

La Innovación Metafísica de Ortega

**Crítica y superación
del idealismo**



Antonio Rodríguez Huéscar

BREVIARIOS DE EDUCACION

LA INNOVACION METAFISICA DE ORTEGA

Crítica y superación del idealismo

COLECCION «BREVIARIOS DE EDUCACION»

Colección que recoge una serie de títulos de divulgación de temas netamente educativos, con capacidad para llegar a un público extenso, desde el profesor, utilizándolos como instrumento de trabajo, hasta el alumno, como complemento en su formación escolar.

1. Las lenguas de España.

Autores: Miguel Díez, Francisco Morales y Angel Sabín. Segunda edición: 1980.

2. La narración infantil.

Autor: Jesús Martínez Sánchez. Ed. 1977.

3. Introducción al comentario de textos.

Autor: José Domínguez Caparrós. Ed. 1977. Segunda edición: 1982.

4. Las artes plásticas en la escuela.

Autor: Adriana Bisquert Santiago. Ed. 1977.

5. Estructura y didáctica de las ciencias.

Autor: Elías Fernández Uría. Ed. 1979.

6. Antropología cultural. Una aproximación a la ciencia de la educación.

Autor: Alfonso Jiménez Núñez. Ed. 1979.

7. Educación para la protección civil.

Autores: María Antonieta Fernández y Milagros López Salvador. Ed. 1979.

8. Teoría del juego dramático.

Autores: Jorge Eines y Alfredo Mantovani. Ed. 1980.

9. La Innovación metafísica de Ortega.

Autor: Antonio Rodríguez Huéscar. Ed. 1982.

ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

LA INNOVACION METAFISICA
DE ORTEGA

Crítica y superación del idealismo

Prólogo de Julián Marías



MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
DIRECCION GENERAL DE ENSEÑANZAS MEDIAS

1982

Este trabajo obtuvo el Primer Premio, Categoría Individual Profesores, en el Concurso «Don José Ortega y Gasset: veinticinco años después de su muerte», convocado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

- © Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
Se prohíbe la reproducción total o parcial del texto de esta obra sin autorización expresa del Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

Edita: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia
Maqueta cubierta: E. Catá

I.S.B.N.: 84-369-0946-1

Depósito Legal: M. 34204-1982

Imprime: Artegraf. Sebastián Gómez, 5. Madrid-26

Impreso en España

Printed in Spain

INDICE

| | Pág. |
|--|------|
| PROLOGO de Julián Marías | 9 |
| INTRODUCCION | 15 |
| I. LA CRITICA DEL IDEALISMO EN LOS TEX- TOS DE ORTEGA | 35 |
| 1. <i>Prenotantos de la crítica</i> | 39 |
| 2. <i>La crítica del idealismo en sentido estricto y di- recto</i> | 52 |
| 3. <i>La crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica</i> | 77 |
| II. SUPERACION DEL IDEALISMO: LAS CATE- GORIAS DE LA VIDA | 101 |
| <i>El «absoluto acontecimiento»</i> | 109 |
| <i>Encuentro</i> | 112 |
| <i>Actualidad</i> | 113 |
| <i>Presencia</i> | 114 |
| <i>Acto de presencia</i> | 115 |
| <i>Posibilidad y libertad</i> | 142 |
| <i>La circunstancia</i> | 148 |
| <i>Situación</i> | 151 |
| <i>Vocación</i> | 159 |
| <i>Proyectividad «Proyecto»</i> | 161 |
| <i>Siglas para las notas al pie de página</i> | 175 |

PROLOGO

Este libro de Antonio Rodríguez Huéscar es uno de los muy pocos escritos «con conocimiento de causa», es decir, enteramente responsables. La razón no es demasiado misteriosa.

Antonio Rodríguez Huescar es un manchego nacido en 1912. Cuando llegó a Madrid a estudiar era un muchacho modesto, arraigado en su tierra, con conocimiento real de lo que es un pueblo español, los viñedos, los cereales, los melonares. Tenía un fino sentido estético, visual y literario: pintor y escritor de vocación. Nada pedante, tímido y con un fondo de alegría silenciosa. Acostumbrado a parecer menos de lo que era —este rasgo no ha hecho más que acentuarse a lo largo de sus setenta años—.

Llegó a la Universidad de Madrid, concretamente a la Facultad de Filosofía y Letras, al filo de la República, en el momento de mayor esplendor de la Universidad española, y en particular de su Facultad, y más aún de su increíble sección de Filosofía. En ella fui compañero de Huéscar durante cinco años, hasta licenciarnos al mismo tiempo, un mes antes de la guerra civil.

Huéscar se sintió atraído por el ambiente literario, artístico, intelectual, de Madrid en aquel momento excepcionalmente brillante; pero nunca olvidó sus orígenes, como si tuviera los pies firmemente hincados en su tierra de la Mancha. Por eso, a pesar de su juventud, tuvo un claro sentido de las calidades, de las importancias, de las jerarquías. En la Facultad, absorbió con afán y devoción las enseñanzas de sus maestros, Manuel García Morente.

ocasionalmente Besteiro y Zaragüeta, Zubiri, un poco después José Gaos. Pero sobre todo Ortega.

Estudió las disciplinas filosóficas, historia de la filosofía, las obras de los grandes filósofos, desde el nivel que Ortega establecía en su curso y en sus seminarios, es decir, desde el nivel de la filosofía que se estaba creando en aquel momento, y precisamente en nuestra lengua y en las circunstancias españolas. Como todos nosotros, fue siendo ganado, día tras día, por un pensamiento que se justificaba ante nosotros y hacía replandecer su evidencia irresistible. Y digo irresistible porque nuestro sentido crítico nos hacía resistir lo que podía ser el atractivo de un pensamiento refulgente.

António Rodríguez Huéscar no sintió nunca ese extraño, curioso rencor que algunos hombres sienten cuando no pueden menos de rendirse a la evidencia de la verdad. Los hay, y es realmente interesante, que guardan ese rencor durate medio siglo, y lo revelan en cualquier revuelta del camino de su vida, tal vez cuando aquella verdad entra en conflicto con alguna devoción reciente y que no puede justificarse. Huéscar se sintió penetrado de alegría de que las cosas —algunas cosas por lo menos— pudieran estar claras, con una claridad racional, comunicable y justificable. Es decir, se sintió enriquecido con esas verdades que Ortega había descubierto o iba descubriendo en nuestra compañía, en diálogo con nosotros, y que eran también plena, legítimamente suyas. Al cabo de unos años, aquel muchacho llegado de la Mancha era intelectualmente más rico que los que no habían hecho el esfuerzo de apoderarse de aquellas riquezas ofrecidas.

Esto dejó a Huéscar marcado para toda su vida. Y no solo intelectualmente, sino en toda su persona. Mejor dicho, intelectualmente pero en el sentido de la razón vital, que es la vida misma en su función de dar razón de la realidad. El pensamiento de Ortega incluía, como elemento esencial, la evidencia de que la vida humana es intrínsecamente moral (es decir, moral o inmoral). Se desprendía de él la consecuencia de que engañarse, sustituir las propias convicciones, estimaciones, pretensiones, deseos, por otros, era falsificarse, no ser uno mismo. Los que de verdad pasa-

ban por Ortega en la intimidad rigurosa de su cátedra de Metafísica eran ya incapaces de engañarse, porque si lo hacían era a sabiendas, y arrastraban para siempre una desazón, un remordimiento.

Conviene recordar que los que no han tenido la experiencia, y sobre todo prolongada durante años, de Ortega en su cátedra universitaria, han ignorado siempre un flanco, quizá el más importante, de su personalidad y por tanto de su pensamiento y de su manera de ejercitarlo. No han sido muchos los que lo han conocido así, porque los cursos de Ortega eran muy minoritarios; los más jóvenes se acercan a los setenta; es decir, que quedan muy pocos, y no han faltado los discípulos de Esaú.

Apenas nos habíamos licenciado, todo esto —nuestra capacidad de comprensión, nuestra consistencia moral— fue puesto a prueba por la guerra civil. Antonio Rodríguez Huéscar fue soldado del ejército de la República, leal y desengañado a un tiempo. Recibió un balazo en una pierna, perdió su sangre y buena parte de sus esperanzas, quedó convencido de que sería en todo caso vencido, porque no podía esperarse ni libertad ni generosidad ni respeto a la verdad.

Desde entonces fue un poco menos alegre, cada vez menos ambicioso. En los años de la posguerra, se contentó con vivir y hacer vivir a su mujer y a sus tres hijas —se había casado muy tempranamente—, y con estar seguro de no tener que avergonzarse de nada. Se consigné a la oscuridad. Cursos privados muy modestos, de poco rendimiento y menos lucimiento. Escritos espaciados, con poca resonancia, porque no podían «utilizarse» para nada y no tenían el ímpetu necesario para romper esa paradójica barrera del silencio que se ha cernido en España sobre casi todo lo que ve-
raz.

Durante quince años, como catedrático de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, inspirada y gobernada entonces por el extraordinario Jaime Benítez, que hizo de ella una Universidad orteguiana en el Caribe, una de las primeras universidades de lengua española en una isla del tamaño de la provincia de Madrid, pudo

Huéscar tener discípulos y dilatar su influjo intelectual y su ejemplo con cursos, ensayos y libros —especialmente Perspectiva y verdad—. Luego volvió a España, a la que se sentía irremediabilmente vinculado, y ha sido catedrático de Instituto —como Antonio Machado, como D. Vicente García de Diego, como D. Samuel Gili Gaya, como Gerardo Diego, como Manuel Seco—, vertiendo filosofía en las cabezas juveniles, recién despertadas.

Aparte de esto, Antonio Rodríguez Huéscar tenía una empresa intelectual: comprender a Ortega, tomar posesión de su filosofía, establecer conexiones entre sus diversos elementos, explicitar innumerables alusiones, sacar las consecuencias de lo que sólo estaba incoado. En cursos minuciosos y rigurosos, en escritos tal vez demasiado rumiados y meditados, Huéscar ha ido penetrando, durante cincuenta años, en la filosofía de Ortega. No se ha contentado con hablar una vez y otra de su superficie, o con ornamentarla con jaculatorias de automático elogio. Se ha fijado en ciertas porciones que le parecían decisivas, y ha intentado, con un esfuerzo verdaderamente filosófico, averiguar qué llevaban dentro y adónde conducían.

Los conceptos —tan íntimamente ligados— de verdad y perspectiva han ocupado años de reflexión de Huéscar. Es admirable cómo ha ido mostrando las intrincadas implicaciones de nociones que parecen muy sencillas, pero que, por la condición sistemática de la filosofía, «complican» (co-implican) la totalidad. Y en este libro, que refleja los esfuerzos de su madurez, proyectados en muchos cursos universitarios, aborda el gran tema de la superación del idealismo. No voy a hablar de él: ahí está el libro de Huéscar. Lo que me interesa aquí es señalar su vinculación con los orígenes filosóficos del autor.

Cuando Huéscar y yo conocimos a Ortega, empezaba sus cursos precisamente con esa cuestión. En mi libro —aún no concluso— Ortega: las trayectorias, señalo el momento en que Ortega, al definir el perfil de su filosofía personal, al distinguirla de otras tendencias que le parecían erróneas e insuficientes, marca su distancia del vitalismo, del racionalismo, finalmente del idealis-

mo. Eso había sido la filosofía de la Edad Moderna, dice Ortega, con sólo dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el positivismo, que no era filosofía. Y eso era todavía, solapadamente, en la forma más refinada, en la filosofía que acompañaba a la gran innovación filosófica de nuestro tiempo, la fenomenología de Husserl. Con Descartes, que apunta ya al idealismo, que desemboca en él, empieza la Edad Moderna. Ya ha concluido virtualmente, hacia 1900. La obra de Husserl significa el inicio de nuestro tiempo. Y resulta que en el seno de este amanecer rebrota, en forma de idealismo fenomenológico, el error que ha corroído todo el pensamiento de la modernidad, el que ha impedido dejar atrás definitivamente las limitaciones del realismo.

Esta era la perspectiva de Ortega cuando Huéscar penetró en su filosofía. Durante medio siglo, ha sido fiel, no ya a la filosofía orteguiana, sino a esa perspectiva dentro de ella. Ha consagrado lo mejor de su talento y su trabajo a dominar el pensamiento que encontró en su adolescencia. Al cabo de medio siglo, escribe un libro entero para mostrar que ha entendido plenamente aquellas primeras lecciones de filosofía que para siempre marcaron su destino. Por eso, entre la inmensa bibliografía sobre Ortega habrá que señalar los escritos de Huéscar como parte esencial de la mínima indispensable.

Julían Marías

Washington, julio de 1982.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

La exposición de la crítica y superación del idealismo en Ortega puede valer como una buena introducción a su metafísica, y, tomada en su más amplio sentido, incluso como una introducción a su filosofía entera. La metafísica de Ortega, en efecto, se constituye a partir de la visión o, si se quiere, de un fuerte sentimiento —muy precoz en él— de la insuficiencia de las posiciones filosóficas que definieron la «modernidad», todas ellas, desde fines del siglo XIX, en trance de declinación o de extinción de sus virtualidades históricas, tras un largo período de vigencia de casi tres siglos, en el que atraviesan por una serie de vicisitudes o alternativas, de las que la más profunda corresponde al momento kantiano —por lo que es en éste en el que Ortega encontrará la raíz más próxima, dentro de la tradición filosófica, del conflicto dialéctico que mueve su pensamiento—. Ortega está, pues, convencido, desde su primera juventud, de que está asistiendo al orto de una nueva era, una nueva sensibilidad, un nuevo modo de enfrentarse con el mundo y la vida, que será «nada moderno y muy siglo XX», según el título de su artículo de 1916 en el primer tomo de *El Espectador*. No se trata, pues, sólo de la filosofía, sino de toda una situación histórica, que Ortega filiará desde muy pronto como una «crisis», una gran crisis, a cuya auscultación y diagnóstico dedicará, a lo largo de toda su vida, una amplia y esencial parte de su pensamiento —en rigor, todo su pensamiento está movido por esta conciencia profunda de la crisis y por la necesidad de responder a tal situación tomando posición ante ella, para lo cual era, a su vez, imprescindible.

dible, escrutarla serenamente y a fondo, para poder entenderla en su compleja y desconcertante estructura—. Este hecho lo vive Ortega desde muy joven —y en ello es un adelantado del pensamiento europeo—, no sólo como una necesidad histórica, sino también como una indeclinable misión personal, una necesidad y una misión a las que responde y por las que está modelada, desde la raíz, su filosofía. Desde sus primeros escritos —en realidad, desde su primer artículo: *Glosas*, 1902 —puede advertirse (sobre todo, si los miramos retrospectivamente, desde la perspectiva de su pensamiento maduro) que es esta intuición básica la que orienta e impulsa toda su meditación, y pronto se concretará en el hallazgo de una nueva idea metafísica: la idea de la *vida humana* concebida como la *realidad radical*. Ya veremos cómo dicha idea —tan rica en posibilidades de desarrollo como compleja y difícil de perfilar y encerrar en conceptos rígidos— marca un giro filosófico que abre una nueva etapa —es decir, la posibilidad de una nueva etapa— de la metafísica sólo equiparable a las dos representadas por todo el pensamiento antiguo y medieval —de un lado— y por el pensamiento *moderno* —de otro—. Obviamente, tal idea —como todas las de su envergadura y calado intelectual— no pudo surgir solamente en la mente de Ortega, de una manera aislada, sino que a su alumbramiento contribuyó todo un vasto —y vario— movimiento intelectual, en el que, por una parte, y desde distintas actitudes y enfoques —y hasta incluso, a veces, involuntarios desenfoques— se buscaba, en el fondo, justamente eso: un retorno a la metafísica, tan desdeñada y eludida en el clima positivista dominante en la segunda mitad del siglo XIX; pero, por otra parte, en la intención y orientación general de ese «retorno», latía, como su más genuina inspiración, la profunda necesidad de vincular el pensamiento a la vida, y no de cualquier forma, sino en el sentido concreto de un *primado* de ésta sobre aquél y, por tanto, de una renuncia a los principios mismos (y hasta a los supuestos) «intelectualistas» sobre los cuales venía discurriendo la filosofía desde Grecia, pero sobre todo desde que esos principios y supuestos quedan investidos del nuevo sentido que les imprime la refle-

xión filosófica «moderna». Hacer, pues, del pensamiento, de la propia filosofía, una función de la vida, y, a la par, una reflexión sobre ella: he aquí la nueva misión, el nuevo *desideratum*, sentido y, sobre todo, «visto» por Ortega antes y con más claridad que por nadie, entre todos los que se movieron dentro de esta onda intelectual en la primera mitad de nuestro siglo.

Que la filosofía sea un modo de vida, además, o a la vez, que un modo de teoría, es algo que siempre han sabido —y practicado— los filósofos, por pertenecer a la esencia misma de la filosofía; pero la conciencia clara y expresa de que en esa «vida teórica» —en la que el viejo Aristóteles, con optimismo primicial, hacía consistir la forma plenaria de la felicidad —aquello sobre lo que la teoría debía recaer fuese precisamente la «vida misma», esa evidencia, digo, aunque presentida, más o menos oscuramente, en diversos momentos «estelares» de la historia de la filosofía (señalemos los de Sócrates, San Agustín, el Descartes ético, el Kant de la «antropología» y del «primado de la razón práctica», Fichte, Nietzsche —y desde luego, ya muy próximamente, Dilthey) estaba reservada a nuestro tiempo; y no podía ser de otro modo, porque su alumbramiento requería —«dialécticamente»— la previa consumación de una larga serie de experiencias intelectuales de tipo, precisamente, metafísico. (Ortega, como es sabido, —y lo veremos con detalle en este estudio—, intentó resumir esa totalidad de experiencias filosóficas en dos largos tramos de pensamiento, que van: el primero, desde el siglo V a.d.C., con Parménides —es decir, desde los orígenes mismos de la filosofía—, hasta el siglo XVII, con Descartes; el segundo, desde esta fecha hasta comienzos del siglo XX; y los caracterizó, respectivamente, como «realismo» e «idealismo», interpretando su significado más genuino mediante sus dos famosas «grandes metáforas» —a las que después nos referiremos directamente—). Según esta interpretación, nos encontramos —es decir, se encontraba ya la mente europea en 1914, fecha en la que podemos situar la primera maduración de la gran idea metafísica de Ortega —en el tramo final del idealismo (cuyo canto de cisne estaba representado por Husserl y su fenome-

nología) y en sazón de «superarlo»; una sazón que, por constituir una urgente necesidad histórica, Ortega no vaciló en identificarla con «*el tema de nuestro tiempo*». (Algún día no lejano habrá que tomar en serio la tarea de precisar cuidadosamente las muchas cosas, los muchos errores históricos e intelectuales a corregir comprendidos en esa expresión: «superación del idealismo»; errores que afectan a cuestiones vitalísimas y nada académicas, de cuya acertada solución va a depender nuestro incierto futuro; errores cuya perduración en nuestro tiempo, en nuestro hoy, cuando debieron haber sido eliminados —«superados»—, con Ortega, o bajo su clara indicación desde hace más de medio siglo, podría explicar muchos de los inverosímiles, de los estupefacientes y absurdos fenómenos que constituyen nuestra desnortada y caótica actualidad. No puedo yo pretender realizar aquí esa tarea, no sólo por la limitación temática de este trabajo —que se centra más en la crítica que en la superación del idealismo—, sino también porque se trata de una labor de largo aliento, que no puede llevarse a cabo por una sola persona ni en un solo estudio). Digo, pues, que en el primer tercio de nuestro siglo se hace sensible en amplios ámbitos del pensamiento filosófico la necesidad de esa «superación». Se manifiesta tanto en las filosofías llamadas «de la vida» (Bergson, Dilthey, Simmel) como en las llamadas «existenciales» (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre), e incluso en las llamadas «del espíritu» (Le Senne, Lavelle), así como en otras secuelas de la fenomenología (Scheler, Hartmann, etc.), y en el propio último o penúltimo Husserl (el del *Lebenswelt*), para no citar más que algunos de los principales. Es un nuevo clima metafísico, en efecto, el que se respira en todo este movimiento —aunque no falten en él posiciones que se declaran extra-, si no anti-metafísicas—, si bien suelen hacerlo en nombre de ciertas postulaciones «ontológicas»—, pese a sus amplias diferencias de orientación. Un clima, por cierto, bastante caliginoso, deprimente, o, con la expresión que entonces se puso de moda, «angustioso» —patente, sobre todo, en el sector «existencial»—. Ortega ironizó sobre los «aficionados a la angustia» de aquel período, y opuso al temple sombrío que lo caracteri-

zaba, el temple «ataráxico» o «alciónico» —sobre el que Julián Marías ha escrito sugerentes y depuradas páginas—. Pero la verdad es que no todo era simple afición y que algunos de los más relevantes representantes filosóficos de aquel período aportaron profundos testimonios que habrán de ser tenidos siempre muy en cuenta, que serán imprescindibles para entender aquel momento histórico. Hoy está de moda el desdén, y hasta la mofa, de aquellas filosofías en nombre de otras presuntamente nuevas y presuntamente «científicas» —analitismos lingüísticos, empirio-logicismos, dialecticismos, estructuralismos, y otros «ismos» menores—, pero cuyos supuestos metafísicos (porque no hay filosofía que pueda eludirlos, aunque algunas no sean capaces de abordarlos y de desentrañarlos, como sería su obligación) son de un anacronismo, por lo menos, decimonónico. La verdad es que en las décadas que van de 1900 a 1968, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofías de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su sentido histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se tornaba opaca en la procela de la crisis —es también la época de proliferación de las filosofías y literaturas del «absurdo», de floración de los irracionalismos—, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico —una *Stimmung*, incluso en el sentido heideggeriano de la palabra, aunque no sólo en él, quizá exagerada, quizá desviada, y que podrá no ser compartida, a los efectos concretos de la elaboración de una filosofía—, de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieran *con su actitud* a una profunda exigencia de su tiempo. La reacción de Ortega ante aquella situación fue, sin embargo, más compleja y, a la vez, más serena —y por ello más eficaz—: supo evitar los despeñamientos irracionalistas, o los retrocesos a un inviable «ontologismo», de aquellas filosofías, y encontró la clave para «salvar»—, intelectualmente hablando —los fueros de la vida y de la historia, sin renunciar por ello a la razón. Por eso, nadie como él ha precisado los verdaderos términos de esa «superación», cuya necesidad era sentida, o presentida, por todos, pero cuya

efectiva realización solo en él se consuma suficientemente, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía, si por filosofía seguimos entendiendo el intento radical de encontrar el sentido del mundo y de la vida «*dando razón*» de ellos. Y hay que decir —yo al menos así lo pienso— que ello acontece precisamente en Ortega, no sólo, quizá, por su genio personal —aunque, por supuesto, sin éste nada de ello hubiera sido posible—, sino también, aunque parezca paradójico, por la peculiarísima «circunstancia» en que éste tuvo que desenvolverse. (Lo cual constituiría la más honda y contundente corroboración de su famoso principio; «yo soy yo y mi circunstancia»). Quizá Ortega, en efecto, no hubiera llegado en su visión metafísica hasta donde avanzó si hubiera nacido y vivido en Alemania o en Francia; quizá el descubrimiento plenario de la vida humana como realidad radical, el nuevo principio de la filosofía en que cristaliza —repito, en forma expresa y con total lucidez— la superación del idealismo, no podría haber sido llevado a cabo sino precisamente por un español, es decir por un europeo, pero en una circunstancia como la española, en un medio carente de una fuerte tradición filosófica —lo que había de permitirle una libertad de pensamiento y de reacción de que carecían los otros filósofos europeos, inmersos en las suyas propias y muy condicionados por ellas —y además, claro está, por un hombre de las especialísimas dotes y rasgos personales y biográficos de Ortega —entre ellos, muy especialmente, los que le condujeron a asumir como «destino» o «misión» de su vida la «salvación» de su circunstancia española (requerida por la suya propia) por el pensamiento, o lo que es igual, la implantación de la filosofía en España al nivel de los tiempos y en la única forma en que entonces ello era posible: *habent sua fata philosophiae!*

La hazaña metafísica de Ortega ha consistido, en efecto, en haber caído en la cuenta —y ello desde muy tempranamente— de que la verdad, y, por tanto, la realidad que el filósofo busca, es decir, la realidad *misma*, «en persona», como decía Husserl, no podrá hallarla ni *fuera* ni *dentro* de sí mismo, que es justamente

lo que la filosofía venía pretendiendo hacer —y en este orden— desde Grecia, pues cualquiera de estos dos intentos —y no ha habido otros, salvo el de declarar imposible la empresa— incurre en una ingente «abstracción» —en el doble sentido que los escolásticos daban a esta palabra: primero, y muy especialmente, en una abstracción «precisiva», porque, en efecto, se «prescindía» de uno de los dos grandes «componentes» de la realidad en beneficio del otro; después, en una abstracción «generalizadora», en la máxima abstracción generalizadora, que culminaba en la noción de *ser*. Ahora bien, Ortega advierte que este uso abstractivo del pensamiento es un error de origen —aunque necesario, esto es otra cuestión— de la filosofía, y como todos los de este linaje, muy difícil de extirpar o corregir: se trata, en efecto, de la más pesada y persistente herencia griega —en definitiva, la herencia eleática—, a la que la filosofía, hasta hoy, no acertó a renunciar. Ortega se percata entonces de que hay que instaurar una nueva manera de pensar o, como él dice también, proceder a una «reforma de la inteligencia» o a un nuevo «uso» de la razón. En ese nuevo uso, la razón deberá funcionar a la vez como instrumento de «análisis» —función que, esta sí, es para ella irrenunciable— y como órgano de «concretación», es decir, de toma de contacto directo y constante con la realidad *misma*. Y es en esta segunda función de la razón en la que radica esencialmente la condición de «vital» —«razón vital»— que Ortega le atribuye, frente a la «razón pura» o «abstracta». Pero si Ortega postula este nuevo tipo de razón es porque ha descubierto que la verdadera realidad originaria o, como él dice, «radical», que la metafísica siempre ha buscado, es la de mi propio *vivir, mi vida*, una realidad que de puro sernos próxima y transparente nunca hemos acertado a *ver*, y que, cuando salíamos en su busca, siempre dejábamos ya a la espalda. Y esta realidad de perenne *presencia* y máxima *transparencia* nos implica a mí y a mi circunstancia o mundo en inescindible, dinámica y mutual unidad: a *mi vida* pertenecemos por igual, sin preeminencia o prioridad de uno u otro término, mi circunstancia y yo, donde *yo* soy, no una «cosa pensante» o «espíritu» o «conciencia», sino simple-

mente quien se encuentra en un determinado mundo y con unas determinadas cosas, teniendo que *hacer* algo precisamente en él y con ellas, *hic et nunc*, y donde esa mi circunstancia y esas llamadas «cosas» tampoco son nada *en sí*, sino algo *para mí*, concretamente, instancias o funciones posibilistas de ese mi hacer («posibilidades») que lo facilitan o lo dificultan («prágmata» —dirá Ortega— «facilidades» o «dificultades», servicialidades o lo contrario). Esa realidad, pues, originariamente dual y mutual, esa originaria y activa interdependencia, no está, por tanto, ni *fuera* ni *dentro* de mí; los términos «inmanencia» y «trascendencia» han cambiado totalmente de sentido (como casi todos los términos de la vieja ontología, aunque sigamos empleándolos por la inercia del uso): mundo y yo nos «trascendemos» mutuamente, pero ambos somos «inmanentes» a *mi vida*. Esta extraña realidad, mi vida, resulta, pues, que no es ser, *substancia*, ni siquiera *existencia*, sino el «absoluto acontecimiento» —expresión de Ortega— de ese encontrarme viviendo, es decir, teniendo, quiera o no, que hacer algo con y en mi circunstancia concreta de cada instante, para poder seguir viviendo en el instante siguiente. Pero resulta, además, que ese ineludible hacer mío no me está «dado» o fijado de antemano, sino que tengo que decidirlo yo, y para esa decisión necesito un cierto saber —que Ortega llama «saber a qué atenerse» —sobre esas posibilidades que mi circunstancia me ofrece —o me veda— y también un cierto saber de mí mismo, esto es: un saber lo que *puedo* hacer con las cosas («plano del universo») y un saber lo que *quiero* hacer de mí mismo («proyecto de vida», que yo he de «inventar», en alguna medida mayor o menor —es decir, con mayor o menor originalidad—, pero también inexorablemente). Esta brevísima y elemental descripción de esa realidad llamada *mi vida* bastará, espero, para entrever ya hasta qué punto difiere de todos los modelos metafísicos —u ontológicos— hasta ahora propuestos. Nos muestra, para empezar, que este que Ortega llama el «dato radical» y el «hecho de todos los hechos» resulta ser un *dato* que no está «dado» —salvo como problema— y un *hecho* que no está hecho (*factum*), sino «por hacer», algo que «hay que hacer»

(*faciendum*). Y de ahí en adelante. Se comprenderá fácilmente que para pensar semejante realidad queden invalidadas todas las categorías de la metafísica más o menos tradicional y haya que sustituirlas por otras —o bien conferir nuevos significados a los términos usados para designar las tradicionales— aptas para aprehender y traducir las estructuras básicas de esa nueva —y a la vez la más vieja, dice Ortega— realidad. Pero claro está que, al cambiar tan drásticamente la idea de la realidad, deberá cambiar también, no sólo el «contenido» de las categorías, sino el sentido mismo de lo *categorial*, es decir, no sólo los conceptos, sino su función.

* * *

Y baste con esto, como nota introductoria. Sobre muchos de los puntos en ella tocados habremos de volver e insistir con más detalle a lo largo de nuestra exposición, y, especialmente, al final de la misma. Lo que vamos a ver a continuación es cómo Ortega llega a las nociones en esta introducción meramente apuntadas, concretamente, a través —o a partir— de su crítica del idealismo, y cómo esta crítica implica también la del realismo, además de la de otra serie de actitudes o doctrinas esencialmente vinculadas con ambas posiciones. Casi todas ellas se pueden contraponer en forma antitética, y de todas ellas encontramos en la doctrina orteguiana la superación, conexas de modo más o menos directo con la de la antítesis fundamental: *realismo-idealismo*. En esta antítesis, por otra parte, Ortega centra su atención —y su crítica— en el idealismo, puesto que la del realismo ha sido llevada a cabo, históricamente, por el propio idealismo, que surge como resultado de dicha crítica. (No obstante, Ortega criticará también el realismo, sobre todo en aquellos puntos en que el idealismo no podía hacerlo por constituir errores comunes a ambas posiciones). Es, pues, en el idealismo —en su perduración o supervivencia, cuando ya ha cumplido su misión histórica y, por tanto, sólo puede prolongar su presencia en la mente europea como fuente de graves errores y desviaciones o, simplemente, como obstáculo o rémora que impide la instalación en nuevos y necesarios puntos de vista

para el enfrentamiento con toda una nueva problemática vital y, por ende, social e histórica—, es, digo, en el idealismo en el que Ortega ve el gran peligro presente (a veces se refiere a él —ya lo veremos— como el gran «morbo» o «vicio» de nuestro tiempo). Claro que no es sólo Ortega el que se alza contra el idealismo; otros filósofos, procedentes de muy diversas corrientes de pensamiento, lo hacen igualmente —desde fines del siglo XIX—, pero, en los casos más notorios y señalados (un Moore, un Russell...), lo hacen... en nombre de un nuevo «realismo» —es este, en realidad, un denominador común a toda la cohorte variopinta de «realistas críticos» y «neorrealistas», tanto continentales como británicos o americanos, desde fines del XIX hasta mediados del XX—. Ahora bien, Ortega piensa que si algo no se puede hacer, al rechazar el idealismo, es recaer de nuevo en el realismo, por muy «crítico» o por muy «neo» que éste sea. El único «realismo» con el que el pensamiento de Ortega tiene alguna concomitancia (aunque nunca en cuanto a la tesis fundamental) es el llamado «realismo volitivo», que tiene su antecedente más ilustre en Maine de Biran, y en el que se suele incluir también, ya en nuestro siglo, a Dilthey y a Scheler, pensadores que han sido objeto de exámenes y juicios orteguianos en los que se marcan claramente, tanto sus méritos y aspectos positivos y aprovechables, como sus insuficiencias e irreducibles diferencias con el pensamiento del propio Ortega. Hay, por último, los críticos del idealismo que no postulan, como alternativa, un nuevo «realismo», pero que tampoco logran consolidar una metafísica plena y claramente superadora de las dos posiciones tradicionales, bien porque nieguen la legitimidad, o posibilidad, de la metafísica misma, bien porque incurran en cualquier tipo de irracionalismo, o bien porque recaigan en un «ontologismo» incompatible, según Ortega, con la reforma a fondo de la filosofía que nuestra situación exige. Ya iremos viendo, a lo largo de nuestra exposición, cómo surgen y son tratados cada uno de estos puntos en la crítica orteguiana.

Veamos, pues, ahora las principales de esas aludidas antítesis, en más o menos directa vinculación y en aproximado paralelismo

con la fundamental (*realismo-idealismo*), de las que el pensamiento de Ortega se puede considerar como una *superación*. Son éstas:

En el orden metafísico:

1. Realismo - Idealismo.
2. Sustancialismo - Fenomenismo psicologista; vitalismo biologista; etc.
3. Ontologismo (incluso existencial) - Antimetafisicismo (principalmente, de base positivista).

La superación de estas antítesis se traduce en la nueva metafísica de la vida humana (entendida biográficamente e históricamente), como *realidad radical*.

En el orden gnoseológico o metafísico-gnoseológico:

4. Objetivismo - Subjetivismo.
5. Racionalismo - Irracionalismo (vitalista, existencial, etc.).
6. Racionalismo - Relativismo (principalmente historicista)
7. Intelectualismo - Voluntarismo
8. Intelectualismo - Pragmatismo

La superación de estas antinomias se traduce en el *perspectivismo* —expresión más amplia de la doctrina de la *razón vital o histórica* y del pensar «circunstancial».

(Se podrían agregar todavía otras caracterizaciones orteguianas del tipo o tipos de pensamiento que el suyo viene a superar, como «pensar naturalista», «progresismo», «pensar absolutista» o «*sub specie aeternitatis*», «utopismo y ucronismo» —pensar *ad calendas graecas*—, etc.).

Sobre las mencionadas antítesis hay que hacer todavía algunas observaciones generales, antes de entrar temáticamente en nuestro asunto titular. Hay que advertir, en primer lugar, que las antinomias —o antítesis— gnoseológicas encuentran casi siempre su fundamento en las metafísicas, cuando no se despliegan simultá-

neamente con ellas, y lo mismo puede decirse de su superación. Existe, pues, entre unas y otras, como he dicho antes, una vinculación que las más de las veces, por no decir siempre, es esencial. Y todo ello se refleja, como es natural, en la crítica, que puede recaer a la vez sobre unas y otras. (Ejemplo destacado de ello es la vinculación entre idealismo y racionalismo moderno). Por otra parte, los dos miembros de cada oposición no se corresponden exactamente con los de las demás, no hay una estricta correlación entre ellos. Por ejemplo, el «sustencialismo» de la segunda antítesis metafísica no se adscribe con exclusividad a ninguno de los dos miembros de la primera (*realismo-idealismo*), sino que puede adscribirse —y de hecho así sucede— a ambos por igual. Debemos renunciar, pues, desde ahora, a la tentación de establecer una perfecta *simetría* entre los miembros de esta serie de oposiciones. Lo que hay entre ellas es sólo, como he señalado más arriba, un *paralelismo aproximado*. (El prurito de las «simetrías conceptuales» ha llevado más de una vez a la filosofía a esquematizaciones postuladas por él, pero no siempre por la propia realidad —ejemplos notables a este respecto son los de Kant y Hegel: las famosas ternas hegelianas, que tienen un precedente en las no menos famosas ternas y cuaternas kantianas). Observamos también que algunas *tesis* —por seguir usando la terminología tradicional— pueden tener más de una «antítesis» (ejemplos: «racionalismo» o «intelectualismo»). Ello es debido a que los conceptos correspondientes, o quizá mejor, los términos mismos que los expresan están sometidos, según el contexto dentro del cual, en cada caso, funcionan, a una cierta oscilación semántica, lo que, por lo demás, es un hecho perfectamente normal y que, en términos hoy en boga, podríamos expresar diciendo que la pragmática —el uso de los términos— condiciona a la semántica —esto es, a la significación de los mismos—. (En ese condicionamiento insistió mucho precisamente Ortega, y está en la base de su teoría de la «universalización» de los conceptos «ocasionales» —es decir, de la necesidad de extender esta «ocasionalidad» a todos los conceptos que se refieran a hechos de la *vida humana*—). Por último —y vuelvo con ello a mi prime-

ra observación— debe subrayarse con toda energía la primacía que en Ortega tiene lo metafísico sobre lo gnoseológico, o, para decirlo en términos suyos, la necesaria inserción de la «perspectiva intelectual» dentro de otra perspectiva más amplia y fundamental que es la «perspectiva vital» —es decir, la de la *vida misma*—. En rigor, todo el pensamiento de Ortega es metafísico, o está dado en función estricta de una preocupación, de una última intención y, en definitiva, de una doctrina metafísicas.

* * *

Y tras estas observaciones elementales, entremos ya en nuestro tema inmediato: la crítica orteguiana del *idealismo*. Se trata aquí del idealismo —y, naturalmente, del realismo, cuando hayamos de referirnos a él —como denominaciones de posiciones o tesis metafísicas. Quedan, pues, eliminadas —mientras no se haga advertencia en contra— las demás posibles significaciones, filosóficas y extrafilosóficas, de estos términos, desde las que tienen en el lenguaje común y en el literario, hasta las gnoseológicas, éticas, etc., dentro ya de la filosofía, y también las especiales que pueden asumir dentro de ciertos problemas técnicos —como la del «realismo» en la cuestión de los universales—. (Ello no quiere decir, por supuesto, que en estas distintas significaciones no existan con frecuencia concomitancias, e incluso estrictas implicaciones conceptuales).

