa es que ya en esta época Ortega criticara el idealismo, entre otras razones por la impostura de lo que dio en llamar el «intelectualismo» y el «culturalismo» filosóficos (Cfr. *Meditaciones del Quijote* (MQ), *Oc83*, I, pp. 318 y ss.), y otra que en pro de su original vitalismo ignorara el enorme valor que la cultura tiene para el hombre. Por tanto, y a tenor de la sustancial importancia que la ciencia tenía para la cultura y ésta a su vez para el hombre en general, la negación de la verdad implicaba, a juicio de Ortega, no solo la imposibilidad de la cultura sino también del propio hombre. De ahí que para Ortega el triunfo del escepticismo, especialmente del subjetivismo y del relativismo imperantes en su tiempo (Cfr. IP, *Oc83*, XII, p. 414), no sólo fuera una cuestión epistemológica sino también un problema antropológico y finalmente, incluso, ontológico.

<sup>4</sup> Cfr. VP, *Oc83*, II, pp. 15 y ss.

<sup>5</sup> A Ortega le parecía inadmisibile no sólo la idea tradicional de Ser, sino también la «metafísica» como misión intelectual, ya que ésta, pensaba él, era el producto del «absolutismo» de la razón (Cfr. «Guillermo Dilthey» (GD), *Oc83*, VI, p. 207). En filosofía Ortega aspiró a lo máximo, a trazar poco menos que el círculo cuadrado. Por un lado, Ortega no quiso ser idealista ni escéptico, y no obstante, quiso ser algo, y algo radicalmente nuevo y distinto; y por otro, Ortega no quiso ser «metafísico» ni «nihilista», y no obstante, ser algo y también algo radicalmente nuevo y distinto. De la misma manera que en la epistemología Ortega desestimó la hegemonía de la «razón pura» pero su «resolución de verdad» lo llevó a ensayar su propia idea del Pensamiento, de modo correlativo en la ontología desestimó la hegemonía de la «metafísica» pero su «sentido deportivo y festival de la vida» (Cfr. *Idea de principio en Leibniz* (IPL), *Oc83*, XII, p. 305.) le llevó a ensayar su propia idea del Ser. Ortega hincó los talones de su epistemología allende y aquende de la «razón pura», y los talones de su ontología allende y aquende de la «metafísica». Aunque fue el problema del Ser el que desató a Ortega el problema del Pensamiento, la culminación de su idea del Ser fue a la zaga de la maduración de su idea del Pensamiento. Más aún, la idea del Pensamiento, según crecía, se fue espejando en su idea del Ser y en ella se hizo reconocible. Igual que Ortega distinguió técnicamente entre el Pensamiento y el Conocimiento (Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia» (PTD), *Oc83*, V, pp. 517 y ss.) también distinguió entre la ontología elaborada con el Pensamiento y la metafísica elaborada con el Conocimiento. Igual que cabe un ajuste intelectual del hombre a su entorno distinto del conseguido por el Conocimiento, también cabe una teoría del Ser que no sea la «metafísica» o teoría intelectualista. Todo el esfuerzo epistemológico de Ortega por inventar un acceso intelectual a la realidad distinto de la «razón pura», tiene su correlato en la vertiente ontológica de su filosofía. Ortega desenmascaró la imposibilidad de toda forma intelectualista del conocimiento, pero tuvo audacia filosófica para inventar una forma no intelectualista del conocimiento. Por eso Ortega en la cosa epistemológica no fue un escéptico y consecuentemente en la ontológica no fue un nihilista. Por eso, en definitiva, Ortega tiene una idea del Pensamiento y también del Ser, distintas, no obstante, de las convencionales «epistemológica» y «metafísica».

<sup>6</sup> Cfr. DÓL, *Oc83*, VIII, p. 351.

habían ocupado, entre otros, Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes y Kant, sino a exponer una idea del Ser íntegramente nueva y radicalmente diversa de la tradicional. No se trataba, dijo Ortega, de pensar que su teoría de la «vida de cada uno» representaba el hallazgo de un «ejemplar» más de la archiconocida «especie» del Ser como «cosa», sino el descubrimiento de una «especie» de momento (casi) desconocida en la filosofía occidental<sup>7</sup>. Ortega no creyó, y esto es lo absolutamente novedoso del caso, que la «vida de cada uno» y la *res* fueran ontológicamente equivalentes. Lo que Ortega hizo con la «vida de cada uno» no fue otra interpretación más del «tema» parmenídeo del Ser. De lo que Ortega habló es «cosa» distinta de las «ideas» platónicas o de la «forma» aristotélica o de la «*res*» cartesiana... Su «vida de cada uno» no era un trasunto de la *physis* o *natura* de los antiguos, ni del *Geist* o la *pensée* de los modernos<sup>8</sup>.

En su trasiego con el Ser Ortega renunció al tradicional patronazgo metafísico de Parménides e invocó la protección del heterodoxo Heráclito<sup>9</sup>. Así es como Ortega pasó del Ser en reposo al Ser sumamente «activo»<sup>10</sup>, algo que a su parecer solo vieron de reojo primero Aristóteles<sup>11</sup> y luego Descartes<sup>12</sup>, y ambos en el asunto particular del pensamiento. En lo principal, el Ser del que habla Ortega es puro «movimiento», máxima «agilidad» y mera «indigencia»<sup>13</sup>. Se trata de un «envés sin revés»<sup>14</sup>, del «muñón de un cuerpo que no

<sup>7</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 407.

<sup>8</sup> Cfr. *Historia como sistema* (HS), *Oc83*, VI, p. 26 y ss.

<sup>9</sup> En *Historia como sistema* Ortega había dicho, aludiendo a la reforma de la ontología que él traía entre manos, que había llegado ya la hora de que la simiente de Heráclito diera su magna cosecha (Cfr. HS, *Oc83*, VI, p. 33).

<sup>10</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 402.

<sup>11</sup> A juicio de Ortega, Aristóteles no solo hizo algo así como una «deducción trascendental» del conocimiento, anticipándose a los modernos que experimentaron la necesidad de probar racionalmente las evidencias de los antiguos y de los medievales (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 197), sino que además captó que la pura «agilidad» es la forma de ser del Pensamiento, adelantándose también en ello a Descartes. Aristóteles, cuya filosofía, dice Ortega, es un ataque a fondo al problema del «movimiento» (Cfr. «Prólogo» a *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier (HFEB), *Oc83*, VI, p. 409), distinguió entre dos géneros o clases de movimientos: el movimiento *in sensu stricto* y el acto o *energeia* (Cfr. HFEB, *Oc83*, VI, p. 412). La cosa es de esta manera: hay movimientos, y es lo común, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son distintos, y de hecho aquél está fuera de éste, porque una cosa es el proceso de «ennegrecerse» o de «adelgazar», ejemplifica Aristóteles, y otra distinta que lo que era blanco ya sea algo negro y lo que era vasto sea flaco (Cfr. HFEB, *Oc83*, VI, p. 411); y también hay movimientos, y es el caso específico del pensamiento, en los que el término *ad quem* y el término *a quo* son el mismo, y de hecho aquél está dentro de éste, de ahí la paradójica condición de que el proceso de pensar no sea pasar a otra cosa sino que sea un «progreso hacia sí mismo» (Cfr. HFEB, *Oc83*, VI, p. 412). En el pensar sucede que el acto es potencia de sí mismo; que es un proceso que renace siempre de sí mismo; un proceso que «termina», pero no acaba (Cfr. HFEB, *Oc83*, VI, p. 413). Así es como, explica Ortega, Aristóteles trascendió la idea estática y eleática del Ser, y entrevió la idea de un «ser en marcha» que los modernos, veinte siglos después (y con no poca torpeza por su parte, pues no supieron cómo, ni siquiera tuvieron la intención de desembarazarse de la *res*) solo predicaron del Pensamiento, y que él, yendo a la zaga del macedón, intentó predicar también del propio Ser, atribuyéndole una «inquietud» que es referencia de sí misma, sin necesidad alguna de *res* subsistente. Vemos, por tanto, que Ortega de camino a Heráclito se encontró con Aristóteles. La cosa, cuanto menos, es curiosa, por no decir paradójica o contradictoria. Lo que previsiblemente hubiera sido un violento encontronazo terminó siendo un fructífero encuentro que sirvió para que Ortega, igual que había hecho antes con Kant y con Descartes, al tiempo que rompía con la tradición metafísica occidental, trabara su radical reforma ontológica con sus prebostes.

<sup>12</sup> A pesar de permanecer de manera impremeditada, como si de una inadvertida «creencia» se tratara, en la misma noción del Ser como «cosa» que los antiguos a los cuales él pretendía criticar (Cfr. *Sobre la razón histórica* [Buenos Aires] (RHBA), *Oc83*, XII, p. 178), inauguró la modernidad estableciéndose en un «modo de pensar» que en lo fundamental se caracterizaba primero por no arrancar en el Ser sino en el Pensar, y segundo porque no usaba la categoría de sustancia sino la de «relación» (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 142 y 237).

<sup>13</sup> Cfr. RHBA, *Oc83*, XII, p. 187.

<sup>14</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 399.

hay»<sup>15</sup>, del ansia de algo que no existe<sup>16</sup>. Para Ortega la unidad mínima de ser no es la individua sustancia sino «algo» que no tiene más consistencia que la sola «relación». En lugar de pensar que las cosas son sustancias que actúan, Ortega opina que las «cosas» no tienen otra «sustancia» que la simple actuación. La realidad no es el conjunto de «cosas» yuxtapuestas sino la nerviosa «interacción» o «coexistencia» de ninguna sustancia<sup>17</sup>.

Así visto, desde la óptica que constituye este modelo ontológico, su más afamado apotegma («yo soy yo y mis circunstancias»<sup>18</sup>), nos desvela todo su significado, cuya profundidad metafísica a veces pasa desapercibida al tomarla solo como un aserto estrictamente antropológico dicho al margen de toda consideración ontológica. Ortega explicó que la persona no es algo sustancial, sino un «anhelo», una «vocación», un «programa», un «quehacer», una «tarea»<sup>19</sup>... a realizar siempre en unas «circunstancias» concretas, las cuales unas veces posibilitan y otras dificultan la consecución de dichas pretensiones<sup>20</sup>. Por tanto, el hombre para Ortega no es un «cuerpo» y un «alma», esto es, la problemática suma de dos esencias que se comporta de una manera determinada, sino una vida radicalmente insuficiente, sin un fundamento en donde sostener su existencia, y sin más consistencia que su «indigencia» y su «afebrada actividad». Ortega canceló el *agere sequitur esse* y en su lugar promulgó el *esse sequitur agere*. Así lo podemos deducir muy a las claras de su intervención en el coloquio de Darmstadt, en la que para rebatir la tesis de Heidegger de que en el hombre «construir» (*bauen*) es lo mismo que «habitar» (*wohnen*)<sup>21</sup>, Ortega expuso justamente lo contrario: solo «construyendo», es decir, por medio del ejercicio de la técnica, el hombre puede llegar a «habitar» en el «mundo»<sup>22</sup>, y puesto que en el hombre todo es aproximativo y «utópico»<sup>23</sup>, decía Ortega, «habitar» no es un hecho ya cumplido sino una aspiración permanentemente insatisfecha<sup>24</sup>. Según Heidegger, el Ser y el Estar iban por delante del Hacer; en cambio, según Ortega, el Hacer precede al Ser y al Estar, lo cual es signo inequívoco de su pragmática concepción. El hombre no «construye» porque «habita» sino que «construye» para «habitar»; el hombre no «actúa» porque sea, sino que «actúa» para «ser»<sup>25</sup>.

En la teoría de Ortega sobre la «vida de cada uno» como «realidad radical» ocurre que el Ser se «hace» hombre, pero sin que ello signifique que el hombre, entendido tal y como hemos apuntado, sea la «encarnación» del Ser que habían concebido los griegos y sobre el que la mayor parte de la filosofía de Occidente está tenida en pie. El hombre como «real imposible»<sup>26</sup>, que finalmente declaró Ortega, es la máxima expresión de este modelo ontológico según el cual el Ser es una existencia sin género alguno de esencia. Explicado en términos más ilustrativos, el hombre es como aquél que mientras duerme es trasladado al centro de un escenario y al despertar se ve en el inexcusable compromiso de tener que improvisar una representación teatral ante un público expectante. El hombre en la vida,

<sup>15</sup> Cfr. RHBA, *Oc83*, XII, p. 217.

<sup>16</sup> Cfr. *Lecciones de metafísica* (LM), *Oc83*, XII, p. 138.

<sup>17</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 403.