Realismo e idealismo, pues, en sus diversas formas históricas, representan para Ortega los dos grandes intentos de solución —hasta nuestro tiempo— al problema que parece haber constituido la preocupación básica de la filosofía, el «motor» primordial de la misma, y cuya traducción conceptual ha venido determinando formalmente, desde Grecia, el ámbito de su investigación fundamental: la que Aristóteles llamó *πρῶτη φιλοσοφία* —«filosofía primera»— y que después recibirá el nombre de *metafísica*. Ortega, como es sabido, por razones que atañen a su peculiar manera de entender o concebir la realidad y el conocimiento de la misma, modifica la formulación de dicho problema, pensando que, al ha-

cerlo, refunde en su propia fórmula toda la intencionalidad válida de las tradicionales —desde el $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon$ griego—, depurándolas, a la vez, de todo lo que en aquéllas pudiese representar la admisión no justificada de cualquier supuesto. Se trata, por tanto, de un nuevo planteamiento, en el que las palabras «ser» o «ente» suelen ser deliberadamente eliminadas, o bien, cuando aparecen, lo hacen, ya después de haber sido sometidas al oportuno tratamiento crítico, o ya en contextos que muestren inequívocamente haber sido vaciadas de su significación tradicional e investidas de un nuevo sentido. Tales fórmulas son, por ejemplo: «¿Qué es lo que verdaderamente hay?»; o, más brevemente: «¿Qué hay?»; o bien —en la formulación suya quizá más original—: «¿Cuál es la *realidad radical*?».

Prescindiendo ahora de las diferencias de perspectiva que acusan las diversas respuestas históricas dadas a este problema (tenido hasta casi hoy —repito— por el fundamental de la filosofía), piensa Ortega que podemos reducirlas todas ellas a estas dos grandes posiciones o tesis clásicas designadas por los términos «realismo» e «idealismo», un esquema dual que, según él, cumple con los requisitos que tal extrema reducción exige, y que son, en esencia, los siguientes:

a) Es apto para abarcar toda la metafísica habida hasta él.

b) Sus dos miembros representan soluciones, o intentos de solución —según indicábamos—, a un mismo problema o, para decirlo más precisamente, a *un mismo modo básico de planteamiento* —dentro de las inevitables variantes históricas— del problema metafísico. Este modo de plantear el problema condiciona en varios sentidos (que iremos señalando en su momento a lo largo de nuestra exposición), y en ambos casos, el *tipo* de solución. De tal manera que:

c) Por una parte, el esquema es efectivamente «antitético», es decir, sus dos términos se oponen «dialécticamente».

d) Pero, por otra parte, esta oposición se constituye y funciona —aunque en niveles de «radicalidad» distintos —dentro de unas

constantes metafísicas comunes, que podrían definirse por los tres puntos de vista que representan, dentro del cuadro de oposiciones ofrecido anteriormente, los tres términos —o sus opuestos— más directamente vinculados con los del esquema *realismo-idealismo*, a saber: *sustancialismo*, *ontologismo* y *racionalismo*.

Dicho esto, hay que hacer notar todavía que este problema o *tema* —como todos los que figuran en el repertorio o elenco clásico o tradicional de la filosofía— es abordado por Ortega en sucesivas «visiones», más o menos «ocasionales» o «circunstanciales», es decir, en diferentes contextos o conexiones con otros, a lo largo de toda su vida intelectual, lo cual es una característica *esencial* (por tanto, y pese a todas las apariencias, nada fortuita, arbitraria o caprichosa, como algunos han querido hacer ver) de su pensamiento, una exigencia intrínseca, pues, de su «modo de pensar», y hasta un requisito *metódico* del mismo. Sobre esta peculiaridad del método orteguiano —que en otro lugar he estudiado con bastante detenimiento— no puedo demorarme ahora. Sólo destacaré que esa esencial y *deliberada* «circunstancialidad» del pensamiento orteguiano ha originado el que su doctrina filosófica se desenvuelva en forma reiterativo-evolutiva y, a la vez, diríamos, dinámicamente expansiva —en el sentido de una creciente plenitud de visión y dominio conceptual de los temas—, a partir de unas intuiciones fundamentales que aparecen en él ya en los mismos comienzos de su vida intelectual —en cierto sentido, como indiqué al principio, ya en su primer artículo («Glosas»)—. Ello obliga, cuando se quiere exponer —y, por tanto, estudiar— alguno de esos temas en Ortega a un procedimiento que incluye, junto a la visión de totalidad de su obra, el examen del desarrollo cronológico-biográfico del tema en cuestión, es decir, su «reconstitución» monográfica y a la par sistemática, extrayéndolo de su vario contexto «circunstancial», pero sin perder nunca la visión de éste, pues es ese mismo contexto el que permitirá entender en plenitud y, por tanto, el que *justifica*, en última instancia, esas características peculiares de la doctrina orteguiana en cada caso estudiada. Dicho de otro modo: la historia del despliegue de los temas básicos de la

filosofía en el pensamiento de Ortega, su visión en la perspectiva vital de su autor, es esencial para la comprensión de su peculiar *sistematismo*, y la *ultima ratio* de ello es que el sistematismo de la filosofía, en Ortega, no es sino el trasunto intelectual del sistematismo de la vida misma, al que aquél permanece unido por el cordón umbilical de la *justificación* intrínseca, nexo fundamental de la «razón vital». Por lo mismo, el método de las «vistas» sucesivas de la realidad que se pretende conocer —ya sea una realidad particular, ya «la realidad» en cuanto tal—, el asedio a la misma en «círculos concéntricos» o «en espiral», que Ortega denominó «método de Jericó» (entre otros nombres, alusivos a diversos aspectos del mismo, como «método de las series dialécticas», «método del hilo», «método de urgencia vital», etc.) responde perfectamente a este modo de pensamiento «circunstancial» y a estos reiterados, aunque a veces espaciados, acercamientos a los temas. Claro está que, en el limitado espacio de que disponemos, no será posible aplicar al nuestro cumplidamente la normativa metodológica arriba consignada. Aunque nuestra exposición supone el conocimiento total de la obra de Ortega y una larga familiaridad con su pensamiento, habremos de limitarnos en ella a una selección de textos esenciales y, desde luego, tendremos que prescindir de toda —o casi toda— la «orla» hermeneútica brotada de la consideración «circunstancial» y biográfica del origen de los mismos, con plena conciencia de las mutilaciones e insuficiencias que ello comporta, especialmente en un pensador como Ortega, quien hace de la «circunstancialidad» del pensamiento un riguroso principio, y cuya doctrina, por tanto, no puede ser adecuadamente entendida sin un conocimiento suficiente de *quién era* su autor y cuál la circunstancia del mismo a la que, en cada caso, fue una respuesta concreta la emisión de sus ideas. En 1942 (recogiendo ideas ya de antiguo expuestas por él) formula Ortega temáticamente la necesidad de una «reforma general» de la historia de la filosofía (en su «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Brehier», en OC, VI, 390 y ss.). Hay que entender esta exigencia como un caso particular dentro de su método de la razón vital o histórica, que reclama

entender todo hecho humano —y las ideas lo son— dentro de su contexto vital. Ya hacia 1921 (en *El tema de nuestro tiempo*), decía Ortega: «Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perfectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige en cambio que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado»... (En OC, III, 201). Y en la obra anteriormente citada dice también: «Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases»... «Ahora bien, es un error suponer que la frase tiene su sentido en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita. No hay nada inteligible en absoluto. Ahora bien, las historias de la filosofía al uso suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiera enunciado el filósofo desconocido, sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación» (OC, VI, 391). Basten estas citas —a las que se podría agregar infinidad de otras— para hacer ver que no podríamos hacer nada menos orteguiano que exponer a Ortega como si se tratase del «filósofo desconocido». Ahora bien, aunque es cierto que Ortega sigue siendo todavía un «desconocido» para la inmensa mayoría de la gente, incluso de la gente «intelectual», y hasta, dentro de ésta, para muchos que hablan o escriben sobre él, no es menos cierto que ya no lo es para muchos otros, y que puede no serlo para todos aquellos que tengan por su persona y obra el interés suficiente para acudir a las fuentes de información que, aunque todavía en medida bastante exigua e incipiente, hay que decirlo, existen ya a este respecto. Hay ya, en efecto, una nutrida bibliografía orteguiana de la que se pueden entresacar testimonios directos y fidedignos —muchos de ellos discipulares— suficientes para diseñar una figura de nuestro filósofo que responda con bastante aproximación a la doble pregunta: «¿Quién era Ortega?» y «¿Cuál era su circunstancia?» (1). Hay, incluso, —especialmente para el Ortega

(1) García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Fernando Vela, Recasens Siches,

juvenil— un testimonio de excepcional valor —por su contenido intrínseco y por la condición y calidad del testigo—, que marca una pauta a seguir en este tipo de estudios, y cuya lectura es obligada como muestra máxima, hasta ahora, de ellos. Me refiero, claro está, —aparte de otro conjunto de escritos del mismo autor— al tomo de casi seiscientas páginas que Julián Marías dedicó a empezar a contestar las susodichas preguntas, bajo el título *Ortega I. Circunstancia y vocación* (Madrid, «Revista de Occidente», 1960), y que esperamos que se continúe, por lo menos, con un *Ortega II* del mismo gálibo y formato. Todo ello me dispensa, al menos a los efectos del presente trabajo, de realizar en él ese tipo de exégesis o comentario, que sería inexcusable en otro de mayor envergadura.

Julián Marías, Manuel Granell, María Zambrano, Manuel Mindán, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Paulino Garagorri, Antonio Rodríguez Huéscar, son sólo algunos nombres —casi todos del campo de la filosofía— entre los de más directo contacto con Ortega, que han dejado testimonios en este sentido. No menciono ninguno de la larga lista de primeras figuras de todos los campos de las ciencias y de las artes que también tuvieron estrecha relación con Ortega y dejaron de ella valiosos testimonios, porque cualquier selección resultaría arbitraria.

I

LA CRÍTICA DEL IDEALISMO EN
LOS TEXTOS DE ORTEGA

A los efectos limitados de este trabajo, he dividido la crítica orteguiana del idealismo en tres etapas o fases, a saber:

1.^a Una fase más bien preparatoria, que podríamos denominar «Prenotandos de la crítica», y que comprende un espacio de, aproximadamente, catorce años; desde «Renan» (1909) hasta «Las dos grandes metáforas» (1924), siendo los textos más destacados, además de estos dos, el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914), *Meditaciones del Quijote* (1914) y «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste» (1916).

2.^a *La crítica del idealismo en sentido estricto y directo.*— La repercusión de esta crítica estaba ya, principalmente —aunque sólo como supuesto de la doctrina allí expuesta, pero vivo y actuante en todo el libro—, en las *Meditaciones del Quijote*. Se desarrolla ya en modo expreso, sobre todo, en los siguientes escritos: «Kant. Reflexiones de centenario» (1924) (Iniciación de la crítica); *Qué es filosofía* (1929). (Crítica formal y a fondo del idealismo, especialmente en su forma primera o cartesiana); «En el centenario de una Universidad» (1932) (Insiste en la crítica cartesiana y toca otros puntos directamente conexos con el tema del idealismo); *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933) (Prosigue, desde puntos de vista diversos, la crítica del cartesianismo); *Sobre la razón histórica* (1940) (Vuelve a la crítica cartesiana, pero complementándola con nuevos enfoques). Como se ve por los textos mencionados, el punto de vista adoptado para encuadrar esta segunda fase no ha sido solamente el cronológico, sino que se ha procurado unificarla con el criterio de hacerla abarcar todo lo fundamental de la crítica orteguiana al idealismo en su primera forma histórica y, diríamos, matriz: la cartesiana. Pero, en un estudio más amplio, habría que

haber insertado aquí también, con suficiente extensión, las críticas del sustancialismo, del ontologismo y del racionalismo, anejas a la del idealismo, para las que interesarían, entre otros, los siguientes textos: «Sensación, construcción e intuición» (1913) (para la crítica del ontologismo); *El tema de nuestro tiempo* (1921-1923) y «Ni vitalismo ni racionalismo» (1924) (ambos para la crítica del racionalismo); nuevamente «En el centenario de una universidad» (1932) (también para el racionalismo y el voluntarismo); «Historia como sistema» (1935) (otra vez para el racionalismo y para el intelectualismo y el ontologismo); «Meditación de la criolla» (1939) (para el idealismo como «morbo» y «vicio» de nuestro tiempo); *El hombre y la gente* (1949-1950) (para el sustancialismo). (Además de las partes dedicadas a algunos de estos temas en los escritos antes mencionados). Podría agregarse también aquí —para la crítica del idealismo alemán y del neokantiano— el *Prólogo para alemanes* (1934), aunque de este texto excepcional hacemos mención especial en los «Prenotandos» y en la «tercera fase» de la crítica.

3. *Crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica.*— El texto fundamental es *Prólogo para alemanes* (1934). Pero hay que tener también en cuenta —aparte de algún otro lugar menos importante—: nuevamente *Sobre la razón histórica* (1940); «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. Anejo» (1941) y *La idea de principio en Leibniz* (1947). En esta tercera fase, la extensión de la crítica es mucho menor que en la segunda, pero la agudeza y profundidad de la misma, la proximidad al propio Ortega de la doctrina criticada y su especial significación para iluminar aspectos esenciales de la nueva idea metafísica orteguiana, justifican sobradamente el haber hecho de ella un tercer apartado. (En esta fase habrá que tener en cuenta también «Sobre el concepto de sensación» —1913— una serie de artículos en los que Ortega expone por primera vez la idea de la fenomenología, y, aunque no hace la crítica de ella de modo expreso, en algunas partes de la exposición se traslucen ya los motivos germinales de lo que será dicha crítica).

Veamos, pues, por separado, las tres mencionadas etapas.

1. PRENOTANDOS DE LA CRÍTICA

Algún expositor de Ortega ha dicho que la primera etapa de su pensamiento, su fase juvenil, que comprendería de 1902 a 1913, es una etapa «objetivista» (1 bis) que culminaría en su ensayo «Renan» (1909). Pero ese presunto «objetivismo» es muy problemático —como he tratado de mostrar en otro lugar—. Lo que hay más bien allí es una especie de «realismo platonizante», aunque no bien determinado y, desde luego, apuntando ya, si bien todavía en formas que podríamos llamar «embrionarias», a lo que pronto será la idea fundamental de su metafísica. Hay en esta etapa, ciertamente, rasgos «objetivistas», pero vacilantes y que en ningún momento llegan a perfilar algo así como una doctrina que pueda dar nombre a la etapa, es decir, en la que Ortega haya podido estar, ni remotamente, instalado. Es, pues, un período de tránsito hacia fundamentales y definitivas concreciones conceptuales de su pensamiento. Así, por ejemplo, en la interpretación de la *res* de ese «realismo» a que más arriba me refiero, la *cosa*, en efecto, se individualiza, y gracias a ello, paradójicamente, adquiere significación y valor *universal*. Es ya, *in nuce*, la idea de la «conexión universal», que se desplegará después en «Adán en el Paraíso» (1910) y en las *Meditaciones del Quijote* (1914). Hay en este período, eso sí —y más concretamente en «Renan» —una fuerte reacción antisubjetivista, que en este ensayo toma la forma de una casi airada actitud contra el personalismo, pero el propio Ortega reconoce después que las fórmulas extremistas a que llega en ese escrito son muy «equivocas». En cualquier caso, toda esta actitud de Ortega, aunque no puede considerarse todavía, ciertamente, como una «crítica del idealismo», apunta ya, sin duda, en esa dirección. Se trata de postular un régimen mental en el que el yo se someta a la *ley de las cosas*, por así decirlo —frente a la arbitrariedad, capricho o inclinación en que ese yo, atenido exclusivamente

(1 bis) Concretamente, José Ferrater Mora en su *Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958.

a sí mismo, incurre—. Se trata, pues, de prescribir la «imitación de las cosas» en lugar de la «imitación de los sujetos» —o, más bien, de complementar ambas «imitaciones». Lo cual, salvando todas las distancias pertinentes, está en consonancia con la fórmula madura de Ortega, cuando ya el idealismo ha sido criticado a fondo y rechazado: «pensamos con las cosas». Es verdad que el término «cosas» ha cambiado en esta última expresión de significado. Todavía en el «Renan» no son «*prágmata*» o «asuntos» —«facilidades» y «dificultades»—, pero sí son «consistencias» o «valores significativos». Y Ortega ve ya en el «yo», en el *sujeto*, una constitutiva apertura a las cosas, a la *objetividad*. Lo que allí llama «el mundo de lo verosímil» es ya una oscura entrevisión de la realidad de la *vida*. Que esa realidad *significativa* y no meramente *material* de las cosas (es decir, lo que hace de la estrecha conexión, comunidad o solidaridad de ellas, propiamente, un *mundo histórico*, o historizado) constituya su realidad «verdadera», el «mundo» en que en verdad vivimos, ¿no muestra ya, aunque aún en modo incipiente, la primera visión de una idea en la que el *yo* y las «cosas» aparecen condenados a coexistir en esencial mutualidad? Y, en esto no hay duda posible, allí donde aparece la nueva idea de la vida, y en el grado de claridad en que lo haga, allí está también, implícita, postulada o expresa, la crítica —y desde luego la superación— del idealismo. Lo uno es en Ortega función de lo otro.

La diferencia de fechas entre «Renan» (1909) y «Adán en el Paraíso» (1910) es sólo de un año, aproximadamente, pero en este último ensayo la *idea de la vida* ya ha adquirido plena presencia, aunque sólo sea en una primera expresión de la misma todavía rudimentaria. Y, correlativamente, la noción de «cosa» también aparece fundamentalmente modificada. Ya no se trata de «sustancias», sino de «relaciones»— una cosa es un nudo de relaciones con todas las demás («conexión universal»), —y, en definitiva, de *funciones* de la vida humana. Y por primera vez aparece también, inequívocamente, la idea de *perspectiva* o «doctrina del punto de vista», que, entre otras cosas, es una nueva «gran metáfora» (la idea de «perspectiva» digo) para representar y aprehender la reali-

dad de la *vida*. Si nos hubiéramos de atener a la letra de alguna frase contenida en este ensayo, podríamos pensar que Ortega retrocede del presunto «objetivismo» para recaer en el *idealismo*; pero el sentido —e incluso la letra misma, con la excepción de las aludidas frases ambiguas— del texto entero hace imposible tal interpretación. Por el contrario, todo él está impregnado por la intuición de ese «hecho» radical que es la vida humana, de la que incluso aparece en él la primera descripción orteguiana (2). Lo que en ese escrito queda del neokantismo recibido por Ortega en Alemania son sólo unos exiguos vestigios residuales, ya totalmente *inoperantes*. Sobre este punto del abandono del idealismo neokantiano disponemos, por fortuna, de un valiosísimo y circunstanciado testimonio del propio Ortega: un excepcional relato autobiográfico —calificado por él mismo como un *unicum* en su producción—: el *Prólogo para alemanes*, escrito hacia 1934. En él nos ofrece su autor, en efecto, la detallada relación de su formación alemana en Marburgo y de su reacción ante la misma. Y aparece allí una fecha muy concreta, 1911, reiteradamente, como la del abandono total del neokantismo, no sólo por él, sino también por sus coetáneos y compañeros de estudios Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth. Esa fecha coincide con los veintiséis o veintisiete años de Ortega y sus condiscípulos, una edad a la que él atribuye una importancia decisiva en la evolución intelectual, porque en ella el hombre «comienza a no ser meramente receptivo»... «sino que empieza a actuar su espontaneidad», dándose cuenta entonces de cuál era el verdadero «suelo mental» en que, en forma de secreta voluntad o «decisión», se hallaba ya instalado sin saberlo, y que será el definitivo, porque marca el nivel «definitorio» de su generación. Y ese nivel era, en este caso, justamente, el del mencionado «abandono». En esa fecha, dice Ortega, él y sus compañeros «ya no eran neokantianos». Pero ¿es que lo habían sido alguna

(2) Las descripciones temáticas de la vida humana hechas por el propio Ortega se suceden a lo largo de toda su obra hasta el final de su vida en contextos muy diversos. Sería un buen trabajo un estudio cronológico y comparativo de ellas, buscando sus nexos contextuales en relación con la evolución de su pensamiento.

vez? En Ortega, al menos, está perfectamente claro que su «recepción» de esta filosofía, bebida directamente en Cohen —y, de modo más marginal, en Natorp—, fue meramente «escolar» y externa, que jamás se identificó con ella; hasta el punto de que, en su sentir, lo que salva a aquel «aprendizaje» de haber sido una completa pérdida de tiempo es que él le dio ocasión para estudiar a fondo a Kant: «No habíamos, sin embargo, perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado Kant a fondo y esto no es un grano de anís» (3). (Otra cuestión es lo que, como valiosa experiencia humana, representó para Ortega el contacto con aquellos maestros y condiscípulos, y, en general, sus dos estancias juveniles en Alemania). En unas páginas reveladoras enjuicia Ortega el idealismo postkantiano o romántico, en el que encuentra, a la vez, en extraño maridaje, una gran genialidad filosófica y una curiosa e insólita *falta de veracidad*; y en cuanto al neokantismo, aun reconociendo la rectitud del propósito que lo inspiraba, subraya su insuficiencia y, en definitiva, su «contagio» *autoritario* de aquel idealismo —el romántico— al que pretendía rectificar, su «excesivo afán de tener razón», y confiesa la sensación de fuerte dogmatismo y como de aparato «ortopédico» que siempre le produjo su doctrina. Y, así, resume su reacción y la de sus condiscípulos en los tres puntos siguientes: Primero, «resolución de veracidad»; segundo, «voluntad de sistema»; tercero, «la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no sólo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista» (4). Y agrega: «Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la ‘Edad Moderna’» (4 bis). Pero el problema, en ese viaje sin posible retorno, era «¿dónde desembarcar?». Se partía en él «para lo desconocido». Ortega reconoce que no tenían todavía «razones

(3) PA, 38

(4) PA, 51.

(4 bis) *Ibid.*

concretas positivas para saber que el idealismo no era ya la verdad». «Teníamos, sin duda» —escribe— «muchas razones *negativas*, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta. La verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla. Nosotros, naturalmente, no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro, inequívoco..., el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia» (5). En ese azaroso y problemático viaje, sin embargo, *la fortuna* deparó a los navegantes «un prodigioso instrumento: la fenomenología». Ortega consigna esta deuda, aunque no sin advertir que aquel grupo de jóvenes, que «no había sido nunca, en rigor, neokantiano», «tampoco se entregó plenamente a la fenomenología», precisamente por su voluntad de sistema, incompatible con ella. «Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte» (6). Y, a partir de esas fechas, el grupo se separa, cada uno «hacia su exclusivo destino, que es, en su raíz, solitario» (7). Y sólo dos o tres años después, Ortega ya ha arribado a puerto. «En 1913» —nos cuenta— «escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote*; en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo»... «Frente a todo este idealismo»... «mi reacción es radical e inequívoca»: la «realidad radical» es «la vida individual», la «de cada cual», «la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en conciencia, en *Bewusstsein*, sino»... en «el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”» (8)... «Toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es

(5) PA, 52

(6) PA, 53.

(7) *Ibid.*

(8) PA, 54.

el texto eterno»... «La cultura»... «es el comentario» (9)... «Como se ve, hace veintiún años me encontré desde luego instalado en algo parecido a lo que hace muy pocos se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de “filosofía de la existencia”» (10)... Pero «la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco “pensar existencial”, sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar “filosofía de la razón vital”, la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón» (11). Ortega cuenta a continuación cómo llegó a ella, y esa narración es, ni más ni menos, su crítica del idealismo fenomenológico (12), superado por él apenas absorbido (lo estudió a fondo —nos dice— en 1912), que expondré después. Este texto, fundamental para la biografía intelectual de Ortega —y que recuerda algo, salvando todas las distancias y circunstancias, algunas partes del cartesiano *Discurso del método*, sobre todo por su función homóloga, en cuanto testimonio directo de un importante descubrimiento intelectual —nos permite fechar con bastante exactitud un tiempo decisivo en la constitución de la metafísica orteguiana. Vemos por él cómo ya en el año 1913 —fecha de redacción de las *Meditaciones*— el idealismo está plenamente superado, y aun cuando en ese texto no haya todavía una crítica expresa del mismo, lo que sí hay ya es la plena posesión intelectual de la idea metafísica en que se plasma, justamente, su superación.

De ese mismo año (1913) son dos escritos que, aunque no son «críticos», sino estrictamente «expositivos», lo son en esa forma en que la mente creadora de Ortega pone siempre algún destello personal y revelador, sea cualquiera el tema que trate, aun los más aparentemente «objetivos», como son las exposiciones de doctrinas ajenas. Pero no se trata aquí de doctrinas cualesquiera, sino, sobre todo, nada menos que de la fenomenología. (Adviértase: en

(9) PA, 57.

(10) PA, 58.

(11) PA, 60.

(12) Cfs. PA, 61 a 71.

1913, es decir, en el año mismo de la primera aparición de las *Ideen* de Husserl en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).

En el primero de ellos, «Sensación, construcción e intuición» (Discurso en el Congreso de la «Asociación española para el progreso de las ciencias») expone Ortega el concepto empirista de sensación (Mach y Ziehen), el idealismo «constructivista» neokantiano y, finalmente, en modo muy breve (casi meramente alusivo), la noción fenomenológica de «intuición», desde la cual, sin embargo, está enfocado, y hacia la cual se dirige, todo el texto del «Discurso». En el segundo, «Sobre el concepto de sensación» (varios artículos en la *Revista de Libros*, en junio, julio y septiembre de 1913), con motivo de exponer el estudio de Heinrich Hoffmann (discípulo de Husserl) *Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff (Investigaciones sobre el concepto de sensación)*, Ortega nos ofrece una de las primeras visiones claras y precisas de la idea básica de esa entonces novísima —y pronto tan decisivamente influyente— filosofía: la fenomenología. (Marías dice de este escrito: «Dudo mucho que en ningún país, fuera de Alemania, se haya contestado a ella» —se refiere a la cuestión: «¿Qué es fenomenología?», que titula uno de los artículos de Ortega —«en esa fecha, con tal precisión y familiaridad» (13)). Hay que mencionar estos dos textos, porque, aunque no sean, como he dicho, expresamente «críticos», —salvo en alguna frase aislada—, es patente en ellos la *distancia* que Ortega ha tomado ya con respecto a las doctrinas expuestas, lo cual parece increíble, sobre todo en lo que se refiere a la fenomenología. En el segundo, especialmente (sobre el que habremos de volver en la «tercera etapa» de nuestra exposición), aparecen conceptos como el de «ejecutividad» —que también subraya Marías— y hasta la primera versión del que después llamará Ortega «método de las series dialécticas» o «de Jericó». Todo ello muestra sin lugar a dudas que el terreno metafísico en el

(13) J. Marías: *Ortega I*, Madrid, 1960, pág. 418.

que Ortega estaba ya situado, y desde el cual contempla las doctrinas expuestas en esos escritos —todas ellas reducibles a diversas formas de idealismo —no es otro que el que tan contundente y genialmente describe por esas mismas fechas en las *Meditaciones*, es decir, el de su definitiva posición filosófica.

En efecto, en «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) (prólogo a *El pasajero* de José Moreno Villa) vuelve a usar Ortega la noción de «ejecutividad», pero ahora ya en la peculiar e innovadora acepción metafísica que le será propia. Y así, al hablar de «el “yo” como lo ejecutivo» (14), está incoando —acaso sin percibir todavía en toda su plenitud el alcancé de la misma —la decisiva crítica del realismo y del idealismo. Se trata ya, paladinamente, del intento de *desintelectualización* de la realidad *misma* —contra el vicio intelectualista, sobre todo, del idealismo, su más grave pecado —en su dual, necesaria e irreducible polaridad *yo-cosas*. Bajo la especie de *lo ejecutivo*, Ortega «palpa», pues, latiendo, la vida misma, previa a toda interpretación intelectual de ella, o de lo *dado* o *presentado* en ella —lo *otro* que yo—. El concepto de *ejecutividad*, del «ser ejecutivo», viene a instalarse así en el pensamiento de Ortega como idea clave de su visión metafísica de la realidad. En rigor, es, bajo otra «advocación», la propia noción de la «realidad radical» o de la «vida humana», un concepto o idea cuya paradójica esencia consiste, precisamente, en apuntar a una realidad libre o exenta de toda concepción o «ideación». La crítica del idealismo va a adquirir el sentido extremo de un rechazo de toda interpretación o idea de la realidad que entienda a ésta, no ya como *idea*, pero ni siquiera como algo sobre lo que, en algún grado o modo haya «desteñido» cualquier forma de «idealidad». Este punto de vista —el de la «ejecutividad», digo— es ya previo a toda distinción entre *yo* y *cosas*, es decir, que es aplicable tanto al uno como a las otras, que el «ser ejecutivo» comprende ambas vertientes de la realidad. Todo estriba en que adoptemos, en cada caso, un punto de vista que no sea el de la imagen o idea

(14) OC, VI, 250.

mías, sino el de lo imaginado o ideado mismo —*en su mismidad*—: ser imagen (o concepto) —piensa Ortega— equivale justamente a *no ser lo imaginado* (o conceptuado). Se ve claramente su esfuerzo intelectual por llegar a una superación tanto del punto de vista realista como del idealista (u «objetivista» y «subjetivista», en la terminología orteguiana de ese momento): del segundo, en ese afán de extremar el respeto al ser propio de cada cosa, a esa autonomía y *mismidad* de ella —«todo mirado desde sí mismo es *yo*»—; del primero, en esa especie de tener en cuenta «la forma *yo*» de cada cosa, lo cual supone haber percibido la realidad más íntima y original de eso que llamamos «yo», y, con ello, la imposibilidad de pensarlo «aislado» y «exento» (como, del otro lado, esa postulada *mismidad* de la cosa implica —aunque parezca paradójico— su necesaria «presencia» al yo). Incluso aparece aquí ya *in nuce* el argumento que será para Ortega decisivo en su crítica del idealismo —y por cierto, especialmente, del fenomenológico, aunque en este contexto esté generalizado—, o, como aquí dice, del «subjetivismo», «pecado original de la época moderna» o «enfermedad mental» de la misma —si bien haya sido también «condición de no pocas virtudes y triunfos» —y que «consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo— es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento es mi realidad, o yo en cuanto realidad» (15). He aquí el embrión de argumento: «Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no *veo* mi dolor ni me veo amando u odiando». Para ello será «menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente: El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante» (16). Ahora bien, «ser imagen equivale a no ser lo imaginado»..., «el dolor doliendo es lo contrario de su imagen». Y esto es igualmente aplicable al yo que a las cosas. Y señala a Fichte como punto culminante de esa ten-

(15) OC, VI, 253.

(16) OC, VI, 252-253.

dencia «subjetivista». Después de él se inicia su descenso, «y acaso en este momento se anuncie como el vago perfil de una costa; la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación» (17). En este momento primerizo de su pensamiento original, Ortega, pues, no quiere ya privilegio alguno metafísico para el yo: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Y escribe estas palabras, en que ya está plenamente visible la nueva realidad, la nueva perspectiva metafísica: «Sólo con una cosa tenemos una relación íntima»: ... «nuestra vida», «pero esta intimidad nuestra, al convertirse en imagen deja de ser intimidad»... «La verdadera intimidad que es algo como ejecutándose, está a igual distancia de lo externo como de lo interno» (18). Ahí está ya la *nueva óptica* que va a ser todo el pensamiento de Ortega, tan lejos del realismo como del idealismo, si bien no tenga aún instrumentos mentales suficientes para pensar la nueva intuición en forma plena. Lo que sí tiene ya clara es la aporía correspondiente a ella, el problema básico que suscita, a saber: «si es posible racionalmente» y «cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto». Y ante este problema, no abordable para él por el momento, Ortega vuelve los ojos al arte y a su posible función de ponernos en contacto con la realidad auténtica (19), rechazando, por lo pronto, la doctrina de la *Einfühlung* de Lipps —«error hijo de aquel delito subjetivista a que antes me he referido»—, para postular una *función presentativa* de las cosas «como ejecutándose» (20), función que sería, no *supletoria* de la cognoscitiva —no se trata de irracionalismo—, sino más bien *complementaria* o *posibilitante*. Y el órgano elemental de esa función sería «la célula estética», es decir, la *metáfora*. Encontramos aquí otro concepto fundamental de Ortega. La primera aparición «formal» de esta idea

(17) *Ibid.*

(18) OC, VI, 254.

(19) En las *Meditaciones* vuelve sobre el tema desde otro nivel: «Hay un *verum* estético» —dice allí—.

(20) OC, VI, 256.

(es decir, como pieza esencial de una teoría importante), cuyos jalones de desarrollo son perfectamente fijables, se remonta a 1910 («Renan»). En «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste» (1916) Ortega se enfrenta con el extraño hecho de la conciencia para advertir y subrayar su peculiar *dualidad* —«que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo»— y, a la vez, la inseparable *unidad* de esa dualidad. Ese breve y agudo análisis de la conciencia y del «objeto», hecho ya con los instrumentos de la fenomenología, envuelve una pre-formulación de la nueva metafísica orteguiana en su nivel más abstracto: el de la indisolubilidad de la relación mutua *yo-cosas* constituyendo una realidad de orden superior que abarca a ambos por igual. Y es precisamente en conexión con la idea de conciencia como se va a desenvolver principalmente la de la metáfora —ante la dificultad de una conceptualización «directa» del hecho en cuestión—. Así acontece, sobre todo, en el ensayo de 1924 «Las dos grandes metáforas», en donde el tema es planteado ya de modo específico y riguroso y en un nivel de madurez y precisión superior. Desde el texto primerizo de 1910 («Renan») hasta este, Ortega ha dado un gran paso: el que consiste en alojar la metáfora, dándole carta de ciudadanía, en el terreno de la ciencia y de la filosofía más estrictas. Allí nos dice expresamente que la metáfora «es un instrumento mental imprescindible», «una forma de pensamiento científico» (21), y define los «dos usos de rango diferente» que «tiene en la ciencia», como «medio de expresión» y como «medio esencial de intelección» (22). Es, pues, la metáfora conocimiento estricto de realidades (23). No podemos dar aquí, ni en esquema, la doctrina orteguiana de la metáfora (24). La menciono porque es al hilo de este concepto como Ortega nos plantea en sus verdaderos términos los prenotandos de su crítica del idealismo —y, por supuesto, del realismo— al intentar pre-

(21) OC, II, 379.

(22) OC, II, 382.

(23) Cfs. OC, II, 384-386-388.

(24) Marías la estudia, entre otros lugares, en *Ortega I*, págs. 885 a 301.

sentarnos de nuevo la noción de *conciencia*. La metáfora es —nos dice— «instrumento necesario de abstracción». Porque *abstraer* es pensar un objeto por separado, aislarlo de lo demás con que se da unido, es decir, concebirlo clara y distintamente (25). Pero esta operación es tanto más difícil cuanto más permanente es la presencia del objeto o «mayor el número de combinaciones en que interviene» (26). Ahora bien, no hay nada de más permanente presencia que la conciencia pues ella va «incluída como anejo inevitable en todo otro fenómeno, monótonamente, indefectiblemente, sin que se ausente nunca» (27): «Gracias a ella nos aparecen todas las demás cosas, nos damos cuenta de ellas. Ella es el aparecer mismo, el propio darse cuenta»... «se comprende que nada haya más difícil de concebir, percibir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipresente»... «Si en algún caso es ineludible la metáfora, no hay duda que será en este» (28). Por eso, cuando se ha intentado pensar, traducir a conceptos, se ha usado para ello alguna metáfora. Y esas metáforas, según Ortega, han sido dos, «las dos grandes metáforas»: una ha prevalecido desde Grecia hasta el Renacimiento (toda la Antigüedad y Edad Media); otra, durante toda la Edad Moderna (hasta nuestros días). El problema es el siguiente: lo que percibimos y nuestra mente que lo percibe, el *objeto* y el *sujeto*, tienen «atributos antagónicos», por los que se excluyen mutuamente. Y, no obstante, en la percepción *coinciden*, lo cual es una contradicción y, por tanto, un problema (como el del palo metido en el agua). Y el problema es doble: 1.º La percepción muestra que lo percibido «está en nosotros» de alguna manera. «Pero ¿de qué modo puede estar una montaña de dos mil metros en un espíritu que no es espacioso? El primer piso de la cuestión consistiría en describir simplemente ese modo de estar las cosas en la conciencia». 2.º «El segundo consistiría en explicar cómo se pro-

(25) OC, II, 388.

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*

duce»... «ese modo de estar. Ambos haces del problema deben mantenerse bien separados. Ni la Edad Antigua ni la Moderna lo han hecho así. Han mezclado la descripción del fenómeno mismo con su explicación» (29). Ello se hace visible en las dos grandes metáforas con que, respectivamente, han intentado *entenderlo*. La primera es la del sello y la cera. En «esta interpretación sujeto y objeto se hallarán en la misma relación que dos cosas corporales cualesquiera». Ambos existen con independencia, antes y después de la relación en que alguna vez entran, y cuando esto sucede, el objeto deja en el sujeto su traza impresa: «conciencia es impresión» (30). Es la tesis realista, cuya crítica inicia Ortega inmediatamente, mostrando su incongruencia: ¿cómo comparar la cosa con su huella en la mente? Lo que vemos es siempre la impresión, y no podemos salir de ella para ver la cosa misma. La existencia de objetos fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada opinión. La tesis carece en absoluto de indubitabilidad. Si la percepción fuese una alucinación no habría diferencia. Con lo que ya estamos en Descartes, quien «se resuelve a la gran innovación»: las cosas se tornan pensamientos (*cogitationes*). La relación de conciencia recibe «una interpretación opuesta a la antigua». La nueva metáfora es la del continente y el contenido: «los pensamientos no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de *moi même, qui ne suis q'une chose qui pense*»... «Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo» (31). En esta concepción del mundo moderno se destaca la imaginación (como en la antigua se destacaba la percepción). Y, «como en las consejas de Oriente», el yo, que era mendigo, «se despierta príncipe» (32).

Este es el planteamiento concreto de la cuestión en 1924, en el que ya están incoados los fundamentos de la crítica, a saber: 1)

(29) OC, II, 389-390.

(30) OC, II, 390.

(31) OC, II, 392.

(32) *Ibid.*

Distinción clara entre la pura descripción del fenómeno y su explicación.— 2) Acentuación de la radical diversidad (incluso antagonismo) entre el modo de ser de la cosa y el del sujeto o conciencia.— 3) Negación del derecho a conceder primacía o privilegio a cualquiera de los dos términos de la relación (yo-cosas). Postulación de una actitud de estricta «imparcialidad».— 4) Advertencia de no perder de vista el carácter metafórico de las interpretaciones: evitar el tomarlas *in modo recto*.