<sup>18</sup> Cfr. MQ, *Oc83*, I, p. 322.

<sup>19</sup> Cfr. RHBA, *Oc83*, XII, pp. 211 y ss.

<sup>20</sup> Cfr. *Meditación de la técnica* (MT), *Oc83*, V, p. 36 y s.

<sup>21</sup> Cfr. 9, «En torno al Coloquio de Darmstadt» (ECD), *Oc83*, IX, p. 625.

<sup>22</sup> Cfr. ECD, *Oc83*, IX, p. 640.

<sup>23</sup> Cfr. ECD, *Oc83*, IX, p. 641.

<sup>24</sup> Cfr. ECD, *Oc83*, IX, p. 644.

<sup>25</sup> Cfr. ECD, *Oc83*, IX, p. 644.

<sup>26</sup> Cfr. *El mito del hombre allende la técnica* (MHAT), *Oc83*, IX, p.618.

igual que este actor, no tiene más guión con el que llenar sus días que el que él invente. El hombre es una existencia carente de esencia, una especie de existencia consistente en fabricar su propia esencia<sup>27</sup>. Sin su consentimiento previo, el hombre es lanzado a la vida; pero a una vida que está por hacer. Al hombre no le cabe otro remedio, si quiere tenerse en la vida, que llevarse en peso por entre las esquinas del mundo<sup>28</sup>. El hombre tiene vida; pero no un ser. Mejor aún, el hombre no tiene más ser que su vida, carente de ser. Al hombre no le cabe más que «autofabricar» su ser<sup>29</sup>, que ser «novelista» de sí mismo<sup>30</sup>, que inventar un «guión» que tiene que realizar<sup>31</sup>. La vida, dijo Ortega, es proa de sí misma que anticipa y taja su espumante porvenir<sup>32</sup>. El hombre es un técnico hacedor de sí mismo; algo así, indica Ortega, como una *causa sui* en segunda potencia<sup>33</sup> o una suerte de *Deus occasionatus* que se hace a sí mismo en vista de la circunstancia<sup>34</sup>.

En adelante, lejos de prescindir de este dato antropológico fundamental, Ortega lo llevaría hasta sus últimas consecuencias, y en torno a él expondría lo más genuino y sustancioso de su ontología. Así, casi veinte años después de *Meditación de la técnica* y de *Historia como sistema*, Ortega explicó que el hombre es el caso de un animal «desarreglado» que, aun sin pertenecer del todo a este mundo, que le es manifiestamente hostil, lejos haber perecido, tal y como sucede con las especies mal adaptadas a su entorno, sorprendentemente sigue viviendo, y ello a pesar de que su persistencia es naturalmente imposible<sup>35</sup>. En pro de la vida, haciendo de la necesidad virtud, a instancias de su propia precariedad, el hombre ha sacado la mitad de su cuerpo de la naturaleza, al modo de los míticos centauros, habiendo tenido para ello que inventar otro «mundo» llamado cultura, el cual está pensado y construido —esta vez sí— a la medida de su necesidad. Según Ortega, al decir que el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras solo llevaba razón a medias, esto es, solo *a posteriori*, ya que de suyo la vida del hombre es indiferente para la naturaleza<sup>36</sup>. De ahí que, dice Ortega, en definitiva, la tarea del hombre sea convertir en «hogar» la intemperie del cosmos en donde, siempre que quiera seguir viviendo, está obligado a «habitar»<sup>37</sup>.

Pero el hombre no sólo ha tenido que aprovisionarse del utillaje material que le es indispensable para sobrevivir, adaptando gracias a la técnica el mundo a sus necesidades, sino también de un sentido para su vida. El hombre, que se ha salido, al menos en parte, de los límites naturales, es más que sola naturaleza, y solo con ella no tiene bastante para vivirse con plenitud. Resulta que al hombre lo que le es indispensable para vivir no le es suficiente para permanecer apegado a la vida. Así pues, la cultura no es solo el «mundo» alternativo en el que hombre vive al resguardo de las hostilidades de su entorno natural, sino también aquello de lo que vive. El hombre no encuentra su razón de ser en la naturaleza, que tan raquíticamente lo aprovisionó para el oficio de vivir, sino en sí mismo cuando da rienda suelta a su empeño de existir. El hecho de que el hombre sea un imprevisto de

<sup>27</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 56.

<sup>28</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 418.

<sup>29</sup> Cfr. MT, *Oc83*, V, p. 341.

<sup>30</sup> Cfr. MT, *Oc83*, V, p. 335.

<sup>31</sup> Cfr. MT, *Oc83*, V, p. 345.

<sup>32</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 74.

<sup>33</sup> Cfr. HS, *Oc83*, VI, p. 38.

<sup>34</sup> Cfr. HS, *Oc83*, VI, p. 41.

<sup>35</sup> Cfr. MHAT, *Oc83*, IX, p. 617.

<sup>36</sup> Cfr. «Filosofía Pura» (FP), *Oc83*, IV, p. 58.

<sup>37</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 304.

la naturaleza implica que no hay un sentido para él dado de antemano<sup>38</sup>. El hombre es un ser impremeditado, cuya vida es un ensayo y cuyo sentido o «esencia» aún está por inventar.

El hombre, entendido de esta manera, representa el maravilloso fenómeno de algo que, aun siendo imposible, es real<sup>39</sup>. Más aún, visto en toda su profundidad, el hombre, así entendido, dice Ortega, lleva el pensar conceptual al límite de sí mismo, contraviniendo la tradición filosófica occidental de arriba a bajo, ya que la afirmación de que lo real es imposible significa que lo real, dada una razón «pura», que no «histórica», es «irracional»; o lo que es igual, implica que lo racional es algo sobrevenido a la realidad y no algo intrínseco de ella, que es un *factum* y no un *datum*<sup>40</sup>. Igual que la ciencia no existe antes que su creador<sup>41</sup>, tampoco la racionalidad, concluye Ortega, existe antes que el hombre, que es su inventor. Pero verse el hombre en la ocasión de tener que hacer tal invención, aclara Ortega, no es una obligación moral, sino una exigencia vital para sí mismo<sup>42</sup>. El hombre no vive «orientado» porque la vida tenga un sentido y a él deba acogerse, sino que el hombre establece un sentido a su vida porque necesita estar «orientado» para vivir. El hombre tiene que inventar para su uso y provecho eso que *a priori* no está, y que Occidente, en cambio, siempre ha «creído» que era, de alguna manera, preternatural y, por tanto, solo relativamente histórico.

Hasta ahora el sentido de la vida era descubierto, porque se encontraba ahí; en adelante, es inventado, porque ahí no hay nada. La verdad, la teoría y el saber, dice Ortega, son un producto técnico<sup>43</sup>. En cambio, desde Parménides y Platón, pasando por Leibniz, para el común de los occidentales la realidad, y con ella el hombre, era de suyo algo racional. Mas piensa Ortega que del mismo modo que el hombre no tiene pasado porque sea capaz de recordar sino, al contrario, que tiene memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir<sup>44</sup>, el hombre no tiene sentido porque sea inteligente, es decir, capaz de descubrir lo que espontáneamente está ahí, sino, al contrario, es inteligente porque necesita del sentido para poner un norte al naufragio que *prima facie* es su vida. Es el hombre quien «pone» ahí el sentido que ahí no está. Así es como el hombre, a raíz de esta peculiar condición técnica, explica Ortega, es el vértice del cual emerge la realidad, siempre «multilateral» y «poliédrica», pero nunca escindida. Por tanto, sucede que no solo el hombre sino también la realidad carece de un sentido previo; de ahí que la vida, que según Ortega consiste en «ocuparme» con lo distinto de mí, implique «hacer» el mundo en donde estoy.

Así es como llegamos a un dato de nuestro máximo interés, y es que la realidad en todo aquello que no es un puro sistema de facilidades y de dificultades para vivir<sup>45</sup>, sino que además de *prágmata* es *cogitata*, no está en el mundo más que cuando el hombre, a instancia de la urgencia que experimenta de hacer su propia vida, lo extrae de su cabeza y lo «pone» fuera de sí. En primera instancia, pues, para Ortega nada es racional: ni el

<sup>38</sup> Cfr. HS, *Oc83*, VI, p. 59.

<sup>39</sup> Cfr. MHAT, *Oc83*, IX, p. 618.

<sup>40</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 85.

<sup>41</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 52.

<sup>42</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 312.

<sup>43</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 85.

<sup>44</sup> Cfr. «Pasado y porvenir para el hombre actual» (PPHA), *Oc83*, XI p. 654.

<sup>45</sup> Cfr. MT, *Oc83*, V, pp. 36 y s.

hombre (que antes que *homo sapiens* es *homo faber*<sup>46</sup>) ni el mundo (que antes que «en-sí» es «ser para»<sup>47</sup>). Más aún, porque todo tiene consistencia únicamente pragmática<sup>48</sup>, resulta que el hombre llega a ser racional y el mundo llega a tener esencia. La condición racional y esencial del hombre y del mundo es consecuencia y no causa, es carácter sobrevenido y no una condición originaria. El hombre, dotándose a sí mismo de un ser que no tiene, inventa el mundo, confiriendo a su espontánea practicidad un ser que aquél tampoco tiene ni además necesita<sup>49</sup>.

El recuerdo ahora de la manera como Ortega explicaba en *La idea de principio en Leibniz*<sup>50</sup> cuál era el «nivel de radicalismo» de su filosofía es ajustadísimo para seguir penetrando hasta el fondo en la índole pragmática de su ontología. La vida es el «hecho radical» de la realidad no porque sea lo único que existe, sino porque todo lo que hay, dice Ortega, «acontece» en ella y ella es el anuncio o síntoma de toda otra realidad<sup>51</sup>; y así sucede, añade Ortega, a cuenta de su insuficiencia esencial, de su grave indigencia y de su

<sup>46</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 85.

<sup>47</sup> Cfr. 7, QF, *Oc83*, VII, p. 410

<sup>48</sup> Según le oímos decir a Ortega en *Qué es filosofía*, «vivir es encontrarme en el mundo», pero no de una manera «yacente» e «inerte», sino de un modo «atosigado» y «exaltado» (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 425). Con lo cual, explica Ortega, «yo» consisto en estar «ocupado» con lo que no soy «yo» y llamo «mundo», y el «mundo» consiste en aquello en lo que «yo» me «ocupo», haciendo esto o lo otro (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 416); de forma que ninguno de los dos, «yo» y el «mundo», tiene más ser que una consistencia «funcionante» o «ser-para» (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 428), ya que el ser «en sí» o «cosa» es una virtualidad o ficción que surge en el «mundo» y en mí mismo solo cuando corto los «hilos del interés intravital» que nos une a todos con todos, y trato así de trascender la propia vida, dotándome a mí y dotando a las cosas del «mundo» de una «independencia» o «subsistencia» o «personalidad» que surge cuando miro no desde mí, sino desde ellas (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 428). *Sensu stricto*, añade Ortega, este «mundo», que no es el mundo en abstracto sino el de mi alrededor, es lo que me «afecta», es decir, lo que me acaricia o no, lo que me amenaza o no, lo que me sostiene o no, lo que me estorba o no, lo que me favorece o no (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 416). En definitiva, el «mundo», dice Ortega, es el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre se encuentra; es el nombre de la interpretación que el hombre hace del complejo de facilidades y dificultades que primariamente es su «circunstancia» (Cfr. MT, *Oc83*, V, p. 340). Vemos, por tanto, ahora con máxima claridad, por qué para Ortega todo es primariamente *prágmata*, y solo después, y de forma derivada, *cogitata*, y por qué el ser o «en-sí» lo pone el «quehacer» del sujeto. Esta concepción tan pragmática del «mundo» que acabamos ver así expuesta en *Qué es filosofía*, Ortega la presentó repetidamente en el transcurso de su carrera. Por ejemplo, y combinándola con el historicismo, en *Ideas y creencias* Ortega explicó que la Tierra, tomada en su primaria y desnuda consistencia es «suelo»: aquello que nos sostiene y que en forma de distancia en unas ocasiones nos facilita la huida del peligro y en otras en cambio nos separa de la amada; y nada más. La Tierra, mondada y pelada, añadió Ortega, no es «cosa» alguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida (Cfr. IC, *Oc83*, V, p. 400). El resto, de ser la Tierra algo más, es la historia del hombre con ella, es decir, el recuento de las interpretaciones que los hombres han hecho de ella (Cfr. IC, *Oc83*, V, p. 399). Algunos años más tarde, en *La idea de principio en Leibniz* Ortega volvió sobre esta misma concepción de que la «cosa» o «en-sí» surge cuando el hombre corta los «hilos del interés intravital» con su alrededor, y de que, entre tanto, eso a lo que llamamos «cosa» no es sino pura practicidad o *prágmata*, que era el nombre, explicó Ortega, que daban los griegos para referirse a la cosa en su primaria relación con el hombre, esto es, en su hacer con ella o en su padecerla (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 234). Así, y al hilo de este planteamiento pragmático de la realidad, Ortega dijo que el ser no es más que una hipótesis humana (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 235). En su opinión, el «en-sí» y su antecedente pregunta por el ser de algo solo surgen, añadió Ortega, cuando el hombre aísla algo de la red pragmática que la constituía y la ve como si nada tuviera que ver con él. Entonces se produce una «radical metamorfosis» y aquello deja de ser pura referencia a las necesidades de la vida del hombre y pasa a ser referencia de sí misma. Ha nacido, concluye Ortega su comentario, el «en-sí». Ha aparecido entonces la «cosa» (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 234). Ahondando en esta manera pragmática de concebir el «mundo», tres años antes de su muerte Ortega llegó a referirse a la realidad, en una serie de artículos escritos con motivo de su intervención en Darmstadt, precisamente ante su contrincante Heidegger, y solo parcialmente publicados en el diario *España* de Tánger en enero de 1953, en los términos de «campos pragmáticos».