Con estos *praeambula* en la mano, veamos ahora la crítica misma.

2. LA CRÍTICA DEL IDEALISMO EN SENTIDO ESTRICTO Y DIRECTO

Ortega la inicia en el mismo año, 1924, en su ensayo «Kant. Reflexiones de centenario» (33). Parte de una caracterización del alma germánica, extrañamente proclive a retraerse sobre sí misma (reflexión) —«subjetivismo»—, en contraste con la gravitación del alma meridional o mediterránea hacia las cosas y demás hombres: dos experiencias iniciales o impresiones primigenias radicalmente opuestas: soledad, clausura en sí misma, aislamiento metafísico, del alma germánica, frente a proyección fuera de sí, sobre el mundo en torno —vocación de ágora— del alma meridional. Y subraya lo extraño del primer tipo de sensibilidad: la intimista —tanto, que le parece casi patológica—. Lo natural es que la atención recaiga primero en el objeto extraconsciente, mientras que el «darse cuenta» de «la conciencia como objeto es un fenómeno secundario que supone el primero» (34). En una filosofía subjetivista el mundo se construye intelectualmente de modo parecido al yo, mientras que en una filosofía «meridional» se construye el yo en forma parecida al cuerpo. Relaciona también ambos puntos de vista con el alma confiada y desconfiada o cautelosa, respectivamente; con

(33) En OC, IV, 25 y ss.

(34) OC, IV, 34.

los dos tipos de hombre que son el guerrero y el burgués; con los dos tipos de mentalidad: la antigua y la moderna. Etc. Un estudio centrado en estas correlaciones sería de sumo interés, pero ahora hemos de limitarnos, un poco rígidamente —y con incursión consciente en «desección» y casi brutal simplificación del ricamente matizado pensamiento orteguiano —al tema metafísico estricto de nuestro trabajo. Toda la filosofía moderna —según Ortega—, con las justificables excepciones de rigor, es idealismo. El hombre de Occidente ha realizado esta experiencia intelectual a fondo y hasta el fin, ensayando todas sus posibilidades, para llegar a descubrir... «que era un error». Magnífica experiencia y error fecundo, sin el que «una nueva filosofía sería imposible». Pero, viceversa: la *nueva filosofía* y la *nueva vida* sólo puede tener un lema: «superación del idealismo» (34). Podemos considerar este escrito como una simple apertura de esta fase de la crítica, que se va a desarrollar en tres textos fundamentales: *¿Qué es filosofía?* (1929), *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933) y *Sobre la razón histórica* (1940). Son tres cursos, en los que Ortega aborda el tema en visiones mucho más amplias y próximas que las hasta aquí reseñadas.

En *¿Qué es filosofía?* Ortega inicia la crítica asignando a la «nueva filosofía», a diferencia de toda otra anterior, la plena conciencia de la radical heterogeneidad entre el sujeto que ve, imagina o piensa y lo visto, imaginado y pensado —sea esto una realidad física o un objeto «ideal»—, observación que ya vimos consignada en «Las dos grandes metáforas» y que se reiterará en otros lugares. No es ello extraño, pues puede decirse que esta advertencia, explorada a fondo en todas sus dimensiones, constituye la base de la crítica orteguiana. La cuestión *realismo-idealismo* se sitúa en este texto en su plano metafísico más profundo, a saber: en el de la búsqueda (y presunto hallazgo) de lo que Ortega llama «*los datos radicales*». Toda operación intelectual, y especialmente toda *teoría*, tiene que partir de ciertos *datos*, puesto que el motor del pen-

samiento es la presencia de un *problema*, y todo problema implica «datos». Estos, como tales, *no son problema*; lo es en cambio su insuficiencia, su incompleción o su contradictoriedad (Ortega reitera el ejemplo clásico del palo sumergido en el agua). Esto es lo usual en toda teoría. Pero cuando la teoría en cuestión es la filosofía —léase metafísica—, cuyo tema o problema es el universo o *cuanto hay*, la búsqueda de los datos adquiere especial gravedad y dificultad, porque, mientras en cualquier tipo de investigación particular —por ejemplo, la ciencia— «los datos son lo que no es problema, surge en el umbral de la filosofía, enorme, intolerante», justamente, «el problema de los datos para el Universo, es decir, de qué es lo que segura, indubitadamente hay» (35). Es decir, que estos datos «radicales», a diferencia de cualesquiera otros, se caracterizan: primero, por ser ellos mismos problema como tales datos —esto es, porque no están *dados* ya, sin más, sino que hay que buscarlos—; y, segundo, porque tienen que ser «radicalmente» indubitables. Y esto quiere decir que el *modo de haber* (porque en esta metafísica hay «modos» del *haber*, como en la tradicional había «modos del ser») de esa realidad que se nos *da* en el *dato* ofrezca las siguientes propiedades:

- a) Que sea irreductible a cualquier otra.
- b) Que permita referir a ella, como a última instancia o instancia más amplia de *haber*, todas las demás.
- c) Que se nos *dé* en forma de máxima *inmediatez*.
- d) Por tanto, también, en un nivel de máxima *evidencia* (evidencia, o indubitabilidad, *radical*).

Los dos últimos rasgos se podrían unificar bajo la expresión «imperativo *de presencia*». Presencia inmediata, intuición, «visión», evidencia, son, aquí, para Ortega, términos casi sinónimos. Al tema de la evidencia le dedica casi una lección entera del curso que comentamos (la VI), en la que se refleja su asunción de la doctrina husserliana de la evidencia y el propio tratamiento a

(35) QF, 144.

que, más allá de ella, somete Ortega esta noción: un tratamiento orientado hacia la fundamentación de esa nueva metafísica que viene a «superar» el nivel en que justamente se halla todavía instalado el pensamiento de Husserl, es decir, el del «idealismo». No podemos entrar ahora en ese importante pasaje (del que me he ocupado también en otro lugar), pero sí quiero destacar su valor central para el tema «Los principios de la metafísica orteguiana». Ya veremos cómo esa «presencia» es considerada por Ortega como la «primera categoría» de la vida humana y cómo en un riguroso atenuamiento a ella radicarán el requisito primordial, literalmente *fundamental*, de la «teoría filosófica». Todos estos índices temáticos describen algunas —sólo algunas— de las más importantes implicaciones del problema de la «búsqueda de los datos radicales». Ortega procede aquí a enumerar los que de hecho han podido considerarse como tales, para eliminar los que no cumplen con los mencionados requisitos —reducibles, en última instancia, al de «presencia inmediata» o «evidencia intuitiva»—. Podemos resumir esos datos, rechazados por su dubitabilidad —en algún grado—, en los siguientes grupos: 1.º Los objetos de la fantasía —su dubitabilidad es tan obvia que no merece mayor consideración—. 2.º Los objetos de la física (fuerzas, átomos, electrones): su existencia sólo nos aparece en una teoría o al cabo de ella y, por tanto, para ser verdadera, tiene que serlo antes la teoría, la cual tendrá, en el mejor caso, una verdad problemática (al menos, en cuanto necesita ser probada (36)). 3.º Los datos sensibles o de la percepción (y aquí Ortega formula en modo agudísimo el famoso argumento de los sueños y alucinaciones, de tan rancia solera cartesiana) (37). El residuo de todas esas eliminaciones es la duda misma, por tanto, el pensamiento. Llegamos con esto al idealismo, y Ortega hace una larga exposición del mismo con el máximo rigor y colocándose en su propio punto de vista —el del idealismo—, porque quiere llegar en su intelección a la máxima precisión y claridad («llegar en

(36) QF, 152.

(37) QF, 153.

la claridad hasta el frenesí»), pues piensa que sólo absorbiéndolo y asimilándolo plenamente estaremos en condiciones de superarlo. Y esta superación —que, no lo olvidemos, constituye para él no menos que una *necesidad*, personal, intelectual e histórica— resultará tanto más difícil, pero también tanto más auténtica, cuanto mejor comprendamos la firmeza y solidez de la tesis de la «conciencia» como dato radical o primario del Universo.

De la existencia del pensamiento no se puede dudar, porque dudar es pensar y, por tanto, existir. «Al pensamiento sólo le es dado del Universo él mismo. Y le es dado indubitadamente porque no consiste en más que en *ser dado*, porque es pura presencia, pura apariencia, puro parecerme a mí. Este es el magnífico, el decisivo descubrimiento de Descartes que como una gigante muralla de China divide la historia de la filosofía en dos grandes mitades»: del lado de allá, la Antigüedad y la Edad Media; del de acá, la Modernidad (38). No existe algo porque yo lo piense o imagine, pero sí «basta con que yo piense que pienso esto o lo otro para que este pensar exista» (39). El pensar, pues, se da *ipso facto* el ser, es *dato* para sí mismo. Aquí, a diferencia de lo que pasa con todo lo demás, «pensar y existir son la misma cosa» (40). Etc. La seguridad de la existencia del pensamiento (*cogitatio*) «es de una cualidad incomparable a cualquier otra afirmación sobre existencias» (41). La verdad primera será, pues: *cogitatio est*. «Ahora resulta la mente el centro y soporte de toda realidad». Y esta interpretación de todo lo que aparentemente no es pensamiento o idea como consistiendo en serlo es el idealismo en su raíz, la filosofía moderna desde Descartes. Ortega afirma la superioridad de esta filosofía por su descubrimiento de ese modo de ser que consiste en ser-para-sí, darse cuenta de sí, reflejarse en sí, meterse en sí, ser interior a sí, ser pura intimidad, reflexividad —algo radicalmente distinto de

(38) QF, 158-159.

(39) QF, 163.

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.*

todo lo demás, especialmente de toda corporeidad. El cuerpo mismo será ahora sólo una *idea* que mi mente tiene, lejos de ser ésta (o el espíritu o alma) algo que *está* en el cuerpo, como antes se pensaba. Se ha invertido la perspectiva, y Ortega señala de nuevo la radical diversidad y hasta *antagonismo* de ambos modos de ser. Pero no insiste menos en lo «extraño» de este descubrimiento, que implica una actitud perfectamente opuesta a la natural —«una antinatural torsión»—, a la vez que destaca cómo la conciencia supone la incomunicación con el mundo, la clausura dentro de sí, el ser «reclusión», esencial y radical *soledad*. Y se pregunta cómo pudo llegar el hombre a tan extraño descubrimiento (42), tratando de mostrar los factores históricos que contribuyeron a él, principalmente el escepticismo y el cristianismo (43). Pero ahora estamos en la tesitura histórica justamente contraria: la de la superación del idealismo, tarea a la que Ortega le asigna nada menos que —como hemos dicho ya —el rango de «el tema de nuestro tiempo». «Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”» (44). Y aceptar esta tarea es «aceptar nuestro destino».

No podemos detenernos ahora en el cotejo de las diversas formulaciones que, desde su aparición en el libro de este título (1923), ha ido teniendo en Ortega *el tema de nuestro tiempo*, por más que su análisis sería muy esclarecedor para entender capitales aspectos de su innovación filosófica y para descubrir los nexos precisos que con ésta tienen sus diagnosis y prognosis históricas, sus puntos de vista político-sociales, etc. Baste con señalar que Ortega lo ve siempre con esos caracteres de una tarea a realizar, específica-

(42) QF, 166-167.

(43) Cfs. QF, 180 y ss.

(44) QF, 196-197.

mente intelectual, profundamente renovadora o reformadora de toda la tradición filosófica —y aún, más ampliamente, intelectual o espiritual— y con una trascendencia de respuesta ineludible al más grave reto histórico en que nos hallamos envueltos. La necesidad de sustituir el imperio de la razón pura por el de una razón *viviente o histórica*, o «la ordenación del mundo desde el punto de vista de la vida» —que serían quizá las fórmulas más significativas de dicho tema—, y, por tanto, la *superación del idealismo*, no son, pues, cuestiones académicas, sino asuntos de primordial y vital importancia para nosotros. El idealismo va esencialmente unido al racionalismo y a otros «ismos» cuya superación es tan problemática como urgente, y que hoy, cumplido ya su destino histórico, «penetran corrosivamente» hasta los detalles del vivir, «desvitalizando la vida». En este mismo texto que comentamos, encontramos también estas fórmulas —repetidas en otros—: unir la dimensión temporal y la eterna «tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación» (45)... «La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que»... «ser sobrehistórica»... «es la gran cuestión»... «el tema de nuestro tiempo». Y menciona al respecto su propia doctrina, «que los alemanes»... «me han bautizado con el nombre de perspectivismo» (46). A todo esto equivale, o todo esto complica «la superación del idealismo». En el orden estrictamente metafísico, o más bien ontológico, se trataría de una reforma de la idea del *ser* y, por tanto, de una «reforma radical de la filosofía» (47). Pero una vez más tenemos que quedarnos en el umbral de esta *magna quaestio*. Ortega penetra en ella haciendo una breve excursión en torno al nuevo concepto de «ser» —que, por lo pronto, parece que debería asignarse al pensamiento— y que contradiría las características esenciales de su concepto tradicional, a saber: a) su carácter *estático* (frente a la presunta inconsistencia y accidentalidad de lo *móvil* o cambiante); y b) su carácter *substáti-*

(45) QF, 34-35.

(46) *Ibid.*

(47) QF, 198-199.

co (frente a la presunta irrealidad de lo *aparencial* o *fenoménico*). Propone Ortega que intentemos entender este ser del pensamiento como algo sin residuo sustancial. Pero señala el peligro de que pueda pensarse también con las categorías de lo sustancial el pensamiento mismo, si bien muestra que ese peligro es evitable si nos atenemos al carácter de *puro acto*, de *actuación* o *ejecución* (otra vez el «*ser ejecutivo*») que el pensamiento tiene. Lo cual no es nada fácil. (Después veremos en qué sentido se puede aplicar la «*ejecutividad*» al pensamiento). Volvamos, pues, a la «*evidencia*» idealista de que la primera verdad sobre lo que hay es: «el pensamiento existe», *cogitatio est* (48).

Y aquí comienza la decisiva crítica orteguiana del idealismo en su forma cartesiana, es decir, del *cogito* mismo. Esta crítica se despliega en dos tramos: 1º En lo que respecta al *sujeto* del pensamiento (al *cogitans*) (49). 2º En lo que atañe al *objeto* del mismo (al *cogitatum*) (50).

Para empezar, Ortega cree conveniente interpretar el *cogito* sustituyendo la fórmula cartesiana por esta otra: «*el pensamiento existe, luego yo existo*» (51). Veamos, pues, a partir de ella, la primera parte de la crítica (la que se refiere al sujeto del pensar, al «yo»). Podríamos resumirla, sinópticamente, como sigue:

1) Con el pensamiento parecen estar dados: un sujeto pensante y un objeto pensado. Todo pensamiento implicaría, pues, tres términos: el *acto* mismo de pensar (que sería lo verdaderamente *inmediato*), un *sujeto* de ese pensar y un *objeto* del mismo.

2) Pero el idealismo, en primer lugar, interpreta erróneamente el sujeto del pensar, porque no logra deshacerse de las «*categorías cósmicas*» (es decir, del punto de vista metafísico del realismo), «y en especial» de «*la noción clásica del ser, que es su noción ingenua*» (52).

(48) QF, 200.

(49) Cfs. QF, 200 a 206.

(50) Cfs. QF, 207 a 215.

(51) QF, 200.

(52) QF, 201-202.

3) Esto induce a Descartes a realizar una *inferencia* ilícita (que invalida *a radice* todas sus conclusiones metafísicas ulteriores), inferencia que va del puro acto pensante a la afirmación de un sujeto de ese acto, de un *yo* interpretado como *substrato*, es decir, como substancia o cosa (*res*), de la cual el pensamiento sería sólo *atributo*, *fenómeno*, o, a lo sumo, *operación*. (Aquí subyace, en toda su vetustez, el esquema escolástico: *operari sequitur esse*, o bien, *actiones sunt suppositorum*).

4) Ortega *deriva* de la óptica realista la inexorable conclusión del ser como *substancia*. (La concepción del ser del realismo es, lógicamente, *substancialista*, y no puede ser de otro modo: hay una esencial vinculación entre realismo y sustancialismo). Y ello en los tres aspectos que definen la noción de «substancia»: a) soporte o substrato de accidentes; b) lo que permanece a través de los cambios; c) lo que se basta a sí mismo. Ahora bien, la aplicación de los cuadros categoriales de esta óptica realista al punto de vista idealista no puede conducir (como, en efecto, conduce a Descartes) más que a una serie de contrasentidos (53).

5) La conclusión de esta primera parte de la crítica es: al sustancializar el sujeto, Descartes lo arroja fuera del pensamiento, convirtiéndolo en ente cósmico, exterior, que no consiste en ser pensado ni en pensarse a sí mismo, es decir, que pierde su *interioridad*, tan hazañosamente ganada, no dándose ya el ser a sí mismo —como la piedra no consiste en parecerse piedra a sí misma—. Ahora bien, a diferencia de ella —resume Ortega, contundente— «yo no soy sino lo que me parece que soy— así, radicalmente, a rajatabla—. Lo demás es magia» (54).

La segunda parte de la crítica se refiere a la interpretación del objeto del pensamiento (del *cogitatum*). Realicemos con ella la misma operación de síntesis:

1) El idealismo interpreta el objeto del pensamiento, las «cosas» dadas en él como no más que «contenidos de conciencia» (ex-

(53) QF, 205-206.

(54) QF, 206.

presión, sobre todo, del siglo XIX, pero que sale de Descartes —aunque éste no la use). En ello hay algo justo y algo falso: «Es firme que la presunta realidad exterior del mundo es sólo *presunta*» (55) —puesto que no puedo *verla* yendo fuera de mí mismo—; pero es ilícito concluir de esa su esencial dependencia de mi *darme cuenta* (o «conciencia») su inclusión dentro de mi mente o pensamiento.

2) Este error procede de que el idealismo plantea la cuestión en términos de disyunción exclusiva: o *fuera* o *dentro*. Pero ambos términos designan categorías del mundo espacial, externo, corporal. Ahora bien, decir de algo externo —por ejemplo esta habitación— que es «un contenido de la conciencia o mental» es «un riguroso contrasentido», como «cuadrado redondo» (56).

A partir de aquí se condensa la parte esencial de la crítica orteguiana, la más propiamente suya, original, y en la que transparece ya la nueva realidad, el nuevo *modo de ser* de la vida.

3) En efecto, la cosa externa —la habitación— no está ni *fuera* ni *dentro* de mi pensamiento, sino *con* él, «inseparablemente junto a mi pensarla» (como anverso y reverso, derecha e izquierda —ser relativo y mutual—). Con lo que el objeto del pensamiento queda también desubstancializado: «el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí», sino «lo que es para mí o ante mí, y por lo pronto nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo» (57). O, lo que es lo mismo: queda legitimado el ser *dependiente* y el ser *aparencial* del mundo. Solo hasta ahí, y sólo en parte, «marchamos con el idealismo». En realidad, al excluir el «fuera» y el «dentro» de mi pensamiento, estamos ya más allá de él.

4) Llegamos, pues, así a la nueva fórmula metafísica en que la superación del idealismo se traduce: el idealismo acierta al no poder concebir un *mundo* sin un *yo*, pero yerra al creer que puede

(55) QF, 207.

(56) QF, 207-208.

(57) QF, 209.

concebir un yo sin mundo —o reducir éste a aquél—. Yo soy quien ahora ve o piensa ese mundo, *consisto en ese verlo* y, por tanto, sin él no hay yo: sin *objetos* no hay *sujeto* (si queremos seguir usando la terminología establecida); nuestra dependencia es, pues, mutua. «Yo estoy siempre conmigo», pero el mundo está siempre junto a mí, por lo que mi ser es un *ser con el mundo* (más que un —heideggeriano— *ser-en-el-mundo*). «Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería». El dato radical del Universo, lo que hay indubitadamente es, pues, un «hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo»:... «la existencia conjunta de un yo y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno» (recuérdese: «Yo soy yo y mi circunstancia»)... «Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo—, sino que es mi coexistencia con el mundo» (58)... «La conciencia no es reclusión, sino al contrario»... «consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo»... «Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia» (59)... Pero «eso, ese hecho radical de alguien que ve, ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”»... «Es sencillamente que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato del Universo, lo que me es dado es... “mi vida”» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética; estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista (60)... «Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato» ese «modo de ser radical» que es vivir: «toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vi-

(58) QF, 211.

(59) QF, 212.

(60) QF, 203.

da, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella» (61)... «Bajo ese término» —“mi vida” — entendemos «un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura —el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican»... «Esa realidad primaria»... «no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción» (62)... La filosofía ahora «se ve como modo de vida que es»...: «en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella —es por lo pronto meditación de nuestra vida. Paisaje tan viejo es el más nuevo. Tanto, que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo»; tanto, que su modo de ser requiere nuevas categorías: «no sirven para él ninguno de los conceptos de la tradición filosófica: ese modo de ser que es el vivir requiere las nuevas categorías —no las categorías del antiguo ser cósmico —se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las categorías del vivir, la esencia de nuestra vida» (63). Y, en efecto, Ortega dedica las dos últimas lecciones del curso a la búsqueda de esos conceptos, a la descripción de esa nueva realidad, tatea en la que, por ahora, no podemos seguirle, pues el hacerlo sería entrar ya en el desarrollo de su metafísica, y aquí sólo nos estamos ocupando, por el momento, del punto de partida de la misma. Acabamos de ver, en efecto, una selección de las expresiones literales más significativas que asume la nueva fórmula orteguiana, superadora de las dos tradicionales. Si intentásemos entender ahora, en sus últimas implicaciones y consecuencias, esta fórmula, nos encontraríamos con la necesidad de exponer, no ya sólo el contenido de esas dos últimas lecciones —texto, por lo demás, de primordial interés a estos efectos—, sino el desarrollo entero de la metafísica de Ortega. Y aunque eso, como es obvio, es imposible, veremos, no obstante, cómo, a medida que avancemos en la exposición de la crítica, esta primera y fundamental tesis —pues de no menos

(61) *Ibid.*

(62) QF, 214.

(63) QF, 214-215.

que esto se trata— va ganando en diafanidad y en precisión, en el mismo grado en que irá mostrando su dificultad y el alto índice de complejidad de la teoría a la que sirve de principio.

El siguiente texto importante de los señalados para esta fase de la crítica es, como decíamos, otro curso, profesado en Madrid en 1932-1933, y cuyo manuscrito preparatorio se publicó en 1966 (Madrid, Alianza Editorial) con el título *Unas lecciones de metafísica*. Nos interesan de él ahora, a los efectos de la sola crítica, las cuatro últimas lecciones. Es también un texto fundamental, y aquel en que Ortega se extiende más en la crítica del realismo (que en nuestra exposición habremos de abreviar en lo posible).

La marcha seguida por Ortega en este escrito es —a los efectos de nuestro tema— inversa a la del que acabamos de exponer: en *¿Qué es filosofía?* la crítica del idealismo conduce al «hallazgo» de la vida humana como realidad radical y a su descripción; en *Unas lecciones de metafísica*, por el contrario, la pregunta por la metafísica nos hace «tropezar» desde luego con la realidad de la vida humana, que Ortega pasa a describir, y sólo al final se nos muestra cómo el descubrimiento de la vida presupone la invalidación (crítica y superación) del realismo y del idealismo.

Una vez más hemos de recurrir a la sinopsis y a la selección de citas (perdiendo a sabiendas la rica gama de argumentación que el texto encierra, como complemento de la del escrito anterior).

Muestra Ortega la necesidad (vital) de una orientación radical del hombre —lo que supone el perdimiento como situación constitutiva de la vida. Esta orientación no puede ser menos que «un sistema de certidumbres», verdades o tesis, lo que a su vez exige —en el orden teórico, naturalmente— una primera tesis dotada de los requisitos que ya conocemos: universalidad o *pantonomía* y radicalidad o *autonomía* (64). Como primera tesis aparece la del *realismo*, a cuya exposición y crítica procede Ortega (65). Según ella, la realidad, lo que verdaderamente hay, lo que es, son las co-

(64) Cfs. LM, 178.

(65) Cfs. LM, 181-182.

sas o el mundo. Este tipo de ser tiene los atributos del ser substancial, es decir, que esta tesis eleva a prototipo de todo lo que hay el modo de ser de la *cosa* (66). Pero basta con examinar detenidamente lo que esta tesis afirma para advertir que no es radicalmente indubitable. Afirma que «ser» es igual a «estar-ahí», a «ser por sí» (independiente de mí). Pero si yo no intervengo de alguna manera en el pretendido estar-ahí de las cosas (viéndolas, pensándolas, etc.), éste carece de sentido, pues nada puedo decir ni pensar de él sin justamente decirlo o pensarlo, es decir, sin estar yo *presente* de alguna manera. Si cierro los ojos, esa pared desaparece, deja de estar ahí (literalmente). Por tanto, aunque resulte muy probable que las cosas sigan estando ahí cuando yo me voy, no sirve ello para primera tesis: le falta radicalidad, por lo pronto, en el sentido de *firmeza*. O dicho de otro modo: complica otra tesis: la que dice que «la realidad es un sujeto que piensa el mundo». En efecto, esta tesis parece más firme: la realidad de *mi visión* de la pared es indubitable. «La tesis realista se anula dejando en su lugar la tesis idealista» (67). (Descartes y la modernidad). Ortega reitera aquí lo que podríamos llamar la «caracterología» de ambas posiciones («cautela» del idealismo, frente a «ingenuidad» del realismo, etc.), así como sus ventajas e inconvenientes iniciales: la tesis idealista es «muy difícil de quebrar» (68), pero en cambio es «paradójica» o antinatural. Por lo demás, aunque parece anular a la tesis realista, en rigor, tiene que reconocer la verdad parcial de ésta. De ahí su peculiar dificultad: explicar la aparente realidad independiente de las cosas (69). «Las objeciones contra la tesis realista se resumen en una: que al hacer ella una afirmación universal sobre la realidad»... «se deja fuera a sí misma» (y, por tanto, no es universal: se deja fuera el pensamiento mismo en que pienso esa tesis). La tesis idealista elude ese inconveniente: al afirmar que la realidad es el pensamiento, se incluye a sí misma; pero en cambio

(66) Cfs. LM, 183.

(67) LM, 158.

(68) LM, 186.

(69) Cfs. LM, 187.

practica el formidable escamoteo del mundo y de las cosas (70). Hay, pues, que hacerse bien cargo de qué es eso que llamamos *pensamiento*. Y Ortega subraya una vez más la esencial, irreductible, diversidad, en cuanto a su modo de ser, del pensamiento y lo pensado. Cuando el idealismo reduce éste a aquél, tropieza con aquella su máxima y específica dificultad. Parece, pues, tener el idealismo, como tesis, suficiente *universalidad*, pero no suficiente *indubitabilidad*. Y Ortega somete la tesis idealista a un análisis o examen implacable, bajo la pregunta: «¿Qué hay» —«sin evasión ni subterfugio» alguno— «cuando sólo hay lo que hay para mí?» (71). Y al contestar el idealista: «sólo pensamiento o conciencia», Ortega concentra su atención en esta idea —la de *pensamiento* o *conciencia*— e introduce en ella su escalpelo crítico en una operación que deja al descubierto la entraña misma de la falacia —fundada en una esencial ambigüedad— encerrada en esos términos. En efecto, aun tomando la cosa en el caso más favorable para el idealista, que es su argumentación favorita de la *alucinación*, si describimos ésta pulcramente, en ella *veo* y *vivo* la situación como real y, por tanto, «lo que hay en el Universo» entonces es, por ejemplo, «un toro furioso». En el segundo momento, en que veo lo acontecido antes como una alucinación, lo que hay es *nosotros* y la *alucinación anterior como un pasado nuestro*, es decir, como una realidad que *hubo real y efectivamente* (y que ahora *interpreto* o *pienso* como alucinación)— lo que ya no *hay* ni *hubo* es toro—. Pero tan *ejecutivo* fue mi pensar o vivir alucinado como lo es ahora mi pensar o vivir la rectificación de mi alucinación (que nadie me garantiza que no sea ella precisamente la verdadera alucinación) (72). Y aquí tenemos ya lo esencial de esta parte de la crítica —y algo básico y definitivo para toda ella—, a saber: la distinción que hace Ortega entre «*pensamiento-objeto*» (o «ser objetivo del pensamiento o conciencia») y «*pensamiento en ejecución*» (o

(70) Cfs. LM, 198.

(71) LM, 203.

(72) Cfs. LM, 205-206.

«*ser ejecutivo del pensamiento o conciencia*» (73): el último «no existe para sí, no es objeto para sí, no lo *hay*» en rigor. «Por eso es incongruente llamarlo pensamiento. Para que haya un *pensamiento* es menester que se haya ejecutado ya y que yo desde fuera de él lo contemple, me lo haga objeto. Entonces yo puedo no adherir a la convicción que él fue para mí y decir “era una alucinación” o, más en general, lo pensado en él era interior a él y no realidad efectiva»... «Cuando sólo hay pensamiento no hay efectivamente lo en él pensado»... «Pensamiento es, pues, una convicción no vigente»... «un aspecto objetivo que toma la convicción cuando ya no convence. Pero»... «ese aspecto lo adopta ahora», cuando «es mi nueva convicción, la que ahora ejecuto, la que es vigente. Vigente es sólo la convicción actual, actuante, la que aún no existe para mí y, por tanto (74), no es pensamiento, sino absoluta posición»... «Pero esto equivale a decir que *sólo hay realidad cuando no existe para nosotros el acto en que la pensamos, cuando* ese acto *no es nuestro objeto, sino que lo ejecutamos o lo somos*» (Subrayado mío). «De suerte que la condición bajo la cual es firme una tesis excluye precisamente la firmeza o verdad de la tesis idealista». Con lo que vemos que el idealismo «comete, bien que en otra dirección, el mismo error que el realismo» (75). En suma, que *«la idea misma de pensamiento o de conciencia es una hipótesis, no un concepto formado ateniéndose pulcramente a lo que hay tal y como lo hay. La verdad es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo»* (75 bis) (Subrayado mío).

He querido traer aquí estas amplias citas porque se trata de un pasaje decisivo para la crítica, en el que ésta se sitúa, podríamos decir, en un nuevo nivel. Y aun así el pasaje queda lastimosamente mutilado, si bien he procurado reducirlo a lo más esencial. Se trata, en efecto, nada menos que de la formal eliminación del

(73) Cfs. LM 206-207.

(74) LM, 207.

(75) LM, 208.

(75 bis) LM, 210.

«pensamiento» —en el amplio sentido cartesiano de la palabra, es decir, como «conciencia»— como realidad *inmediata*, y su reducción a una mera «hipótesis». Es decir, que Ortega realiza aquí con el «pensamiento» o realidad radical del idealismo una operación homóloga a la realizada por éste con las «cosas» o «mundo exterior», el cual quedaba allí también convicto de falta de inmediatez y reducido, por tanto, y con justicia, a realidad hipotética, o, por mejor decir, —y esto ya no con justicia— a realidad mental, a pensamiento. En Ortega quedan, pues, ambas instancias —la del «mundo exterior», pero no menos la del «pensamiento» —descalificadas como realidades *inmediatas* e *indubitables*. Nuestra mente estaba ya habituada, «adaptada», a la primera de estas descalificaciones, pero no estaba preparada —y dudo que lo esté suficientemente todavía —para la segunda, y de ahí tantos malentendidos y dificultades para «entrar» con buen pie en la filosofía de Ortega. Por eso creo tan necesario insistir en este punto clave de la crítica, sin cuya adecuada intelección será imposible comprender lo más genuino y creador de su metafísica. Me limito ahora a llamar la atención sobre ello y a invitar a que se tome en serio, por mucho estupor que pueda producir a primera vista, esta formal negación de realidad inmediata al «pensamiento» o «conciencia», pues se trata no menos que del *principio* mismo de esta metafísica, es decir, su hallazgo o intuición de la irreductible, de la *radical realidad de la vida* —de *mi vida*— como lo verdaderamente *inmediato* e *indubitable*, como lo verdaderamente *dado*, en un nuevo modo o nivel de *evidencia* que es el que Ortega llama «la *presencia* de la vida a sí misma»: de *la vida*, de *mi vida*, adviértase, no del *yo*, no del *pensamiento*, que es sólo una función de la vida y que, por tanto, la presupone. Ortega realiza, así, su postulado o imperativo de *El tema de nuestro tiempo*: *hacer de la vida un principio*, hacerla ascender, pues, a desempeñar el papel que en toda la modernidad desempeñó el *cogito* cartesiano y todas sus derivaciones y modulaciones, incluida la *Bewusstsein* o conciencia *pura* de Husserl—, pues la base argumentativa en este nivel de la crítica orteguiana será también aplicable, naturalmente,

como veremos, al idealismo fenomenológico—. Pero ello implica, a la vez, hacer de ella —de la *vida*— un «derecho» (la segunda parte del postulado), es decir, justificarla y «legitimarla» intelectualmente de tal modo que su funcionar como principio de la filosofía le permita hacerlo simultáneamente como «principio» de sí misma. (Esto es lo que significa en Ortega «implantar la razón en la vida», «sustituir el imperio de la razón pura por el de la razón vital», «reformular la inteligencia», etc.). Y todo radica en esa frase: el «pensamiento en ejecución»... «no existe para sí, no es objeto para sí, no lo hay». Sólo hay el «pensamiento-objeto». Pero el *pensamiento-objeto* no es una realidad, sino una idea. Lo que sí es una auténtica y primaria realidad es el «pensamiento en ejecución», sólo que éste, hablando con todo rigor... *no es pensamiento*. ¿Qué es entonces? Pues justamente eso: *vida*, «acto de vivir», el acto unitario que es el *vivir* y que incluye como uno de sus «momentos» «instrumentales» eso que, ambiguamente, llamamos «pensamiento». *Cogito quia vivo*, dice Ortega, en sustitución del *Cogito, ergo sum*. (No puedo demorarme ahora más en el comentario de este punto, sobre el que, por ser el decisivo de toda la crítica, tendremos que volver todavía en otros contextos —y, sin ir más lejos, en el próximo escrito que vamos a exponer).

Omito todo el nuevo ataque a la tesis cartesiana —el resto de él, quiero decir, pues algo del mismo ya ha quedado consignado— de la lección XIV, si bien en un estudio más amplio habría de ser examinado minuciosamente. Ortega señala la contradicción y vulneración que realiza el idealismo de su propio e «invulnerable» punto de partida (yo he dedicado un ensayo a mostrar cómo en el principio del idealismo está el punto de partida de su propia superación) y se pregunta «cómo ha podido cometer»... «esta inconsecuencia», encontrando la razón de ello en el hecho de que «conserva en sí mismo la tendencia realista» consistente en «creer que lo real es lo independiente del sujeto y no lo que es y existe en dependencia de él» (76). El idealismo incurre en el mismo error,

(76) LM, 220.

pero invertido. Uno y otro cometen la misma infracción del imperativo de inmediatez requerido por la *primera tesis*, y solamente cumplido por la nueva posición superadora: «el carácter de lo inmediato» no es el de la trascendencia o el puro *fuera* absoluto del realismo, pero tampoco el de la pura inmanencia del idealismo: «La realidad absoluta como vida es a un tiempo inmanente y trascendente»... «Yo no soy mi vida. Esta»... «se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy» ellas; «nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida»... «La nueva tesis conserva la verdad del idealismo» y la «del realismo». «Trascendencia se llama lo que no es sujeto, lo que no es yo. Esa pared vuelve a ser absolutamente la pared que con toda evidencia es; pero lo es no por sí y sola, sino como ingrediente de una realidad dual cuyo otro término soy yo: la pared trascendente de mí es inmanente a mi vida. Mi vida no es más mía que de esa pared. En esto se diferencia de la supuesta realidad llamada pensamiento. El pensamiento es mío, es yo. Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas» (77). (Espero que, a estas alturas, no se malentenderá ya la frase «mi vida no es mía» y otras similares).

El próximo texto, de los señalados para esta etapa o fase de la crítica, era *Sobre la razón histórica*, un curso dado en Buenos Aires en 1940 y publicado recientemente por «Revista de Occidente» en «Alianza Editorial» (Madrid, 1979). En su lección II Ortega hace una exposición de las dos posiciones tradicionales (realismo e idealismo) e inicia su crítica —muy breve para el realismo; más detenida para el idealismo—, que se prolonga a lo largo de la lección III, y que se despliega en cuatro puntos: «Se trata —escribe— de cuatro puntos en que, por lo pronto— se podrían añadir muchos más —condenso una crítica del cartesianismo y, en general, de la filosofía moderna, la cual no ha salido nunca del círculo mágico traza-

(77) LM, 226.

do por aquella mente clara» (78). Después de todo lo ya expuesto, estos cuatro puntos son resumibles en muy breves trazos —lo que no quiere decir que, como hemos visto que sucedía con otros textos, no encierren toda una serie de nuevas matizaciones de la crítica bien merecedoras de examen y comentario, pero que el enfoque y formato de nuestro trabajo nos fuerza a dejar intactas—.

Primer punto. — Descartes peca de insuficiente radicalidad en su búsqueda del primer principio, porque no toma las cosas tal como se presentan, sino que las deforma aplicándoles teorías secundarias, cuando se trata de *fundar la base de toda teoría*, lo cual requiere «la plucritud, el rigor y el denuedo intelectual de aceptar todo lo evidente y sólo lo evidente, y ello a su vez nos obliga a invalidar provisoriamente todas las teorías recibidas» (79). Ahora bien, cuando Descartes cree poder dudar de la realidad de lo que *ve*, ¿con qué derecho lo hace? ¿No será porque sigue preso de la ontología realista tradicional que aspira a superar? No es verdad que se pueda dudar «de la realidad del caballo que veo mientras lo veo», a no ser que por *realidad* se entienda «el ser en absoluto independiente de mí». Y Ortega vuelve a su decisiva crítica del «pensamiento» —sobre la que acabamos de insistir—, ahora bajo la especie del *ver* (y lo mismo podría hacerse sobre cualquier otra «*cogitatio*» en particular): «*Ver el caballo y estar ante mí el caballo o haberlo son una misma cosa. Es más: llamar «ver» a eso que pasa cuando presencio el caballo es ya una descripción incorrecta y aventurada; porque “ver” no es sino una hipótesis psicológica combinada más o menos con una hipótesis fisiológica, a su vez combinada con varias hipótesis físicas, etc., etc.*» (80). (Subrayado mío). Descartes sigue, pues, conservando la «noción de *ser*, de *realidad*, que había aprendido en el escolasticismo aristotélico». Por eso para él lo único indubitable y que verdaderamente hay soy yo y mi duda: el mundo queda abolido. «*Ser, existir, realidad*, en la

(78) RH, 49.