<sup>49</sup> Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 82.

<sup>50</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 273 y s.

<sup>51</sup> Nadie puede saltar de su propia vida, explicaba Ortega en otra ocasión, aludiendo al refrán árabe según el cual nadie puede escapar de su propia sombra, explicando así la manera cómo entendía la radicalidad de la vida (Cfr. LM, *Oc83*, XII, p. 45).

severa menesterosidad, que es la raíz última de que todo venga a la vida, el motivo de que todo tenga una insoslayable «oriundeidad utilitaria» y de que todo sea, en definitiva, *prágmata*<sup>52</sup>. También el sentido tiene este jaez pragmático, que en absoluto es algo connatural de la vida, a no ser más que como exigencia sentida por el hombre.

Por tanto, que el hombre sea un «real imposible» supone que su vida es problemática desde su comienzo<sup>53</sup>. Con lo cual, usando un imaginario muy querido por Ortega, habremos de decir que o Adán nunca estuvo en el paraíso de Edén o Edén no era en forma alguna un paraíso<sup>54</sup>. La historia humana arranca directamente con la mítica expulsión bíblica. Sin embargo, el fuego no es el arma con la que los ángeles de Yahvé impedían al hombre su retorno al paraíso<sup>55</sup>, sino el hurto de Prometeo a los dioses del Olimpo para domeñar la naturaleza y compensar así el dramático olvido de Epimeteo, que no reservó al hombre ninguna cualidad que le garantizase la subsistencia<sup>56</sup>. El fuego no es un castigo sino una bendición. El trabajo no es una condena sino la única salvación del hombre. El paraíso, por tanto, no está atrás sino al frente. El paraíso no es natural sino artificial. El único «mundo» en donde el hombre puede vivir como en un paraíso es «ortopédico». El sentido no es preternatural sino cultural; no es *datum* sino *factum*.

Como dijimos antes, de suyo el mundo natural no es hogar para el hombre, sino fría y desangelada intemperie<sup>57</sup>. En su derredor, el hombre no oye más que silencio. No hay ningún *logos* (palabra) que le desvele *logos* (razón o sentido) alguno. En absoluto Ortega comparte la tradicional concepción lucreciana del «hombre natural»<sup>58</sup>. El ajuste y la armonía de la vida humana, su «orientación» y su sentido, no están en el «principio» histórico ni en el «principio» lógico-ontológico, sino al final temporal como conquista técnica y «quehacer». De esta manera, y solo de esta manera, entendemos mejor el hecho de que Ortega, después de tanto haber batallado durante años y décadas contra el «utopismo», pensara que el hombre es una «viviente utopía» y que todo lo humano es por su condición esencialmente utópico<sup>59</sup>. Pero la «utopía» de la que Ortega habla no está bajo el

<sup>52</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, 262.

<sup>53</sup> Cfr. «Adán en el Paraíso» (AP), *Oc83*, I, p. 480.

<sup>54</sup> En el caso de que el mundo fuera pura facilidad, el hombre habitaría en el mítico Edén (Cfr. 12, LM., p. 84). Mas, en su opinión, tan mágico paraíso nunca existió. El hombre desde el comienzo de su vida se halla en el «antiparaíso». La vida desde su comienzo es problemática. Con el hombre, dijo Ortega precozmente, arranca el problema de la vida (Cfr. AP, *Oc83*, I, p. 480).

<sup>55</sup> «Así es que el Señor Dios lo expulsó del huerto de Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado. Expulsó al hombre, y en la parte oriental del huerto de Edén, puso a los querubines y la espada de fuego para guardar el camino del árbol de la vida» (Gén., 3, 23).

<sup>56</sup> Cfr. *Mito de Prometeo*, Platón, *Protágoras*, 320d-321d, *Obras Completas*, 1972.

<sup>57</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 304.

<sup>58</sup> Lucrecio desarrolló en el Libro V de su *De rerum natura* (Cfr. *De la naturaleza de las cosas*, a cura de García Calvo, 1999<sup>2</sup>, vv. 1321-1351) la representación imaginaria de un estatus existencial del hombre natural o pretécnico. Sobre aquella situación cae la cultura o la serie de *inventiones* que el hombre fue consiguiendo a lo largo de la historia: la vida en común (vv. 1452-1483), el lenguaje (1484-1572), el fuego (1573-1557), el poder real, la propiedad y la riqueza (1558-1638). Pero lo importante, al menos ahora para nosotros, es destacar cómo el ser humano, aunque no haya emergido del reino animal, es desde el principio específicamente humano, esto es, su naturaleza es originariamente dada. Curiosamente, la serie de *inventiones* o de *nova res*, que son la cultura, produjo el desequilibrio originario y primero de su naturaleza dada, y entonces se «envileció la fuerza y hermosura» del hombre (v. 1608). Pues bien, lo que Ortega propone es justamente lo contrario: es impensable un hombre a-técnico y pre-técnico; no hay «tesis natural» ni «*paideia* natural» para el hombre, sino «pró-tesis orto-pédica». La técnica, lejos de destruir, construye al hombre. La tesis de Ortega es, ni más ni menos, que el hombre es constitutivamente técnico, y de que sin técnica, ni más ni menos, el hombre no existiría ni habría existido nunca (Cfr. «Introducción: la universidad y la técnica», en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, a cura de P. Garagorri, 2000, p. 13).

<sup>59</sup> Cfr. «Miseria y esplendor de la traducción» (MET), *Oc83*, V, p. 438.

patronazgo de la «Verdad» sino de la «Libertad». Esta «utopía» no es —como dice Rorty— la convergencia hacia una Verdad ya existente, de antemano, sino un proceso sin término, una realización incesante de la Libertad<sup>60</sup>. Si la utopía se pone bajo el amparo de la Verdad, Ortega, porque es «anti-racionalista», es también «anti-utopista»; pero si la utopía queda bajo el amparo de la Libertad, Ortega es profundamente utópico. ¿Qué significan si no sus nociones de la vida como «empresa» y como «aventura»? La escora pragmatista de Ortega es obvia.

Andando por este camino hemos venido a descubrir que la índole pragmática de su ontología convirtió a Ortega en un filósofo de la contingencia del sentido de la vida. El hecho de afirmar que el mundo es invento del hombre y de arrebatar a las esencias su carácter preternatural, implica la aceptación de que la cuestión del sentido se dilucida en las márgenes de la finitud, y el consentimiento de que el sentido es más cosa técnica del *homo faber* que cosa eidética del *homo sapiens*. No se trata, pues, de contemplar platónicamente y con sumo desinterés vital las esencias para descubrir la inalterable razón de ser de las cosas, sino de hacer esencias para que las cosas adquieran un sentido que a nosotros nos es necesario para saber a lo que atenemos con ellas.

Sin embargo, esta pragmática noción de una realidad insustancial y carente de fundamento, y sin otro sentido que el contingente que el hombre pueda darle, no indujo a Ortega a compartir el pesimismo de los existencialistas ni la inanidad de los nihilistas. Ortega no abrió el diccionario para encontrar en él «palabras de presa» como «angustia», «desazón», «abismo» y «Nada», en las que otros se regodeaban al pensar en el hombre<sup>61</sup>; sino que muy habilidosamente hizo surgir de su manera de entender la realidad la pragmática concepción de la vida humana como «empresa» y como «aventura». La vida no es una tragedia, pese a su radical insustancia; es en la vida, alega Ortega, en donde la tragedia tiene lugar<sup>62</sup>. El afanoso esfuerzo del hombre por dar sentido a lo que de suyo no lo tiene, empezando por sí mismo, es la entraña del carácter «empresarial» de la vida. La voluntad humana de sentido, que lo inventa porque lo necesita, es la voluntad de aventura de su propia vida. La vida espontáneamente se vive a sí misma y espontáneamente, insiste Ortega, surge de su propio fondo. La vida tiene un espontáneo carácter transitivo y altruista<sup>63</sup>. Esta manera de ser de la vida es la indudable ansia humana de seguir existiendo<sup>64</sup>, a cuenta de la cual, porque carece de un argumento, de un programa, de una esencia que ejecutar, se los hace a sí mismos.

### ***La índole pragmática de la filosofía de Ortega.***

Dejando para otra ocasión cuándo y cómo Ortega fue optando por este modelo ontológico radicalmente insustancial y activo<sup>65</sup>, lo que sí haremos a continuación es explicar cuál fue, según nuestro parecer, el motivo por el que más pronto que tarde tomó esta determinación metafísica. Nuestra idea es que dicha concepción del Ser como el mero

<sup>60</sup> Cfr. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Madrid: Paidós, 1991, p. 19.

<sup>61</sup> Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, p. 298.

<sup>62</sup> Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, p. 299.

<sup>63</sup> Cfr. *El tema de nuestro tiempo* (TT), *Oe83*, III, p. 102.

<sup>64</sup> Cfr. MT, *Oe83*, V, p. 319.

<sup>65</sup> A este respecto puede consultarse nuestro anterior estudio «La vida es 'quehacer'» en E. ARMENTEROS, *El pragmatismo de Ortega. Una «impronta» de su filosofía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004, pp. 445 y ss.

«acontecer» de una existencia carente de esencia alguna, no responde solo al «aire de familia» que su filosofía claramente se da con el existencialismo y con el historicismo, sino también, y sin que sea incompatible con ello, a su «aire de familia» con el pragmatismo.

Es sabido que desde bien temprano Ortega tuvo el deseo firme de superar los dualismos que escindían en dos la historia de la filosofía occidental, y sobre todo al propio hombre. En pocos años Ortega pasó del vitalismo «anticultural» de Nietzsche, al cual leyó fervientemente en francés antes de marchar a Alemania, al culturalismo «antivital» aprendido de sus maestros Coheem y Nartop, del que descubrió que era capaz de sobornar a la vida para imponerle el yugo de su doctrina, faltando así al «imperativo de verdad» que siempre ha de regir a cualquier filosofía<sup>66</sup>. Bien visto, este primer episodio intelectual de Ortega, así como otros más protagonizados después con relación a otras muchas tendencias filosóficas con las que también debatió, reproduce a escala biográfica la permanente tensión interior que venía atravesando la historia de la filosofía occidental desde hacía siglos, consistente en la serie de consecutivos y cansinos bandazos ora hacia posiciones «racionalistas», ora hacia posiciones «materialistas», suplantándose así las escuelas filosóficas, unas a otras, siempre incapaces de hacerse cargo con suficiente competencia de la realidad en su «poliédrica» integridad.