(79) RH, 49-50.

(80) RH, 50.

plenitud de su sentido, ván a significar durante casi tres siglos no haber más que yo. El idealismo es, por lo pronto, *solipsismo*» (81). De modo que si Descartes —el idealismo— acierta al eliminar como realidad radical «el mundo de las cosas», yerra en cambio al creer «que podemos dudar de las cosas presentes ante nosotros» (82).

• *Segundo punto.* — Hemos visto cómo Descartes «sigue en la creencia» —aunque, por tratarse precisamente de una «creencia», no nos lo dice, ni siquiera se lo dice a sí mismo, sino que «lo admite sin más», lo da por supuesto, «no se hace cuestión de ello» —«de que la realidad tiene por fuerza que consistir en ser lo, en absoluto, independiente de nosotros». Es decir, que, en este sentido —en cuanto concepción del *ser*, en cuanto *ontología*—, el idealismo sigue siendo una nueva forma de realismo, éste subyace en aquél: el modelo ontológico, en efecto, sigue siendo la «cosa», la *res*; sólo que ahora se ha sustituido la cosa «mundo» por la cosa «yo» o «pensamiento». Y si Descartes duda de la realidad del mundo, pero no de la realidad de su «verlo», es porque cree que aquélla es una realidad *mediata* que, para entrar en relación conmigo, requiere un intermediario —justamente, un acto de pensar—, mientras que el pensamiento «me es tan inmediato como yo mismo» y, por tanto, no tiene sentido que duda de él (83). (Es la forma ultradepurada que dará Husserl al cartesianismo, repristinándolo en su *fenomenología*). Pero esa presunta inmediatez de mi pensamiento es un puro error: «Cuando veo el caballo, hay ante mí solo el *caballo*»... «No hay, además, presente *mi ver*». Y Ortega retorna aquí, desplegándolo, a su central argumento o tesis de la «irrealidad» del pensamiento, es decir, de la concepción de éste como mera hipótesis, interpretación o explicación de otro hecho que es el verdaderamente «inmediato» y originario. Pero, como en este despliegue Ortega transita de la crítica del cartesianismo a la

(81) RH, 50-51.

(82) RH, 58.

(83) RH, 51.

de la fenomenología —o, por mejor decir, como orienta su argumentación hacia ésta, considerándola como la última consecuencia de aquél—, reservamos su exposición para la de aquella fase de la crítica. Como resultado de ella, Ortega llega a su propia posición, a su propia *tesis*, no sin antes hacer ver el carácter «*excepcional y decisivo*» de este punto de la crítica: «Sostengo, pues, que una realidad que consista en ser inmediata a sí misma» —en el sentido en que pretende serlo la conciencia— «no existe. Que, por tanto, hay que eliminar el término *cogitatio* o *conciencia* de la filosofía fundamental. ¡Esto es escandaloso! ¡Esto es inaudito! Pues bien, esto es lo que sostengo. Conste así» (84). Y ofrece varias formulaciones de su propia tesis —sobre las que habremos de volver—, de las que selecciono ahora, porque enlaza con el «tercer punto», la siguiente: «El hecho radical de nuestra relación con las cosas sólo queda pulcramente descrito como la coexistencia nuda del *yo* con las *cosas*. Tan real es el *uno* como lo *otro*, el *yo* como las *cosas*; sólo que ahora *ser realidad* cambia de significado, y, en vez de significar como antes *independencia*, significa *dependen* el uno del otro: ser inseparables, mutuo *serse*. Las cosas *me* son y yo soy *de* las cosas. Estoy entregado a ellas: me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician: Entre ellas y yo no hay, pues, nada de eso que se llama *conciencia*, *cogitatio* y *pensamiento*: La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es *darse cuenta* de ellas o contemplarlas. ¡Qué más quisiéramos! Es estar en ellas y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mí... «Yo digo: *mundo independiente*, *pensamiento independiente*, no existen. Son dos meras hipótesis, dos construcciones teóricas, no la realidad» (85). Y reitera la metáfora de los Dióscuros o Géminis, «los *dii consentes* o dioses unánimes» —que ya había empleado en 1916— para representar la nueva realidad a que conduce toda la crítica: la «tercera gran metáfora» o tercera «tesis radical», que implica una reforma filosófica de tal gravedad

(84) RH, 60.

(85) RH, 54.

«que nos obliga a modificar casi todos los conceptos de la filosofía tradicional, incluso el capital: *ser, realidad*».

Tercer punto.— Y, en efecto, a esa modificación se refiere lo que más nos interesa de este tercer punto, pero también lo más difícil de resumir, y aun de entender. Ortega trata de mostrarnos, no uno cualquiera de esos «nuevos conceptos», sino uno de los más fundamentales, e incluso, bien entendido, *el fundamental*, con que hay que pensar la nueva realidad —concepto con el que venimos encontrándonos, en sucesivas acometidas, a lo largo de toda la crítica orteguiana—. «Así como en el llamado *ver*» —dice Ortega—... «me es presente *el caballo*, me es el caballo *realidad*, así, cuando dudo de la realidad del mundo, el mundo no queda abolido. Contra la opinión de Descartes», el mundo sigue ahí, en su derredor, «distinto y fuera de mí; por lo menos, sigue lo dudoso como tal». Cuando digo que la flor *me es flor* o el caballo *me es caballo*, intentemos —pide Ortega— dar al verbo ser «un sentido *activo, operante*»... «La lengua, forjada merced a una filosofía primitiva, no tiene palabras que expresen, en general, un *ser*, una realidad, entendido como *efectuación*, como *actuación*, como pura *actualidad* o *agilidad*»... «Así: *serme flor la flor*, se descompone en olerme a mí con su olor, en colorarme con su color», etc. «Esto es *serme la flor*. Esto e innumerables cosas más que, para dichas todas juntas, exigirían un verbo general que dijera algo así como que “la flor me enflora”» (86). Pues bien, así, al dudar del mundo, éste sigue ahí, oprimiéndome y punzándome con su única cualidad superviviente: con su *dudosidad*, o, «inventando una palabra hórrida, diríamos que cuando dudo del mundo hay una absoluta realidad: yo dudando y el mundo *dudificándome*» (87). No es difícil reconocer en estas frases el esfuerzo de Ortega por mostrarnos, bajo otro aspecto, la fundamentalísima noción del «ser ejecutivo». Toda nueva visión, todo nuevo intento de perfilar este difícil concepto, son necesarios, pues se trata —repito— del con-

(86) RH, 62.

(87) RH, 62-63.

cepto clave para entender adecuadamente la reforma filosófica orteguiana —por lo menos, en el respecto de reforma, o quizá mejor, de «abolición» de la ontología—. Esta nueva versión del mismo merecería una larga exégesis y hasta una detallada «genealogía», a partir de los primeros atisbos en los escritos primerizos de Ortega (recuérdense, por ejemplo, las expresiones «la *forma-yo* de las cosas», «todo mirado desde sí mismo es *yo*» —de «Ensayo de estética a manera de prólogo»—, etc., etc.). Aquí Ortega, mediante un lenguaje que él mismo —tan sensible y genial para todo lo referente a la expresión lingüística— califica de «extravagante», quiere hacernos *ver* cómo «el ser ejecutivo» envuelve en su dinamismo, por igual, al yo —a mí— y a las cosas», establece entre ellos una radical *comunidad*, los «funde», sin *confundirlos*. En suma, el «ser ejecutivo» no es otra cosa que el *acto de vivir*, acto en el que tomamos parte por igual yo y las «cosas» que en cada momento integran *mi circunstancia*, acto, pues, *mutual* —mío sobre ellas y de ellas sobre mí—. (Hace tiempo que yo vengo tratando de interpretar esta noción orteguiana mediante la formal sustitución del concepto de *sustancia* por el de *instancia*: las «cosas», el mundo, convergen sobre mí activamente, *instancial* o *instantemente*—por lo que habría que decir, si no resultase también la expresión tan «extravagante», que constituyen, más que mi «circunstancia», mi «*circum-instancia*», puesto que las cosas no se limitan a *estar* en torno mío, sino que actúan sobre mí *instándome*. Pero de todo esto habremos de hablar después más ampliamente).

Cuarto punto.— También este punto testifica un nuevo «plano» de la crítica, por el que Ortega trata de penetrar un poco más en los supuestos de la duda cartesiana. Se trata, en efecto, de remitirnos de la duda a sus antecedentes o necesarios condicionamientos vitales, sin los cuales no se entiende, y que, en rigor, forman cuerpo con ella, «parte integrante de ella», de su génesis misma. Estos antecedentes son, por lo pronto, en efecto, los razonamientos que la engendran, los cuales, a su vez, nos remiten a un tercer momento «resolutivo», «decisional» —el de ponerse a pensar Descartes en la realidad radical o a buscar una primera

verdad—, resolución que finalmente nos remite a otra situación anterior de desorientación y de duda no *metódica*, sino «real y terrible», «anterior al filosofar» y que precisamente lleva a hacerlo. En suma: en lugar de *cogito ergo sum*, *cogito quia vivo*; «se filosofa porque se vive»: «La teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida» (88). Y a la vez: «La vida, sin una u otra filosofía es invivible». La tesis de Descartes, así, se contradice como primera tesis, «porque lleva dentro de sí, pero dejadas a su espalda», «inadvertidas», «otras tesis previas más radicales que ella», y que reduciré a su mínima expresión:

1.^a Que para que el hombre dude y teorice, tiene que preexistir a su dudar y teorizar.

2.^a Que ésa preexistencia es la verdadera existencia, la existencia o realidad radical.

3.^a Que en ella el hombre se encuentra rodeado y oprimido por algo oscuro, confuso y enigmático (circunstancia).

4.^a Que ese coexistir previo a todo es lo que llamamos *vida*, y que ese *vivir* es un «tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse» en la circunstancia.

5.^a Que, al hallarse siempre, más o menos, perdido o en peligro de perderse en ella, el hombre *tiene que ponerse a pensar* para fabricarse un «programa de hacer». Y esta es la raíz del teorizar y lo que se llama verdad y razón. Esta es la razón auténtica, pues, la «razón vital»; sus conceptos no se los saca de sí misma, sino que le vienen impuestos como necesidades vitales, porque en acertar o no en ellos *le va al hombre la vida*.

6.^a (y última).— Resumen de todo lo anterior: toda tesis con que se intente inaugurar la filosofía «supone ya la vida como *realidad radical*, dentro de la cual y en vista de la cual esa tesis surge. Por tanto, es la afirmación de la vida como realidad primaria, en que todas las demás aparecen, la auténtica tesis radical. Esto significa, además, que los principios de la teoría, de la razón, no son a

(88) RH, 66-67.

su vez, racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida» (89). (La originalidad de esta idea o tesis de «la *irracionalidad de los principios*» ha sido reivindicada por Ortega en diversos lugares, y especialmente en *La idea de principio en Leibniz*, donde pone de relieve su importancia y la expone con el máximo rigor).

Pasemos ahora a la tercera «fase».

3. LA CRÍTICA DEL IDEALISMO EN SU FORMA HISTÓRICA ÚLTIMA O FENOMENOLÓGICA

Ya hemos tenido ocasión de ver el papel decisivo que para el desarrollo del pensamiento de Ortega tuvo la temprana recepción de la fenomenología de Husserl y su inmediata reacción ante ella. No vamos a entrar en la cuestión —ciertamente *disputata*— de si la fenomenología es un «idealismo» o sólo otra forma de «realismo» —me refiero, claro, a la fenomenología llamada por el propio Husserl «transcendental»—, o acaso ni lo uno ni lo otro. No importa que Husserl nos proponga una «nueva ciencia», que no es, desde luego, la «metafísica». Para Ortega —como para tantos otros, incluso fenomenólogos— no hay duda de que se trata de la última y más depurada forma de idealismo, de la última y más sutilizada secuela del cartesianismo —su «canto de cisne»—.

La primera exposición que hace Ortega de ella, en «Sobre el concepto de sensación» (1913) —a la que ya nos referimos al hacer mención de este texto— corresponde a su doctrina más «clásica»: la de las *Ideen*, recién aparecida entonces— en ese mismo año— e inmediatamente conocida y asimilada por Ortega. En esta breve —no llena más de diez o doce páginas—, pero clara y ceñida exposición, Ortega se ocupa de la fenomenología como ciencia descriptiva —pero no *empírica*— de *esencias* y como método, destacando la novedad de ambos (no se trata ya de psicología, aunque exista peligro de confusión con ella, ni de método inductivo ni de-

(89) RH, 69-70.

ductivo) y subrayando especialmente el concepto clave de *epokhē* («epojé») como base de ambos, y el de *conciencia pura* (o «conciencia de...», que es la expresión que usa allí Ortega) como residuo de la «reducción fenomenológica» en que dicha actitud se traduce. Pero —insiste Ortega— no se trata de psicología: esa «conciencia» no es la «conciencia humana», ni ninguna conciencia fáctica, esto es, sometida a condicionamiento alguno tempo-espacial, biológico o psico-fisiológico. Al señalar la diferencia entre la actitud o «postura natural» y la puramente «espectacular» de la «reflexión» fenomenológica, con su «abstención» o «puesta entre paréntesis», Ortega usa repetidas veces, para referirse a lo más característico de la primera, su expresión predilecta: «ejecutividad»: su «poder ejecutivo», su «valor ejecutivo» —concepto fundamental, como ya sabemos, para su crítica—. Ortega concede a la fenomenología —esa «novísima tendencia que tiene en Gotinga su centro»—, como siempre que hace de expositor de una teoría, el máximo crédito, procurando identificarse con ella y con su autor, es decir, procurando *entenderla* a fondo y hacerla, aunque sea provisionalmente, suya. Aquí le atribuye «un abolengo envidiable, que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad» (90): abolengo, porque «todo clásico idealismo»... «ha partido del principio fenomenológico»; novedad, porque ha conseguido «elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*»... «el plano de las *vivencias*» (91). (Por cierto, que es este un pasaje «histórico» —para la historia de la terminología filosófica en lengua española, quiero decir, aparte de su valor histórico genérico como texto orteguiano—, porque en él aparece por primera vez ese vocablo insustituible introducido por Ortega: *vivencia* —traducción de otro alemán, también muy reciente entonces: *Erlebnis*, que Ortega atribuye a Dilthey—; un término que adquirió rápida difusión y éxito, y ya universalmente aposentado, no sólo en la literatura fi-

(90) AP, 91.

(91) *Ibid.*

losófica y científica de nuestro ámbito lingüístico, sino también en el lenguaje puramente literario, y hasta en el coloquial. Para mayor fortuna de los futuros investigadores de la historia de la lengua, Ortega da cuenta, en larga nota al pie de página (92), de las circunstancias concretas de su invención de este término, de su justificación y de su preciso significado).

En *Prólogo para alemanes* (1934) — el texto fundamental para la crítica del idealismo fenomenológico— insiste Ortega en su elogio de la fenomenología, en el reconocimiento de sus enormes méritos (siempre que habla de Husserl lo hace como de un gran filósofo, incluso como del más grande de nuestro siglo, y alguna vez le llama «mi maestro»), pero aquí los elogios están ya directamente enderezados a la crítica, son su preludeo. «En los últimos años del pasado siglo» —escribe— «Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro Mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa» (93). Y, páginas después: «La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia» (94). Ha sido menester, pues, esta formidable exploración de la conciencia que fue el pensamiento de Husserl para que se hiciese posible una auténtica «superación» del idealismo — no sólo una renovada disputa con él desde posiciones «realistas»—. «La fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes» —declara Ortega —«Pero»— continúa —«al estudiar yo en serio la fenomenología— en 1912 —me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el

(92) Cfs. AP, 92.

(93) PA, 61.

(94) PA, 65.

viejo idealismo» (95). Con esta frase se inicia la crítica, que se va a centrar en las nociones de «conciencia» (*Bewusstsein*) y de «*epokhē*» y «reducción fenomenológica», es decir, en los dos conceptos básicos —metódico el último, «metafísico» (*malgré lui*) el primero —de la doctrina.

La crítica de Ortega recae, como sabemos, sobre la doctrina husserliana de las *Ideas* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). Y creo que conviene, antes de entrar en la crítica orteguiana, recordar con alguna amplitud en qué consiste la famosa *epokhē* según el propio Husserl, para lo cual le seguiremos un poco en su texto mismo (cuya parte esencial, a este respecto, son los cuatro primeros capítulos de la obra) (95 bis).

Para Husserl, la *tesis* general de lo que él llama la «actitud natural» es que en ella (previa a toda teoría), la realidad la encuentro «como estando ahí delante y la tomo como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*» (96). Frente a esta «tesis» (o actitud), Husserl propone un «cambio radical». (No se trata, desde luego, de una *tesis* en sentido estricto, es decir, de «un acto peculiar» o «juicio articulado sobre la existencia», sino del carácter previo de toda «conciencia empírica y anterior a todo pensar» de ese «ahí» y ese «delante», y en el que puede esencialmente fundarse un juicio expreso de existencia. Pero lo mismo puede hacerse con la «*tesis*» *potencial* que con la *tesis expresa*. Mas ¿Qué es eso que se *puede* hacer con ambas? Husserl subraya este carácter de la *posibilidad*: «Un proceder semejante *en todo momento posible*, es, por ejemplo, el *intento de duda universal* que trató de llevar a cabo Descartes» (97). Pero el fin de

(95) PA, 61.

(95 bis) Uso la traducción española de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México-Buenos Aires, 1949.

(96) Op. cit., 69.

(97) Op. cit., 70.

Descartes —«obtener una esfera del ser absolutamente indubitable»— era muy distinto que el de Husserl.

Y aquí comienzan las dificultades de Husserl para decirnos en qué consiste la *epokhē*. En realidad, no llega a decirnos nunca en concreto lo que es, sino siempre y sólo lo que *no es*. Y no deja de ser sumamente significativa esta dificultad, no ya de *definir*, sino incluso de «señalar» el acto reductivo propiamente tal. Los términos con que lo designa, en efecto, aparte de ser metafóricos —lo que no constituiría objeción seria, si las metáforas fuesen adecuadas y fuesen acompañadas de una conceptualización precisa— son diferentes y ninguno totalmente esclarecedor por sí mismo —ni mediante explicaciones— de lo que en realidad se trata. Además, son negativos ellos mismos, si no gramaticalmente, sí en su significación: *Epokhē*, *Ausschaltung*, *Einklammerung*, o sus traslaciones: «poner entre paréntesis», «poner fuera de juego», «suspensión», «desconexión», «no hacer uso de», «abstención» —todos ellos tienen un sentido negativo—. El único que se salva de ello es «reducción», pero ésta es ya más bien el resultado de la operación, o apunta hacia él.

Dice Husserl que él parte también de ese «intento de dudar» antes mencionado, pero advierte inmediatamente que «el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos susceptibles de ser sacados a luz con evidencia mediante este intento» (97 bis). Advertamos que Husserl habla del «intento» de duda y no de la *duda* misma. Ese intento es absolutamente libre: «podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas», incluso por *evidentes* que nos sean, con «evidencia adecuada». A este intento de dudar es a lo que más se parece la *epokhē*, pero tampoco es eso, porque en el intento de dudar está *de alguna manera* —al menos, como término del intento— la duda, y la «reducción» no es *en manera alguna* duda. Dudar podríamos decir que es oscilar de la *tesis* a la *antítesis*, mientras que la *epokhē*

(97 bis) Op. cit., 70.

no tiene nada de «tético», ni positiva ni negativamente: se caracteriza justamente por ser «atética» (otro término, por cierto, negativo). Sólo en la medida en que el «intento de dudar de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis*», sólo en esa medida «nos interesa», es decir, se parece algo a la *epokhē*.

Pero si la *epokhē* no coincide con el intento de dudar —salvo en lo señalado—, menos aún se parece a la duda misma; ni a la negación de la tesis o conversión de la tesis en antítesis; ni es tampoco, desde luego, «conjetura, sospecha», porque estos modos de conciencia, lo mismo que la «indecisión» o la propia duda, no pertenecen «al reino de nuestro libre albedrío». Tampoco hay que confundirla con el simple *imaginar* (aunque haya afinidad entre ambos modos de conciencia). (Después veremos que lo que en efecto es la *epokhē* es precisamente un acto de imaginación; pero esto es justamente lo que niega Husserl de modo expreso). Ni, en fin —mucho menos—, se trata tampoco «del pensar algo en el sentido del «asumir» o «suponer» (98).

¿De qué se trata, pues? Fijémonos en las expresiones de Husserl: todas ellas son o meramente *alusivas*, o francamente *elusivas*, o *perifrásticas*. Veamos: «Es *más bien algo peculiar*. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción»... «Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es, la ponemos, *por decirlo así*, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la “colocamos entre paréntesis”. La tesis sigue existiendo como lo colocado entre paréntesis, sigue existiendo dentro del paréntesis»... O bien: «la tesis es una vivencia, pero no hacemos de ella ningún uso, *Podemos decir*» —O: *Más bien* se trata»... «de *fórmulas que tratan de indicar un determinado modo “sui generis”* de conciencia que se agrega a la simple tesis primitiva»... «para darle el valor nuevo *de un modo* justamente *sui generis*» (99). Pero ¿cuál es ese

(98) Op. cit., 72.

(99) Op. cit., 71.

«valor nuevo»? Sólo se nos dice: «Este cambio de valor *es cosa de nuestra absoluta libertad* y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición, pudiendo coordinarse con la tesis, pero no conciliarse con ella en la unidad del “a la vez”» (100). Y: «Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, *un cierto* abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada, y en casos inquebrantable por evidente, de la verdad» (101)... Etc. (He subrayado por mi cuenta las expresiones que acusan más visiblemente la indecisión o indefinición del pensamiento de Husserl).

La *epokhē* no es, pues, tampoco la supresión absoluta de la tesis, sino sólo su «suspensión», «modificación», «neutralización», «invalidación» o «desvaloración»; un ponerla «fuera de acción» (estas últimas expresiones son de José Gaos, en su libro *Introducción a la fenomenología* (102)).

Si ahora nos preguntamos cuál es el objeto de esa *epokhē* o «reducción», tan insuficientemente descrita, la respuesta es: en general, toda *tesis*, todo objeto (con la sola limitación de los juicios «no modificados» de la propia *ciencia fenomenológica*, que es el fin perseguido por medio del método de colocar entre paréntesis). por tanto: el mundo de la actitud natural en su totalidad, incluyendo los sujetos empíricos y el propio fenomenólogo; el *yo*, el hombre como ser natural y social. Pero ¿y el *yo puro* —residuo de la reducción—? Este es una «trascendencia» *sui generis*: trascendencia en la inmanencia, y no se «desconecta», aunque sí todas las doctrinas sobre él. Así, pues: El mundo natural, físico y psicofísico y, con él, todas las *objetividades individuales* constituídas por obra de funciones valoradoras y prácticas de la conciencia: todo producto de cultura: obras de arte y técnica, ciencias, valores estéticos y prácticos, el Estado, costumbres, derecho, religión. Pero también todas las ciencias de la Naturaleza (de ese *mundo natu-*

(100) *Ibid.*

(101) Op. cit., 72.

(102) J. Gaos: *Introducción a la Fenomenología*, México, 1960, *passim*.

ral). Y las ciencias del espíritu, en cuanto han menester de la actitud natural. Y aun la propia trascendencia peculiar de Dios (una trascendencia que tiene un sentido polarmente opuesto a la del mundo).

Todo esto es objeto de las llamadas *reducciones fácticas*. Pero hay también las *reducciones eidéticas*, que versan sobre: todas las *esencias formales* y sus ciencias, así como sobre todas las *esencias materiales* y las suyas (salvo la parte fáctica del residuo dejado por todas estas «reducciones»): «la esfera esencial de la conciencia misma fenomenológicamente purificada» (102 bis).

En fin, el residuo de la reducción (residuo fenomenológico) es la famosa «conciencia pura», las *vivencias puras* (es decir, «puras de toda *facticidad*, de todo *objeto fáctico* que no sean ellas mismas y de toda esencia que no sean sus propias esencias). Pero las vivencias, bien entendido, con todos sus ingredientes, tanto «no intencionales» como «intencionales» (*cualidad* o «*materia*» o *esencia* intencional y «*datos hyléticos*»,—no intencionales—, así como los «objetos intencionales»), pero *reducidos*, como las vivencias mismas. Es decir: el *nóema* y la *nóesis*. (Por el *nóema* entran de nuevo en el campo de la fenomenología todos los objetos eliminados por las reducciones, pero «*modificados*», claro está, es decir, puestos entre paréntesis).

Me he extendido un poco en la recordación de estos conceptos husserlianos porque en ellos está la clave de bóveda de toda la doctrina que va a ser objeto de la crítica de Ortega —conceptos que no necesitan de mayor explicitación, por ser suficientemente conocidos—. Ahora bien, si ahora, tras habérmolos hecho presentes, nos preguntamos: ¿Sabemos ya en qué consisten propia y concretamente la *epokhé* y la «reducción»?; desgraciadamente, tendremos que contestar que no; que no del todo. Y tendremos que apelar a interpretaciones, aunque éstas son siempre problemáticas, porque, en cuanto se salen de la letra de Husserl, el peligro de error es grave. No podemos dedicarnos ahora a esta tarea natural-

(102 bis) *Ideas...*, 137.

mente. Pero sí transcribiré, por lo menos —antes de hacerlo con la del propio Ortega—, la parte esencial de la respuesta que da Zubiri a la pregunta de «en qué consiste la reducción en sí misma»: «No se trata —dice— de abandonar pura y simplemente este mundo real; es decir, no se trata de creer que *no* tiene existencia. Se trata, por el contrario, de seguir viviéndolo y viviendo en él, pero de adoptar, mientras lo vivo, una actitud especial: poner en suspenso la validez de la creencia en su realidad. No se trata de negar esta creencia —esto sería sustituir una creencia por otra— sino tan sólo de suspender su vigencia en el sentido de abstenerse de ella. Es lo que expresa el vocablo *epoché* (ἐποχή): detención, abstinencia. La vida real la voy viviendo, y voy ejecutando los actos en que consiste; de lo contrario no habría posibilidad ninguna de abstinencia. Pero mientras vivo, la voy poniendo entre paréntesis (*Einklammerung*): La convivo en pura abstinencia de su vigencia real. No abandono, pues, la vida real; me quedo en ella, en toda su riqueza y detalle, en las variedades de cada vivencia. Pero sin creer en su realidad. La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica» (103). (Después comentaremos esta pasaje).

He aquí ahora el que nos interesa de Ortega:

«Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción, se flexiona sobre sí misma y, en vez de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta, con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la efi-

(103) X. Zubiri: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, 1963, pág. 225.

encia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1.º, no les perturba, la percepción es lo que antes era, sólo que. —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2.º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad».

«Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo “natural” íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una “manera natural”, queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo».

«Esa descripción pura es la fenomenología» (104).

(Téngase siempre en cuenta que cuando Ortega escribe estas palabras no ha tenido aún tiempo de reflexionar mucho sobre la doctrina que tratan de interpretar, pues son del mismo año (1913), como sabemos, en que apareció ésta, con la publicación de las *Ideas* —la inmersión del año anterior en la fenomenología, de que nos habla Ortega, se refiere, claro está, a las *Investigaciones lógicas*—).

Ortega refiere su crítica de la fenomenología a las mismas fechas de la plena intuición del hecho de la «vida humana», es decir, a 1914 (*Meditaciones*): «Desde 1914... «es la intuición de la “vida humana” base de todo mi pensamiento. Entonces lo formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl —corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno “conciencia de...” que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina... (105). «Aparte muchos lugares de mis escritos durante esos años, puede verse esta interpre-

(104) Ortega: «Sobre el concepto de sensación», en AP, 86.

(105) PL, 332.

ración de la "conciencia" en mi curso de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires, dado en 1916, de que se hicieron extractos en la prensa, pero de que además existe rigurosa transcripción taquigráfica en posesión del Dr. Coriolano Alberini, luego decano de aquella Facultad» (106). Ortega no se demoró, pues, mucho en la crítica. Pero vamos a exponer ya los puntos esenciales de ésta, tal como aparece en su texto fundamental: *Prólogo para alemanes* (1934).

A partir de la afirmación —que ya hemos consignado— de los méritos de Husserl, y especialmente del que le corresponde por ser el primero que precisa lo que son la conciencia y sus ingredientes, Ortega encuentra que, como filósofo, no se atiene a *lo dado*, es decir, a lo que *se impone por sí*, y no sólo *se pone* por el filósofo. No es fiel a la doble instancia de *radicalidad* (buscar la realidad «primaria, ejemplar y últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás») y de «no intervención» (atenerse sólo a lo «puesto por sí» o «impuesto» o «dado»). En efecto, lo que Husserl cree encontrar como tal realidad primaria es la *conciencia pura*, es decir, «un yo que se da cuenta de todo lo demás» y que no consiste en otra cosa que en ese «darse cuenta» o pura contemplación (*Bewusstsein von...* = «conciencia de...»), con lo que la tal *realidad absoluta* «desrealiza» cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto», o «espectáculo» o *sentido*. Pero el sentido consiste en ser inteligible; por tanto, la realidad se torna pura *inteligibilidad*. Pero ¿Está justificada tal afirmación o *tesis*? Es evidente que no, puesto que la tal realidad primaria, pretendidamente *puesta por sí* o *dada*, no cumple esa pretensión, al no ser sino el resultado —o «residuo» —de una operación del filósofo, de una «manipulación» del fenomenólogo, que es la famosa «reducción». En vez de *encontrar*, pues, una realidad, como pretende, la «*fabrica*», como hace el físico cuando pretende «observar el interior del átomo» (107). Lo que efectivamente *encuentra* el fi-

(106) PL, 334.

(107) PA, 62-63.

lósofo (y encontraría el fenomenólogo si se atuviese de verdad a *lo dado*) no es otra conciencia que la «primaria», «irreflexa», «ingenua» —o directa—. Pero de ella no puede desterrarse la *creencia*, en el sentido inmediato y vital de la palabra —es decir, en el que el propio Ortega le confiere, tan profunda y clarividentemente, en su conocida teoría, al descubrir en ellas (en las «creencias», digo) esa función primaria y «sustentadora» (ser el «suelo» de la vida, aquello en que ésta descansa), frente a la función secundaria o «subsidiaria» de las «ideas»: una función que hace de las creencias algo precisamente *irreductible*. «Lo *esencial*, pues, de esa “conciencia primaria” es que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo», y, por tanto, «mientras ese acto de “conciencia primaria” se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa “conciencia primaria” no es, en rigor, conciencia» (108). Lo que hay en verdad, previamente a toda reflexión u operación sobre lo «vivido», esto es, cuando yo vivo espontánea y primariamente, «soy yo y las cosas que me rodean» y con las que he de *habérmelas*, «pero no hay además y junto a todo eso “conciencia”». ¿Qué hace falta, pues, para que «haya» conciencia? Pues precisamente que dejemos de vivir primariamente, «actualmente», y volvamos atrás la atención para «recordar eso que inmediatamente antes hemos vivido o nos «había pasado» (vida —dice Ortega, con expresión tan llana como certera y precisa —es «lo que hacemos y lo que nos pasa»). Pero nótese que lo que *ahora hay* no es la vida anterior «reducida»: eso sólo lo hay como «recuerdo», no como realidad «actual». Lo que ahora hay como *efectiva realidad* soy yo haciendo algo con esta nueva *cosa* que es la *conciencia*: «ahora hay en el mundo “conciencia”, como antes había minerales, personas, triángulos» (109). Y esta realidad efectiva de ahora, en la que yo hago algo con la cosa «conciencia», no es ella

(108) PA, 63.

(109) PA, 64.

misma conciencia, claro está, sino que es vida «tan ingenua, primaria e irreflexa», tan *ejecutiva*, como la inicial» (110).

La conciencia queda, pues, destituída como realidad primaria y reducida a ser sólo algo con lo que puedo hacer multitud de cosas —como con cualquier otra «cosa»—: todo, menos «modificar», «corregir» o «suspender» ahora su realidad *sida*: ésta, en cuanto tal, es «irrevocable», incluso en el caso de que, por consideraciones de cualquier tipo, decida yo ahora que aquella realidad era alucinatoria o ilusoria (111). Tal *opinión* mía actual no tiene poder alguno sobre aquella realidad anterior, no la «*deshace*», «no la desrealiza ni la suspende. ¿Cómo va a poder derealizarse *ahora* lo que ahora no es real? ¿Cómo va a “suspenderse” la ejecución de una realidad que ya se ejecutó y ahora no se está ejecutando, sino que sólo hay la ejecución de recordar que fue ejecutada?» (111 bis). La llamada «conciencia refleja» presupone o implica —como su «objeto»— la directa o primaria; pero lo que en verdad sucede es que ella misma «es también ingenua e irreflexa “conciencia primaria”». Es imposible eliminar la ingenuidad, pues ella es lo que verdaderamente *hay*, es decir, la realidad misma. «Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que “un acto de conciencia” fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre *otro* “acto de conciencia”» (112). Esta es el punto esencial de la crítica, por lo que habremos de detenernos un poco en torno a él.

Y, para empezar, digamos que Ortega considera —como se desprende claramente de todo lo expuesto —que esa condición que habría de cumplirse «para que el idealismo tuviese sentido» o, lo que es equivalente, para que pudiera realizarse la «reducción» es, sencillamente, imposible. Así lo expresará, literalmente, en *Sobre la razón histórica*, haciendo remontar esta *tesis* suya al curso

(110) *Ibid.*

(111) *Ibid.*

(111 bis) PA, 64.

(112) PA, 65.

argentino de 1916 antes mencionado: «Ella destruye la posición idealista en general atacándola en el punto mismo en que Descartes la hace nacer y en lo que es hoy su raíz más rigurosa y depurada, esto es, mostrando que la famosa «reducción fenomenológica» de Husserl es lisa y llanamente imposible» (113).