Así pues, no se trataba, debió pensar Ortega, y ahí le pudo nacer la índole pragmatista de su peculiar vocación filosófica, ni de establecerse en uno de los dos extremos (o el racionalista o el materialista) ni tampoco en un insípido y anodino término medio. Ni solo Nietzsche y el vitalismo, ni solo Kant y el idealismo, por separados y enfrentados el uno al otro, eran la solución. Hasta el momento a Ortega la filosofía le debió parecer una manta pequeña, capaz solo de tapar los pies o la cabeza del hombre, pero no ambas partes de su cuerpo a la vez. No dejaba de ser paradójico, decía Ortega, que la astronomía, cuyos objetos de estudio, las estrellas y los planetas, están tan alejados de nuestra mente, sea una ciencia tan madura y atinada, y que, en cambio, las ciencias humanas, cuyo objeto de estudio es la vida, hagan agua por todas partes y el hombre se escurra de sus conceptos y teorías como el agua entre los mimbres de un cesto<sup>67</sup>. Así, por ejemplo, nos consta que Ortega criticó:

\* el idealismo por el espejismo que suponían sus verdades absolutas, pero sin incurrir en el escepticismo, el cual combatió por su negación total de la verdad;

\* el «culturalismo» por querer suplantarse la espontaneidad de la vida con los rígidos esquemas de sus teorías, pero sin comulgar con el tosco vitalismo que insensatamente desprecia la cultura, de la cual él llegó a decir que era la «tabla de salvación» gracias a la cual el hombre se tenía a flote en el «naufragio» que es la vida;

\* el existencialismo por su «angustia existencial» y su «sentido trágico de la vida», al cual contrapuso, pero sin complacerse por ello en el también criticado optimismo del Ser, otro «deportivo y festival»;

\* el historicismo, tanto el de Dilthey por su postrero respeto a la categoría de sustancia, como el de sus discípulos por su drástico relativismo al fluidificar la realidad por completo vertiendo sobre ella el ácido de la historia;

\* la fenomenología porque consideró que era una especie de idealismo «ultradepurado»,

<sup>66</sup> Cfr. «Prólogo para alemanes» (PA) *Oc83*, VIII, p. 36.

<sup>67</sup> Cfr. HS, *Oc83*, VI, p. 24.

aunque aceptó la «intuición» como modo de acceso sintético y preintelectual a la realidad, sin dudar por ello de la razón como instrumento imprescindible para poder vivir;

\* el psicologismo porque le parecía inadmisibile hacer del pensamiento un trasunto de la psicología, aunque explicó la naturaleza fantasiosa de las «ideas»...

Yendo más a lo concreto, nuestra idea es que no sólo por la intensidad de su afán antidualista, tan a la vista en lo que acabamos de exponer, sino también por el modo concreto en que se enfrentó a él y le procuró una solución, la filosofía de Ortega goza de un notable carácter pragmático, hasta ahora muy pocas veces suficientemente tomado en consideración. En principio aceptamos que puede resultar extraña la supuesta vinculación de Ortega con el pragmatismo, ya que por una parte es cierto que fueron pocas las veces que expresamente se ocupó de él<sup>68</sup>, haciendo declaraciones muy críticas sobre el utilitarismo como criterio suficiente de verdad<sup>69</sup>; y por la otra que el pragmatismo parece ser una tradición filosófica muy ajena a las fuentes intelectuales, principalmente centroeuropeas, en las que bebió Ortega, quien además de no mostrar una especial afición por la cultura norteamericana, solo visitó aquel país en la recta final de su carera, cuando su pensamiento ya estaba más que elaborado y gozaba de un gran prestigio internacional.

Sin embargo, sostenemos que Ortega no sólo estuvo a vueltas con el idealismo, el vitalismo, el existencialismo, el historicismo y la fenomenología, sino también, aunque de modo ciertamente más quedo, con el pragmatismo, cuyas tesis «centrifugó» de la misma manera que hizo con las del resto de las grandes filosofías contemporáneas, encontrando en ellas «algo profundamente verdadero», que era su ontología, y «algo profundamente erróneo», que era su epistemología<sup>70</sup>. No obstante, para los más reacios a admitir la índole presuntamente pragmática de la filosofía de Ortega, diremos que una vez superada la extrañeza inicial, no resulta difícil observar indicios sólidos de que la distancia entre nuestro autor y el pragmatismo puede ser más aparente que real. Así pues, téngase en consideración:

En primer lugar, que habida cuenta del manejo tan libre que hizo de las fuentes —recuérdese que fue veinte años después de la muerte de Ortega cuando Ph. Silver y N. R. Orringer primero y P. Cerezo y J. San Martín después descubrieron en su obra filosófica una compleja trama de fuentes germánicas desconocida hasta entonces<sup>71</sup>—, nada tiene de especial que además de las ya conocidas también usara otras, éstas «transatlánticas», de las que tampoco dio debida cuenta y de las que ahora empezamos a tener pruebas sobradas<sup>72</sup>. Así, por ejemplo, aunque las primeras sospechas acerca del presunto pragmatismo de

<sup>68</sup> Cfr. «Apología de la inexactitud» (AI), *Oc83*, I, 119; «Por qué se vuelve a la filosofía» (PVF), *Oc83*, IV, 97; «Los 'nuevos' Estados Unidos» (NEU), *Oc83*, IV, 357; «A un diccionario enciclopédico abreviado» (DEA), *Oc83*, VI, 367; QF, *Oc83*, VII, 297 y ss., 310; IPL, *Oc83*, VIII, 234 y ss., «Para dos revistas argentinas» (DRA), *Oc83*, VIII, 372 y ss., 376; «La sociedad europea» (SE), *Oc83*, VIII, 318 y ss.; «Sobre la pequeña filosofía» (SPF), *Oc83*, X, 53; IP, *Oc83*, XII, 392.

<sup>69</sup> Cfr. PVF, *Oc83*, IV, 95 y ss.; «Ensayo de estética a manera de prólogo» (EEP), *Oc83*, VI, 249; QF, *Oc83*, VII, 296 y ss.

<sup>70</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 303; IPL, *Oc83*, VIII, p. 81.

<sup>71</sup> Cfr. Ph. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote»*. Madrid: Alianza Editorial, 1978; N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979. P. CEREZO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984; J. SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994.

<sup>72</sup> Nuestra idea es que Ortega, además de las consabidas fuentes «continentales» (germánicas: Kant, Hegel, Fichte, Dilthey, Husserl, Heidegger...) y de las menos conocidas fuentes «meridionales» (italianas: Croce y Vico; y francesas: Descartes y Bergson), también tuvo otras, de momento apenas conocidas, quizás porque las usó con mucho más sigilo que las anteriores, que fueron las «transatlánticas» (norteamericanas: Peirce, James y Dewey).

Ortega datan de los años veinte<sup>73</sup>, ha sido J. T. Graham quien a mediados de los años noventa dio datos firmes del conocimiento de primera mano que Ortega tuvo de las obras más importantes de los pragmatistas norteamericanos<sup>74</sup>, con los que, a nuestro juicio, contó elusivamente al menos en tres épocas de su trayectoria y con objetivos diversos:

- \* una alrededor de 1915, en *Investigaciones Psicológicas*, cuando en velada confrontación con Peirce y James introdujo en su filosofía el asunto de las «creencias» por primera vez;
- \* otra alrededor de 1930, en *Qué es filosofía* y en «Por qué se vuelve a la filosofía», cuando en velada confrontación con Dewey se ocupó del carácter máximamente «problemático» del conocimiento y de la decisiva influencia de la ciencia moderna en la posterior evolución de la filosofía occidental;
- \* y la última en el periodo que va de 1939 a 1948, en aquellos textos<sup>75</sup> en los que dio a las «creencias» un considerable carácter pragmático para solucionar el enquistado dualismo de «vida contemplativa» y «vida activa» y llevar así hasta las últimas consecuencias su crítica del apriorismo esencialista de Aristóteles y de Leibniz. En una y otra cuestión Ortega consiguió establecerse en una posición filosófica tan alejada del extremado subjetivismo de

<sup>73</sup> Fue el argentino Homero M. Guglielmini, autor de una reseña de *El tema de nuestro tiempo* (TT) publicada en Buenos Aires en 1924, el que por primera vez acusó a Ortega de corroborar veladamente el punto de vista del pragmatismo. Un año más tarde, otro argentino llamado Alberto Rouges, autor del artículo «El perspectivismo de Ortega y Gasset», también publicado en Buenos Aires, denunció que el «realismo empirista» de Ortega no era consecuencia del «fenomenismo radical» de Mach sino del «empirismo radical» de James (Cfr. Graham, op. cit., 1994, pp. 156 y ss.). En adelante, y a pesar del buen recibimiento que Ortega tuvo en Estados Unidos, nadie volvió a percatarse expresamente de su presunto pragmatismo, salvo las escasas excepciones de R. A. Scott-James (Cfr. *Christian Science Monitor*, abril (1933), p. 10); J. Conway («Ortega y Gasset's 'Vital Reason'», *Tought*, 32 (1957), p. 595); R. McClintock (*Man and his circumstances: Ortega as educator*. New York: Columbia University Press, 1971, p. 562); y J. Barzun (*Un paseo con William James*. México: FCE, 1986, p. 315).

<sup>74</sup> A principios de los años noventa Graham emprendió el ambicioso proyecto de demostrar primero el carácter fuertemente unitario del pensamiento orteguiano, y segundo que la clave de esto era la temprana, muy determinante y casi siempre silenciada influencia de los pragmatistas norteamericanos en su quehacer filosófico. Como resultado de sus investigaciones Graham ha publicado: *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994; *Theory of history in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1997; y *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Sintesis in Postmodernim and interdisciplinarity*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. Graham dice haber descubierto pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey; en concreto, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro libros de James, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), otra al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar con una elogiosa introducción de Bergson de 1911 de *Pragmatismo* (1929). Aunque no los ha hallado físicamente, Graham tiene indicios de que Ortega también leyó *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y de *El significado de la verdad* y de *Ensayos de empirismo radical* (Cfr. op. cit., 1994, pp. 147 y ss.). En lo que respecta a Dewey, Graham ha descubierto varios de sus libros en la biblioteca de Ortega, entre ellos *Democracia y Educación* (1916). Aunque no concreta el dato, Graham reconoce expresamente la influencia de Dewey en QF (Cfr. op. cit., 1994, p. 149), con lo cual estamos absolutamente de acuerdo, pues tanto en aquel curso de 1929 como en la parte que de él volcó en 1947 en IPL, percibimos la sombra del deweyano texto *La búsqueda de la certeza* (1929). Finalmente, por lo que se refiere a Peirce, Graham no tiene constancia de que Ortega hubiera tenido en propiedad ninguno de sus dos trabajos publicados acerca del pragmatismo, lo cual a nuestro juicio no es extraño, ya que no se trata de dos libros sino de dos artículos aparecidos en una revista especializada (*Popular Science Monthly*) de la que difícilmente Ortega, aunque hubiera tenido acceso a ella en una biblioteca o hemeroteca, la podría conservar en su propiedad. En este caso, a nuestro juicio, y habida cuenta los datos obtenidos a partir del estudio sinóptico de ambas filosofías, la falta de prueba documental no es razón suficiente para negar el «elusivo» contar con Peirce por parte de Ortega.

<sup>75</sup> Los jalones de esta silente maniobra de Ortega fueron *Historia como sistema* en 1935, *Ensimismamiento y alteración* en 1939, *Ideas y creencias* en 1940, las lecciones *Sobre la razón histórica* en 1941 (Buenos Aires) y en 1944 (Lisboa), «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y demiurgia» en 1941, *Idea de principio en Leibniz* en 1947, «El mito del hombre allende la técnica» en 1951.

James y del radical funcionalismo de Dewey, como del pesimismo vital del existencialismo y del caos epistemológico del historicismo.

En segundo lugar, téngase además en cuenta que Ortega, igual que Peirce y Dewey, nació a la filosofía en el neokantismo y que como ellos hizo de la superación de la antinomia «realismo-idealismo» el punto «obsesivo» de su empresa filosófica<sup>76</sup>; y también que el pragmatismo, aunque nacido en USA, hunde sus raíces en la filosofía continental europea y está profundamente entroncado en el debate de la modernidad acerca de la naturaleza del conocimiento y de su relación con la acción humana, y más en concreto en la serie de reacciones críticas con el ideal cartesiano que se sucedieron tras la apoteosis racionalista de la Ilustración, tales como el voluntarismo de Schopenhauer, el neokantismo de Lange, la filosofía del «como si» de Vaihinger, la «poetización» de la razón de Nietzsche y la filosofía de la vida de Bergson<sup>77</sup>. Con lo cual, bien podemos concluir que Ortega y los pragmatistas compartieron no sólo la misma motivación inicial (superar el idealismo) sino también buena parte de la misma urdimbre filosófica europea; de ahí que nos parezca muy plausible afirmar que aquello que los norteamericanos hicieron en su continente con la filosofía idealista alemana es lo que Ortega también hizo en España con el idealismo, aunque evidentemente muy a su manera, puesto que no aceptó miméticamente las tesis de los pragmatistas, sino que las «centrifugó»<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Coincidimos con P. Cerezo (op. cit., p. 256) y A. Rodríguez Huéscar (*Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1984, p. 45) en que Ortega hizo de la superación de la antinomia «realismo-idealismo» el punto «obsesivo» de su empresa filosófica. En nuestra opinión, Ortega evolucionó hacia el pragmatismo para disponer de una ontología en la que nada hay subsistente en sí y en la que la separación de la realidad en entes individuales es sobrevenida, y por tanto la abismal división entre sujetos y objetos no tendría razón de ser, y la dicotomía entre realismo e idealismo quedaría disuelta. A Ortega el idealismo le «fermentó» en pragmatismo.

<sup>77</sup> Cfr. J. Passmore, «El pragmatismo y sus análogos europeos», en *Cien años de filosofía*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 97 y ss. En general, nadie cuestiona el entronque del pragmatismo norteamericano con la filosofía continental europea; sin embargo, a la hora de concretar dicha relación, los autores lo hacen con matices distintos. Según R. del Castillo, el pragmatismo es una crítica al idealismo trascendental de Kant hecha desde el romanticismo y el naturalismo darwinista (Cfr. *Conocimiento y acción*. Madrid: UNED, 1995, p. 192). Según J. L. Villacañas, son muy grandes las coincidencias de la filosofía de James con lo dicho por Nietzsche en *La genealogía de la moral* (Cfr. Op. cit., pp. 142 y ss.). Además apunta Villacañas que James se equivocó al apuntar su pragmatismo a la tradición empirista inglesa, ya que de no haber tenido una visión tan sesgada del idealismo trascendental podría haber obtenido de Kant mucho de limpieza conceptual y de rigor, que es lo que, a nuestro juicio, Ortega consiguió.

<sup>78</sup> Salta a la vista que entre los pragmatistas no hubo uniformismo ni corporativismo de ningún tipo. A nuestro juicio, lo que Ortega hizo con James y con Dewey («centrifugar» sus pragmatismos para quedarse con lo que de «profundamente verdadero» había en ellos) no es nada distinto de lo que primero James hiciera con Peirce (cuando popularizó por América y Europa la máxima pragmatista haciendo de ella una interpretación psicologista) y luego éste repitiera con aquél (cuando desechado le «regaló» el nombre de «pragmatismo» por lo poco se identificaba con las ideas pragmatistas de James) y finalmente Dewey hiciera con ellos dos (cuando se distanció de la metafísica realista de Peirce, aun admirando su enorme talento lógico y científico, y de la imprecisión epistemológica de James, aun seducido por su empeño antirracionalista y su brío vitalista). En este sentido, recuérdese que el pragmatismo más que una «tradición» o una «escuela» filosófica convencional en la que se comparte un «cuerpo doctrinal» bien definido, es una suerte de «territorio» filosófico en el que se tiene una misma «sensibilidad» intelectual; de ahí, por ejemplo, que F. C. S. Schiller dijera a O. Lovejoy —cuando éste identificó hasta trece variedades de pragmatismo (Cfr. «The Thirteen Pragmatisms», *The Journal of Philosophy*, 5 (1908), pp. 6 y ss.)— que existían tantos pragmatismos como filósofos pragmatistas había (Cfr. «William James and the Making of Pragmatism», *The Personalist*, 8 (1927), pp. 81 y ss.). Por tanto, a nuestro juicio, en nada dificultan sus críticas a James y a Dewey la consideración de Ortega como filósofo pragmatista, como uno más entre ellos, aunque no miméticamente igual, sino con su propia personalidad e idiosincrasia. Ortega hizo en el viejo continente europeo lo que ellos hicieron en el nuevo continente americano, y además del mismo modo, esto es, a su estilo, con soberanas libertad y autonomía. En concreto, nos conviene hacer notar que el pragmatismo de Ortega goza de un arraigo en la tradición filosófica mucho mayor que el de todos de ellos. Si a Peirce el realismo

En tercer lugar, téngase finalmente en cuenta, como ilustrativa concreción de lo anterior, que cansado de las diatribas entre «materialistas» y «espiritualistas», el pragmatismo nació con el propósito de superar finalmente cualquier forma de dualismo: alma y cuerpo, acción y teoría, ideas y *empíria*, materia y espíritu, historia y naturaleza; y que para ello procedió audazmente a la sustitución de la categoría ontológica de «fundamento» por la de «relación». Justo lo que hemos explicado antes que hizo Ortega al convertir la moderna categoría epistemológica de «relación» también en categoría ontológica, desembarazándose así de la antigua categoría de «sustancia»<sup>79</sup>. A fin de cuentas, según el pragmatismo, para superar definitivamente los dualismos se trata de comprender que nada hay que sea «aparte» o «distinto» de lo que «hay» y en lo cual esto supuestamente encuentra su «reposo ontológico», como si de su esencia o razón de ser se tratara; más aún, se trata de comprender que la sustancia no es una evidencia ni una verdad racionalmente necesaria, sino una presunción que surgida en un determinado entramado intelectual. Justo también lo que hizo Ortega al demostrar que la noción esencial del Ser, tanto para el «modo de pensar» tradicional, que la consideraba una evidencia, como para el moderno, que la tomaba por una verdad lógicamente probada, no era más que una impremeditada «creencia».

A nuestro juicio, Ortega quedó tempranamente convencido de la valía de la ontología pragmatista. Seguramente ya en 1910 Ortega debió pensar que una «arquitectura metafísica» como aquella, en la que las inalterables sustancias de las cosas «en sí» se desmoronan en haces de funciones y de actividades<sup>80</sup>, permitía una comprensión no escindida de la vida. Muerto el perro, se acabó la rabia. Si en última instancia el problema del dualismo es que hay series de dos sustancias que se nos presentan irreconciliables entre sí, no hay mejor solución que primero comprobar si en efecto la noción de sustancia tiene fundamento *in re* o si por el contrario no es sino una invención de la razón en su intento de comprender la realidad; y segundo en caso de que fuera esto último ensayar entonces un modelo ontológico alternativo al tradicional, prescindiendo del concepto de «cosa» o de sustancia.

En nuestra opinión, Ortega no solo tuvo el mismo *pathos* antidualista que enfáticamente caracterizó al pragmatismo, sino que además reaccionó de la misma manera que James y Dewey, optando también por el antifundamentalismo, es decir, por la abolición de la sustancia como la mejor estrategia para conseguir su definitiva disolución, que no imposible solución. Así pues, a medio camino del idealismo y del realismo, atrincherados respectivamente en la preeminencia del sujeto y del objeto, quizás debió pensar Ortega que la mejor manera de salir de tan incómoda encrucijada era quitar el «suelo intelectual» en donde ésta había surgido. No en vano, este fue el motivo de sus críticas más severas a Descartes: haber permanecido en la idea de sustancia, a pesar de haber descubierto el carácter sumamente relacional y ágil del pensamiento<sup>81</sup>.

---

de Escoto le «fermentó» en pragmatismo con la ayuda de Kant, y a James el empirismo con la de Bergson, y a Dewey el idealismo con la de Darwin; nuestra opinión es que a Ortega le «fermentó» en pragmatismo la máxima «actualidad» del Ser (Aristóteles), el carácter «relacional» del pensamiento (Descartes), el valor ontológico de lo posible (Leibniz), el sujeto transcendental (Kant), el poder ejecutivo de la conciencia (Fichte), el carácter histórico e inesencial (Dilthey) y circunstancial y excéntrico (Heidegger) del hombre, y el acceso preintelectual e inmediato a la realidad (Husserl).

<sup>79</sup> P. Cerezo ha sido uno de los pocos autores que ha reflexionado detenidamente acerca de la categoría de «relación» en Ortega, aunque sin llegar a captar

<sup>80</sup> Cfr. «Adán en el paraíso» (AP), *Oc83*, I, p. 482.

<sup>81</sup> Según Ortega, el fallo principal de Descartes fue no hacerse cuestión del concepto de ser, pues su *res* era ontológicamente equivalente a la «sustancia» aristotélica (Cfr. FP, *Oc83*, IV, p. 55). Descartes tuvo lucidez para

No obstante, para que Ortega pudiera llevar definitivamente a cabo su reforma ontológica, la «razón histórica» habría de ponerse a trabajar muy duro. Ortega sabía que el éxito de su reforma ontológica le exigía demostrar antes o cuanto menos a la vez que el carácter primordial de los principios, tanto en el «modo de pensar» antiguo como en el moderno, solo era una presunción injustificada; es decir, que la evidencia o «archiverdad por sí» no es más que una «creencia»<sup>82</sup> o un «uso colectivo» inconsciente<sup>83</sup>, y que los principios racionalmente necesarios de ayer no son más que meros teoremas de hoy<sup>84</sup>. Más en concreto, y atinando de pleno en el núcleo del problema, el éxito de la reforma ontológica de Ortega le exige demostrar antes que la tesis de que «lo real es posible» o racional —de la cual pende toda la ontología occidental<sup>85</sup>— solo es un axioma libremente supuesto y arbitrariamente admitido, no absoluto, y por tanto revocable y sustituible por otros, a partir de los cuales poder ensayar modelos ontológicos diversos, como por ejemplo el suyo.

Para todo ello a la altura de 1947, pertrechado con la «razón histórica» Ortega tuvo la intención des vérselas con Leibniz en el póstumo e inacabado *Idea de principio en Leibniz*<sup>86</sup>.

---

desenmascarar el intelectualismo de la noción tradicional de Ser, pero no para dudar de su «coseidad», en la que permaneció impremeditadamente, como en una «creencia», pasando así por alto el ontologismo implícito de su noción moderna de Pensar (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 279). Primero «substancializó» el yo (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 399) y luego el objeto (Cfr. QF, *Oc83*, VII, pp. 400 y ss.). Si Descartes hubiera afirmado *cogitatio est* (o su equivalente *cogito*), habría respetando, dice Ortega, la «consistencia» relacional del ser del pensamiento que modernamente él había descubierto; pero al sentenciar *cogito ergo sum* (Cfr. QF, *Oc83*, VII, pp. 399 y ss.), buscó tras el pensamiento un ser cuya «consistencia» fuera sustancial y del cual el pensamiento fuera su manifestación (Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 396).

<sup>82</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 258 y ss.

<sup>83</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 247.

<sup>84</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 144 y s.

<sup>85</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 200 y 208.

<sup>86</sup> Todo filósofo que se precie, al menos todos los que han pasado a la historia, es autor de una obra egregia, magna y monumental, de un libro que, dicho al modo orteguiano, siempre está a la altura de los tiempos, se ha hecho clásico y es punto de referencia obligado de cualquier nuevo decir. Pero Ortega pasó casi veinte años, poco menos de la mitad de su carrera como profesional de la filosofía, sin publicar un libro, y la mayoría de los que publicó en vida son de pequeña y mediana envergadura, en no pocas ocasiones conferencias y apuntes de clase recopilados de cuando en cuando en volúmenes más finos que gruesos. No obstante, es verdad que algunos de sus trabajos tuvieron mucho éxito, incluso fuera de España, en donde fueron reeditados, si bien al cabo de los años fueron olvidados y pasados de moda. Aunque sus *Obras Completas*, que sí son doce tomos de considerable grosor, dan buen testimonio de su ingente, variada y meritoria labor intelectual, es cierto que Ortega no dejó para la posteridad ningún libro del calado de la *Metafísica* de Aristóteles, del *Discurso del método* y de las *Reglas para la conducción del ingenio* de Descartes, de la *Teodicea* y *La monadología* de Leibniz, de la *Crítica de la razón pura* de Kant, de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Filosofía de la historia* de Hegel, *Los caracteres de la edad contemporánea* de Fichte, del *Curso de filosofía positiva* de Comte, de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey, de los *Principios de psicología* y de *Pragmatismo* de James, de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología y filosofía fenomenológica* de Husserl, de los *Principios de las matemáticas* de Russell, de la *Evolución creadora* de Bergson, de la *Interpretación de los sueños* de Freud, de *Ser y tiempo* de Heidegger... obras todas que Ortega leyó repetidas veces, que manifiestamente influyeron en su reflexión y que en más de una ocasión él ponderó y consideró memorables y señeras en el panorama de la filosofía occidental. Y el caso es que Ortega tuvo en su cabeza no una sino dos obras de ese calibre, una sobre sociología: *El hombre y la gente*, y otra sobre filosofía: *Aurora de la razón histórica*. Pero finalmente, después de veinte años de anuncios y promesas, Ortega no llegó a publicar ni una ni otra. Tras su muerte, P. Garagorri encontró entre los papeles de Ortega el tratado de sociología casi terminado y casi listo para su publicación simultánea en tres países extranjeros; en cambio, de su *filosophia prima* no halló nada en absoluto. Por nuestra parte, no damos tanta importancia ni consideramos tan relevante lo ocurrido con relación a estos «mamotretos», y sobre todo no creemos que la inexistencia de *Aurora de la razón histórica*, ni siquiera en borrador, sea motivo suficiente para afirmar que Ortega fracasó en su reforma ontológica o que murió sin lograr una *philosophia prima* o que su «razón histórica» quedó malograda. Nada de eso. Nos parece que Ortega, a su regreso de Argentina, prefirió poner las ideas a trabajar antes que en limpio. De 1942 en que se asienta en Lisboa a 1955 en que fallece, Ortega no se dedicó a pulir la teoría de su «método filosófico» sino a practicarlo. No conviene, en este sentido, pasar por alto la advertencia de Ortega acerca de sí mismo como filósofo, cuando explica al «ningún» lector de *Idea de principio en Leibniz* que él no es

Su propósito era mostrar que el principio de razón suficiente lejos de ser una verdad racionalmente necesaria, era una inadvertida «creencia». Así es como Ortega, después de media vida intentándolo dejar definitivamente atrás, consumó su crítica al idealismo.