Pero hay más —y aquí inserto mi propio punto de vista sobre la *epokhē* y la «reducción», que creo hace aún más explícito el de Ortega—: no sólo es imposible que «un acto de conciencia reflexione sobre sí mismo», sino que es imposible también que reflexione sobre *otro*. En efecto, si recordamos las interpretaciones de la *epokhē* husserliana transcritas anteriormente, por ejemplo, la de Zubiri —y me refiero a ella por parecerme la más «favorable» a Husserl—, advertiremos claramente en sus expresiones lo contradictorio de la presunta operación «reductiva» o «suspensiva». Zubiri, sin embargo, con plausible celo de expositor, quiere presentarnos en ella un Husserl lo más coherente e inteligible que se pueda, aunque conoce muy bien la objeción según la cual el acto de «abstención», o la «operación reductiva», es un acto *vital*, con la correspondiente creencia en su realidad (y en la de su «objeto»)... etc.; por tanto, tendría que ser, a su vez «reducido» en otro acto de «suspensión» o «desconexión»; y a este tercer acto habría que aplicarle la misma norma, y al cuarto que de esa aplicación resultase, y así hasta el infinito. O, dicho en otras palabras: que «no es posible salirse de la vida» —como ya afirmaba Ortega en su primer artículo—, que la «reducción», la *epokhē*, es quimérica. En efecto, ¿qué puede querer decir —si apuramos con rigor su sentido— eso de «seguir viviendo el mundo y viviendo en él, pero»... «adoptar, mientras lo vivo, una actitud especial: poner en suspenso la validez de la creencia en su realidad?»... etc. Imaginemos que, al levantarnos por la mañana y comenzar nuestra jornada —que eso sería, si queremos hablar en serio, «seguir viviendo el mundo y viviendo en él»—, fuésemos acompañando cada uno de nuestros actos y complejos de actos (asearnos, vestirnos, desayunar...) de la

(113) RH, 54-55.

siguiente reflexión: «¡Cuidado! que, aunque yo *crea* que estos objetos que manejo, y estos actos en que los manejo, y estos lugares en que realizo los actos, etc., etc., son reales, sobre la *validez* de esa creencia nada sé, salvo que la tengo, y, por tanto, debo prescindir de ella (de su validez, digo)... Por muy fenomenólogo que sea el que así reflexione, todo eso es, como se ve, tan absurdo, por lo menos, tan *sin sentido*, como la pretensión de la *abstención* en cuanto *acto* que «suspende la vida». «No abandono, pues, la vida real» —sigue Zubiri—; «me quedo en ella, en toda su riqueza y detalle»... «Pero sin creer en su realidad». El contrasentido es flagrante: si a la *vida real*, «en toda su riqueza y detalle», le extirpo la *validez* de la creencia espontánea en la realidad, que acompaña a todos sus actos (englobando en ellos lo que Husserl llama «correlatos objetivos» y nosotros «cosas» y «mundo»), ¿cómo podría seguir llamando a *eso* que quedase —suponiendo que la operación fuera factible, que no lo es —«vida real en su riqueza y detalle»? La «riqueza» y el «detalle» de la vida, su «realidad», vienen dados precisamente por el inexorable sentido originario de *validez* de la *creencia*. Lo demás son sólo «ideas». «No pierdo nada de lo que es real» —sigue interpretando Zubiri—; «pierdo sólo su carácter de realidad». No se acierta a ver cómo, si a lo que yo *vivo como real* le resto esa «vivencia», pueda quedar nada más que un pálido espectro mental «reflejado» en el *espejo* del recuerdo. Y nótese la peculiar exactitud de esta vieja metáfora, pues, en efecto, el «espejo» en que se realiza toda «reflexión», toda «conciencia refleja», es exclusivamente, y no puede ser otro, el del *recuerdo*. ¿Qué puede querer decir, entonces, «no pierdo nada de lo que es real», si pierdo nada menos que la realísima *creencia en su realidad*? ¿Cómo se puede «no abandonar la vida real», «quedarse en ella», si le sustraigo la creencia? Y adviértase que no se resuelve la dificultad diciendo que en la «vivencia reducida» entra también *mi creencia en la realidad* de lo vivido, porque esa «creencia» desconectada, sin «validez», depotenciada o depuesta, no es ya tal creencia, sino sólo la *idea* de una creencia real y efectiva. Toda creencia auténtica es *efectiva*, es decir, produce *efectos*, tiene *eficacia*, *actualidad*. La

creencia, propiamente hablando, es efectividad y actualidad, *consiste* en ellas, y esa «consistencia» es la de la vida inmediata. Al evaporarse la «fuerza de realidad» de la creencia, es la creencia misma la que se volatiliza. En un sentido más profundo de lo que a primera, y aun a segunda, vista puede parecer, creencia y realidad son lo mismo. Dicho de otra manera: la realidad es función de la creencia —*se da* en ella—, pero de tal suerte que aquello de que es función (es decir, la creencia) no se diferencia de la realidad misma. Cómo sea esto posible es un tema central de la metafísica de Ortega, y, por tanto, sólo podría entenderse entrando a fondo en su concepción de la realidad, cosa que ahora no podemos hacer. Es evidente, en todo caso, que no puedo *vivir* un acto y, al mismo tiempo, «desvivirlo», es decir, extirparle, restarle su carácter de «vivencia». (No hace falta decir, supongo, que estoy usando el término «vivencia», no en su ordinario sentido «psicológico», sino en el que Ortega postulaba para él: un sentido previo al de toda interpretación psicológica y afincado directamente en su idea de *la vida*: el del *acto* mismo *de vivir*). A ese extirparle a la vivencia su carácter de tal es, en efecto, a lo que equivale suprimir la «validez» de la creencia en su realidad —en la realidad del acto y en la de los «objetos» que engloba y en función de los cuales se «constituye» como tal—. Si lo *hago*, si intento *hacerlo*, tiene que ser por fuerza en un *segundo acto* (como señalaba más arriba) —el de «reducción»— que opere sobre el primero. Pero entonces el primero, como *acto vivido actualmente* —valga la redundancia, y hasta el pleonasma, ya que no hay «acto» sin «actualidad» —*no existe ya, ha desaparecido, ha «transcurrido» íntegramente, y lo que ahora existe o hay* es un segundo acto, el de «reducción», el que ahora estoy viviendo *efectivamente* o, como dice Ortega, *ejecutando* (por tanto, sin «reducción» alguna y con plena creencia en su realidad). Pero aquí está el *quid* de toda la cuestión—. Porque, en efecto, si nos preguntamos en qué consiste, en concreto y sin escapatoria de ninguna clase, este «segundo *acto*», encontramos que consiste en algo que encierra una pretensión perfectamente utópica y absurda, a saber: en el intento de «reducir», «desconec-

tar», «poner entre paréntesis» (llámesele como se quiera, siempre se trata de un «operar»); *operar*, pues, *hacer algo*, con algo o sobre algo que *ya no existe*: el acto *vivido*, *ejecutado antes* (recuérdense las expresiones de Ortega: «Cómo va a “suspenderse” la ejecución de una realidad que ya se ejecutó»... Etc.. El acto «reductivo» opera, pues, no sobre el acto primero mismo —el ya ejecutado o vivido—, sino sobre una *imagen* de él dada en el recuerdo, imagen todo lo clara, reciente e «inmediata» que se quiera, pero en definitiva *mera imagen* de algo ya no existente. Ahora bien, esto significa, ni más ni menos, que, como tan tajantemente dice Ortega, *la reducción es imposible*. Que es imposible que el acto reductivo opere sobre sí mismo, en el sentido de ser a la vez acto inmediatamente vivido, acto de reducción y acto reducido (que esa triple condición debería reunir para serlo), nos pareció obvio. Pero ahora se nos hace también plenamente patente que no es menos imposible que opere sobre *otro* acto distinto de él mismo. En suma: que es imposible en absoluto. En realidad de verdad, el acto espontánea y primariamente vivido (e incluyo entre ellos los llamados «reflexivos», que, como sabemos ya, en cuanto actos reales, son tan «ejecutivos» como los otros) es «irreductible», entre otras razones, porque es *irrepetible*; ningún acto ejecutado puede *volver* para que «operemos» sobre él —este carácter *único* de cada «acto» responde a la radical irreversibilidad del *tiempo vivo* (además de a otros atributos metafísicos esenciales de la *vida humana*). La «reducción» se practica, pues, siempre sobre un recuerdo del acto anterior, o, más exactamente, sobre el *objeto* de un nuevo acto que es un acto de recuerdo. El acto primero queda, así, «objetivado», convertido en «objeto» del segundo acto (pero convertir un *acto* en *objeto* equivale a la cuadratura del círculo). Habría, pues, en rigor, tres actos: primero, el acto espontáneamente vivido; segundo, el acto de *retener* en el recuerdo ese acto primero, una vez transcurrido o ejecutado, para someterlo a la «reducción» (y aquí se inserta ya el primer estadio de lo imposible); y, tercero, el acto mismo de «reducirlo». El segundo y el tercero podrían ser simultáneos, fundirse, *de facto*, en uno, aunque el análisis pueda distin-

guir en él las indicadas operaciones mentales: *retener* y *operar* la reducción sobre lo retenido.

Y ahora, al cabo de este *excursus* ampliatorio, creo que estaremos en mejores condiciones para repetir —y contestar— la pregunta esencial: ¿En qué consiste entonces, en concreto, la «reducción» misma, la presunta «operación desconectadora»?

Ya hemos visto el tenor de las interpretaciones de la respuesta de Husserl, y cómo ella nos remite a un imposible. Sin embargo, y aunque falle rotundamente su objetivo, en algo ha de consistir la escapadiza «operación». He aquí la respuesta que propondríamos:

Si nos atenemos con rigor al sentido de la pregunta, encontramos, no sin cierta sorpresa —a pesar de que nuestras anteriores aclaraciones permitían ya preverlo— que ese acto complejo de *retención-reducción* no es sino un *acto de imaginación* (es decir, justamente lo que Husserl niega de manera expresa). La «reducción» famosa consistiría en verdad, pura y simplemente, en *imaginar cómo sería el acto espontáneamente vivido* al restar de él la creencia —o, lo que ya sabemos que es lo mismo, la «validez de la creencia»— en su realidad (y, por supuesto, en la de sus «contenidos intencionales»). Pero ese acto de imaginación resulta vano, estéril, arbitrario y, en suma, *inefectivo* y *utópico*, dada su constitutiva *pretensión* de que en él se nos *dé la realidad misma* (o, como dice Ortega, «el dato radical»), porque lo que en verdad nos *da* es una errónea y equívoca *ficción*, a saber: la famosa «*conciencia pura*». Ya hemos visto con qué energía se alza Ortega contra esta «ficción», la más peligrosa, en el orden teórico —por ser la más sutil y por ir acompañada de otras visiones filosóficas de primerísimo orden, y sobre todo, de un método realmente fecundo y corrector de crasos errores del pasado inmediato—, de todas las «*utopías*» contemporáneas. Por eso la hace Ortega —en ese plano de la pura teoría metafísica— el objetivo principal de su «incesante batalla contra el *utopismo*». Por lejana que parezca de esas otras zonas del pensamiento y de la vida en que el *utopismo* (la bestia negra de Ortega, la patente de corso, según él, para toda suerte de irresponsabilidades) muestra sus aspectos aparentemente más nocivos

—el «racionalismo» gnoseológico, el «progresismo» ideológico, el «revolucionarismo» político—, la expresión radical, es decir, la verdadera raíz del mismo, la encontramos, como sucede siempre con las grandes actitudes humanas que definen momentos históricos, en la concepción de la realidad como tal; y la expresión superior, en esos momentos en que Ortega vive, de dicha concepción es, sin duda alguna, la fenomenología de Husserl. Por eso concentra sobre el concepto fundamental de esta filosofía —a la que, por otra parte, no le regatea, como ya hemos visto, su admiración—, la «conciencia pura», los más afilados dardos de su crítica.

Esa «conciencia», piensa Ortega, simplemente *no existe*: «Si la “conciencia” de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsetzend* (la que pone mundo), encuentro inmediato con realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra».

«La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la “conciencia”, su *Weltsetzung*, la realidad de su “contenido”, aniquila al carácter fundamental de ella. La “conciencia” es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...».

«El término “conciencia” debe ser enviado al lazareto: Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía» (113 bis).

En el *Leibniz* Ortega insistirá todavía en la imposibilidad de suspender el «carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia» —es decir, de la presunta «conciencia»: en realidad, del primario *acto vital*—, «su *ponencialidad*». Y esto es válido para «*toda conciencia*»; tanto para la llamada «primaria» como para la llamada «reflexiva», y tanto para la «ilusoria» o alucinatoria co-

(113 bis) PA, 66.

mo para la «normal» (114). O, lo que es igual: «*que no hay tal fenómeno* “conciencia de...” como forma general de la mente»... «y que la presunta descripción del fenómeno “conciencia” se resuelve en descripción del fenómeno “vida real humana”, como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia». Por tanto, «*que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes*. Por eso Husserl vuelve a Descartes» (115). En efecto —volvemos otra vez al *Prólogo*... —: «Crear que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una “conciencia ingenua”, se ha evitado la posición que ésta hace, es una doble ingenuidad»... «Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior “conciencia primaria” no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la “conciencia suspendida”, cloroformizada” (116). Y Ortega, tras afirmar nuevamente que el método a seguir es el inverso, cuando lo que se busca es «lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical», a saber: advertir que «lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado», y, por tanto, «este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad»; tras insistir en que «el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*», concluye: «Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical», es decir, «la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de “conciencia” y su sustitución por el de simple coexistencia de “sujeto” y “objeto”, la imagen de los *Dii consentes*, etc.» (117)... «El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya

(114) PL, 333.

(115) PL, 334.

(116) PA, 69.

(117) PA, 70.

debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero

e quindi uscimmo a riveder le stelle» (118)

* * *

Esta es la crítica que hace Ortega de la fenomenología. Se discute, ya desde hace tiempo, y sobre todo a partir de la publicación de la *Husserliana*, acerca de si Husserl, en sus últimos años, no habría llegado a una superación de su propio «idealismo». No vamos a entrar en el tema. En todo caso, Ortega se hace ya eco de la cuestión —que estaba en el aire desde la publicación de la *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl— en el *Anejo a Apuntes sobre el pensamiento*. Cita allí una frase de esa obra, en la que Husserl parece reconocer el condicionamiento «preteorético», «vital» del «ejercicio intelectual», y, por tanto, el carácter de «función de la vida» que tiene el conocimiento. Pero piensa que este reconocimiento no es, desde luego, nada que funcione como un principio; nada, por tanto, tomado en serio por Husserl y coherente con el desarrollo efectivo de su pensamiento. El «radicalismo» de la fenomenología es irremediablemente insuficiente. «El orbe de absoluta realidad que es para Husserl lo que llama “vivencias puras” no tiene nada que ver —pese a su sabroso nombre— con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de lo que llamo “razón vital”» (119). Cree Ortega que esa idea de la «fenomenología genética» que «haciendo un último y supremo esfuerzo expone Husserl en su *Lógica trascendental*... «no puede reobrar sobre la fenomenología general». Mientras corrige las pruebas de los *Apuntes...*, se entera Ortega «de que en 1935 Husserl dio una conferencia en Praga con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*» y «de que su comienzo se ha publicado en la revista

(118) PA, 70-71.

(119) AP, 47-48.

Philosophia, I, 1936, en Belgrado». (Lo que se publicó en esa revista fueron las dos primeras partes de lo que constituiría más tarde el Tomo IV de la *Husserliana*, que lleva el mismo título: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954), donde aparece la idea del «*Lebenswelt*» o «mundo de la vida»). Cree Ortega que este escrito, donde se amplían algo más las ideas de la *Lógica formal y trascendental* anteriormente comentadas por él, no ha sido redactado por Husserl, sino por su discípulo Eugen Fink, aunque las ideas sean del maestro y hayan recibido su autorización: el estilo es distinto, «en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí —dice irónicamente Ortega— ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste nada menos que en recurrir a la... “razón histórica”» (120). E inmediatamente puntualiza que «antes de aparecer aquellas páginas de Husserl en *Philosophia*, y mucho antes de aparecer su continuación, que es donde declaradamente se recurre a la *Vernunft in der Geschichte*, en la *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1939, se había publicado en Inglaterra mi estudio sobre *Historia como sistema* (1935)» (121).

Sea lo que fuere de la última tendencia (o período, como dice Eugen Fink, haciéndolo comenzar precisamente con la *Lógica formal y trascendental*) del pensamiento de Husserl, con sus ideas de «fenomenología genética» (*Lógica...*), de recurso al primario «devenir histórico» y del «*Lebenswelt*» (*Die Krisis...*), es indudable que no pudo desarrollarlas suficientemente y que, como se ha podido comprobar después de las publicaciones de la *Husserliana*, Ortega, en definitiva, tenía razón al decir que la última orientación de Husserl «no puede reobrar sobre la fenomenología general». Hoy, hay, en efecto, un acuerdo bastante amplio en cuanto a que, como dice J.-F. Lyotard, «la radicalité du *cogito* trascendental, telle qu'elle est fondée dans *Ideen I*, demeure le noyau de

(120) AP, 50.

(121) *Ibid.*

toute sa philosophie» (121 bis). Se refiere, claro es, a la filosofía de Husserl, y precisamente en un párrafo en el que expone su idea de «el mundo de la vida».

(121 bis) Jean-F. Lyotard: *La Phénoménologie*, Paris, 1959, pág. 36.

II

SUPERACION DEL IDEALISMO: LAS CATEGORIAS DE LA VIDA

Hemos visto, ciñéndonos a los textos principales de Ortega, su crítica del idealismo metafísico. En ella está ya, por una parte, *sus-**puesta* su «superación» —en cuanto que la crítica se hace desde su nueva intuición metafísica de *la vida*, en grado mayor o menor de maduración intelectual, según las etapas de aquélla—; y, por otra parte, en la crítica está a la vez, por lo menos incoado (a veces bastante explanado) el desarrollo de esta idea de la vida en que se traduce dicha «superación». En efecto, en los textos básicos destinados a la crítica hay siempre una «continuación» (así, por ejemplo, en *¿Qué es filosofía?*) o una «anticipación» (así, en *Unas lecciones de metafísica*) de tales desarrollos —a veces, también, se entremezclan y simultanean con la crítica misma—, que constituyen textos capitales para el estudio de los principios y nociones fundamentales de la metafísica orteguiana. Se trata en ellos, en efecto, casi siempre, de exponer alguna, o algunas, de las que Ortega llama «categorías de la vida».

En esta última parte de mi trabajo —que debe servir para complementar o, si se quiere, para «ilustrar» la anterior —voy a ocuparme de alguna de estas «categorías». Pero antes convendrá decir unas palabras sobre el significado que en Ortega tiene lo «categorial». El sentido tradicional de las categorías, desde Aristóteles, ha sido el de fundamentales «modos de ser», traducidos en esos conceptos o «formas» cuya generalidad —«géneros supremos»— sólo es, extensivamente, «trascendida» por la del propio concepto de «ser» o de «ente»— o bien de los que con él «se convierten», y que por eso fueron llamados «transcendentales»—. Géneros, pues, en los que se incluyen *todas las cosas*, o en que se estructura *todo lo que hay*. Las categorías son, así «flexiones del

ser». Kant, con su famosa «revolución copernicana», invierte el orden, pero no el sentido último de lo categorial —aunque, desde otros puntos de vista, constituya esta «inversión» el «giro» más radical que, desde Aristóteles, experimenta la conceptualización metafísica—. En ambos casos, en efecto, las categorías son «formas» del pensamiento (o «conceptos») que se corresponden estrictamente con las del «ser», si bien esa correspondencia, en la tradición realista, tiene su causa en el hecho de que el *ser* imprime sus formas en el *lógos* o pensamiento, mientras que en Kant, inversamente, es el pensamiento (o «entendimiento») el que imprime las suyas en la *realidad fenoménica* (o, más exactamente, en el contenido o «materia» intuitivo-sensible de la experiencia). Pero, en todo caso, esas «formas» son aproximadamente las mismas, quiero decir, tienen el carácter común de manifestar estructuras «ontológicas» o gnoseológico-ontológicas. Es decir, que, en todo caso, ha sido la idea de la realidad como *ser* o *ente*, que arranca de Parménides, la que ha determinado, por exigencias internas de su propio despliegue «lógico», la aparición y el consiguiente desarrollo del *pensamiento categorial*. «Toda teoría del conocimiento» —escribe Ortega—... «ha sido, sin tener conciencia clara de ello»... «una ontología— es decir, una doctrina sobre qué es, por su parte, el ser y qué es, por su parte, el pensar (al fin y al cabo un ser o cosa particular), y luego una comparación entre ambos. De lo cual resultaba que se descubría unas veces el pensar como resultado del ser —y esto era el realismo— y otras, viceversa, se mostraba que la estructura del ser procedía del pensar mismo —y esto era el idealismo—. Pero en uno y otro caso se subentendía, sin clara conciencia de ello, que era menester para justificar el conocimiento, demostrar la identidad estructural de ambos términos» (122). Deberíamos entonces preguntarnos hasta qué punto y con qué derecho —esto es, con qué «legitimidad lógica»— se puede seguir hablando, sin más, de «categorías» y de «pensamiento categorial» en una metafísica que ha desterrado de su idea básica de la realidad

(122) Qf, 95.

el *ser* o el *ente* para sustituirlos por las nociones de el *vivir* o la *vida* —que, como ya sabemos, y aún veremos más de cerca— tienen atributos muy distintos a los del ser—. «Se trata —dice Ortega—, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto de “ser”, y como es este la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa»... «Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también de Descartes. No entendería, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegameamente aferrado a un sentido de la palabra “ser” que es justamente el que se intenta reformar» (123). En lugar de *ser*, pues, *vivir*, «mi vida». «Para nosotros, ser significa vivir —por tanto, intimidad consigo y con las cosas» (124)... «El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante» (125)... «Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables vocablos existir, consistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primero que hay en el Universo es “mi vivir” y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella» (126). Necesitamos entonces averiguar antes que nada «qué es en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el “vivir”. No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos» (127). (Me he extendido un poco en las citas porque hay todavía quien afirma que lo que Ortega quiso hacer fue ¡una ontología!, y que fracasó en el empeño). Ahora bien, Ortega sigue

(123) QF, 198-199.

(124) QF, 220.

(125) QF, 224.

(126) *Ibid.*

(127) QF, 226.

postulando —o al menos empleando—, como vemos, para esa concepción del vivir, la noción de «categorías». Son éstas «los “atributos” —dice— de esa nueva realidad radical». Aristóteles y la filosofía tradicional las entendían como «las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales». Pero claro está que, al cambiar tan drásticamente la idea de la realidad, tienen que cambiar también, no sólo sus categorías, sino el sentido mismo de «lo categorial». Y, en efecto, Ortega nos dice: «Como nuestra realidad *vivir* es muy distinta de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías “de nuestra vida” buscamos. Nuestra vida “es la de cada cual”, por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son “mi vivir” y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes —las categorías de “mi vida”. Hay, sin embargo, para estos efectos, una diferencia radical entre la realidad “mi vida” y la realidad “ser” de la filosofía usada. “Ser” es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general —*on he on*— pero “mi vida”, aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par “general” e “individual”. La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio» (127 bis). Esta diferencia esencial que Ortega señala abre, en efecto, un nuevo panorama categorial y, con ello, nuevas posibilidades lógicas, aún casi inéditas: un campo de investigación casi virgen, y tan difícil como promisor, que debería operar como un reto para los jóvenes filósofos de habla española dotados de verdadero apetito de realidad.

Indicaré sólo, muy brevemente, algunas de las características más visibles de esos conceptos, tal y como funcionan de hecho en

(127 bis) QF, 249-250.

el pensamiento de Ortega. Llamamos en él —es decir, las llama él mismo —«categorías» de la vida humana (yo a veces prefiero llamarlas, con un término también clásico, pero menos «comprometido», o al menos que admite con más facilidad que se le inyecte un nuevo sentido, «primalidades») a los rasgos estructurales básicos de ella que se nos ofrecen como resultado inmediato de una descripción de la misma atendida rigurosamente a la norma metódica de no «poner» en ella por nuestra cuenta nada que se salga de lo estricta e inmediatamente *dado*, es decir, de lo que Ortega llama «los datos *radicales*». Una descripción, pues, que se limite a traducir, en la más pura actitud *deíctica*, la realidad *misma*, en esa su concreción e «inmediatez». Se trata, por tanto, de la exigente observancia de la ya vieja norma metódica aceptada por todo el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo, según la cual la filosofía debe atenerse, con un radicalismo sin concesiones, en su primaria o fundamental indagación de la realidad, a los *hechos*, a lo *dado*, es decir a los «datos inmediatos», en cuya búsqueda el pensamiento filosófico de este período (se entiende, el que ha seguido aceptando tal indagación fundamental) ha extremado el rigor crítico hasta la extenuación, y cuyo presunto hallazgo, sin embargo, no ha dejado de estar sometido a caución y a rectificación hasta nuestros días, en un empeño por lograr, a través de la máxima «depuración» de los *datos*, la máxima radicalidad en el «punto de partida». Pues bien, el pensamiento metafísico de Ortega representaría la conquista de un nuevo nivel en ese esfuerzo crítico —ese nivel que hemos podido ir apreciando a lo largo de nuestro estudio—, es decir, en ese empeño de progresiva depuración en el establecimiento de esos *datos*, o, como él dice también, en el hallazgo del *hecho radical*, del «hecho de todos los hechos». Pues bien, lo característico de estos conceptos con que tratamos de aprehender la realidad *misma*, a diferencia de los de la metafísica más o menos tradicional u «ontológica», es que son conceptos *sin-téticos* y *ambivalentes* —en cuanto pertenecientes a la *teoría analítica* de la realidad radical (además de ser conceptos «ocasionales», «escalares» y «polivalentes», cuando se usan como «instrumentos

de concretación»). Son «sintéticos» en el sentido de lo que he llamado alguna vez las «síntesis originarias», es decir, lo son no como resultado de ninguna operación intelectual «sintetizadora», sino que, por el contrario, muestran su originario carácter sintético cuando se les somete a un «análisis», necesario a efectos de la constitución de la teoría, pero siempre en alguna medida «deformante» y que, por ello, hay que rectificar metódicamente en todo momento. Y son «ambivalentes» porque su contenido significativo se escinde siempre, por lo pronto, en la doble dimensión —o «dirección»— de esa dualidad primitiva y dinámica constitutiva del *hecho* o *realidad radical* que intentan describir o «trasumir». Son, pues, conceptos que designan, no «cosas» o «entes» —ya se piensen éstos como «materiales» o como «espirituales»—, sino «funciones referenciales», en la doble dimensión del *yo viviente* «referido» a las «cosas» de su *mundo* o *circunstancia*, o de éstos, «referidos» al yo en cuyo vivir se dan o «actúan» —y adviértase que esa doble «función referencial» es— repito —rigurosamente constitutiva de la realidad como tal—. Y, en fin, tales conceptos «categoriales», por referirse a una realidad superlativamente *compleja* (esta «complejidad», como veremos, es precisamente una de sus «primalidades»), dinámica y siempre *in via*, deben gozar de una peculiar «movilidad» y encerrar una potencialidad de desarrollo siempre abierta a nuevos «aspectos» y «niveles». Ortega lo señala de paso al referirse a algunos de esos conceptos que intentan desplegar la noción categorial de *hacer*: «Cada una de estas palabras —dice— es una categoría y, como tal, su análisis sería inagotable» (128). (Ya hemos visto, además, que todos estos conceptos «categoriales» son «forzosos, igualmente originarios e *inseparables entre sí*»).

Basten estas sumarias indicaciones para ayudarnos a entrever el sentido de lo categorial en Ortega.

Y ahora, como he indicado ya, voy a ocuparme de exponer algunas de esas categorías de la vida humana —las más directamente vinculadas con la crítica orteguiana—, esperando que esa expo-

(128) QF, 253.

sición haga más visibles los rasgos acabados de señalar como propios de estos conceptos. Pero ahora la pauta expositiva será diferente de la seguida hasta aquí, porque el despliegue de la *idea de la vida* no se limita a los textos seleccionados para la crítica del idealismo, sino que se extiende a la obra entera de Ortega, de modo que se hace imposible —al menos en un estudio de este formato y propósitos— atenerse a una secuencia fiel de textos determinados y a un enfoque evolutivo del tema. Haré, pues, una exposición, e incluso una interpretación, de estos conceptos libre y atendida, no sólo a los textos aquí examinados, sino a mi lectura y estudio de toda la obra de Ortega —que ha sido labor de toda mi vida— y a mi reflexión personal sobre ella.

Centraré mi atención en las nociones de «*coexistencia dinámica originaria*», «*absoluto acontecimiento*» —o «hecho de todos los hechos»— y «*presencia*». A estas dos últimas las llama Ortega, en diversos contextos, «la primera categoría de la vida humana». En rigor, todas ellas interpretan, tomándolo en distintas perspectivas, el *hecho* o *dato radical*, y, por consiguiente, hay entre ellas (no sólo entre estas dos, sino entre todas) una esencial implicación o «complicación» —como dice Ortega, todas son «inseparables»—. Esta estrecha, íntima «complicación» responde a la que existe entre todos los ingredientes reales de la *vida misma*: «complicación» o «*complejidad*», por cierto, máxima, por lo que, a mi juicio, debe considerársela —y así lo haré— como otra «categoría» o concepto fundamental.

El «absoluto acontecimiento»

Hemos visto cómo el *descubrimiento de la vida* en Ortega, supuesto y, a la vez, resultado de la crítica del realismo y del idealismo, constituye la superación de ambas posiciones y representa, por tanto, un nuevo nivel en el planteamiento del problema metafísico —y, naturalmente, también en su congrua «solución»—. Esta «solución» —y, claro es, el «planteamiento» que la ha hecho

posible —se fundan, o pretenden fundarse, en la decisión de Ortega de aplicar con el máximo rigor el sencillo —y al par difícilísimo— principio de *no perder nunca contacto con la realidad misma*, al elaborar su *teoría*; de resistir, pues, todas las tentaciones de «vuelo especulativo», de «constructivismo», etc., etc., así como las desmesuradamente «restrictivas» de deficiente «empirismo» y «positivismo», que han sido las que, por exceso o por defecto, respectivamente, han originado esa, mayor o menor, pérdida de contacto con la realidad en las filosofías hasta él vigentes. Esta actitud la considera Ortega como la más honda y fundamentadamente «racional» (puesto que la «razón» que usa es la de la realidad misma, la que ésta «dicta» a la mente, en suma, la «razón *viviente*») y al mismo tiempo la más estrictamente «positivista» o atendida a los *hechos* (es decir, al «hecho radical» o «hecho de todos los hechos», puesto que es aquel en que se constituyen y encuentran su sentido todos los demás) —«positivismo absoluto, frente a parcial positivismo»—, y yo agregaría que también la más rigurosa y ampliamente «empírica», puesto que emerge y se apoya conscientemente en la «experiencia integral» que es la vida misma, en todas sus dimensiones. Podemos llamar a este principio, si se quiere, el de atenuamiento estrictísimo a la *inmediatez, concreción o mismidad* de la realidad, y constituye el requisito primario a que debe ajustarse la teoría (la de la realidad, por supuesto), si no quiere transcurrir, ya desde el comienzo, por cauces extraviados. Es, en definitiva, la nueva forma que toma el imperativo de evidencia que ha sido siempre, en forma más o menos expresa, la instancia última de la teoría filosófica. Podría formularse así: el punto de partida de una teoría adecuada de la realidad —y su constante repristinación a lo largo de ella— no puede ser otro que la realidad *misma*, en su *inmediatez y concreción*: en su inmediatez, esto es, no «mediatizada» por ninguna *idea* previa, no deformada por ninguna interpretación «intelectual» *interpuesta* entre ella y mi *visión* originaria de ella (que debe ser, o brotar de, una *vivencia* —el más directo *contacto* con ella—); y en su concreción, es decir, la realidad no mutilada, simplificada o «reducida» por nin-

gún género de «abstracción» o «restricción» que no lleven consigo, automáticamente, el órgano de su propia corrección o rectificación; esto es: la realidad tomada tal y como *se da*, tal y como *se me da al encontrarme-con-ella*.

Pues bien, si de verdad nos decidimos a mantener sin concesiones tal exigencia metódica, la realidad nos presentará, por lo pronto, una serie de rasgos o caracteres que voy a intentar resumir en una descripción elemental.

Ya hemos visto cómo Ortega, mediante la estricta observancia de este principio, encuentra ese hecho radical (o *dato* radical) al que llama «*absoluto acontecimiento*»: *primera categoría*, según él, de la *vida humana*. Este concepto vale, por tanto, para caracterizar el *haber originario* —y ya sabemos que al decir «haber», «lo que hay», excluimos deliberadamente la vieja noción de «ser»; y al decir «originario» queremos decir que se trata de un *haber* irreductible a cualquier otro: originario, pues, en cuanto a su *darse* o *aparecer*—. Ahora bien, ese «absoluto acontecimiento» o «haber primario» no es otro que *un encontrarme yo viviendo y afanándome en un mundo de «cosas»* —las llamaremos así provisionalmente—, en donde ni yo soy ellas ni ellas son yo, pero en donde, a la vez, ni yo soy sin ellas ni ellas sin mí; en donde «cosas» y yo, mundo y yo, somos inconfundibles y, a la vez, inseparables, *coexistimos* en esencial dependencia, en constitutiva y, por tanto, infranqueable relación. Todo intento, pues, de pensar las *cosas* con independencia de mí —realismo—, pero igualmente todo intento de pensarme *yo* con independencia de las «cosas», es decir, reduciendo éstas a *ideas* mías o «contenidos de conciencia» —idealismo—, son ya un falseamiento de la realidad *misma*. Esta, como en verdad se nos ofrece cuando reparamos en ella —cosa que no ha sido nada fácil y que ha requerido la larga serie de experiencias intelectuales que van de Grecia a hoy—, es *ya ejecutándose*, antes de todo pensar sobre ella, y condicionando ese pensamiento, en esa forma de peculiar *dualidad mutua y dinámica* que es el *vivir, mi vida: yo y lo que me rodea, mi circunstancia*, en permanente e inescusable *interacción e interfunción*. Tal funcionalidad y dinamismo

se concretan en un *hacer* y en un *pasarnos*: «Vida es lo que hacemos y lo que nos pasa», dice Ortega, en fórmula tan supremamente sencilla como rigurosamente exacta (es, a mi juicio, uno de los ejemplos máximos de la eficacia y precisión del «lógos de la vida», es decir, de la densa cargazón de *sentido* que puede adquirir una expresión llanamente coloquial cuando se la hace funcionar como término «técnico» de una auténtica teoría de la vida humana). Yo, pues, haciendo —*velis nolis*— algo con las «cosas», y las «cosas» ofreciéndose o hurtándose justamente *a*, o *para*, ese hacer, es decir, facilitándolo o dificultándolo y, por tanto, *instando* a su realización o a su evitación: esta es la verdadera, la primaria realidad que corresponde a las «cosas»: su *ser-para*, su ser *servicial*, *pragmático*, *instancial*, el cual implica esencialmente al *yo*, esto es, su *hacer*, con la misma necesidad con que éste implica a las «cosas». La realidad radical no es, pues, la de ningún *ser*, la de ninguna *sustancia*, la de ninguna *entidad estática* («Todo residuo estático —dice Ortega— indica que no estamos ya en la realidad» —y esta frase hay que tomarla con toda seriedad y rigor, es decir, como un teorema fundamental de la nueva metafísica), sino la de un «acontecimiento», que, en su sentido más radical, es siempre un acontecimiento *vital*, algo, pues, que *se ejecuta*: pura y primigenia *ejecutividad*.

Esa *ejecutividad* constitutiva del «absoluto acontecimiento» que es *vivir* destaca, pues, en éste el rasgo del *hacer*, mientras que la expresión «acontecimiento», «acontecer» parece subrayar el otro rasgo complementario: el *pasar* o «pasarnos». Pero ambos aspectos son inseparables, puesto que reflejan esa primitiva dualidad funcional y mutual (yo *haciendo* y las «cosas» *pasándome*) en que el vivir se resuelve. Insistamos en algunas de las dimensiones significativas de la noción de «absoluto acontecimiento» y señalemos otras aún no consignadas:

Encuentro. — Ya ha surgido repetidas veces esta expresión, al iniciar la descripción del *hecho radical* o *dato inmediato*, es decir, de *mi vida*. Vivir es, en efecto, *encontrarse... viviendo*, y esto

quiere decir que «me encuentro», siempre e inexorablemente, *con* estas o aquellas cosas, que no me encuentro nunca solo, sino siempre en *comunidad* o *comunicación con* mi circunstancia, es decir; en definitiva, con el mundo; que, lejos de ser yo ese recinto cerrado que supone el idealismo, soy o *vivo* en necesaria «apertura» e intercambio con «lo otro que yo». Pero ese *con* y ese *en* del encontrarme son siempre concretísimos, me *sitúan* en un determinado *aquí*. *Circunstancialidad* es, pues, *situación*, y a ésta pertenecen otros muchos ingredientes, de los que sólo podremos echar un rápido vistazo a algunos. Por lo pronto, al siguiente:

Actualidad. — El encontrarme tiene lugar *ya*: me encuentro ya (aquí y *ahora*) de antemano sumergido en el pavoroso «mundo», sin saber cómo, sin haber sido consultado previamente, y, en suma, *perdido* en él, o, como prefiere decir Ortega, «náufrago» en él y, por ello, no teniendo más remedio que «bracear» para sostenerme a flote. Ortega dice otras veces, para expresar esta azorante situación primaria, que «la vida me es disparada a quemarropa» (Estas expresiones son aproximadamente —sólo aproximadamente— equivalentes a las del «arrojamiento» —*Geworfenheit*— o «derelicción» heideggerianas. Y lo mismo sucede con el «encuentro» orteguiano y la *Befindlichkeit* —e incluso la *Grundbefindlichkeit*— heideggeriana. Nunca coinciden totalmente los conceptos de esta filosofía —ni los de las demás de la corriente «existencial»— con los de Ortega, entre otras razones, por una fundamental: porque las correspondientes ideas básicas que les sirven de punto de partida —a saber, la de «*existencia*» y la de «*vida*»— son diferentes y pertenecen a distintos niveles metafísicos. Por lo pronto, hay que advertir que las filosofías «*existenciales*» no han conseguido todavía superar la «*ontología*». Y sirva esta observación general para todo lo que va a seguir, pues sin duda en ello vamos a encontrar otras «*homologías*» conceptuales). El *encontrarme* supone el percatarme, el darme cuenta, es decir, lo que, en su sentido más amplio, constituye el fundamento de esa otra «*categoría*» que, juntamente con la de «*absoluto aconteci-*

miento», merece a Ortega la calificación de «*primera*», (en rigor, no son *dos* categorías distintas, sino dos «perspectivas» del mismo hecho primario), a saber: la «*presencia*». Pero este importantísimo concepto merece consideración aparte y más detenida.

Presencia. — Dice Ortega: «Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual»... (129). «vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incansante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor» (130)... «La vida es saberse—, es evidencial» (131)... «La vida»... «es lo patente, lo más patente que existe —y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ello. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias» (132)... «Sólo por eso es indubitable ella»— la vida —«y cuanto forma parte de ella— y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical» (133). Vemos, pues, las razones de esa prioridad que Ortega le atribuye como «categoría». Y, en efecto, la identifica con el «encontrarse» mismo: «“Encontrarse”, “enterarse de sí”, “ser transparente” es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto, sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —eso es, por lo pronto, vivir» (134). Ortega hace de la presencia también la raíz del carácter *posesorio* que tiene la vida: «Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión

(129) QF, 228-229.

(130) QF, 229.

(131) QF, 250.

(132) QF, 245.

(133) QF, 246.

(134) QF, 250.

de ella, que la hace ‘‘mía’’, es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida» (135).

Pero la idea de «presencia» es mucho más compleja que lo que estas frases citadas pueden sugerir. Ortega hace ya una primera —y genial— teoría de la *presencia* en las *Meditaciones del Quijote*, (teoría sobre la que retorna, reelaborándola en algunas partes, pero manteniéndola válida en lo fundamental, en *El hombre y la gente*), en la que se pone bien de manifiesto esta complejidad. Es estudiada allí en correspondencia con las nociones de «superficie» y «profundidad» —que traducirían las de «presencia actual» y «presencia potencial», (es decir, *latencia* o *compresencia*)— y en conexión esencial con las nociones de *circunstancia* y *perspectiva*. Se trata nada menos que de la estructura radical de la vida, y, dentro de ella, aparece también como fundamento de la función primaria que en ella tiene la *verdad*. También se muestran allí las diversas «acepciones» de la presencia, según se refiera ésta al «mundo», al «yo» o a la «vida» misma, y, dentro de cada una de estas, aparecen, a su vez, diferentes *modos* de aquélla. Y no paran ahí las conexiones esenciales de este concepto, que se halla también, como es obvio, en directísima vinculación con toda la temible problemática del tiempo —aquí, del tiempo *vivo* o «tiempo de la vida», o, mejor aún, del tiempo *que es* la vida—; puesto que la «presencia» es, en una de sus dimensiones fundamentales, o en la fundamental, la cualidad de lo *presente* o *del presente*.

No voy a entrar, como es lógico, en esta complicada temática de un modo formal, pues ello exigiría por sí solo un trabajo de una extensión triple o cuádruple que la del que aquí ofrezco. Pero sí quisiera, al menos, mostrar —solo mostrar— algunas —sólo algunas— de estas implicaciones.

Acto de presencia. — La presencia constante de la vida a sí misma —esa presencia cuya *inmediatez* garantiza el carácter de «realidad radical» que tiene la vida, raíz también de su carácter «poseso-

(135) QF, 229.

rio» y de su «gravidad» o *pesadumbre* (de la que hablaremos después)—, esa presencia, digo, es uno de los aspectos de su *actualidad*. Nuestro lenguaje común viene aquí, una vez más, en nuestro auxilio con una maravillosa expresión que funde los dos conceptos —el de «actualidad» y el de «presencia»— en uno, con profundísima intuición: es la expresión «*acto de presencia*», concepto que me parece útil para precisar diversos puntos de la «teoría analítica» de la vida humana.