### *El ambiguo principalismo de Leibniz.*

Pese al título, de lo que menos habla Ortega en *Idea de principio en Leibniz*, es precisamente del «principalismo» de Leibniz, a quien solo le dedica varios de los primeros párrafos del texto para enumerar las ambigüedades detectadas en su principalismo<sup>87</sup>, y después algunos comentarios más, pocos y sueltos, hechos siempre al hilo de sus explicaciones del «modo de pensar» de Aristóteles y de Descartes. Es por eso que celebremos tanto que P. Garagorri con muy buen tino incluyera desde la primera publicación en 1958 de *Idea de principio en Leibniz*, la conferencia «Del optimismo en Leibniz», a cuyo estudio nos aplicamos ahora<sup>88</sup>.

En este discurso nonato<sup>89</sup> Ortega dijo que la mente de Leibniz representaba una línea

---

uno de esos filósofos que hacen exhibición de los bíceps con que van a levantar la pesa enorme que es el problema del Universo, ni de esos que hacen constar el «método» con el que operan sus filosofías; sino de aquellos otros cuyas filosofías hay que ponerlas al trasluz para ver como en filigrana cuál es su «modo de pensar» (Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, p. 71). Ortega apenas definió qué era la «razón histórica». Es verdad. Pero la ejercitó intensamente, obteniendo en esta época, al menos, tres excelentes resultados. Así, Ortega enfrentó su «razón histórica» al método histórico de Toynbee, próximo a la erudita acumulación de datos y anclado en una ontología aristotélica y cartesiana. Producto de este ejercicio de su «razón histórica» fue *Una interpretación de la historia universal*. Ortega enfrentó su «razón histórica» a la historia de España a través de la biografía de algunos de sus más destacados personajes. De ahí obtuvo, entre otros, sus estudios de Velázquez, de Goya y de Vives. También enfrentó Ortega su «razón histórica» a temas tan propios de su concepción «festival» y «deportiva» de la vida. De esta manera redactó «Prólogo a un tratado de caza mayor» y «Vida del capitán Alonso Contreras». Y finalmente Ortega enfrentó su «razón histórica» a la historia de la filosofía occidental, encarándose con Parménides y Heráclito, que la inventaron, y de nuevo con el realismo y el idealismo. El resultado de estas investigaciones de la «razón histórica» fue «Origen y epílogo de la filosofía» e *Idea de principio en Leibniz*.

<sup>87</sup> Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, pp. 64 y s.

<sup>88</sup> Sabemos por P. Garagorri que Ortega comenzó la redacción de *Leibniz y la idea de principio* en Lisboa durante la primavera de 1947 con el propósito de haberlo terminado y publicado en aquel mismo año con el título inicial de *El principalismo en Leibniz* (Cfr. IPL, *Oe83*, VIII, p. 61). Pero a la vista está que el trabajo quedó inacabado. También nos informa el mismo copilador de que Ortega, en lugar de terminarlo, incluso echó mano de algunos de sus pasajes para componer otras obras menores, como por ejemplo el «Prólogo» de la versión castellana de 1952 de *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm, y también «Medio siglo de filosofía», un ensayo que Ortega iba a publicar en 1951 en una revista brasileña y que finalmente tampoco terminó (Cfr. Revista de Occidente n.º. 3 (1980), p. 5). Así, lo que inicialmente fue concebido por la Hemeroteca Municipal de Madrid como un solemne homenaje a Leibniz con motivo del tricentenario de su nacimiento, finalmente fue la publicación, a título póstumo y en 1958, de un estudio al que le faltan íntegros, según indicación del mismo Ortega, los capítulos segundo: «El principio de la razón suficiente», y tercero: «El principio de lo mejor» (Cfr. n.º. 1 p. 157; n.º. 1 p. 189). No obstante, aún sin hacernos del todo idea de cómo Ortega tenía concebido originariamente el libro, nosotros distinguimos en él cuatro partes, tres por obra y solo una por omisión. Primero están las casi ciento cincuenta páginas en las que Ortega revisa críticamente el «modo de pensar» tradicional, en las cuales por una parte está el examen de la geometría de Euclides, por otra el examen del pensamiento aristotélico-escolástico y finalmente el examen de lo estoicos. Segundo están los cuatro o cinco párrafos en los que Ortega acomete la novedad traída a la filosofía occidental por Descartes, precisamente como crítica y superación del aristotelismo. Tercero las menos de cincuenta páginas que Ortega dedica a exponer los fundamentos de la (innombrada) «razón histórica», con la cual ha hecho el anterior análisis de Aristóteles y Descartes. Por último, y para que nos salgan las cuentas, falta una cuarta parte, que dijimos que lo era por omisión, y que es la que previsiblemente Ortega hubiera dedicado al estudio de Leibniz, y que P. Garagorri con excelente criterio ha intentado suplir con una conferencia del mismo año sobre el optimismo ontológico de Leibniz, que con sus apenas veinte páginas se hace imprescindible para comprender a fondo las más de doscientas páginas de *La idea de principio en Leibniz*; y más aún, se hace muy útil para intuir qué habría resultado finalmente del replanteamiento del problema del Ser que Ortega tan audazmente había emprendido veinte años atrás.

<sup>89</sup> Sabemos también por P. Garagorri que en paralelo con la redacción de *El principalismo en Leibniz*, Ortega

divisoria en la historia de la filosofía, tanto por su teoría del ser como de la verdad. Más aún, Leibniz en opinión de Ortega es la «culminación» de la ontología y del racionalismo de la filosofía occidental. Leibniz es la cima en donde el optimismo radical del pensar que se inició en Grecia culmina su ascenso, y también, como ocurre en toda cima, el inicio de su descenso<sup>90</sup>. De hecho, advierte Ortega críticamente, dentro de su optimismo hay un «pesimismo larvado» que se encuentra en casi todas las dimensiones de su sistema<sup>91</sup>. Por un lado, es verdad que el optimismo de Leibniz es una dimensión ontológica, y no una cuestión de humor o de temperamento, ni si quiera de aforo comparativo o de consideraciones empíricas. Su optimismo, dice Ortega, es *a priori*: el mundo no es el mejor de los posibles porque existe sino que existe porque era el mejor aún antes de existir<sup>92</sup>. Y por el otro, también es verdad, observa Ortega, que Leibniz no afirma, como Heráclito, Platón, Aristóteles y Alejandro de Hales, que el ser es bueno, sino que es «el mejor», lo cual, añade Ortega, permite colegir primero que los otros mundos posibles son menos buenos y por tanto tienen más mal; y segundo que un mundo *simpliciter* bueno es imposible, pues de otro modo sería ese el existente y no el nuestro<sup>93</sup>. Más aún, si el mal real se justifica como evitación de otro mayor, más le vale al hombre, dice Ortega, intentar una «diteleología» del mundo<sup>94</sup>.

Pero esta doctrina de Leibniz acerca del optimismo del ser marcha en paralelo a su teoría lógica<sup>95</sup>. En este sentido, dice Ortega, Leibniz también representa el momento áureo en que el hombre ha creído con mayor vehemencia poseer un instrumento para interpretar la realidad y saber a qué atenerse respecto de ella, la lógica<sup>96</sup>. Así, resulta que Leibniz creyó que el ser es «íntegramente lógico» y «plenamente inteligible»<sup>97</sup>, pero también que descubrió un «abismo de irracionalidad» en una región tan próxima a la pura lógica como es el número y la magnitud<sup>98</sup>. Lástima, piensa Ortega, que Leibniz no siguiera avanzando atentamente por el camino del *filum meditandi*<sup>99</sup>, pues entonces hubiera llegado tres siglos antes a la situación actual en la que la lógica se ha hecho cuestión para sí misma en sus propios fundamentos<sup>100</sup>. Ortega hace saber que Leibniz tropezó con conceptos matemáticos que *prima facie* parecen obvios y que, no obstante, resulta que son imposibles porque envuelven contradicción. Tal es el caso del concepto de velocidad máxima y del número

---

preparó «Del optimismo en Leibniz», el texto de una conferencia para la inauguración del XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián del 7 al 13 de abril de 1947, al que no asistió (Cfr. J. Zamora Bonilla, Ortega y Gasset. Madrid: Espasa Calpe, 2002, p. 466), pero que finalmente fue publicada en 1948 por dicha asociación (Cfr. IPL, [1992], p. 335) y que con tan buen tino el mismo compilador ha incorporado como anexo a *Idea de principio en Leibniz* desde su primera edición en 1958.

<sup>90</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 342.

<sup>91</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 342.

<sup>92</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 340.

<sup>93</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, pp. 341 y s.

<sup>94</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 343.

<sup>95</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 336.

<sup>96</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 335.

<sup>97</sup> DOL, *Oc83*, VIII, p. 332.

<sup>98</sup> DOL, *Oc83*, VIII, p. 333.

<sup>99</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 334. Es de suponer que Ortega creía que Leibniz estuvo a punto, o que al menos tuvo la oportunidad, de descubrir que el principio de no contradicción carece de primordialidad, aunque finalmente no lo hiciera. Si Leibniz hubiera continuado por el *filum meditandi*, en lugar de negar la contradicción que se le figuraba (el caso del número máximo y del continuo espacial) y de argumentar a partir del principio de no contradicción a favor de su imposibilidad, la hubiera aceptado y hubiera negado en cambio tal principio, dice Ortega, Leibniz se hubiera adelantado a su tiempo tres siglos.

<sup>100</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 335.

mayor de todos los números.

Según Leibniz, indica Ortega, lo posible es lo que no encierra contradicción<sup>101</sup> y la forma de una proposición verdadera es la que excluye la contradicción<sup>102</sup>. Por tanto, en Leibniz lo posible es verdad, y puesto que el ser posible incluye todo ser, incluso el efectivo o real, resulta que el ser es íntegramente lógico<sup>103</sup>. De ahí, apunta Ortega, la sorpresa del propio Leibniz al descubrir que hay algo que existe y, no obstante, porque alberga la contradicción en sí mismo, es irracional o imposible. Y es por eso, explica Ortega, que a Leibniz no le bastara que una proposición, para ser verdadera, fuera reducida a una identidad o «verdad prototípica» o «verdad primera»<sup>104</sup>, sino que, además, hubiera que asegurarse de que el concepto mismo del sujeto es posible, es decir, que no envuelve contradicción, como la envuelve, por ejemplo, el concepto de un número máximo, que no es divisible, y del continuo, que es a la vez divisible e indivisible<sup>105</sup>. De lo contrario, si este segundo criterio de verdad no fuera también considerado, la reducción de una proposición a sus «verdades primeras» solo probaría «algo condicional», como es el caso, dice Leibniz, del argumento ontológico de San Anselmo y Descartes<sup>106</sup>.

No obstante, el cuerpo lógico de Leibniz, opina Ortega, igual que su pensamiento entero, tiene un fuerte carácter «utópico e idealizante»<sup>107</sup>, y una latente tendencia a «pintar como querer»<sup>108</sup>. Mas antes de exponer esta debilidad lógica, Ortega recorre la ontología de Leibniz al menos en el trecho que le es necesario para acometer, a propósito de la doctrina del optimismo del ser, su propósito de «anunciar y, a la vez, demorar»<sup>109</sup> algunos puntos de vista sobre ella que considera decisivos para el porvenir de la filosofía<sup>110</sup> y que constituyen un «problema pavoroso»<sup>111</sup>. A diferencia de la mayoría de los casos, en los que la ontología se ocupa solo de lo real, y lo posible, lo necesario y lo contingente, quedan en segundo plano, Leibniz ensayó una ontología centrada en la modalidad del ser<sup>112</sup>, precisamente para

<sup>101</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 330.

<sup>102</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 331. «Esta es la forma de la proposición idéntica: A es A. En ella el predicado aparece de modo patente como incluido en el sujeto» (DOL, *Oe83*, VIII, p. 332).

<sup>103</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 332.

<sup>104</sup>

Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 332.

<sup>105</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, pp. 333 y s. En este punto en concreto, nos parece que Ortega fue filosóficamente

hablando poco «cortés», es decir, que expuso con poca claridad el asunto que anda en juego. Un tanto críticamente Ortega nos dijo al término del parágrafo 8 de la *Idea de principio en Leibniz*, que Leibniz trató «despiadadamente» a Descartes, que le negó la existencia de su innovadora analítica, que él no reduciría el espacio a número y que partiría para sus creaciones numéricas de teoremas espaciales (Cfr. 8, IPL, p. 99). En efecto, Leibniz no admite la comunicación del género número y espacio sencillamente porque el espacio, dice él, es un «fenómeno», asunto que Ortega explica como de pasada en su conferencia sobre Leibniz. El fenómeno dice Ortega que es «la representación que el sujeto tiene de la auténtica realidad», pero dicha representación «es confusa y, por ello, irreductible al cabo al logicismo» (Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 333). Por eso, explica Leibniz, que el continuo o la intuición espacial de la magnitud, es a la vez divisible e indivisible, no tiene partes pero puede ser partido. Respecto del problema del número máximo, la dificultad estriba en que la intuición básica de la aritmética es el número, lo partido y diviso; pero resulta que el número máximo es indiviso y por tanto contradictorio con lo que es la numerosidad misma. Estos intrínquilos lógicos, que atentan contra el principio de no contradicción, son los que obligaron a Leibniz a formular un segundo criterio de verdad, consistente en la comprobación de que el concepto mismo del sujeto es posible, es decir, que no envuelve contradicción.

<sup>106</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 334.

<sup>107</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 337.

<sup>108</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 333.

<sup>109</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 351.

<sup>110</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 328.

<sup>111</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 335.

<sup>112</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 344.

sortear, explica Ortega, el determinismo racionalista de Spinoza<sup>113</sup>. Lo necesario y lo posible tienen implícita su razón de ser. En cambio, lo real se muestra sin ella y se presenta como algo irracional y sin fundamento. En principio, señala Ortega con discreción, lo real podría existir sin razón alguna y constituiría así un mundo irracional, ininteligible y sin fundamento<sup>114</sup>.

Pero ante lo real, tan extraño en comparación con lo necesario y lo posible, cuya razón de ser es evidente, la inteligencia se irrita, duda y, dice Ortega, se queda si saber si se trata de un modo auténtico de ser el Ente o si se trata de un modo deficiente de manifestarse<sup>115</sup>. En concreto, añade Ortega, el racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser. En el caso de Spinoza y de la escuela megárica el racionalismo, explica Ortega, impone una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad, de manera que esta absorbe las otras formas modales. Lo real pierde su carácter contingente y ya no se caracteriza por lo que simplemente es sino por lo que tiene que ser, con lo cual lo posible también desaparece<sup>116</sup>.

Leibniz, para permanecer en pie sobre la cima del racionalismo occidental, dice Ortega, hubo de guardar un difícil equilibrio. De una parte, su racionalismo no podía ceder ante la «opacidad del mundo»<sup>117</sup> después de haber comprobado que el paso de lo posible a lo real es un «paso absoluto» y carente de necesidad lógica<sup>118</sup>. Y de otra parte, hubo de reformar hondamente la doctrina de la modalidad en su esfuerzo por escapar del determinismo racionalista de Spinoza<sup>119</sup>. Así, para Leibniz lo posible, subraya Ortega, no se contrapone a lo real como lo menos determinado a lo más determinado<sup>120</sup>. Es decir, la realidad no es el último grado de determinación de lo posible<sup>121</sup>. Todos los posibles están igualmente determinados para Leibniz, y ninguno de ellos tiene razón suficiente para su no realización ni para su realización<sup>122</sup>. En la posibilidad, dice Ortega, no hay grados. Ningún posible exhibe razón alguna para realizarse más y antes que los otros<sup>123</sup>. En el orden lógico, o todas las posibilidades se realizan o no se realiza ninguna<sup>124</sup>.

Pero es el caso que este mundo existe, y no cualquier otro posible<sup>125</sup>. En principio su existencia es irracional, Leibniz lo sabe, y prueba de ello es que su contrario, su no existencia y la de otro mundo cualquiera, son posibles<sup>126</sup>. El paso de la posibilidad a la existencia es un «paso absoluto», y puesto que no es consecuencia de la necesidad, para evitar su irracionalidad, concluye Leibniz, es preciso la inclusión de algún otro principio, ajeno a la lógica pero suficientemente fundante<sup>127</sup>. Leibniz establece el principio de «lo mejor» o de «la conveniencia». Mientras que el ser posible es porque no contiene contradicción y el ser necesario es porque contiene en sí la razón de su ser, el ser real es porque es el mejor y más

<sup>113</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 345.

<sup>114</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 345.

<sup>115</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 345.

<sup>116</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 348.

<sup>117</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 337.

<sup>118</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 339.

<sup>119</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 346.

<sup>120</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 346.

<sup>121</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 347.

<sup>122</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 346.

<sup>123</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 339.

<sup>124</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 340.

<sup>125</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 339.

<sup>126</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 337.

<sup>127</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 338.

conveniente<sup>128</sup>. En esta manera de hablar en términos comparativos, explica Ortega, radica la diferencia de Leibniz respecto del inveterado optimismo del ser en la tradición filosófica iniciada por Grecia.

En el pensamiento de Leibniz, por tanto, lo real es consecuencia de una «necesidad contingente o moral»<sup>129</sup>. Su fundamento está en el orden estimativo y no ontológico<sup>130</sup>. En ser consecuencia de la elección de Dios, dice Leibniz, radica su razón suficiente<sup>131</sup>. El mundo es contingente, pero su existencia cuenta a su favor con las «infinitas razones» implicadas en el decreto creador de Dios, lo cual, explica Ortega, nos impone la obligación intelectual de ir descubriendo esas razones, mediante un «progreso en el infinito» del conocimiento<sup>132</sup>.

Así, la inteligencia se pone a buscar la razón o el fundamento a lo que se presenta sin ello. Pero a diferencia de lo posible y lo necesario, la razón de lo real no se encuentra implícita en ello, sino fuera, en otro hecho, que es su causa<sup>133</sup>. Son las «verdades de hecho», que Leibniz añade a las «verdades eternas» de la lógica y la matemática<sup>134</sup>. El pensamiento puramente analítico que conoce las «verdades de razón» es sustituido por el causal que conoce las «verdades de hecho»<sup>135</sup>.

En el caso de Leibniz, dice Ortega, esta concatenación causal de hechos goza de necesidad en su interior, pero no en su integridad. Se trata de una necesidad relativa. Una necesidad absoluta solo podría ser posible si el primer eslabón de la cadena fuese un ente necesario. Pero en tal supuesto, como sucede en la ontología de Spinoza, lo real y lo posible quedan eliminados y absorbidos por lo necesario<sup>136</sup>. Para que esto no ocurra, al principio de la cadena, dice Leibniz, no hay una «necesidad metafísica» sino una «necesidad contingente o moral»<sup>137</sup>.

La creación, insiste Ortega, no es «automática emanación» de la divinidad. También es contingente. Dios «pudo» no crear o crear otro mundo<sup>138</sup>. Este es, en opinión de Leibniz, el garante de lo real, que conserva, aún siendo contingente, «algunos derechos»<sup>139</sup>. Lo real para Leibniz no es necesario, al modo de Spinoza, pero su existencia tiene, no obstante, «razón suficiente»<sup>140</sup>. Así es como Leibniz, dice Ortega, congela o condensa los «modos de ser» en órbitas de entes. Por un lado, la contingencia de lo real no es mero aspecto deficiente con que lo real (necesario) se presenta a la limitada mente humana. Y por el otro, lo posible no es solo una modalidad del ente sino una clase de entes<sup>141</sup>.

Pero hechas estas consideraciones sobre la ontología de Leibniz, siempre al hilo de la doctrina del optimismo del ser, Ortega se ocupa nuevamente de su «utópica e idealizante» teoría lógica. En concreto, Ortega advierte críticamente que «no se ve» la motivación que

<sup>128</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 340.

<sup>129</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 349.

<sup>130</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 339.

<sup>131</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 348.

<sup>132</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 349.

<sup>133</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 347.

<sup>134</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 338.

<sup>135</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 347.

<sup>136</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 348.

<sup>137</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 349.

<sup>138</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 348.

<sup>139</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, pp. 345 y 350.

<sup>140</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 336.

<sup>141</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 350.

lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente, en lugar de dejar lo real «en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón»<sup>142</sup>, y argumenta de esta manera.

En primer lugar, señala Ortega que Leibniz para dar este paso se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, que «lo real, puesto que es real es a *fortiori* posible»<sup>143</sup>. Pero he aquí que, entonces, infiere Ortega, lo real ha de ser inteligible y no ha de encerrar contradicción alguna.

En segundo lugar, continúa Ortega, la demostración de la no contradicción, según Leibniz, se puede obtener de dos maneras: bien *a priori*, presentando sus «requisitos», bien *a posteriori*, por medio de la experiencia, ya que lo que existe de hecho no podría nunca dejar de ser posible<sup>144</sup>. Ortega desestima las posibilidades de ambas demostraciones. En contra de la prueba de tipo *a priori* dice Ortega que llegar a conceptos absolutamente simples y asegurarse de que no se contradicen entre sí, es algo utópico<sup>145</sup>. Y en contra de la prueba *a posteriori* dice Ortega que admitir la posibilidad (o inteligibilidad) de lo real por medio de la experiencia solo puede ser «abstractamente y a ciegas»<sup>146</sup>. Lo real está ahí y, por tanto, es posible. *Contra facta nulla argumenta*, podría decirse.

Pero a la hora de concretar e iluminar dicha posibilidad, prosigue Ortega, Leibniz se halla en una «situación mental ambivalente», ya que solo cuenta con el principio de razón suficiente, el cual es a la vez «convicción y problema», «axioma y postulado»<sup>147</sup>. El principio de razón de lo real, profundiza Ortega en su crítica, carece de verdad propia. Es una presunción y solo suponiendo el principio, señala Ortega, se llega, «si se llega», a la explicación de lo real. Lo real verifica al principio y no viceversa<sup>148</sup>.

Por tanto, que «lo real es posible», o lo que es igual, que lo real sea racional, aún está por ver. Su prueba racional cae en un círculo vicioso, cae en la misma petición de principio que el «modo de pensar» moderno en cuanto admite que los principios no son evidentes pero no renuncian a su carácter primordial y entonces se ven obligados a demostrarlo necesaria y racionalmente, lo cual es imposible. Y, sin embargo, a pesar de su inconsistencia lógica, dice también Ortega, en todo el pasado filosófico no se halla que la proposición de que lo real es posible haya sido, al menos de manera expresa, puesta en duda, cosa que, de hacerla, supondría una «reforma radical» de la noción misma de ser, un «trastorno de arriba a bajo» de la ontología tradicional<sup>149</sup>.

Esto es lo que Ortega llama, un tanto enigmáticamente, «el problema pavoroso» al cual la filosofía, que nació como una resolución de mantener la serenidad ante los problemas pavorosos, tiene que enfrentarse<sup>150</sup>. Se ha roto una nueva «creencia» y es, por tanto, el turno de la filosofía, que no pone duda en donde hay creencia sino verdad en donde hay duda. Técnicamente hablando, aunque no lo diga en su conferencia, para Ortega la tesis de que «lo real es posible» o racional es una «creencia», en la que la ontología está desde que nació, y su evidencia, como dijera del «principio de los sentidos» y del «principio de no contradicción» de Aristóteles, no es un fenómeno noético, no procede de la intelección sino

<sup>142</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 350.

<sup>143</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 350.

<sup>144</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 350.

<sup>145</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, pp. 334 y 350.

<sup>146</sup> DOL, *Oe83*, VIII, p. 351.

<sup>147</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 351.

<sup>148</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 348.

<sup>149</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 351.

<sup>150</sup> Cfr. DOL, *Oe83*, VIII, p. 355.

de la lactancia. Lo hemos mamado<sup>151</sup>.

De nuevo Ortega ha puesto a trabajar su «razón histórica», y el resultado es éste. Parece que también salieron victoriosos él y su «razón histórica» del careo con Leibniz, el máximo representante del «modo de pensar» moderno. Por eso, y ahora se entiende qué quiso decir, Ortega en una de las primeras páginas de su libro en borrador (que cada vez nos va resultando estar menos en borrador) afirma que Leibniz es de todos los filósofos pasados aquel de quien resultan hoy vigente mayor número de tesis, y añadía a continuación: «Por supuesto, que hoy no es mañana»<sup>152</sup>.