Para entender adecuadamente esta expresión es imprescindible tener claro lo que en ella significa la palabra «*acto*», es decir el *carácter de acto* propio de la vida, al que nos referimos con el abstracto *actualidad*. Usamos estos términos —«acto», «actualidad»— conservándoles algo de su significado metafísico originario, que es, como se sabe, el que tenían en Aristóteles, pero, claro está, esencialmente modificado. Del «ser en acto» y «ser en potencia» aristotélicos restamos, por lo pronto el «ser» o «ente» (el *ón*) y nos quedamos con la *enérgeia* y con la *dýnamis*, que quedarán fundidas en nuestro concepto de manera peculiar. «Actualidad» significa para nosotros, precisa y escuetamente, *el carácter plenario de la realidad misma*. A primera vista parece que es lo mismo que significaba la *enérgeia* en Aristóteles, pero en verdad es casi lo contrario. Aquí, en efecto, «carácter plenario» no quiere decir «suficiente» o *sustancial*, sino justamente lo opuesto. Tampoco «actualidad» se opone aquí a «potencialidad» o «posibilidad», sino que la *actualidad* hay que entenderla precisamente como «dinamismo» y, por tanto, fundiéndose, como decía, con la *posibilidad* misma. La actualidad aquí es, justamente, la de lo *posible*. Es decir, que seguimos usando el lenguaje aristotélico, pero casi, casi al revés. Porque «la actualidad de lo posible» es, como es sabido, la definición aristotélica del movimiento, pero precisamente esta es la que Aristóteles no considera una «actualidad» plenaria —sin contar, claro está, con que tampoco el término «posibilidad» significa aquí lo mismo que en Aristóteles—. Agregamos, además, el sentido del *acto* como un *actuar efectivo*, que, en lo que se refiere al *yo* —a *mí*— es un *hacer* (en el sentido orteguiano de la palabra, que

luego especificaremos más), y en lo que se refiere a las «cosas» o a mi *circunstancia* es un *instar* (noción que también explicaremos más adelante). En fin, incluimos también en la significación de la actualidad el carácter de la *temporeidad* intrínseca o *constitutiva* de la vida humana, que es donde propiamente se identifican la «actualidad» y la «presencia» —en lo que podríamos llamar «lo *instante presente*». El «acto de presencia», pues, lo es de *la vida*, y esto quiere decir que afecta a los dos términos o ingredientes inseparables de ella: «yo» y «las cosas». Este *acto*, referido al yo —a mí—, no parece ofrecer excesivas dificultades de intelección —al menos en un primer nivel de ésta—: en efecto, que un «yo» —es decir «alguien», una «persona»— actúe, realice *actos*, no parece sino lo más natural del mundo. Pero que también las «cosas» los realicen ya no parece tan obvio —por más que en la tradición filosófica se hable mucho de «*acciones*» de las cosas, entendidas como «*substancias*» o *supposita*: «*acciones sunt suppositorum*». Esto, como ya sabemos, poco o nada tiene que ver con nuestro sentido del *acto*—. Requiere, por tanto, una cierta explicación el modo como las «cosas» hacen su «acto de presencia» en la vida, y es lo que voy a intentar a continuación.

Digamos, para empezar, que no hay «cosa» alguna, que no hay nada de que se pueda hablar, o en que se pueda pensar, que no aparezca de alguna manera *en mi vida*. Es el hecho elemental, tan comentado, de la «*radicación*» de todo en *mi vida*. Este hecho indubitable y primario consigna, pues, toda realidad, todo «algo» destacable, identificable y, en suma, perceptible, imaginable o pensable, a un ámbito igualmente primario de «pertenencia» que es *mi vida*. Toda realidad o «cosa», todo «algo», puede inscribirse, por supuesto, y de hecho se inscribe, en otros «ámbitos», círculos u órdenes de pertenencia (por ejemplo, puede ser un «individuo» de una «clase», o bien parte de cualquier otro «todo»; o también, inclusive, algo que «aparezca» no directamente en el ámbito de mi vida, sino en el de otra, y sólo a través de ella se me haga «presente», etc.), pero, en cualquier caso, todos esos «ámbitos» se insertan a su vez —y en este sentido lo presuponen o se «reducen» a él —en

ese ámbito primario y previo a todos, y, por tanto, ya no reducible a ningún otro, que llamamos *mi vida*. Tal pertenencia básica de toda realidad pensable a mi vida (en este sentido preciso de que tiene que «aparecer» en ella *de algún modo*, aunque sólo sea de un modo *alusivo*, o *hipotético*, o incluso *negativo* —luego me referiré a la significación última y concreta de ese «aparecer»—), esa pertenencia básica, digo, confiere a toda realidad «radicada» esa peculiar, y también primaria, *actualidad* de que venimos hablando. Pues bien, al «acto» de esa «actualidad» es al que llamamos —con la perspicaz y profunda expresión coloquial mencionada —«acto de *presencia*» de las «cosas». Y de esa actualidad decimos que transcurre en un plano metafísico previo al del *ser*— incluso en la acepción tradicional de *existir*—. Para que de algo podamos decir que *es* o *existe* —rigurosamente hablando, para que pueda «ser» o «existir»— tiene que haber hecho *acto de presencia*. Este es un principio fundamental, cuyo alcance no se puede ver todavía, pero cuya verdad es incontrovertible, si se entiende adecuadamente— y a esa intelección estoy procurando aproximarme con estas líneas—. Así, pues, toda «cosa», todo «algo», para *ser algo*, tiene que empezar por aparecer, por *dárse-me*, en el ámbito de *mi vida*, por ser, pues, un *dato* —aun en el caso límite en que ese *dato* sea una pura «incógnita» (aquí, a diferencia de lo que pasa en matemáticas, las «incógnitas» son también *datos*, y, ciertamente, de los más significativos). A este carácter de «dato» se puede reducir, por ahora, el «acto de presencia», referido a las «cosas». Y, por supuesto, así como este nivel del inmediato *dar-se* (*dár-se-me*) de la realidad —su mero *aparecer* o *presentárseme*— es previo al del *ser* (podríamos decir que aquí, contra toda la tradición filosófica, el *aparecer* funda al *ser*), así también, el modo de aprehensión que le corresponde es también previo al del «conocer» (el «conocimiento», en el sentido estricto o «clásico» de la palabra, funciona dentro del *supuesto*, del «orden», del *ser*). A ese nivel primero de «aprehensión» podríamos llamarle el de la mera «notificación» —que va incluido o presupuesto en todos los modos de «conciencia», (en terminos orteguianos, del «percatarse» o «darse

cuenta») desde la percepción sensible hasta el mero «contar con» o «suscepción»—.

Esa «inscripción» primaria de todo «algo» en mi vida, ese hecho básico de la «radicación», no hay que entenderlo, por supuesto —a estas alturas no creo necesario insistir mucho en ello— como si la «realidad radical» fuera algo «distinto» de las «realidades radicadas»: sin éstas, no habría, claro está, «realidad radical» —como tampoco viceversa—. Por eso, cuando hablamos de una presencia «inmediata» de las «cosas» (o del «yo», lo que, para estos efectos sería lo mismo), estamos hablando con una cierta impropiedad, pues, si queremos hablar con todo rigor, tendremos que decir que «presencia inmediata» no hay más que la de la vida a sí misma. Sin embargo, se puede decir también que los dos ingredientes esenciales de ella: *yo* y las «cosas» o mi *circunstancia*, *participan* de esa presencia inmediata de la vida —y, por tanto, de su *acto*— cada uno a su manera. Y podríamos resumir esa *manera* peculiar en la siguiente fórmula, que creo bastante ajustada al hecho que tratamos de describir: «Todo *aparece* en la vida y en todo *transparece* la vida». Hay en esta fórmula dos nociones cuya distinción importa entender bien: el «aparecer» y el «transparecer». El «aparecer» expresa el modo de presencia de lo que venimos llamando «cosas», es decir, en general, de todas las realidades «radicadas», ante *mí* (y ya veremos que ese *modo* no ha sido todavía descrito más que a medias con la noción de «aparecer»: nos falta por decir *cómo* aparecen). El «transparecer», en cambio, es el modo de presencia de la vida misma, que será, por tanto, una *presencia por «transparencia»* —cuyo «órgano», por supuesto, sigo siendo yo—. Ortega, como hemos visto, utiliza este término repetidamente. Esta «transparencia» verdaderamente *inmediata*, este carácter «evidencial» —como dice también Ortega— es *constitutivo* de la vida misma, atributo metafísico primordial de ella y una de las raíces de *su verdad* y de *la verdad* (esto es, de la verdad de la vida y de la del pensamiento). Precisamente por ese carácter «transparencial» que la presencia de la vida tiene, ha sido tan difícil reparar en ella, «verla» en su prístina e inmediata realidad —como la

prístina e inmediata, la *radical* realidad que es—. Precisamente porque la vida «transparece» *en todo* —en toda realidad «radicada»—, es decir, por ser el «medio» universal en que «vivimos, nos movemos y somos», ha escapado siempre a nuestra aprehensión intelectual (cuanto más transparente un «medio», más difícil de «ver»). El «aparecer» de todas las «cosas» lleva ya en sí, diríamos que como una sutil «impregnación», el «transparecer» de la vida misma. Es lo que ya «palpaba» el Ortega juvenil cuando escribía: «todas las cosas viven». Vemos, pues, que el «aparecer» de las «cosas» en la vida, o, mejor dicho, su «acto de presencia», se complica así con el «transparecer» de la vida misma, lo que empieza a confirmar lo que más arriba digo acerca de su todavía insuficiente descripción. Pero no sólo por esto es complejo dicho «acto de presencia», sino también en otros respectos. En realidad, todo en la vida es complejo, porque la vida misma lo es en grado superlativo y todo participa de su radical complejidad. Y creo que es el momento —antes de seguir adelante en nuestro examen del «acto de presencia» —de dedicar unas palabras a esta que yo he llamado otra «categoría» o «primordialidad» de la vida humana— una categoría, por cierto, que, a mi juicio, no ha sido aún suficientemente subrayada—. Y debemos referirnos a ella sin más dilación (aunque el carácter sintético de nuestra exposición no nos permita tampoco detenernos mucho en ella), porque, si no se tiene bien en cuenta, todo lo que podamos decir de la vida resultará insuficientemente inteligible, y hasta, a veces, equívoco. En efecto, en esa básica complejidad se alberga la *ultima ratio* del peculiar carácter *polivalente* —en varios sentidos— que tienen los conceptos referentes a la vida humana, y que ya me cuidé de destacar al comienzo de este trabajo. Dicha polivalencia corresponde, efectivamente, a las diversas dimensiones de esa complejidad —incluyendo muy primordialmente la pertinente al carácter dinámico, procesual, «hacendoso», de la vida, en virtud del cual la «polivalencia» de sus conceptos asume las formas de la «ocasionalidad» y la «movilidad»—. Y esa esa «polivalencia» la que, si no se toman las debidas precauciones metódicas, puede convertirse fácilmente en «equivocidad».

Complejidad. (La realidad radical, «*complicatio omnium*).— Hemos dicho que la complejidad de la vida es máxima, puesto que lo «complica» todo. Por eso, podríamos aplicarle, con un nuevo sentido, la expresión del Cusano: *complicatio omnium*. Y ese nuevo sentido, en realidad, se bifurca en dos, que vamos a examinar a continuación.

Por todo lo dicho hasta aquí, no será difícil advertir —probablemente se habrá advertido ya— que en un primer sentido, una primera acepción de la «*complejidad*» de la vida es la etimológica albergada en el deponente latino «*complector*» (de cuyo participio «*complexus*» se forma «complejo» y, por tanto, «complejidad»): *abrazar*, *abarcar*. La vida, en efecto, lo «abraz» o «abarca» todo, «envuelve» o «engloba» todo, por el hecho de ser la *realidad radical* (yo y lo otro que yo, es decir mi circunstancia, en sentido amplio: el mundo, e incluso el «trasmundo» y las «ultimidades» (135 bis). Pero hay que entender este «abarcamiento» o «comprensión» —téngase muy en cuenta— no en el sentido de que la vida lo *encierre todo dentro de sí*, como el continente al contenido; ni tampoco en el de que la vida lo *sea todo*; ni, en fin, en el más sutil de que *todo pueda reducirse «en última instancia» a la vida* —antes bien, veremos que el modo de «pertenencia» de todo «algo» a la vida es el de una *primera*, incluso *primerísima «instancia»*. Y aunque, «en cierta manera», puede hablarse de una «reducción» de todo a la vida —a saber, en el sentido de esa originaria pertenencia o inserción de que venimos hablando, ya que se refieren el «darse» o el «aparecer» en ella—, en otro sentido sucede todo lo contrario, es decir, que nada se puede «reducir» a la vida (como, por ejemplo, en el «materialismo» se reduce todo a materia —o en el «realismo» en general todo a «cosa» o *res*—, o, en el «idealismo», todo a «yo», o «idea» o «espíritu» o «conciencia»): nada de lo que *se da* en la vida es, en efecto, *la vida*: ni el astro, ni la

(135 bis) Por supuesto, nos referimos siempre al plano del mero *dar-se* o «radiación», lo que no prejuzga nada sobre el existir de otras realidades.

piedra, ni la planta, ni, en general, el mundo, ya en su «totalidad», ya en alguno de sus «componentes» o «cosas», *es* la vida; ni siquiera *el hombre* es su vida; ni siquiera *yo* soy *mi vida*. Antes bien, la vida es, justamente, la *complicatio* de todo ello. No es que la vida «tenga» mayor o menor «complicación»; es que *es* esencial y radical *complicatio*, *consiste* en ella, no es otra cosa que esa *complicatio maxima* o *complicatio omnium*. Es, pues, la *complejidad* o *complicación* un verdadero carácter metafísico primordial de la vida, y por eso me parece perfectamente justificado el concederle el rango de una «categoría» o «primalidad» de la misma. El «abarcamiento» o «comprensión», pues, primer sentido de la *complejidad*, no significa otra cosa que la peculiar estructura del hecho «radicante» o «radical» —si se quiere, y con las oportunas advertencias que ya nos son familiares, del «acto de presencia» mismo—.

Con todo lo cual queda dicho, en otra forma, lo que ya hemos repetido varias veces, y en lo que seguiremos insistiendo, desde distintos puntos de vista, cada vez que nuestra exposición lo exija, a saber: que la realidad radical no es *ser*. En efecto, *si* no hubiera otras muchas razones, bastaría este rasgo fundamental de la «máxima complejidad» para hacer ver que las nociones del «ser» y de la «vida» —siempre en el sentido orteguiano de la palabra— no sólo no coinciden, sino que son polarmente opuestas: a esa «máxima complejidad» de la segunda se opone la «máxima simplicidad» de la primera —según sabemos por toda la ontología tradicional—. Mientras el concepto de *la vida* (más precisamente, de *mi vida*) alude a lo más concreto de la realidad, o a la más concreta realidad, el concepto de *ser* es el más abstracto de todos —tanto, que su contenido es propiamente *nada* (recuérdese a Hegel, etc.)—; mientras el del *ser* es el concepto estático e «intemporal» por excelencia, el de la *vida* es el por excelencia dinámico y «ocasional». Etc., etc.

Y vamos ahora con el segundo sentido de la «complejidad». Es el de «intrincamiento», «entrelazamiento», «conexión» o —buscando nuevamente la etimología —*com-plexión*». Y tam-

bién estos caracteres revisten en *la vida* una forma *máxima* o superlativa. No solamente la vida lo abarca todo en ese modo de la radicación o presencia, sino que ese «todo» no es un mero «agregado aditivo» o un *totum revolutum*. La manera de «entrar», «darse», o «radicar» en la vida de todo ingrediente o *parte* de ese «*totum*» no es, en efecto, la de un «elemento» independiente de los demás afincándose en una especie de terreno común —y por «común» neutro—, sino que cada uno de esos ingredientes o «partes» aparece en esencial y múltiple vinculación con todos los demás, esto es, en tupida, «intrincada» *com-plexión* con todos ellos, y no en forma caótica, sino inscrito en un *sistema* universal de relaciones. Ortega ha usado alguna vez la imagen de una «intrincada selva» para caracterizar esta condición de la vida, reproduciendo incluso la expresión dantesca «*selva selvaggia*». Pero se trataría, por otra parte, de una selva en constante transformación y movimiento, lo cual lleva al extremo su complejidad e *intrincamiento*, puesto que resulta entonces que esa multiplicidad «universal» de relaciones está variando y, por tanto, «multiplicándose» más y más, constantemente, en el tiempo. El gran *contexto*, el *contexto universal* que es la vida es, pues, un contexto dinámico en el que todo entra «funcionando», es decir, desempeñando o «jugando» un papel en ella, en el *drama* originario en que ella consiste. Ortega vio ya definitivamente este carácter «complexivo», «conexivo», «sistemático» y «totalizador» de la vida en las tantas veces citadas *Meditaciones del Quijote*, y lo expuso en ellas con la máxima penetración: la idea de «conexión universal», hecha patente por la función «reveladora» del *amor*, que «va ligando cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial»; la imagen de las «innumerables reberveraciones» que el sol da en cada cosa, cuando se la coloca en posición favorable, es decir, el «descubrimiento» (*alétheia*) de que en cada cosa *repercuten*, dan su *eco* o su *reflejo* todas las demás; las nociones —ya mencionadas— de «superficie» y «profundidad»; la fundamentalísima intuición —es decir, aquí ya clara idea— de que la estructura de ese «sistema universal» de relaciones es la de una «*perspectiva*», y, por tanto, de que «la vida es

una perspectiva» —por supuesto, dinámica y constantemente cambiante—; la noción de «escorzo», tan estrechamente vinculada con ella; etc., etc.; todo ello expresa ya, con extrema lucidez, ese segundo sentido (que, desde luego, implica el primero) de la *complejidad* de la vida. Después, a lo largo de la suya, Ortega volvió una y otra vez sobre estos conceptos, mirándolos —según su peculiar método —en diferentes «vistas» y —precisamente— «escorzos». Y a lo largo de ese recorrido «dialéctico» —en el sentido orteguiano de la *Realdialektik* —cada vez se va haciendo más patente que el «aparecer» de las «cosas» en mi vida no es puramente *ostensivo*, sino originariamente *conflictivo*, que no solamente aparecen *estando ahí siendo* esto o aquello. (El *estar*, como el *ser* —insisto —son *puras abstracciones*, abstracciones-límite, conceptos-límite con los que se intenta pensar lo impensable, a saber: esa *nada* residual que «quedaría» tras la eliminación formal de toda determinación y de toda concreción circunstancial en «lo que *hay*». *Ser* y *estar* no los *hay* propiamente —salvo, acaso, como dice Ferrater Mora en *El ser y el sentido*, aunque desde supuestos y perspectivas metafísicas distintos, —como modos «*tendenciales*» del *haber*—. Todo entra, pues, o «aparece», en la vida ya desde luego «funcionando», «actuando», «jugando su papel», es decir, *conjugándolo* con el de las demás cosas o «algunos» y *conmigo*, en el permanente «conflicto dramático» que es el *vivir*. Y esa complejión o intrincamiento dinámico de todas las cosas, esa conflictiva, dramática unidad estructural totalitaria (omnicomprensiva y omnicomplicante) de su *acto de presencia* es lo que siempre se ha llamado «Universo» y nosotros llamamos *Vida*, y es en este sentido concreto en el que decimos que el sistema de relaciones en que todas las cosas se inscriben es *universal*.

La «unidad de complicación» de la vida se manifiesta, efectivamente, en cualquiera de nuestras relaciones con el «mundo» o «circunstancia». Si tomamos, por ejemplo, la elemental relación «percatatoria» que llamamos «percepción» e intentamos una descripción fiel de la misma, hallaremos que nunca «percibimos» cosas aisladas, sino que percibimos siempre *el mundo*. Lo que hace

tiempo descubrió la psicología con respecto a las «sensaciones» —y luego han corroborado en otro plano teórico filósofos como Sartre, Merleau-Ponty y otros—, a saber, que propiamente no las hay, salvo como «abstractos» de la percepción; eso mismo, digo, sucede también —en otro grado de abstracción— con la percepción misma, es decir, que tampoco ella es otra cosa que «parte» de un acto más «complejo». Decimos, por ejemplo, que percibimos *esta mesa*; pero en verdad no podemos percibirla sin percibir a la vez el *lugar del espacio* o «parte del mundo» en que está, su contorno físico —por ejemplo, esta habitación—; pero tampoco podemos percibir ésta sin co-percibir a la vez *el mundo* al que como «parte» pertenece. (La psicología «gestaltista» advirtió ya, casi desde principios de siglo, este hecho, y lo tradujo a su terreno teórico con sus «leyes de totalización» —la de «figura y fondo», «buena forma», «constancia», etc., y con el concepto básico de «campo perceptivo»). Cuando digo, pues, que tengo la percepción de la mesa, lo que en realidad tengo es una percepción de *la mesa en el mundo*, o, para hablar con más propiedad, una *percepción del mundo* organizada —eso sí— en torno a un *centro perceptivo* que es ahora la mesa. Y esto es generalizable para cada percepción. (Todo esto está incorporado en la noción orteguiana de «perspectiva», con la función primordial que en su «organización» o «constitución» desempeñan la *atención* y el *interés*, con su estructuración en «planos», y con la intervención decisiva que en ella tienen los factores afectivo-volitivos de la personalidad). Toda percepción tiene, pues, un «objeto» y sólo uno, que es *el mundo*, del cual, en cada caso, destaca como «centro perceptivo» esta o aquella «parte», la que solemos decir que ahora nos es «presente». (La «presencia», en esta acepción restringida en que ahora estamos usando el término, se definiría por las tres determinaciones siguientes: a) la perceptibilidad inmediata o «sensoriedad» —esto es, el área o «campo» del mundo al alcance de nuestros sentidos—; b) la zona de este campo destacada centralmente por la *atención*, dotándola de cierta unidad «objetiva» —que es lo que suele dar nombre a la percepción en cada caso; por ejemplo, «percepción de la mesa»—;

c) el momento «temporal», el «tiempo de percepción» o, como lo llaman algunos psicólogos, «tiempo de presencia psíquica». Los tres son «momentos» —en el sentido husserliano— de la «presencia», y, en cuanto tales, inseparables de hecho —es decir, «momentos estructurales». Ya sabemos, y más adelante lo veremos con más claridad, que la «presencia», como hecho absoluto de la vida humana, es algo mucho más complejo de lo que esta noción limitada y extremadamente esquemática que ahora damos de ella manifiesta).

Pero aún se puede —y se debe— generalizar más, aplicando a la «percepción» misma —como indicaba más arriba— nuestro *principio de la concreción* (y valga la aparente paradoja, porque no se trata de «generalizar» lo «concreto», sino de «extenderlo» hasta hacerlo coincidir con sus verdaderos límites —que no son, desde luego, como vamos a ver inmediatamente, los de la «percepción»). Quiero decir que la «percepción» misma, aun entendida en este sentido que podemos llamar «*múndico*» (ya mucho más real que el acostumbrado) es, a su vez, sólo una abstracción de un complejo *vivencial* mucho más vasto, a saber: el *acto vital* completo en cada momento temporal, y al que yo creo que se le debe llamar, —como lo he venido haciendo en otros lugares— porque es lo que rigurosamente es, el «*acto de vivir*». Se trata, en efecto, de *un* acto, y no de muchos simultáneos (lo que, por otra parte, sería casi inconcebible), si bien un acto muy complejo, como digo, puesto que abarca, además de la percepción, todos los demás constituyentes de mi múltiple relación con mi circunstancia y conmigo mismo (en la terminología usual: recuerdos, imaginaciones, deseos y repulsiones, expectativas, emociones, temores, amores y odios, presentimientos, efusiones e inhibiciones, preferencias y posposiciones, pensamientos, voliciones, proyecciones o proyectos, etc.), también en tupida e *intrincada* trama.

Ahora ya podemos decir que a mi *acto de vivir* corresponde por parte de las «cosas» o mundo, *su acto de presencia*, y ambos se «funden» en el «acto de presencia» de la vida misma. Y esta es también su definitiva «complicación»: la de los dos «actos», o, para decirlo con rigor, la de las dos vertientes del *acto unitario y único*

en que ambos términos de la relación —yo y mundo— se constituyen. (Estoy eludiendo, como se observará, con toda deliberación, usar los términos «sujeto» y «objeto», «subjetivo» y «objetivo», en lo posible, para designar esas dos «vertientes», porque esos términos llevan consigo significaciones —por tanto, interpretaciones— perturbadoras para la idea de la realidad que aquí se expone, interpretaciones que proceden justamente de la doble tradición filosófica que esta idea trata de superar. En la *vida*, en efecto, no hay «sujetos» ni «objetos», sino, en todo caso, «acciones proyectivas» y «*objeciones* circunstanciales», es decir, *yo* y *mi circunstancia* trabados en indisoluble y mutua interacción, y en la que ambos términos serían —de querer seguir usando la terminología usual— a la vez «subjetivo-objetivos» y «objetivo-subjetivos». En lo que sigue se verá mejor lo que esto quiere decir). Ese *acto* único es el que con propiedad puede llamarse el *acto de la vida*, o el *acto que es la vida*, en que la vida real y efectivamente *consiste*, o mejor, *se despliega*.

Resulta, pues, que la *actualidad*, la *presencia* (es decir, la «actualidad» de ese «acto» que llamamos de «presencia» y, por tanto, el *presente del mundo*, coinciden enteramente con *los míos*, con los de *mi vivir* (entendido ese «mi», claro es, siempre como un concepto «ocasional»). Es decir, que, más que de simultaneidad de *dos* acontecimientos, se trata de *un único* acontecimiento —el «*absoluto acontecimiento*» de que habla Ortega—, visto en sus dos aspectos fundamentales. Puede decirse, por tanto, aunque a primera vista parezca raro, que yo soy tan *presente* a las «cosas» como ellas a mí, aunque en modo distinto; y, más aún, que sin mi presencia a las cosas no sería posible la de ellas a mí —ni viceversa, por supuesto—. Podríamos decir que mi presencia a las cosas implica (o «complica») la de ellas a mí y *la de mí a mí mismo*, pero *en* y *con* ellas. No hay *yo* ni *cosas* sino en esa radical *comunidad*. Y muchos de los desvíos y extravíos en que ha incurrido la filosofía han procedido de no haber sabido, o podido, ver este hecho elemental (y formidable en su elementalidad) de que el presente del mundo coincida siempre y absolutamente con el *mío* (no olvide-

mos nunca el valor «ocasional» de este concepto, sin el que nada de lo que estamos diciendo tendría último sentido). Claro que, de alguna manera, la filosofía ha entrevisto o presentido siempre, más o menos oscuramente, esa coincidencia, pero la ha interpretado mal, ya porque haya pensado que yo formo parte del mundo (realismo), o bien porque haya considerado que el mundo no es más que mi «representación» o «idea» (idealismo). En ambos casos se realiza una asimilación indebida (en definitiva, gratuita) y se ignora la verdadera *presencia*: en el primero, porque cuando yo desaparezca, o antes de existir yo, el presente del mundo no coincidirá ya, o no coincidirá todavía, con el mío (puesto que yo no tengo ninguno); en el segundo caso, no habrá en verdad más presente que el mío, puesto que en puridad no hay mundo. En este segundo caso queda salvado el escollo que produjo el naufragio del realismo, a saber: que hablar de un presente del mundo *antes* de mí o *después* de mí, es un contrasentido, puesto que relega (o reduce) el «presente» a un pasado (*antes*) o a un futuro (*después*). Se ve claramente lo que ello tiene, en efecto, de «contrasentido» sin más que preguntar: ¿qué *aspecto* presentaría el mundo «antes» o «después» de mí —es decir, de todo «mí», de toda vida «consciente»? La respuesta es, evidentemente: *ninguno*, puesto que aspecto es, por definición, lo que se ofrece a un mirar, a una *mirada*, a una «percatación» a un «darse cuenta». En otras palabras: sin el *acto de presencia* no hay «presente» alguno y, en rigor, no tiene sentido decir que *haya nada*. El idealismo, por su parte, salva este escollo, digo, pero a costa de tropezar en otro no menos peligroso: al hacer del presente algo sólo mío, practica la formal eliminación del mundo como tal, es decir su *reducción* a meras «ideas» mías. La presencia de éstas «coincide» con mi presente, ciertamente, pero bien mirado no hay tal coincidencia, porque no hay tal «presencia» —la de las «ideas», digo—, si es que la presencia es, como creemos, *efectiva, activa*, esto es, un verdadero «acto». Si hay algo inerte en sí, es decir, incapaz de «actuar» por sí, son precisamente las «ideas» como tales. Pueden, sin duda, «actuar» de algún modo, pero es justamente cuando dejan de funcionar como «meras ideas» para

funcionar como «instancias» —por ejemplo, y sobre todo, cuando y en la medida en que funcionan como «creencias», pero en esa medida dejan de ser «ideas», y dejan de serlo absolutamente cuando se convierten del todo en «creencias»—. Esto es lo que, en realidad, subyace en todas las doctrinas que hacen hincapié en «la fuerza de las ideas» o que incluso forjan —como Fouillé— la noción de «*idea-fuerza*». Sólo la *creencia* —nunca la *mera* «idea»— es «*ejecutiva*» (recuérdese todo lo que se dijo a este respecto al exponer la crítica del idealismo fenomenológico). En efecto, cuando decimos que las cosas «hacen» *acto de presencia* no hablamos en sentido figurado, sino directo: son ellas mismas las que actúan al «actualizarse», las que *hacen* ese *acto* peculiar de *hacerse presentes*, acto mucho más complejo y rico en significaciones —como ya he señalado— de lo que la mera expresión sugiere, a saber: ese simple «hacerse ostensibles», «mostrarse» o «aparecer» (que son modos de la presencia que corresponderían al simple «ser» o «estar ahí», es decir, modos secundarios y subsiguientes a determinadas interpretaciones «ontológicas» de la realidad). Si se tratase solamente de esto, sería plausible la interpretación de las «cosas» como «ideas» o «*fantasmas*», es decir, como simples «proyecciones» de mi «conciencia» (en el sentido casi literal en que hablamos de una «proyección» cinematográfica), propia del idealismo. Pero no se trata sólo de esto, como trataré de mostrar a continuación.

La «presencia» como «instancia».— Lejos de ser las cosas *proyecciones* de mi «conciencia», en el sentido indicado (aunque sí tengan un valor «proyectivo» en otro sentido, no sólo distinto, sino casi opuesto, al que habré de referirme más adelante), su originario «*presentarse*» tiene el carácter de un «*instar*», en virtud de cuya función —función *real* por excelencia— yo propongo el concepto y el nombre de «*instancia*» para designarlas, en sustitución de los tradicionales de «sustancia», «esencia», e incluso «existencia», etc. Las cosas son, pues, primariamente *instancias* que me fuerzan a atenderlas, a *contar* —quiera o no— con ellas, a *ocuparme* y *preocuparme* de ellas y, en suma, a *actuar en vista* de ellas y de su *instar*. En efecto, el *momento* de «presencia» de las

«cosas» es el «*instante presente*», como redundantemente se dice, en donde el carácter de «instante» no le viene a éste de su «ser presente», en el sentido usual de la expresión (es decir, de ser algo así como un «átomo» de tiempo), sino más bien al revés —si es que se pudiera hablar con último sentido de esta diferenciación—: es «presente» justamente por ser «instante», y es *instante* justamente porque en él, y sólo en él, las «cosas» *efectivamente* «*instan*». O, expresado con más propiedad, «presente» significa precisamente «instante», y, por tanto, la «presencia», antes que ninguna otra cosa, y como fundamento de cualquier otro de sus sentidos, es ese *acto*, ese *actuar* que llamamos «*instar*», un actuar primario, repleto, de *lo que me rodea*, a lo cual, por tanto, es apropiado, y conveniente, llamar «*instancia*», o, si tomamos en cuenta también el *circum*, el «alrededor», —y si la palabra no resultara tan extravagante y sofisticada— «*circum-instancia*». Aunque no usaré este vocablo, así es como habremos de entender en lo sucesivo el término «circunstancia» —y así es como en realidad lo entendía Ortega, pues no estoy haciendo otra cosa que tratar de interpretar, a mi manera, el pensamiento orteguiano—: no como un contorno de «cosas» que *están* ahí (—*stantia*, de *stare* = «estar») en torno mío (*circum*—), sino como un verdadero *cerco* (o «asedio») de «*instancias*». Las «cosas», en efecto, primitivamente, ni *son* ni *están*, sino que *in-stan*. Y ese «instar» es la forma originaria del «acto de presencia», el modo real y *efectivo* —es decir, que produce *efectos*, que es lo propio de todo verdadero «actuar», lo «*ejecutivo*», en lenguaje de Ortega— como los «algos» o «cosas» se me *ofrecen* o *presentan* antes de cualquier manipulación interpretativa mía sobre ellos (dicha *oblación* tiene, por supuesto, un sentido genérico, que abarca, pues, tanto el positivo como el negativo «ofrecerse» —esto es, el «hurtarse» o el «dificultar»—). El mero «estar ahí» de las cosas, como su presunto «ser», son ya el resultado de tales manipulaciones interpretativas: en verdad, de una larga y penosa manipulación humana precisamente de tipo «abstractivo», lograda sólo a costa de un sostenido esfuerzo intelectual, «lógico» —u *onto-lógico*— de intención neutralizadora, es decir, encamina-

do a eliminar, o al menos a «mitigar» en lo posible, a *dominar*, esa indómita *instancia* originaria de las llamadas «cosas» (y que, en principio, no lo son, como vemos, al menos en su acepción hoy corriente, la cual es precisamente resultado de aquel esfuerzo interpretativo «lógizante» u «ontologizante»). Por eso, si se quiere hoy seguir hablando de «cosas» en sentido primario u originario, es decir, yendo a ellas mismas, por debajo de las «capas» interpretativas que las recubren, habrá que entenderlas como «*prágmata*», «asuntos» o «importancias», «servicialidades», «facilidades» o «dificultades», según las expresiones orteguianas; o bien, como «*instancias*», término que pretende resumir los sentidos albergados en aquellos y nos remite a una significación metafísica igualmente originaria que, sin dejar de enlazar con la tradición léxica de la filosofía, recoge también la esencial referencia de las cosas al yo, a *mí*. La *instancia*, en efecto, *insta* a alguien (a *mí*) y por eso es previa al «ser», puesto que *lo posibilita*: a lo que me insta es a *hacer* algo; no es, pues, *ser*, sino *lo que nos hace hacer...* justamente el «ser» —el nuestro, el que nosotros *podemos* tener, y, para ello, también el suyo, el que la propia instancia *puede* asumir—. A lo que me insta la instancia es, por consiguiente, a *hacer algo* justamente para *ser algo*: *lo que vamos a ser* (vivir —dice Ortega— es «tener que estar decidiendo en todo momento lo que vamos a hacer, es decir, *lo que vamos a ser*, en el momento siguiente»). Y eso que *vamos a ser* pueden ser muchas cosas: no está prefijado, hay que decidirlo, como dice Ortega, en todo momento, y la decisión dependerá —entre otros «condicionamientos»— de la «situación» y, por tanto, de la «circunstancia» (esto es, de la *instancia* concreta que en cada momento me *cerca* o rodea). Por eso dice Ortega que el hombre es «el peregrino del ser» —lo dice refiriéndose a las cambiantes, e irrepetibles, y en principio infinitas, «formas de ser» que el hombre va asumiendo en la historia, pero muy bien puede trasladarse esta idea a la dimensión de la vida individual de cada hombre, sin que en esencia pierda nada de su verdad—: interminable y, en última instancia, utópica «peregrinación» (todo lo que el hombre hace es, en algún grado, *utópico*, y por eso precisamente

piensa Ortega que hay que luchar contra el «utopismo», reducirlo al mínimo posible, en lugar de hipertrofiarlo absurdamente). En efecto, el *presente* no es ser, sino justamente *pre-ser* (*pre-sente*). Sólo cuando deja de ser *presente* adquiere el carácter rígido de *ser* o *ente*, es decir, cuando ya se ha convertido en *pasado* —*sido*—. Por eso puede decirse con toda propiedad que lo único que el hombre *es* —en el sentido del ser definible o «esencial»— es lo que ya *no-es* —en el sentido «existencial»—, es decir, *su pasado*. El hombre *es*, pues, *lo que ha sido*. Yo soy ahora lo que he sido; lo *otro* no lo *soy* «todavía», sino que lo *voy-a-ser* («ahora» también, es decir, a partir de... «ahora»). Este *ir-a-ser* o *ir al ser* (*viniendo de*, o partiendo de, lo ya *sido*, se entiende), por tanto, un ir a donde todavía *no se está*, como pasa con todo *ir* (lo que significa que el hombre nunca *está en el ser*, en su ser, sino siempre *yendo a él*, salvo cuando ya es todo pasado, en la muerte, es decir, contradictoriamente, cuando ya no se *es*), ese *ir al ser*, digo, es el *presente*. Y como vivimos siempre en presente, resulta que es el hombre un *ir...* a donde nunca puede llegar, esto es: al *ser*. Nunca *llega* (al ser), justo, porque siempre está *yendo* (a él): *homo viator*. El hombre, y, por tanto, su *vida*, es esa realidad esencialmente *in via*, y el *ser* la mayor *utopía* (y *ucronía*) de esa realidad esencialmente «utópica». Pues, en efecto, repito, ese ser al que estamos yendo incesantemente no lo alcanzamos nunca, puesto que al consumarse, en la muerte, no está ya *a nuestro alcance*; por el contrario, se nos ha *enajenado* por completo y es ya *puro pasado*. Y es entonces, y sólo entonces, cuando se puede hablar, con plenitud de sentido, del *ser* de un hombre, es decir, cuando podemos decir lo que *ha sido*, lo que *fue*. Antes, no, porque mientras vive —insisto— sólo está *yendo a ser*, y ese ser al que va siempre está en posibilidad de ser otra cosa —es impredecible, incluso para quien a él va—. Mientras vivo, está en mi mano cambiar la «figura» de mi ser, y no sé, por tanto, con absoluta seguridad, si voy a hacerlo o no (quiero decir, imprimiéndole a esa figura modificaciones drásticas, pues alguna suerte de modificaciones es seguro que le imprimiré: vivir consiste en hacerlo, justamente). Estar en

posesión de uno mismo significa tener ese *poder* para *gobernar* (en el sentido del *governalle* o piloto) la propia vida, es decir, de imprimirle esta o aquella orientación o «rumbo» en cada momento. Y viceversa: en la medida en que este poder se nos escapa, podemos hablar de *enajenación*. Pues bien, ese poder acaba totalmente con la muerte, y, por tanto, en ella coincide la enajenación absoluta con la consumación del *ser* del hombre. Al morir, la figura de la vida del hombre cobra *rigidez* y «*consistencia*» (es el *rigor mortis*, en un sentido más profundo y radical que el físico o somático). En el *consumatum est* de la muerte lo que se ha «consumado», lo que se ha cerrado y acabado, es toda posibilidad de cambio en la «figura» de esa vida humana —lo que no obsta para que, como cualquier otra *cosa*, pueda ser *vista* de muchas maneras y desde muchos «puntos de vista» por los que se enfrenten con ella, e incluso para que de diversas maneras siga «actuando» e influyendo en la vida de otros, pero ya como «circunstancia» de ella y «cosificada»—. Sólo entonces, pues, podemos referirnos a ella «objetivamente», es decir, como algo que «*es*», que tiene este o aquel «ser», ya «identificable», «determinable» o «definible», en mayor o menor medida. Pero ese *ser* que tiene es ahora ya todo *pasado*; ya no es lo que esa vida *es*, sino inexorablemente *lo que ha sido*. Dijimos antes que lo que el hombre tiene de «ser» es su pasado, pero mientras se vive, incluso ese pasado, a pesar de ser irreversible y, en esa medida, «irrevocable», es, en alguna otra medida y sentido, *modificable*, pues mientras disponemos de futuro está en nuestro *poder* cambiar la «figura» de nuestra vida —su *rumbo* u orientación—, de tal forma que lo que hagamos refluya o repercute sobre lo ya *hecho*, dándole, por lo menos, un nuevo *sentido*. Lo hecho, hecho está, ciertamente, pero su sentido último dependerá de lo que no está hecho, sino *por hacer* —mientras se dispone aún de *posibilidades*—; dependerá, pues, de lo que hagamos. Mientras vivimos, todo en nuestra vida, incluso lo más rígido de ella, el *pasado*, goza de una cierta fluidez y labilidad, que le viene de esa condición metafísica que la vida tiene de estar *hecha de posibilidades*, o, lo que es lo mismo, de lo que Ortega llama su *futuri-*

dad, esto es, de la primaria *efectividad del futuro*. Las *posibilidades* (de las que luego habremos de hablar), en cuanto «disponibilidades», definen, en uno de sus estratos básicos, la *autoposesión* de la vida; y la carencia de ellas, por consiguiente, su *enajenación*. Al disiparse toda posibilidad, con la muerte, la enajenación es total, pues lo que de nosotros *queda*, queda necesariamente en poder de los otros, comenzamos a ser *posesión* de los demás, nos dejamos en herencia a ellos, nos convertimos en un *haber* suyo.