Ortega estaba persuadido de la aptitud filosófica de su «razón histórica» como nuevo «modo de pensar», de la cual era el «mañana» de la filosofía, consistente no en un «renacer» como hizo Descartes, sino en una «refundación», porque Descartes falló por no hacerse cuestión del concepto Ser y ese fue su deficiente radicalismo<sup>153</sup>. Se trata, por tanto, de pasar de la noción optimista del ser, perenne en la filosofía de Occidente, que afirma que el ser es *autárquico* y que posee cuanto necesita para *salvarse*, porque es el *Bien*<sup>154</sup>, a otra noción en la que el ser consista «en mero ensayo o conato de ser», sin garantía alguna de que «no se malogre» ni de que su intento de ser no sirva más que para «demostrar que es imposible»<sup>155</sup>.

#### *Dos notas conclusivas sobre el pragmatismo de Ortega.*

Lo hemos dicho antes: no sólo por la intensidad de su afán antidualista, tan a la vista en lo que acabamos de exponer, sino también por el modo concreto en que le procuró una solución a las diatribas entre teoría y acción, alma y cuerpo, naturaleza e historia, cultura y vida... la filosofía de Ortega goza de un intenso carácter pragmático, hasta ahora pocas veces tomado en consideración. Como conclusión de este estudio, dejaremos constancia de dos notas acerca del pragmático proceder de Ortega.

A nuestro juicio, lo que Ortega hizo desarrollando su idea del «real imposible», a fin de cuentas, no fue sino arremeter pragmáticamente contra el más que bimilenario esencialismo occidental, igual que antes lo hiciera James, pero con una propensión metafísica y un rigor lógico de mayor calado y alcance, seguramente gracias a las respectivas influencias de Heidegger, quien no solo le proporcionó inspiración para describir categorialmente la «vida de cada uno» como «hecho radical», sino también un gran angular con el que enfocar el problema del Ser en toda su amplitud de miras; y de Peirce, quien le ayudó a demostrar que en última instancia, incluso en el caso del gran Leibniz, el carácter racional de la realidad no es más que una fundamental petición de principio sin una inequívoca justificación lógica.

Comenzando por Peirce, diremos que nuestra idea es que en el modo como Ortega se desenvolvió en el asunto de la correlación entre el ser y el pensar se aprecia una especie de «elusivo» contar con él. Como es sabido, a pesar de su ímprobo esfuerzo Peirce no consiguió demostrar racionalmente aquella evidente correlación entre el ser y el pensar que es fundamento de todos los realismos, incluido el escotista que él profesaba, y finalmente no

<sup>151</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 213.

<sup>152</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 89.

<sup>153</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 279.

<sup>154</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 341.

<sup>155</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 351.

tuvo más remedio que aceptar que dicha «evidencia» no era sino una gran «suposición» o «hipótesis fundamental», sin la cual el «método científico» que había confeccionado, precisamente para enmendar la insuficiencia lógica de Leibniz, se venía abajo<sup>156</sup>.

Para calibrar hasta qué punto es plausible que Ortega conociera a Peirce y contara con él aunque fuera de forma «elusiva» y «velada», como casi siempre hizo con los autores que más le importaron, cabe preguntarnos si acaso su influencia no es reconocible solo en la manera como trabó la crítica en contra del escepticismo en *Investigaciones Psicológicas*, sino también en un asunto tan importante ya en la «segunda navegación» como es su crítica en contra del racionalismo de Leibniz. En principio, podría pensarse que el edificio filosófico de Peirce carece de suficiente consistencia racional, habida cuenta de su postrero fracaso lógico; pero también que Peirce, quien a pesar de su realismo escotista era bastante más moderno de lo que parece<sup>157</sup>, demostró que la «evidencia» en la que se fundamentan los realismos tradicionales no es más que una valiosísima «petición de principio», imposible de fundamentar sin invocar elementos de carácter metalógico.

¿Acaso no es esto mismo, nos preguntamos nosotros ahora, lo que Ortega hizo con Leibniz, al demostrarle que no había necesidad racional alguna de que la realidad tuviera un principio de razón suficiente, ya que dicha pretensión, que en el fondo no era más que otra «creencia», se alzaba sobre la improcedencia lógica de querer demostrar la correlación

<sup>156</sup> Para captar en qué medida Ortega contó elusivamente con Peirce a la hora de sortear el escollo de la verdad, conviene poner de manifiesto cómo el propósito fundamental de Peirce fue superar el desgarró que el nominalismo había ocasionado al quebrar la inteligibilidad del ser, intentando así abrochar con argumentos lógicos la «realidad» y la verdad. Para ello diseñó un método gracias al cual las convicciones no fueran efecto de ningún factor humano sino de alguna permanencia independiente de todos pero asequible a todos por igual, para que cualquiera con suficiente experiencia y razón pudiera llegar a la misma conclusión respecto de ella. Una cosa así, dice Peirce, es la «realidad». Mas llegados aquí conviene hacer dos observaciones. En primer lugar, Peirce sabía que sin la «realidad» la pretensión de objetividad de su «método científico» era imposible, con lo cual, si bien es cierto que de esta manera comenzó a poner punto final a su ademán «postmoderno», también es verdad que, más afectado por la modernidad de lo que se podría pensar, no afloró del todo su sentido escotista de la realidad, ya que a ésta sólo la consideró, y esta es la segunda observación, como la «hipótesis fundamental» de su método, la cual, para colmo, en absoluto era fácil de probar lógicamente: primero porque hacía falta la premisa auxiliar, que Peirce dio por buena, de que la percepción se produce según leyes que permiten conocer lo que las cosas son en realidad; y segundo porque la demostración de la validez de su hipótesis acerca de la «realidad» no podía incurrir en la improcedencia lógica de ser confirmada mediante la aceptación del propio método que la requiere como premisa. En adelante, la prioridad de Peirce será abrochar racionalmente la «realidad» y el conocimiento, cosa que solo conseguirá a medias, ya que a la postre ni siquiera el empleo de la «máxima pragmatista» le habría de proporcionar la prueba lógica que perseguía. Por eso, y de manera muy sorprendente en un lógico de talla tan grande como era él, vemos a Peirce teniendo que invocar ciertos elementos de índole metalógica, con lo cual la existencia de una realidad inteligible terminó siendo una especie de «petición de principio».

<sup>157</sup> Por nuestra parte, decimos que Peirce a pesar de su ontología escotista y su crítica tan severa a las filosofías de Descartes y de Leibniz, seguramente fuera más moderno de lo que en principio parece, ya que su esfuerzo en hacer de la inteligibilidad del Ser un principio absoluto no en virtud de su carácter evidente, como era para los realistas, sino de su carácter probadamente racional, es entre otras cosas, según Ortega, lo que significa el tránsito del modo de pensar de los antiguos al modo de pensar de los modernos, esto es, el tránsito de quienes concebían la verdad de un principio como evidencia improbable a quienes conciben el principio como una verdad que requiere comprobación racional (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 241). En este sentido es el que decimos nosotros que Peirce era en el fondo más moderno de lo que externamente parece; justo todo lo contrario de lo que sucede con Ortega, que sin ser en absoluto moderno, puesto que dejó de serlo como resultado de su crítica al idealismo, fácilmente puede parecernoslo, ya que valiéndose en este caso del fracaso lógico de Peirce, quiso poner la verdad a salvo; mas ya sabemos que la verdad de la que él habla ha sufrido una profunda mutación semántica, de modo que no es la verdad absoluta del racionalismo, sino una modesta suposición, imprescindible, eso sí, para que el hombre y la cultura se tengan en pie. Pasado el tiempo, cuando sea palmario el carácter contingente del conocimiento, Ortega hará ver que entre el principio como «evidencia» y el principio como verdad probada, hay otra concepción más humilde del principalismo, a la que él suscribe su «razón histórica» (Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, pp. 66 y ss.).

entre Ser y Pensar usando precisamente como premisa la propia racionalidad del Ser<sup>158</sup>?

En lo que a James se refiere, nos conviene recordar cómo él explicó que detrás de los simples hechos fenoménicos no hay nada. El mundo para James carece de fundamento, el cual no es sino un ardid intelectual de los racionalistas, que agitan las palabras con que designamos los fenómenos hasta convertirlas en esencias que ilusoriamente existen *ante rem*<sup>159</sup>: «Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos existe el *fundamento* de los hechos, la *posibilidad* de los hechos, el empirista más rudo lo acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho y agitarlo detrás del hecho como una entidad duplicada que lo hace posible. Es notorio que tales fundamentos supuestos se invoquen a menudo. En una operación quirúrgica, oí una vez preguntar a un espectador a un médico por qué el paciente respiraba tan profundamente. 'Porque el éter es un excitante respiratorio', contestó el doctor. '¡Ah!', exclamó el interpelante, como si hubiera alcanzado una explicación satisfactoria. Pero esto es como decir que el cianuro de potasio mata porque es un veneno, o que la noche es tan fría porque es invierno, o que tenemos cinco dedos porque somos pentadáctilos. Estos no son sino nombres para hechos, tomados de los hechos, y luego considerados como previos y explicativos»<sup>160</sup>.

En esto consistía, según James, el mecanismo racionalista con el que se confeccionan las esencias, con el que establece el inmovible principio de que lo real es posible y con el que en definitiva se concibe la forma intelectualmente proposicional de entender la realidad, según la cual, en resumidas cuentas, nada existe sin razón de ser y siempre, en todo caso, el sentido de todo antecede y va por delante de cuanto hay y existe, posibilitándolo y dotándolo de un fundamento que le es «congénito» y «connatural».

Nuestra idea es que lo que James hizo aplicando su felicísima intuición antirracionalista primero a la epistemología, asegurando que la verdad está al final del proceso y no al principio<sup>161</sup>, y luego a los conceptos de Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Yo... convirtiendo entonces el pragmatismo no solo en un método para alcanzar la verdad sino en el contenido específico de una metafísica particular; es lo que Ortega hizo con la ontología o idea del Ser en donde el racionalismo esencialista habita como en una «creencia». Con más talla de filósofo metafísico que James, quien no era filósofo por formación académica ni por práctica profesional, sino solo por felicísima vocación, Ortega fue a la raíz del mal, y cargando la filosofía occidental entera sobre sus hombros, cual Sísifo, él que sí era filósofo por vocación, por formación y por profesión, trató de dibujar una realidad enteramente desprovista de esencias y totalmente carente de fundamentos, haciendo ver así su consecuente precariedad ontológica y epistemológica, es decir, su existencia como conato de sí misma, como una pura relación carente de sustancia, y su sentido o razón de ser como una contingente y humana invención.

Para Ortega, detrás de la «vida de cada uno», tomada ésta como «realidad radical», no hay nada. El revés de la vida no es su esencia o su fundamento, porque ni lo tiene ni es forzoso que lo tenga<sup>162</sup>. El envés de la vida no tiene más revés que el que su propio *conatu essendi* y el que el hombre, afanado en el ejercicio de su particular *conatu essendi*, le invente *a posteriori*. En lo ontológico y en lo epistemológico, la imagen de la realidad es la perenne

<sup>158</sup> Cfr. DOL, *Oc83*, VIII, p. 351.

<sup>159</sup> W. James: Lecciones de pragmatismo. Madrid: Santillana, 1997, p. 81.

<sup>160</sup> W. James, op. cit., p. 82.

<sup>161</sup> Cfr. W. James, op. cit., p. 55.

<sup>162</sup> Cfr. QF, *Oc83*, VII, p. 399.

estampa del fatigado Sísifo intentando encumbrar, vez por vez, la roca que carga en sus espaldas<sup>163</sup>.

Parafraseando a James, quien afirmó de la verdad que no tiene hogar en donde descansar<sup>164</sup>, nosotros diremos de Ortega, en su caso hablando del Ser, que se esforzó en mostrar su extrema contingencia, pues tampoco él tiene hogar alguno. La ontología de Ortega es la de un Ser sin sustancia; la de un mundo sin el sostén de ningún mítico elefante y tortuga. En definitiva, la ontología de Ortega, que engastó el problema del Ser en el problema de la vida, es la del hombre carente de esencia, llevando su vida en vilo por las esquinas del universo.

\* \* \*

---

<sup>163</sup> Cfr. IPL, *Oc83*, VIII, p. 282.

<sup>164</sup> Cfr. W. James, *op. cit.*, p. 81.