Según todo lo antedicho, se puede considerar al hombre, no como un «*ser-para-la-muerte*» (como quiere Heidegger), puesto que es ésta —la muerte— la que le confiere el *ser*, pero sí como un *ir a ser en la muerte*. Claro está que este hecho tiene numerosas y complejas implicaciones metafísicas, a las que no podemos referirnos ahora. (Por ejemplo, habría que hablar con alguna amplitud, si hubiese espacio, de ese *seguir «viviendo» en otros* después de la muerte que es una de las dimensiones esenciales de la historia, de lo que podría llamarse la *vida histórica*, a diferencia de la *vida personal*, por más que ambas sean inseparables *de facto* —aunque quizá no *de iure*, o *formaliter*—, pues la vida siempre es lo uno y lo otro, siempre se da en esa esencial *imbricación* y solidaridad, que es otro de los sentidos más profundos de su *complejidad*).

Todo esto nos conduciría a una fundamental modificación de la noción de *ser*, si es que esta noción ha de tener alguna posibilidad de aplicación a realidades humanas —y sobre todo a la *realidad radical*—. Por lo pronto, aquí, «ser» es igual a *haber sido* y, a lo sumo, a *haber de ser* —en otro sentido—; pero lo que nunca puede ser «*ser*» es *estar siendo*: imposible maridaje del *ser* y el *estar* en *tiempo presente*, es decir, en el *ya*, en el *ahora*, pues, como sabemos, el *presente* no es un *estar siendo*, sino, si se quiere, un *estar pre-siendo*; «presencia» es, precisamente, *pre-esencia* (en este sentido, por lo pronto sólo en este, y con los oportunos distinguos, tiene razón el existencialismo cuando dice que «la *existencia* precede a la *esencia*»). Por muchas acrobacias «dialécticas» que se practiquen (ejemplo máximo, Hegel), detrás de toda teoría de la realidad interpretada como *ser* alientan siempre Parménides y Es-

pinosa, los dos grandes místicos de la razón y, justamente por ello, las dos cimas de la *sinceridad* «ontológica». No hay escapatoria: la herencia eleática es irrenunciable para todo el que se empeñe en convertir en «ontología» la teoría de la realidad.

Podríamos, pues, decir que el verbo «ser», en sentido propio y con todo rigor, referido al hombre o a la *vida*, sólo debería poder conjugarse en pretérito y en futuro, nunca en *presente* (justo porque sólo en presente —en el presente— tienen alguna realidad el pretérito y el futuro). Exactamente lo contrario de lo afirmado por Parménides, su descubridor, para quien uno de los atributos esenciales de *lo ente* es la «presencia», el ser «presente» (παρόν).

Subrayemos, para terminar este breve comentario de urgencia *perí tou óntos*, que ese «ser» a que el hombre *va* no está ahí ni siquiera como algo «determinado», «trazado» o «propuesto» de antemano, sino que tiene que *hacerlo* él, incluso «inventarlo». Al hombre no le es *dado* su *ser*; lo que le es *dado* es justamente la necesidad de «*hacérselo*» (Ortega: «*la vida nos es dada, pero no hecha, sino como algo que hay que hacer, como quehacer*»... «*la vida da mucho que hacer*»... etc.). Y como no puede hacer nada si no es *con las «cosas»*, ello le obliga a dotar también de un cierto *ser* a éstas, pues ellas, en principio tampoco lo tienen, sino que, en su originario *acto de presencia*, según hemos dicho, funcionan como *instancias* y no como *entes* (y precisamente una de las especificaciones más características de ese *instar* es, como veremos, de tipo «pre-lógico», o «logoide», es decir, se orienta en la necesidad de que les sea conferido algún tipo o modo de «ser»).

Resumamos ahora las principales dimensiones (funcionales, por supuesto) de ese estrato elemental, inmediato, primigenio de la «presencia» que llamamos *la instancia*, hasta ahora consideradas o, por lo menos, aludidas:

1º «*In-stante*», literalmente, quiere decir *no-estante* (el prefijo *in* es aquí negativo, como en in-sensato, in-decente, in-temporal, etc.), es decir, *in-estable*, fugitivo, transitivo, fluido, móvil, etc. —Por este carácter de *lo instante* se opone a todo estatismo, sustancialismo, ontologismo... Es decir, se trata de lo que

hemos llamado *ir-a-ser* o *ir-al-ser*, que es en principio algo *mío*, algo que pertenece estructuralmente a «mi realidad», pero que, por la esencial, íntima, profunda vinculación mía con las «cosas» o «alcos» es también algo *suyo*, en cuanto «instancias» (es, en fin, algo *de la vida*) —frente a la concepción del *ser-ya*, de lo que *ya es*, o del *ser ya lo que se es*.

2.º En un segundo sentido, «instante» lo tomamos como participio activo del verbo «instar», en la acepción usual de esta palabra: lo que *insta*, esto es, lo que solicita, invita, reclama, mueve (y con frecuencia también *con-mueve*), apela (llama = *voca* y, a veces, también, *pro-voca*), obsta, e incluso, *in extremis*, exige, apremia, urge... (Todos estos términos designan otras tantas —y son sólo algunas de las muchas— variedades modales del «instar»).

3.º Un tercer sentido o significado del *instante* o *lo instante* es el de lo *in-tendido* o *intenso*: es en lo *instante*, y por virtud de su *instar*, en lo que y por lo que la vida cobra su peculiar *intensidad*. Toda vida, en efecto, y todo momento vital, tienen un coeficiente de intensidad, y ésta depende, digo, en una parte esencial, de la «instancia» (en correlación, por supuesto, con los demás ingredientes *situacionales*), es decir, de lo que cada momento tiene de «instante». Y de esa *intensidad* o *tensión* depende a su vez el *temple* de la vida —de cada momento de ella—. (Esta noción de «temple» —*Stimmung* en Heidegger—, directamente conexas con el «encontrarse», es también de primordial importancia en Ortega —aunque, lamentablemente, no podamos desarrollar-la aquí—). Este sentido del «instar» nos permite, en efecto, interpretar ciertos *temples* decisivos para el concepto total de la *vida*. Por lo demás, a todo «instante» —ahora entendido en el sentido «tempóreo» de la palabra— le pertenece esencialmente esta cualificación del *temple*.

4.º Intimamente relacionado con la *intensidad* —tanto que se podría considerar como otro aspecto suyo, pero que conviene considerar aparte por su significado— está el carácter de *lo instante* que podemos llamar «*pretensivo*». La «tensión», si se la mira en el aspecto concreto de su «dirección hacia el futuro», es, efectiva-

mente, *pre-tensión* —en sus múltiples acepciones—. Y esto es también, ciertamente, la *instancia*: las «cosas», en su «instar», «pretenden» algo, «aspiran» a algo, «demandan» algo. La pretensión de las *instancias* es, como digo, múltiple, en su concreción de cada «instante»; pero se pueden señalar ciertas «direcciones» pretensivas básicas, a las que nos referiremos después. (Más arriba he indicado ya una de ellas: la demanda de «ser» o de interpretación o identificación «lógica» de las «cosas», según la cual todo «algo» es una «instancia» lógica, al menos incoativamente).

5º Si miramos el «momento» *pretensivo* de la *instancia* desde el punto de vista del yo a quien ella «insta», aparece una quinta significación de lo *instante*; que es su carácter *pro-yectivo*. Lo *pro-yectivo* del «instante» —digo ahora «*el* instante» y no «*lo* instante», porque quiero destacar su dimensión temporal, que, como atributo constitutivo de *la vida*, nos envuelve por igual a las «cosas» (a mi circunstancia) y a mí, pero poniendo el acento en el «yo», en *mí mismo*—; así, pues, lo *pro-yectivo* del «instante» no es sino lo *pretensivo*, la *pretensión*, en cuanto *mía*. La *pre-tensión*, así desplazada de las «cosas» al «yo», es un ingrediente esencial de toda «situación», y consiste, efectivamente, en un *proyectarme yo con las «cosas»* o «en vista de» ellas —es decir, contando con sus propias «pretensiones»— o, para decirlo más breve y propiamente, en un *proyectar mi vida*: mi pretensión de cada momento o situación va, en efecto, siempre «articulada» con otras, y esa «articulación» sistemática de pretensiones es lo que Ortega llama el «*proyecto vital*», de acuerdo con el cual se *despliega*, de «instante» en «instante», *mi vida* entera. Pero de este aspecto de la «pre-tensión» hablaremos después con más detalle. Por ahora sólo quiero que quede firme ese aspecto de la pretensión como función de un *proyecto*, en el que, aunque lo que proyecto sea una serie de *haceres* (con las cosas o algos, repito, y respondiendo a su *primera instancia*), lo que «en última instancia» hago es «proyectarme a mí mismo», pero siempre, como digo, en lo otro que yo —en el mundo, si se quiere—. Diríamos, pues, que la instancia o *lo instante* de ese «mundo» o «circunstancia» me *insta*, así, a *proyectarme* —y, con-

secuientemente, a *realizarme*—, como indico antes, *en vista de ella*. Y es en ese «en vista de» donde aparece la vertiente «aspectual», «visiva», «fenoménica» y, en definitiva, «noética» de la *instancia*, lo que ésta tiene de estricta «presencia», en el sentido usual de la palabra. La *eficacia noética* de la *instancia* es precisamente la que reclama o exige traducirse en esa resolución «lógica» a que antes me he referido, es decir, *resolverse* en un *lógos* (pensamiento, concepto, palabra...). Esa «resolución lógica» fundamenta —en el sentido de «orientarla»— mi proyección o «*proyecto*», y, en función de él, también mi «resolución» o «decisión» *ética* en cada momento. Pero hay que decir asimismo que, vista por otro lado, es esta «resolución ética» la que, a su vez, condiciona, en varias formas, la «resolución lógica» —Ortega dice, invirtiendo el apotegma tradicional: «*nihil cognitum quin praevolitum*»—. No puedo entrar ahora en esta ardua cuestión. Sólo diré que en esa estructura básica de la *instancia* están las que he llamado «raíces metafísicas de la mutualidad o reciprocación del *éthos* y el *lógos*»; o el carácter *ético* de la *verdad* —un tema orteguiano de primera magnitud—. (Y, desde luego, no me cansaré de repetirlo, las exigencias del análisis, aquí, como en el resto de esta —o de cualquier otra— exposición, nos obligan a examinar «por separado» lo que en la realidad está, no sólo *unido*, sino con frecuencia hasta *identificado* —en este caso concreto, las dos «resoluciones», como, en el espacio expositivo anterior, la «instancia» y la «presencia»; etc., etc.).

Por todo eso, y en todos esos sentidos, insta la *instancia*, y ese «instar», no lo olvidemos, es un carácter metafísico: el que viene a sustituir a las nociones de «ser» y «estar» y sus derivadas. «Entidad», «ente», «ser», «esencia», «substancia», «cosa», «objeto», etc., son interpretaciones *estatizantes* de la «instancia», conversiones o reducciones de ella, obtenidas en larga lucha con ella para dominar o «neutralizar» su *empuje* originario. Pero tales intentos no logran su objetivo sino muy parcialmente —es decir, con la precariedad de toda interpretación intelectual—, porque la *instancia* es indómita, diríamos, «sin remisión» (esto es: que el serlo pertenece a su más genuina índole, y es constituyente de la «pre-

sencia» misma): la *instancia*, en efecto, siempre renace y «se rehace», obra y reobra sobre sus mismas interpretaciones humanas convirtiéndolas en nuevas y cada vez más complejas «instancias». A este orden de re-operación o re-constitución de la *instancia* pertenece, muy señaladamente, la conversión de las *ideas* en *creencias*. Es un aspecto radical de lo que llamamos «*historicidad*», denominación, no tanto de una propiedad del hombre, como usualmente se entiende, cuanto de una condición radical de *la vida*, a saber, de ese fiero, dramático dinamismo «hacedor» del hombre y que, a su vez, el hombre «hace», no porque posea tal «facultad» —no se trata de hipóstasis alguna—, sino porque es *instado*, apremiado a ello en cada momento, *necesitado* de ello en todo «*instante*». (Ya sabemos que el «instante» temporal no es sino la denominación colectiva —y en ese sentido «abstracta»— de las *instancias*, del sistema o complejo de ellas que actúan en cada momento o «ahora». También podríamos decir que el «instante» es el aspecto puramente tempóreo —por tanto, también en este sentido, «abstracto»— de *lo instante*, como hemos señalado ya: la «presencia» temporal, pues, de *lo instante* en cada «ahora». *Lo instante* «llena», así, el presunto vacío temporal del «instante», lo *puebla* y *cualifica* —«poblamiento» y «cualificación» son, en efecto, dos rasgos esenciales de toda *situación*, en el doble respecto de su *aquí* y de su *ahora*).

Ya vimos —y habrá que volver sobre ello— que en todo instante el hombre *tiene que hacer*, que *hacer-se* o *hacer su vida*, la cual le es *dada*, pero no *hecha*, sino justamente como el radical *problema* de *tener que hacérsela*. Y esto, como vemos, no es una situación «inicial», sino *de por vida*, o, como decimos, de todo *instante*. El hombre, pues, es instado a ello mientras vive, y *si quiere vivir*, es decir, mientras *quiere vivir*. La *instancia* insta así, por lo pronto y radicalmente, a mi *querer vivir*, o, en lenguaje usual, a mi *voluntad*. Toda voluntad, en efecto, se concreta en «voliciones», pero toda volición particular va como insaculada en la *voluntad de vivir*, que es, diríamos, la *volición permanente* (esto es, permanentemente *renovada* en cada volición particular) del «*querer vivir*», y sólo en función de ella tiene sentido. La *instancia*

me «insta», pues, a mí en cuanto *volente*. Pero no necesariamente para «favorecer» o «facilitar» ese mi *querer vivir*, sino más bien —y en alguna medida y sentido, siempre —para «obstaculizarlo» o «dificultarlo» (también, por supuesto, pero en otra medida más exigua y, sobre todo, en otro sentido, la *instancia* «facilita» el vivir, pues, si no, no habría vida posible; mas las «facilidades» sobre-vienen siempre, diríamos, a la originaria *objección* de la *instancia*). La voluntad resulta ser, así, una especie de *contra-instancia*: es lo que yo *opongo* a la instancia, la *fuerza*, igualmente originaria con que respondo a la *fuerza* «objetante» del «instar». Mi *querer vivir* —esa primitiva *fuerza* de mi voluntad, subyacente, como digo, a toda «volición» concreta —*se afirma* así *ante y contra* toda instancia hostil u «objecciona» de la realidad, para lo cual, por otra parte, ha de comenzar por aceptar ésta. Ortega dirá que quien quiere vivir, *quiere*, por ello mismo, todo lo que la vida le traiga; quien acepta la vida, acepta todo lo que ella implica y complica: «todo lo que nos pasa», por tanto, «nos pasa porque *queremos*». Ese carácter metafísico —como todos los fundados en la misma estructura básica— de que *para vivir hay que querer vivir*, de que la *aceptación voluntaria* de la vida es condición *sine qua non* para la vida misma, hace de la *vida humana* algo totalmente distinto e irreductible a toda «vida» meramente «biológica». (Decir, como réplica a esta afirmación, que ese carácter no es más que la manifestación en el hombre del «instinto de conservación», o algo equivalente tomado de la concepción «científica» o «naturalista» de la vida, es, evidentemente, desconocer por completo la esencia de lo que suele llamarse el «acto voluntario» y, en general, ignorar crasamente que la ciencia, y por tanto la biología, son ya «creaciones» de la *vida humana*, interpretaciones que ésta hace de ciertos hechos, y que, por consiguiente, presuponen ya ese otro «hecho» fontanal o radical, al que aquéllos y sus consiguientes interpretaciones «científicas» quedan referidos y *subordinados*).

De este contraste y *tensión* primigenios entre *instancia* y *contra-instancia* o «voluntad» —que constituyen la estructura o «forma» última de la *vida* —diríamos que «emergen» todos los de-

más y, con ellos, la proteica «morfología», la en principio infinita variedad de las «formas» de la *vida*, en el constante fluir y sucederse de la *historia*; es decir: todo el decurso y *suceso*, aparentemente ilimitado, de las «formas históricas» —tanto sociales como individuales— de la *vida humana*. He aquí el primitivo, el radical *conflicto dramático*, el «drama» perenne, que la vida humana es: el de la *instancia* permanente que es el «mundo», en el sentido más deliberadamente lato de la palabra, es decir, el de su *fuerza de realidad*, con la no menos realísima y no menos originaria *fuerza* de mi «*voluntad*», el inexorable «encuentro» traumático, el *choque*, de ambas «*fuerzas primitivas*» —para usar la expresión leibniziana, si bien con un significado ya lejanísimo del de Leibniz—: la primera, en efecto, tiende a limitarme, a «constreñirme», a «determinarme» y, en tal sentido, a *negarme* (pues también sigue siendo válido aquí— y también en una perspectiva, no sólo lejana, sino ahora totalmente opuesta a la de su significación original— el espinosiano «*omnis determinatio negatio est*»), mientras que la segunda, la *fuerza* de mi *voluntad*, tiende a «edificarme», precisamente como *libertad* e «indeterminación», como manantial, en principio inagotable, de *posibilidades*. Pero —de nuevo la paradoja, siempre acechante cuando se trata de cosas humanas—, eso que tiende a negarme es justamente lo que me afirma, o me permite *afirmarme*, como *libertad* (ya que las «posibilidades» entre las que ésta *puede*, y *tiene*, que *ejecutarse* me las brinda precisamente la *instancia*, las «cosas» instantes que en cada momento integran ese *mundo* o circunstancia míos); y viceversa: lo que tiende a afirmarme me *niega* (en el sentido de que, si mi *fuerza* de *voluntad* —o el impulso originario de mi libertad— se prolongase sin *obstáculo* hasta un «infinito» de posibilidades, automáticamente quedaría aniquilada, falta de asidero en que concretarse o realizarse, esto es, imposibilitada para ejecutarse en el *acto* «electivo» que la constituye). Se trata, pues, de un conflicto entre *poderes* en definitiva «positivos» —no importa que impliquen intencionalidades negativas—, pero de un «positividad» *sui generis*: entre el poder constrictor, limitador, determinante, de lo que me es

inexorablemente *dado* en *lo instante* —en cada «instante»— y el poder libertador, afirmador, constructor, corroborador, de la *voluntad de vivir*. (La expresión nietzscheana «voluntad de poder» es redundante, porque toda voluntad es, no ya *de poder*, sino *poder efectivo*, el poder humano originario, raíz de todo otro —lo dice con profunda sabiduría «vital» la locución popular: «*querer es poder*»—). Se trata, en suma, de un conflicto entre *destino* y *libertad*. Pero ha de tenerse siempre presente que ambas fuerzas, poderes o potencias, se necesitan mutuamente, funcionan en estricta reciprocidad, es decir, son «funciones reciprocantes» —según ya se ha dicho— de la realidad única que es *mi vida*. (Toda insistencia es poca en este hecho primario de la «dualidad en la unidad», y por eso hay que reiterarla en cada nueva manifestación suya).

La *instancia* plural que es mi «circunstancia», al hacerme «proyectarme» *en vista de* ella, es decir, en la medida en que me «insta» hacia un futuro concreto, *abre* precisamente, como he indicado, el *campo* de mis posibilidades; y simultáneamente, claro está, en la medida en que «hace *acto de presencia*» *hic et nunc*, limita ese campo. Y este juego de simultánea *apertura* y *obturación* o *clausura* de la *instancia* es la condición misma que «*posibilita*» —y al hacerlo constituye la posibilidad primaria, permanente, matriz de todas las demás— el ejercicio de mi libertad, en el acto concreto de mi elección o decisión de cada instante.

Posibilidad y libertad. — «La vida se compone de posibilidades» —dice Ortega—. Este simple enunciado revela ya la importancia del concepto de «posibilidad», su carácter «categorial», en su doctrina. Habría, pues, que dedicarle más extensión que la del brevísimo esbozo que —por razones que serían largas de exponer— voy a dar de él aquí.

El concepto de «posibilidad», de tan larga (y central) tradición metafísica, experimenta también en Ortega —como las demás naciones básicas de la «filosofía primera» —un «giro copernicano», según se habrá podido ya entrever a través de este estudio. En efecto, este concepto, en la tradición «clásica», se ha entendido

siempre, primariamente, con relación al «ser»— en cualquiera de las intepretaciones de que ha sido objeto—. «Posibilidad» ha sido, pues, siempre, de un modo u otro, *posibilidad de ser*, ya se entienda este «ser» en el sentido de la *esencia* o en el de la *existencia* (acepciones o «momentos» del ser —según Hartmann— inseparables *a estos efectos*): la posibilidad de existir la tienen ciertas *esencias*, a saber, aquellas que, además de la llamada «posibilidad *intrínseca* o *absoluta*», poseen la «posibilidad *extrínseca* o *relativa*» (es decir, la intrínseca más alguna causa *in actu* capaz de ponerlas en la existencia). A lo sumo, se habla de posibilidad referida a cualquier *procesualidad*, pero entendiendo ésta también en función del *ser* y del *no-ser* (como un «llegar a ser» o «dejar de ser» o, mejor, como un tránsito de un modo a otro del ser —así en Aristóteles—). Pero ahora la *posibilidad* no se relaciona primariamente con el «ser», sino con el *hacer*: las «posibilidades» son, ante todo, *posibilidades de acción, haceres posibles*. El concepto de «posibilidad» ha sido así trasladado a otro plano o nivel metafísico, reducido —repito, como los demás de la ontología más o menos tradicional— a este nuevo punto de vista que es el de la *vida* entendida como realidad radical. Y entonces resulta que no se puede hablar de «posibilidad» si no es con referencia concreta a esta o la otra determinada *vida* y en esta o la otra determinada *situación*. «Posibilidad» es ahora posibilidad —o mejor dicho «posibilidades», en esencial y necesario plural— de *vida*, de *vivir* —no de «ser»—. El concepto de «posibilidad» queda así, no sólo esencialmente pluralizado, como digo, sino también esencialmente *dinamizado* —en un sentido muy distinto, por cierto, del de Leibniz—: no hay ahora más posibilidades *efectivas* que las capaces de producir *efectos*, y estas son siempre posibilidades «*actuales*» de *acción* o *elección* (en rigor, las de «elección» se reducen también a las de «acción») —recuérdese nuestra descripción de la vida como «actualidad de lo posible», en sentido nada aristotélico—. Es decir, que para ser efectivas posibilidades han de «actuar», han de «funcionar», precisamente como «*instancias*». El mundo estático (incluso los «mundos», como en Leibniz, y pese a su introducción del *conatus* en su

concepto de posibilidad—) de los *puros posibles* es una noción perteneciente a la metafísica idealizante y perfeccionista del pasado, a la metafísica de la suficiencia y de la «pureza» (del ser y de la razón). O bien, cuando lo posible se relaciona con lo procesual, a la metafísica «naturalista» del devenir como tránsito de un *ser en potencia* a un *ser en acto*. O, en fin, cuando se intenta una liberación de estos estrechos vínculos *ontológicos* y *lógicos*, se llega a una eliminación de la *posibilidad misma* en aras de una exclusiva (e irracional) actualidad dinámica y «creadora» (como en Bergson).

Ninguno de estos puntos de vista es ahora válido, porque todos ellos eluden la *mismidad de la realidad* que el pensamiento de Ortega *busca*, sustituyéndola por alguna interpretación «abstractiva», no justificada ya en este nivel o estadio de la milenaria «búsqueda». Y esto es extensible, como ya sabemos, a todos los *aspectos modales del ser* de la tradición metafísica: la formal eliminación del «ser» del estrato «*radical*» de la realidad, hace que todos ellos asuman un también «radical» cambio de sentido. Y así como la «*necesidad*» invierte ahora polarmente su significación al identificarse precisamente con el atributo primario de la «libertad» (o, en otro sentido, con la esencial menesterosidad o indigencia —es decir, lo contrario de la *suficiencia*— de la *vida*), y así también como la «contingencia» pasa a significar ahora lo *más positivo* del acontecer, así la «*posibilidad*», ligada igualmente de modo esencial a la *libertad* —es decir, «pluralizada» como horizonte metafísico de la elección o decisión en que la libertad incesantemente se concreta o ejecuta—, gana inmediatamente jerarquía e importancia como «función primaria» de la realidad, trocándose ella misma en inmediata «*actualidad*» de la *vida*, en cuanto conjunto *concreto, finito* y *orgánico* («teclado» o «repertorio», en la terminología orteguiana) de «posibilidades». «Posibilidad» y «necesidad» ligadas así indisolublemente, en esencial implicación, con la primigenia, fontanal, irreductible e irrenunciable *libertad* en que el *vivir* consiste, constituyen la estructura básica de la realidad.

Los nexos de esa estructura, y por tanto los de la esencial implicación entre necesidad, posibilidad y libertad, se aclararán en la si-

guiente elemental y apretada descripción —que en parte es también una recapitulación de cosas ya dichas, pero articuladas ahora en otra forma, a los efectos señalados —de la vida humana:

Hemos visto que lo que me está *dado*, el *dato* o *hecho* radical y absoluto, previo a todo otro, es *mi vida* misma, mi vivir, el *encontrarme* viviendo, el *estar ya viviendo aquí y ahora*. Pero eso que me está dado —mi vivir actual— tiene la peculiarísima condición de no ser nada ya *hecho* o constituido, nada *ente*, *consistente* (a lo que pueda recurrir en «última instancia»; en lo que, en definitiva, puede apoyarme; a lo que, en fin de cuentas, pueda *atenerme*). Lo que me *está dado* es justamente algo que está *por hacer* y que precisamente tengo que hacer yo, *necesito* hacer yo: un *quehacer* mío ineludible: lo que yo *tengo* que hacer. Mas lo que yo tengo que hacer, ese *quehacer*, no me está dado tampoco, no está fijado, sino que tengo que decidirlo yo mismo. Me *está dado*, eso sí, junto con la absoluta *necesidad* de hacer algo, un conjunto («teclado», «repertorio», «elenco», «horizonte») de *posibilidades*, entre las cuales *puedo* y *tengo* que *elegir* o *decidir*. Ahora bien, esto significa que esa *necesidad* primaria reúne los caracteres de lo *necesario* (en el sentido tradicional, esto es, de lo que *tiene que ser*, o *ser así* y no de otro modo —necesidad «existencial» y «esencial», respectivamente—) y de lo que podemos llamar lo *necesitario* (es decir, de lo que *se necesita* porque no se tiene, porque se carece de ello —menesterosidad, indigencia— y no se puede pasar, o «ser», sin ello). Ahora bien, el carácter plural de las *posibilidades* significa a su vez que ninguna de ellas se impone por sí misma —pues de lo contrario dejaría *ipso facto* de ser «posibilidad» para convertirse en *necesidad* (en el primer sentido) y con ello anularía automáticamente todas las demás —sino que todas *se ofrecen*, «*instan*» a ser *elegidas* y *realizadas*: son, pues, en tal sentido, verdaderas *instancias*. Pero si, en cuanto «instancia», ninguna *se impone*, y por eso —repito— son precisamente «posibilidades», es decir «cosas» que *se pueden* hacer, haceres posibles, y en cuanto posibles, naturalmente, no necesarios (y en cuanto no necesarios «contingentes», en el sentido tradicional de la palabra —y ya veremos hasta qué

punto también en el nuevo que en la teoría de la vida adquiere este término—); y si, por otra parte, yo no tengo más remedio que hacer algo, es evidente que lo que haya de hacer será *uno* de esos haceres posibles. Sí, pero ahí está la cuestión: ¿cuál de ellos? Pues, evidentemente, forzosamente, *necesariamente* —puesto que ninguno de ellos se impone por sí— será el que yo *destaque* entre ellos, esto es, el que yo *elija*, el que yo *quiera*. No tengo, pues, más remedio que elegir entre las posibilidades de cada momento o *instante*, «*necesito*» (en los dos sentidos de la palabra, pero subrayando ahora el primero) *elegir*. Y este es el segundo estadio de la *necesidad* —y, podríamos decir, tercer *dato*—. Tenemos, pues: primero: *necesito* hacer —tengo que *hacer*— algo; segundo: *necesito* elegir —tengo que *elegir*, quiera o no— eso que *tengo que* hacer, entre todos los haceres *posibles*. Las *posibilidades* van, pues, por así decirlo, flanqueadas por dos *necesidades*, se inscriben entre ellas. Ahora bien, la elección de un *hacer* entre varios posibles es lo que se llama *decisión*. Y esta decisión —decimos— es, en cada momento, indeclinable, ineludible y no subrogable, y por ello mismo, grave, ponderosa —es la raíz de lo que llama Ortega la «*pesadumbre*» de la vida—. «En cada instante de nuestra vida —repite Ortega en todos los tonos y contextos— tenemos que decidir lo que vamos a hacer, es decir, lo que vamos a ser, en el instante siguiente». Vivir, humanamente hablando, es, así, un constante decidir, y en él la vida se decide a sí misma, yo decido mi propio «*ser*» —lo que *voy-a-ser*—, sin que jamás pueda subrogar en otro mi decisión. La vida es, pues, *autodecidente*, y de ahí su *gravedad* —su tremenda «*gravitación*» en todo *acto* mío— su *pesadumbre* (Ortega dice también que «*llevamos en peso*» o «*envílo*», nuestra vida, la «*carga*» de nuestra propia vida, «*por las esquinas del mundo*»). Ninguna otra realidad, ninguna entidad «*física*» o meramente «*biológica*» (ni el mineral, ni la planta, ni el animal) tienen esta *posibilidad* —si se quiere, esta terrible, y a la vez espléndida, posibilidad —de *decidir*, y menos aún de *decidir-se*. Es ella exclusiva de la vida humana y la caracteriza esencialmente —repito— frente a toda otra realidad. Y esta *posibilidad*

de decidir es condicionante (en el más estricto sentido de *sine qua non*) con respecto a todas las demás *posibilidades*. Es la «posibilidad» primera y *primaria*, por cuanto entra en la constitución formal de todas las demás. Pero esa «posibilidad» (ya se ve que aquí la palabra tiene otro sentido distinto del que le venimos asignando cuando la usamos para designar las «posibilidades» *disponibles* del «teclado» o «repertorio» (135 ter)), esa «posibilidad», digo, es para nosotros la más primaria y absoluta *necesidad*. Se trata de la *necesidad de la no-necesidad*, es decir, de la *necesidad de la libertad*. Por consiguiente, la *libertad* no es ya sólo la «posibilidad de elegir» —como usualmente se la define— sino, más que eso, la «*necesidad de elegir*». Es la libertad, en efecto, la más profunda *necesidad metafísica* del hombre, su *necesidad radical*. Pero, por serlo, transfiere, por así decirlo, algo de su «esencia» al resto de las necesidades humanas, que, por eso, se pueden llamar —paradójicamente, una vez más— *necesidades libres*, en cuanto que es *libre* todo lo que es susceptible de ser aceptado o rechazado: el hombre, en efecto, puede aceptar o no sus propias necesidades, porque siempre tiene ante ellas una última opción, que es dejar de vivir. Las *necesidades humanas* son, así, libremente aceptadas, al aceptar la vida (recordamos de nuevo la frase de Ortega: «todo lo que nos pasa en la vida, nos pasa porque queremos»). Todas las *necesidades humanas*, pues, son *libres*, menos una: la de la libertad misma; porque aunque decidiésemos renunciar también a ella, renunciando a la vida, en esa misma decisión estaríamos afirmándola y ejercitándola, «poniéndola por obra». Es, pues, la libertad la *necesidad humana sensu strictissimo*, la única entre todas en que no cabe elección: se puede, en efecto, elegir entre cualesquiera *haceres*, menos uno, a saber: el «hacer» que es el propio «elegir»; no se puede, ciertamente, elegir *entre* «elegir o no elegir» —sería la más flagrante contradicción en los términos—. Y esta

(135 ter) Hay que distinguir, en efecto, entre «posibilidades transitivas» o «disponibilidades» y «posibilidades permanentes». Estas últimas se identifican, en parte, con lo que venimos llamando «categorías» de la vida humana.

«forzosidad» de la libertad (por cierto, vista y proclamada por Ortega muchos años antes de que Sartre la lanzase a la publicidad y «buena prensa» europea), no es un juego de palabras, como tampoco lo de las «necesidades libres» —estricta consecuencia de ella—, sino que expresa la más radical estructura metafísica de la vida humana, aquella que nos permite hablar con plenitud de sentido de un «apriorismo» de la libertad. Sería la libertad, pues, el «absoluto *a priori*» de la vida, presupuesto ya por cualquiera de sus demás aspectos, y condicionante *absoluto* de todos ellos. La *libertad* es por eso la única *necesidad absoluta*, y este es quizá el significado más fundamental de la «inversión copernicana» representada por la metafísica de Ortega.

Pero junto a la inexorabilidad o «forzosidad» *absoluta* de la libertad, hay que destacar con no menos energía otra «forzosidad» o *necesidad*: la de la limitación de la libertad. O, dicho de otro modo: junto al hecho inexorable —si se quiere, «fatal», en el sentido orteguiano de lo que pertenece al «destino» —de la *pluralidad* de las *posibilidades*, hay otro hecho no menos «fatal»: el de la *limitación* de las mismas (lo que constituye un primer sentido de la «finitud» de la vida). Y esa limitación de las posibilidades —y, consiguientemente, el «repertorio» de las mismas, puesto que una y otro se implican mutuamente —viene dada por los siguientes cuatro factores fundamentales: a) la *circunstancia*; b) la *situación*; c) la *vocación*; d) la «*proyección*» o *proyecto*. (Una vez más, hay que advertir que estos ingredientes son en sí inseparables, como otros tantos «momentos» del *acto de vivir*, y, como tales, los cuatro «complican» ambos términos de este *acto*: *yo* y *lo otro*, si bien con preferente «acentuación» sobre uno u otro de ellos: así, la «circunstancia» es la denominación «técnica» misma de uno de ellos; la «situación» los abarca a ambos «equilibradamente»; la «vocación» y el «proyecto» acentúan la vertiente del *yo*). De estos cuatro factores hablaré ahora, brevemente de los tres primeros y con alguna mayor detención del último:

La circunstancia. — *Circunstancia*, en su más amplio sentido

—en el de la consagrada frase de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia»— es *todo* lo que me rodea o con lo que *me encuentro*: el mundo corpóreo o «físico» (incluido mi propio cuerpo y sus peculiaridades); el «mundo» psíquico (incluida mi propia «alma» y sus características individuales —yo no soy, en efecto, ni mi cuerpo ni mi «alma», sino que *me encuentro* con ellos, si bien sean la parte de mi circunstancia que más constantemente me acompaña—); el mundo social y cultural (los demás seres humanos, así como todo lo que englobamos bajo los términos «sociedad» y «cultura»: opiniones, creencias, ideas, instituciones, artefactos, instrumentos, etc.; en suma: todo lo que encontramos como producto de haceres o actividades humanas, todo lo *social* e *histórico* en que, como en un vasto océano, me hallo inmerso); en fin, Ortega agrega también (especialmente en el amplio despliegue descriptivo de *El hombre y la gente* —que complementa el primerizo, pero genial, de las *Meditaciones del Quijote*—) lo que él llama «trasmundo» y el «plano de las ultimidades». En una palabra: todo lo que *hay* —en tanto en cuanto con ello *me encuentro*—, menos *yo mismo*. Pero él llamar a todo eso «*circunstancia*» significa que lo encuentro «organizado» en torno a un *centro* que soy *yo* y en una ordenación de «planos» —o, si se quiere, de «círculos»— que van desde los inmediatos a mí hasta los más lejanos («ultimidades»). Es decir, que si llamamos ahora a todo eso —*latissimo sensu* y para abreviar— «el mundo», este «mundo» tiene la estructura de una *perspectiva*, como ya decía Ortega —y repite después en mil formas a lo largo de toda su obra —en las *Meditaciones*: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que *el ser definitivo del mundo* no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino *una perspectiva*?». (Este fundamentalísimo concepto de «perspectiva» —que ha dado a la filosofía de Ortega uno de sus nombres más difundidos, y más significativos: el de «perspectivismo»— debería ser objeto de una amplia exposición, pero me dispensa de ello el que exista en español un, no diré exhaustivo, pero sí detalladísimo estudio, al que podemos en todo momento remitirnos, por lo que no tendría mucho sentido resu-

mirlo aquí (136)). Esta estructura «perspectiva» del «mundo» permite que nos refiramos a la «circunstancia» en un sentido más restringido —y así lo hace Ortega—, como lo que me rodea de modo inmediato o en un área de relativa proximidad. Ahora bien, mi circunstancia —especialmente, entendida en este sentido restringido— tiene siempre un carácter concretísimo: es, en cada caso, o en cada momento, *la que es*, esta o aquella, y no puede ser otra; y todos los haceres en que mi vida consiste o se despliega tengo que hacerlos en *esta* circunstancia concreta en que, en cada caso, o momento, *tengo* que vivir, con estas «cosas» (*lato sensu*) que en ella encuentro —o en vista de las que en ella *echo de menos* (es lo mismo, para estos efectos)—. Yo puedo modificar mi circunstancia, ciertamente, y de diversos modos —de hecho, lo hacemos siempre, en alguna medida—; por ejemplo, para referirme a algo elemental, puedo mudarla, trasladándome yo a otro lugar —todo ello, por cierto, y miradas las cosas en conjunto, en una medida bastante exigua—; pero, en todo caso, aun para *hacer* esto, para tomar esta «decisión», necesito contar con esta circunstancia de *ahora* y de *aquí*, y hacer lo que haga *desde* ella, inexorablemente, y *en vista de* ella. *Todo* hacer, pues —y subrayo el «todo», es decir, incluso los haceres que parecen más alejados de este condicionamiento, como el pensar—, es, queramos o no, «*circunstancial*». Y lo que Ortega postula, en su repetida «lucha contra el utopismo», es pura y simplemente que asumamos esta ineludible «circunstancialidad» de nuestro vivir, en todos sus órdenes —también en el del pensamiento, lo que confiere a su filosofía uno de sus rasgos más acusados, originales y fértiles—, de una manera plenamente consciente, «deliberada» y responsable. Y esta exigencia es también la que sustenta toda su teoría de la *verdad* (otro concepto fundamental que necesitaría también más amplio desarrollo, al menos en su aspecto metafísico, pues también constituye una primaridad de la vida humana, pero al que tampoco dedicaré aquí

(136) Se trata del libro de Antonio Rodríguez Huéscar *Perspectiva y verdad*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

mayor espacio, por las mismas razones por las que no la hago con el de «perspectiva», con el que está en esencial ligazón, por lo que también es objeto del mencionado estudio dedicado a éste).

Pero, al referirnos a la «circunstancia» en su sentido restringido, estamos tocando ya el segundo de los cuatro «factores» enumerados: la *situación*.

Situación.— Tampoco en este concepto —tan beneficiado de atención central en toda la filosofía contemporánea de orientación «existencial» o «paraexistencial»— podemos detenernos ahora. (Habría que hacerlo, sin duda, en un estudio de más amplio radio, incluso en una visión comparativa con los de los principales filósofos de la mencionada tendencia —especialmente Sartre, Marcel y, sobre todo, Jaspers—, para marcar las principales diferencias con el de Ortega). (Julián Marías ha tratado también este concepto en sus dos obras fundamentales *Introducción a la filosofía* y *Antropología metafísica*, en la primera principalmente en conexión con el concepto de «pretensión» y en la segunda con el de «instalación», y son textos que habría que tener muy en cuenta para la susodicha explicación de este concepto). Pero nada de eso podemos hacer ahora, por razones obvias. Sólo voy a marcar, casi programáticamente, los puntos esenciales que habría que desarrollar.

Y, en primer lugar, el *situs*, de que procede la palabra «situación». Se refiere al hecho más elemental y «bruto» de ésta: la inexcusable «localización» de la vida *humana* (entendida, por supuesto —y aquí es de inexcusable aplicación el concepto aportado por Marías—, en su «estructura empírica»). Se trata del hecho de que vivimos siempre en un *aquí*. Pero, además, la «localización» se refiere también al hecho, igualmente «bruto», de que vivimos siempre en un *ahora*. Los dos rasgos primeros de la situación serían, pues, la «hicceidad» (de *hic*) y la «nunceidad» (de *nunc*). (Ruego que se me perdone la pedantería de estos neologismos —tan alejados de la perspectiva lingüística orteguiana—, pero, aparte de que yo no soy Ortega, sino sólo un humildísimo intérprete suyo, es

que no encuentro otros abstractos que puedan designar más adecuadamente estos dos rasgos. Por lo demás, tengo en mi favor una ilustre tradición léxica, a este respecto: la «*haecceitas*» de Scoto y, ya modernamente, por ejemplo, la «*ecceitas*» —de *ecce*— de Marcel). Son, sin embargo, sólo dos aspectos de un solo hecho: el «*hecho*» *situacional*. Quiero decir que todo *aquí* es un *aquí-ahora* y, viceversa, todo *ahora* es un *ahora-aquí*. Y siempre, por supuesto, llevan anejo el inevitable posesivo, fundamento de toda concreción real: siempre es un *aquí-ahora* (o viceversa) *mío*.

El *aquí* es consecuencia, o expresión, necesaria de la «corporeidad» y «sensoriedad» de nuestro vivir. («Nuestro cuerpo» —dice Ortega— «nos *clava* en un *aquí*). El enorme avatar de la «sensoriedad» es, a su vez, consecuencia del de la «corporeidad». Nuestro cuerpo se encuentra —nos *encontramos-con* él— siempre *en* y *entre* otros cuerpos determinados. Ello nos condena sin remisión y de por vida a un *aquí* —la «clavazón» de Ortega—. Pero «*aquí*» es un concepto cien por cien ocasional —significa cosa distinta para cada uno y en cada momento—: es siempre individual e intransferible. Es decir, que, en sentido «puramente» espacial o «físico», el *aquí* no existe, es sólo una abstracción —como todo lo «puro»—: el *aquí* real está siempre concretamente «poblado» y «cualificado» —y exactamente lo mismo se puede decir del *ahora*, inseparable de él—. Todo ello hace del *aquí* real un cierto «ámbito», su conciencia siempre es «*múndica*» y esto quiere decir que complica todo un complejo *perceptivo, imaginativo* y *proyectivo*. El *aquí*, en suma es vivido *como* mi circunstancia «inmediata». Pero ésta a su vez se encuentra *circuñida* o envuelta por la mediata —«perspectivamente»—, es decir, por el gran convoluto del *mundo*. El límite entre la zona «inmediata» y la «mediata» de mi circunstancia —si se quiere podemos llamarlo «horizonte», como hace Ortega —es fluido, y lo es en términos de una enorme elasticidad. ¿Dónde está ese *horizonte*? Hay un primer sentido de la palabra que es el de «el límite de lo *visible*», y que ya varía con cada localización mía. Pero, además, ¿por qué atenerse sólo al sentido de la vista? ¿No hay también un «horizonte» auditivo y táctil? Hay, pues, una zo-

na *perceptible* en torno mío, en cada momento, es decir, no actualmente percibida, pero sí actualizable como tal, desde el *lugar* en que me encuentro. Más allá de esa zona hay otra, enorme, que no es perceptible *desde aquí*, pero que lo sería si yo me fuese desplazando en sucesivos y adecuados *emplazamientos futuros*. A ese enorme «*hinterland*» le llamaremos (aprovechándonos del expresivo término leibniziano «*percepturatio*») *zona percepturable* del mundo o circunstancia, también de límites fluidos, en diversos sentidos: por ejemplo lo son ya, sin ir más lejos, en función del *tiempo disponible* para tales desplazamientos, incluso, «en principio» y en el sentido amplísimo, no ya de lo «realizable», sino de lo meramente «posible» o «pensable». En fin, tras esa *zona percepturable*, hay todavía otra a la que, con Ortega, podemos llamar «*trasmundo*» y, en él, en fin, las «*ultimidades*». Sobre el *aquí* como un «*ámbito*» habría que examinar los siguientes factores condicionantes, en función de los cuales es variable:

1. El *abí*, el *allí* y el *más allá*.
2. El *ahora* (su cualificación interna, de la que hablaremos luego) y, por tanto, el *antes* y el *después*.
3. El *quien* situado (*yo, tú, él* o *ella; nosotros, vosotros, ellos* o *ellas; ello; El*).
4. El mero *estar*, el *vivir* (el «morar», el «residir»...), el «*trabajar*»... —el «hacer» algo, en general—.
5. La magnitud del *campo* o *espacio* que la pregunta «¿*dónde?*» abre, y que depende de la perspectiva o punto de vista, del *supuesto* desde el que se pregunta, es decir, de la dimensión o dimensiones en que se mueve la expectativa de respuesta.

El desarrollo de estos puntos nos mostraría que hay *aquí*, «*ámbitos*» de *aquí*, de muy diverso «radio» y que pueden oscilar desde la localización precisa e inextensa de un punto matemático en un espacio de tales o cuales dimensiones hasta el *mundo entero* (pues, en efecto, cuando el «*allí*» es, por ejemplo, el «*más allá*» y el *quien* situado es, por ejemplo, «la Humanidad», o «el género humano», el mundo entero es un *aquí*: *nosotros los hombres* mora-

mos *aquí*, en este mundo» o «en este valle de lágrimas»). También encontraríamos ámbitos «transreales», o «imaginarios», de los que sin duda podrá decirse que son modalidades del *aquí* metafóricas o «analógicas», pero con respecto a los cuales habría que subrayar con toda energía que hay situaciones *realísimas* que consisten en estar instalados en estos tipos de *aquí*. Etc. Pero, en cualquier caso se tratará siempre de una «hicceidad» derivada, es decir, fundada en y referida a la del originario, individualísimo y personal *aquí*: el concreto e incanjeable de cada *ahora mío*. Y de ese primario *aquí* es del que decimos que está siempre «poblado» y «cualificado», cifrándose en esos caracteres su estricta concreción. Llamo «poblamiento» al conjunto preciso de «cosas» o *instancias en, entre y frente* a las que en cada momento me *encuentro*, me *muevo*, y *actúo*. Es, pues, la «llenazón» de ese ámbito que es cada *aquí*, mi entorno o *circunstancia inmediata*. La «cualificación», en cambio se refiere, no tanto a las «cosas», cuanto a sus «aspectos funcionales» en *este momento* —es decir, a aquellos «aspectos» suyos que se hacen «ostensivos» por virtud de la «función» que *ahora* desempeñan en mi vida—, a su *instancia efectiva*, a las *posibilidades* que ofrecen o que niegan. La «cualificación» se refiere, en suma, a la realidad «pragmática» y «dramática» de esas «cosas» en cada *instante*. Podríamos decir que es ella la que define estrictamente el *ahora*, —la «*nuncciedad*»— de la situación, sin dejar de pertenecer al *aquí*. Marca, pues, el tránsito insensible del aspecto «espacial» al aspecto «temporal» de la situación, que, como hemos dicho, son inseparables.

No podemos demorarnos en el examen del *ahora*, mas arduo y complejo que el del *aquí*, ni aun en la forma sinóptica en que lo hemos hecho con éste. Conexos con él están, en efecto, todos los problemas pertinentes a la estructura y consistencia tempórea de la vida humana. Por otra parte, del *ahora* —dé varios aspectos suyos fundamentales— nos hemos ocupado ya a lo largo de este trabajo, y especialmente, en esta segunda parte del mismo, al tratar de la *presencia* y de la *instancia*. Voy, pues, solamente a indicar —ahora sí, programáticamente —los puntos que habría que desa-

rollar en relación con el concepto de *situación*:

1. El *primado* de lo «tempóreo» sobre lo «espacioso». Esa primacía se muestra ya en el hecho de que, mientras lo «espacioso» pertenece, como hemos dicho, a la «estructura empírica» de la vida humana, lo «tempóreo», sin dejar de pertenecer también a ésta, es ya un rasgo esencial de la «teoría analítica» de ella: se puede pensar una *vida humana* libre de adscripciones metafísicas a lo «espacioso»—, pero no se puede pensar una *vida humana* que no sea «tempórea», por ser éste un rasgo absolutamente intrínseco y necesariamente constitutivo, hasta el punto de formar el estrato fundamental de su «estructura esencial», objeto de la «teoría analítica» (según la pertinente distinción de Marías).

2. Todo «ahora», como todo «aquí», está poblado y cualificado. Poblamiento y cualificación son comunes a ambos: en ellos precisamente «comunican» o, mejor, «se funden» ambos.

3. Todo ahora es *sintético*: su poblamiento expresa una doble síntesis de «coexistencia» y de «sucesión», como se decía tradicionalmente, y su cualificación se «despliega» sobre el «momento» «cualitativo», común a todo «ahora», constituido por la síntesis de lo *reciente-instante* y lo *novedoso-contingente*. Y estas síntesis son *originarias* —en el sentido explicado en otro lugar de este trabajo—. Pero la *síntesis* del *ahora* no se limita a esas dos formas (ya de por sí complejÍsimas y albergadoras de otras «síntesis» subordinadas o correlativas), sino que ofrece otros aspectos, igualmente «sintéticos», en esencial conexión con ellas, y a los que se refieren los puntos siguientes.

4. Todo *ahora* envuelve lo que Heidegger llamaba «los tres éxtasis de la temporalidad», en peculiar *imbricación*, es decir, en la forma de *retención-proyección*, como un *antes-ahora*, un *después-ahora* y el *ya-ahora* que los «sintetiza». Todo ello implica:

a) Que todo *ahora*, como todo *aquí*, es también un cierto «ámbito».

b) Que todo «ahora» es *estructural* —que ese «ámbito» tiene una peculiar «estructura» *dinámica*.

c) Que dicha estructura —en la que conviven las tres dimensiones de lo tempóreo: *presente-pasado-futuro*— revela una esencial «primacía» de lo *protentivo* sobre lo *retentivo* («la vida es futuriación»— dice Ortega—, o: «la vida es una operación que se hace hacia delante». Etc.). En esa estructura, el *ya-ahora* —el «instante»— es, pues, el punto móvil de «confluencia» en que se va «desplegando» la *continuidad solidaria* en que consiste el mismo *vivir*. (La noción de «instancia» puede ayudarnos a comprender estas *imbricaciones* o *interpenetraciones* de las dimensiones de la temporalidad: es precisamente en la «instancia», o por virtud de ella, como el «ahora» se *futuriza* (—o, usando otro vocablo forjado por Marías, es «*futurizo*»—). Todo ello nos permite decir, sin figuración de sentido y con rigurosa exactitud, que «vivimos en el futuro».

5. Todo «ahora» es *antinómico* (algo de siempre sabido por la filosofía —Conrad-Martius, la conocida discípula de Husserl, habla de las «antinomias del ahora» refiriéndose a las que ya descubrió Aristóteles en el libro IV de la *Física*—). Entre esas antinomias hay que destacar, en primer lugar, la superlativa de que la palabra «ahora», en su uso normal, designa siempre algo futuro o algo pasado. Si se examinan atentamente las locuciones en que interviene, ello es evidente: cuando decimos «ahora mismo», ese decir no se refiere *nunca* al «ahora» en que lo decimos (o pensamos), sino *siempre* a un «ahora» más o menos inmediatamente pasado o futuro (lo cual no invalida la mencionada *futuridad* esencial del vivir, «presente» incluso en las «vivencias del pasado» —puesto que lo está en *toda vivencia*). Podemos expresar esta antinomia diciendo que la conciencia expresa del «ahora» es siempre *referencial* y *traslaticia*. Por supuesto, hay otras muchas antinomias del «ahora», algunas de las cuales irán apareciendo en los puntos siguientes.

6. Todo «ahora» es *proyectivo*. (Este rasgo, que corrobora, complementa e incluso «fundamenta» —en ciertos respectos— los anteriores, será objeto de examen aparte).

7. Todo «ahora» es una *estructura de sentido*, en el que aparece «escorzada», es decir, *concentrada, comprimida o implicada*, al «estructura de sentido» total que es nuestra vida, en el doble «escorzo» hacia el pasado y hacia el futuro: en el mínimo «ámbito» de cada «ahora» *gravita*, dándole «sentido», la vida entera, con la doble ponderación o «pesadumbre» de la *responsabilidad* —la de mi pasado entero, en cuanto *irrevocable*, y la de mi futuro, en cuanto *auto-decidible*— ambos, por supuesto, en irrompible sistema mutua de relaciones—. Por esa doble «gravitación» o «gravedad», que presupone, como sabemos, la *libertad* originaria, es por la que puede «desplegarse» la vida de ahora en ahora en la «continuidad solidaria» de la *presencia*. Ese es el modo concreto, en efecto, en que se puede hablar rigurosamente de una auténtica «presencia de la vida a sí misma». Por eso podemos decir que todo «ahora» es el lugar metafísico del «acto de presencia» del mundo, en tanto en cuanto en él *me encuentro* —es decir, de la vida humana *misma*. Y esa es, por ello, la dimensión más genuina de la «actualidad» del «ahora».

8. Todo «ahora» es «perspectivo», «advertidor» o «percatatorio». Esto ya lo vimos en nuestro examen de la «presencia». Pero ahora habría que puntualizar y precisar que ese carácter de plenitud de «presencia» del «ahora», más que «perceptivo» es propiamente *aperceptivo*, dando a este término clásico un nuevo significado, que no coincide ni con el «monadológico» de Leibniz, ni con el «trascendental» de Kant. Esta «apercepción» propia del acto vital es rigurosamente *empírica*; es incluso la «experiencia» radical y primaria o, al menos, uno de sus momentos fundantes y constitutivos. Y no es «trascendental», sino rigurosamente *trascendente*: es la manifestación originaria de la trascendencia misma. Esto lo expresábamos en la siguiente fórmula: En el «acto de vivir» es donde hacen todas las cosas su «acto de presencia», y ambos integran el «acto» único de la *actualidad* de todo «ahora». Y es también en virtud de ello por lo que decimos que todo «ahora» tiene una estructura «lógica» o «logoide», o que todo *presente* «presenta», un «aspecto» *lógico* (positiva o negativamente), y que

el mundo, en cuanto partícipe del «acto de presencia», constituye, así, el «horizonte de la *logicidad*». Desde este punto de vista, «estructura de sentido» y «estructura lógica» se equivalen, y a esa estructura pertenecen de modo esencial todos los «nexos de sentido» abarcados por la *razón viviente*. Y también le pertenecen, no menos primariamente —en rigor, más— las conexiones o *protoestructuras* de la *eticidad* o *dramaticidad* —entre cuyas formas principales están las que, por su referencia esencial a las anteriores, podemos llamar «*ethológicas*» (en este preciso sentido), esto es, las básicas conexiones de «sentido» del entender que llamamos «justificación» «evidenciación por motivación» («evidencia del *motivo*»), «problematización» y «verificación» en su sentido originario o *vital* (es decir, «autenticación» o «falsificación», se entiende, de la *vida*). Etc.

9. Todo «ahora» es *dialéctico*:

a) En cuanto es contrapositivo entre «instancia» y «contrainstancia» (o «voluntad»).

b) En el sentido de la «dialéctica» de la temporeidad (pasado-futuro) que intrínsecamente lo informa —como bajo distintos respectos hemos visto ya—.

c) En cuanto todo «ahora» es contrapositivo de *destino* y *libertad*. (Es, si se quiere, un «compromiso» entre ambos, un «momento dialéctico», pues, o punto de equilibrio *in-estable* —*in-stante, instancial*— entre ellos).

d) En cuanto todo «ahora» es también, en el seno de la libertad misma, contrapositivo de un ritmo «temperal» (de *temple*) *exaltante* y *deprimente*, según el modo de vivirla: en su *necesidad inexorable*, en la pesadumbre de su irrenunciable *responsabilidad* —es decir, como «destino» en la acepción de *sino* o *fatum*—, o bien en su *fuerza, poder, albedrío*— es decir, como «destino» en la acepción de *misión libremente asumida*).

e) Entre *yo* y *mí circunstancia* (en el «diálogo» con esta que es el *pensar*).

f) Entre diversos «*lógoi*» *sensu stricto* (míos y de «otros» o sólo míos —habla interior del pensar, etc.—).

Terminamos con esto nuestro examen de la *situación*, que, a pesar de su carácter de mera mostración de temas o puntos implícitos en ese concepto, se ha alargado más de lo previsto.

Veamos ahora, sumárisimamente, el tercero de los «factores» anunciados: la vocación.

Vocación.— En realidad, la vocación, como la «proyección» o «proyecto», juegan su papel dentro de la *situación*, y podrían haber sido incluidas, por tanto, bajo su epígrafe, como ingredientes suyos. No lo hemos hecho, sin embargo, porque, más que entrar en ella como ingredientes propiamente dichos, se ciernen sobre ella como condicionantes, eso sí, esencialísimos. En efecto, uno de los modos o aspectos cardinales del «instar» de la *instancia* consiste —decíamos, recuérdese— en que ésta *solicita, urge, reclama*; pero lo hace no anárquicamente, por así decirlo, sino en un determinado sentido y dirección. Este «reclamo» o «llamada» de la *instancia* es percibido o sentido por mí como *vocación* (de «*vocare*»). La vocación constituye, pues, una especie de «sensibilidad» radical, y a la vez de «orientación» radical de la vida, sensibilidad y orientación que son también datos «brutos», «últimos», «fatales», como la *circunstancia* no electa y como la *libertad* misma, fuera de cuya «jurisdicción» caen, pero en peculiar juego con la cual «operan», contribuyendo esencialmente a la constitutiva limitación de posibilidades de ambas. Quiero decir que ni mi circunstancia ni mi vocación, en su concreción respectiva, pueden ser *optadas* por mí. Se me imponen, por el contrario, como algo *fatal*, justamente como *destino*, en el sentido de *sino*. En rigor, y en su concreción situacional, circunstancia y vocación son las primalidades limitantes —pero también «apertorias», no lo olvidemos— del campo de las posibilidades en cada «ahora». Por eso decimos que «posibilitan» —metafísicamente— la libertad, justamente en cuanto la limitan. En realidad, con la vocación también *me encuentro*, pero no como «circunstancia», sino como lo más íntimo de mí mismo: eso que Ortega llama a veces «el fondo insobornable», aquello precisamente «*para lo que se ha nacido*». En el lenguaje ordinario encontramos frecuen-

tes locuciones que aluden a ello: «Tú no has nacido *para* eso», o bien: «Ese ha nacido *para* mandar»... Etc. Nacemos, pues, al parecer, o *nos encontramos* en la vida, *para* algo, «consignados» ya de antemano a determinados «puertos», sin que se nos haya consultado acerca de ese «viaje» («Me nacieron» —decía Unamuno, con escatológico desgarro). Ese *para* a que nuestra vida parece «consignada» misteriosamente y «ya de antemano»; esa especie de cardinal «orientación» que guía los pasos de nuestro vivir; esa *llamada* grave, trascendental, en suma, que nadie puede dejar de oír, por más que quiera hacerse el sordo, porque asciende de lo más hondo de sí mismo; eso es la *vocación*. Y pertenece ella, como decimos, a nuestro *fatum* o *destino*, pero de un modo más radical que cualquier otro de los componentes de éste, puesto que es aquello a que nuestra vida precisamente está «*destinada*». Mas ello no quiebra ni vulnera la ley absoluta de la libertad: la *vocación*, como todo lo que integra nuestro *destino*, más que rigurosamente *impuesta*, nos es *pro-puesta*; es decir, es también una *necesidad libre*. Es, decimos, algo con que *nos encontramos*, con que a veces incluso *chocamos*, con que frecuentemente *luchamos*; pero también puede ser algo que, jubilosa o esforzadamente —según las «circunstancias» —*seguimos*, o a que entusiasta y hasta heroicamente *nos entregamos*. Por eso, la *vocación* cualifica inexorablemente nuestro *hacer*. Todo hacer nuestro es *vocacional*, positiva o negativamente, es decir, *favorece* o *contraría* nuestra *vocación*, y las consecuencias de lo uno o de lo otro serán para nosotros de la máxima importancia, trascendencia y gravedad. En lo que con nuestra *vocación* hagamos está la última clave de las polares «posibilidades permanentes» de la vida: *plenitud* o *vacío* de la misma, *felicidad* o *desdicha*, *consistencia ética* o *desmoralización*, *autenticidad* o *falsificación*, y, en suma, *salvación* o *perdición*. Todas estas cualificaciones afectan a la realidad que es la vida en su propia «entidad» —*sit venia verbo*— metafísica, es decir, que hacen que la vida sea más o menos *vida*, que la realidad sea más o menos «realidad» —lo cual corrobora una vez más la distancia de esta concepción de la realidad de las tradicionales—.

La vocación se traduce o manifiesta directamente en la «*proyectividad*» de la vida, en el «proyecto» dentro del cual la vida, indefectiblemente, se despliega. Veámoslo.

Proyectividad, «proyecto». — La vida es «proyectiva» o «programática». Tenemos que hacérsola, pero no de cualquier modo, sino siempre de acuerdo con un *proyecto* o *programa* —de «haceres», naturalmente—. Si en lugar de atender preferentemente a las «cosas» en cuanto término de posibles «haceres» míos, o incluso a los haceres posibles mismos, atendemos a la realidad del yo, de mí como «posibilidad», encontramos que esa «realidad» mía es reducible siempre a la ecuación de lo *ya hecho* (la resultante de mis haceres *ya realizados*, o sea, mi *pasado*) y de mi *proyecto* actual (esto es, la resultante *proyectiva* o programática de lo que *voy a hacer*, de mis haceres *futuros*); en suma, es reducible siempre al «proyecto» y a su constante «realización» en estos o aquellos haceres concretos. La vida consiste en eso: en que alguien (*yo*) esté en un mundo o *circum-instancia* *proyectándose y realizándose* en función de él y de su propia «*pre-tensión*». Ahora bien, tanto el proyectarse como el realizarse son *haceres* —o se imbrican constantemente en todo *hacer* —en esencial dependencia, o interdependencia: por lo pronto, el «proyectar» se subordina al «realizar», pero éste depende de la «función proyectiva», aunque en otro sentido: en el de que el hombre no puede, en rigor, «realizar» nada que antes no haya, en alguna medida, «proyectado».

Pero el «realizar» —o su «función»— depende además de estructuras normativas que lo orienten y cualifiquen en relación a «fines» —para usar la terminología tradicional— y, por tanto, nuevamente y en otro sentido o modo, del «proyecto» mismo, en cuanto que éste se hace ya teniendo a la vista estos «fines» y «normas». Por consiguiente, aun cuando todo «proyectar» se subordine a un «realizar» lo proyectado, es decir, aunque sólo se hagan «proyectos» con vistas a su «realización», la imbricación y respectividad mutua de ambas funciones es tan estrecha que se equilibran y complementan «vitalmente». Para verlo mejor, enumeraremos y

y explicaremos un poco los «momentos» esenciales del «proyectarse», que son los siguientes:

- a) El anticipar «acciones» o «haceres» (imaginación, intelecto).
- b) El valorar o estimar éstos.
- c) El decidir acerca de cuál de los proyectos «posibles» asumiremos como «nuestro».
- d) El *inventar*, en alguna medida, el *proyecto propio*.
- e) El contar para esa «invención» con los factores de mi *destino personal* (*circunstancia* y *vocación*).

a) *Anticipación de acciones*. — Ante todo: sólo se pueden anticipar los *haceres posibles* o tenidos por tales, es decir, aquellos capaces de funcionar como «posibilidades concretas». Ello implica que pueden funcionar como tales algunas que no sean de hecho «realizables», y viceversa, que algunas que lo sean no funcionen como tales por no tenerlas nosotros por «realizables». Este rasgo de las «posibilidades concretas» —el que sólo lo sean las que *son tenidas por tales*— diferencia acaso más netamente que cualquier otro nuestro concepto de la «posibilidad» del tradicional. *Anticipar* no es, pues, meramente imaginar o pensar acciones cualesquiera refiriéndolas al futuro. Podemos representarnos acciones, líneas de conducta, empresas, variadísimas, fantásticas y hasta imposibles —como en cierta literatura de «ficción»—, pero sólo pueden —si es que pueden— convertirse en anticipaciones en la medida en que sean consideradas «factibles» por alguien (cosa que puede ocurrir de hecho, aun con las más fantásticas, en el caso de algunos locos o «iluminados», es decir, precisamente en la medida en que puedan entrar a formar parte de un horizonte *efectivo* de posibilidades. Ya sabemos que las acciones o *haceres* que yo puedo *anticipar* en mi «proyecto» son, si no absolutamente, al menos directa y esencialmente, los *míos*, no sólo por el hecho obvio de que lo que proyecto es *mi vida*, sino también porque *no puedo* proyectar la de otro. Claro que en mi proyecto entran también «anticipaciones» de *haceres ajenos*, pero sólo en el sentido en que entran también anticipaciones del comportamiento de los demás ingredien-

tes de mi circunstancia, es decir, en cuanto que tengo que contar con esos *comportamientos anticipados* para poder hacer mi propio proyecto. Y también es cierto que a veces *proyectamos* la vida de otros en análogo sentido que la nuestra: por ejemplo, la de nuestros hijos, al menos en sus primeros años. Pero adviértase que en estos casos el proyectar la vida ajena es algo siempre *parcial* —se proyectan solamente partes o «aspectos» determinados de ella— y, sobre todo, *externo*: se proyectan sólo ciertas acciones o líneas de conducta generales del otro, en su aspecto exterior, pero no se puede proyectar el detalle íntimo, lo cualitativo y, en definitiva, lo *personal* de la manera concreta como cada cual va a asumir y a realizar ese «proyecto», ya lo haga de buen grado, ya por la pura fuerza. En la actualidad, los ensayos de intervención progresiva en la intimidad de las personas y de manipulación de las conciencias en las sociedades masificadas, politizadas y tecnificadas, amenazan con llegar —¿no están llegando ya?— a formas de apropiación y de *planificación* de la conducta colectiva que penetra en capas cada vez más profundas de la personalidad, y que, en la misma medida de esa penetración, destruyen aquélla, aproximando cada vez más al individuo medio de esas sociedades (al hombre-masa de Ortega) a la triste condición de un *robot* viviente. Las técnicas de esa destrucción del hombre por ablación progresiva de sus capacidades, es decir, de sus «posibilidades» de auto-proyectarse, son cada vez más «perfectas», esto es, más monstruosamente eficaces. Algunos escritores —Huxley, Orwell, etc.— han tratado de pintar la horripilante imagen de un mundo futuro (próximo) en el que estas tendencias habrían triunfado definitivamente. Pero creo que esas sombrías profecías no llegarán a cumplirse, pues antes de ello el hombre habría desaparecido —lo cual, por cierto, sí es ya *una efectiva* «posibilidad»—. La anticipación de hacer, pues, *tiene que ser* la de *mis propios haceres* y consiste, por lo pronto, en imaginármelos o pensarlos, con vistas a su realización. Pero esa actividad ideativa o imaginativa es también un hacer o serie de ellos. De suerte que *vivir* consiste en estar en todo momento *haciendo* algo, ya sean *proyectos*, ya *decisiones* o *elecciones*, ya *realizaciones*

de lo proyectado— de proyecto asumido o de la parte de él correspondiente en cada situación—. En realidad, *siempre y en todo momento* se están haciendo las tres cosas: las tres entran, en peculiar articulación, en la estructura de todo hacer humano. Lo que sucede es que, en algunos momentos, predomina o se destaca más, u opera con especial relieve, el aspecto «ejecutivo» (quiero decir, de «realización», porque *ejecutivos*, en el sentido orteguiano de la palabra, lo son los tres), en otros el «electivo», y en otros, en fin, el «proyectivo». Todo hacer humano, como sabemos, es lo que es, en efecto, en virtud de un *por* y un *para* que le confieren su *sentido* y justificación, por lo que sólo en virtud de ellos es inteligible. Ahora bien, entre el *por qué* y el *para qué* hay siempre «proyección» —o *proyecto*—, «elección» y «realización». Advirtamos, en fin, que lo proyectado en el proyecto es, en última instancia, *mi vida entera* y, por tanto, a mí mismo. Ya sabemos que lo que yo *voy a hacer* es lo que yo *voy a ser*, como que lo *ya hecho* es lo que ahora «soy», siempre que hagamos entrar en lo hecho el *proyecto ya hecho: soy*, pues, lo ya realizado más el proyecto que ahora tengo de lo que voy a ser, el cual, como tal proyecto, está aún por realizar o «ejecutar». Usualmente, lo ya «ejecutado» o hecho por mí es parte del mismo proyecto total del que también es parte lo aún no realizado y que, por tanto, es sólo lo que ahora funciona como *proyecto*. Pero, excepcionalmente (aunque con relativa frecuencia), lo ya hecho y lo por hacer pueden pertenecer a proyectos distintos: un proyecto vital puede ser abandonado, renunciado, en una fase cualquiera de su ejecución y sustituido por otro nuevo. Tales casos pueden variar entre meras «oscilaciones» transitorias —cosa bastante normal— y sustituciones definitivas; y también entre diferencias más o menos «superficiales» (entre un proyecto y otro, quiero decir) —es decir, que no afectan al fondo de la persona—, y aquellos casos que constituyen situaciones extremas, de los que ofrecen un ejemplo, a su vez extremo, las «conversiones» (y esto es lo verdaderamente excepcional). No siendo así, por lo demás, el proyecto se *modifica* constantemente, pues, como todo lo perteneciente a la vida, participa de las propiedades

metafísicas de ésta, y, por tanto, de su originaria y constitutiva fluidez —es decir, que es también algo *vivo*.

b) *La valoración de los haceres del proyecto —o de éste mismo.* — La mera anticipación imaginaria de haceres, aun entendida como un conjunto orgánico y completo de ellos, es decir, con la figura de una vida entera, no adquiriría el carácter de verdadero proyecto si se limitase a ser eso: mera imagen neutra de una vida posible —incluso de una *posible vida mía*—. Para comenzar a ser —a poder ser— «proyecto» hace falta que entre en un horizonte o perspectiva de valoración, de estimación positiva, es decir, que me ofrezca incentivos de algún tipo, que pueda alinearse entre las «figuras de vida posibles» promisoras de *felicidad personal*. Y claro es que aquí caben distintas aproximaciones al *proyecto ideal* —del que hablaremos en el punto e)—. Es evidente que esta valoración o estimación positiva de figuras de vida las convierte en otras tantas *posibilidades complejas*, pues esto son, en efecto, los «proyectos vitales»: *constelaciones de posibilidades* organizadas en estructuras de totalidad, que tomadas en su conjunto son otras tantas posibilidades complejas —y «completas»— cuya denominación más apropiada sería *«posibilidades de vida»*. Como tales posibilidades, se ofrecen, pues, a nuestra *elección*, y sólo en virtud de ello pueden convertirse en verdaderos *proyectos*. Esto nos traslada al punto siguiente.

c) *El elegir o decidir cuál de los proyectos posibles asumiremos como el «nuestro».* — Esta elección o decisión del proyecto vital es «*crucial*» —y nunca mejor empleado el manido adjetivo— entre todas las que integran la vida, pues es la de su «encrucijada» máxima. Corresponde, en efecto, al momento que, antes o después, siempre llega, en que nos enfrentamos con la tremenda cuestión del «*quod vitae sectabor iter?*». Y digo que es tremenda por que su importancia y gravedad son incomparables con las de cualquier otra decisión. De esta decisión «crucial» dependerán, en algún grado, todas las demás que tome en el futuro, pues, en efecto, todas ellas representarán los modos concretos de *ir realizando*

ese proyecto cardinal —las «modulaciones», pues, del mismo—: el asumido como *mío*. (Lo cual no prejuzga, como veremos, que el elegido sea el efectivamente «*mío*», en un sentido más profundo de ese a posesivo). Ahora bien, ese proyecto asumido, elegido (y no meramente impuesto o propuesto o dado como aquel en que *me encontraba* antes de «tomar en peso» la propia vida o *destino*, es decir, antes de llegar a la situación «crucial»), ese proyecto, digo, para que efectivamente sea *mío, propio*, tiene que ser personal, individual, y, por consiguiente, nunca está ya trazado de antemano, sino que, *en alguna medida*, siempre tengo yo que hacerlo —hacerlo justamente *a mi medida*— o re-hacerlo. Y a esta necesidad se refiere al punto siguiente.

d) *El inventar, «en alguna medida», el proyecto propio.* — A primera vista, esta necesidad parece contradecir el carácter de «posibilidades» de los proyectos entre los cuales elijo —como si ellos estuvieran ya ahí, *dados* como tales posibilidades, y yo no tuviera sino que «tomar» uno, entre los afines a mi sistema de preferencias—. Y, en efecto, en cierto modo, y en principio, —es decir, en la etapa inicial de este proceso (pues un proceso electivo es, en efecto, con su etapa deliberativa, que puede ser considerablemente larga)— así sucede: cuando quiero trazar la figura de *mi*, o de *mis* posibles vidas, lo primero que hago es mirar en torno mío, hacia las que ya están dadas y propuestas, porque otros las inventaron y las vivieron, bien en la forma abstracta y comunal de los «moldes sociales» o «roles» llamados «profesiones» o «dedicaciones», bien en la forma más concreta —o, si se quiere, menos abstracta— de la imitación del «modelo vivo». Pero en la etapa inmediatamente siguiente, es decir, a partir del momento en que he decidido «*ser*» esto o aquello, se me plantea inmediatamente la necesidad de convertir el proyecto abstracto en *proyecto concreto* o, lo que vale lo mismo, el proyecto mostrenco o ajeno —es decir, meramente «apropiado»— en *proyecto personal*. Y esto quiere decir que entonces caigo en la cuenta de que todo proyecto vital meramente «asumido» es genérico y, por tanto, no está *hecho* —salvo

en sus líneas justamente «generales»—, sino que *tengo que hacerlo yo*; por lo menos, tengo que hacerlo «mío», o, dicho en otros términos, que, en una u otra *medida, tengo que inventarlo*. Lo que tengo que inventar es, pues, como dice Ortega, el «argumento» o la «novela» de mi propia vida, que nunca coincidirá enteramente con la de ningún otro *quien*. Es verdad que, cuando forjamos o «inventamos» estos proyectos de vida «propios» (y ello aun en los casos de máxima «originalidad») las partes del proyecto recibidas o impuestas por necesidades «situacionales» más o menos genéricas —es decir, pertenecientes a la vida como tal o a su «estructura empírica» (por ejemplo, su índole «convivencial», social, histórica, etc.) —son de tal volumen e importancia que realmente la parte de invención personal, comparada con ellas, resulta siempre bastante exigua. El hombre es, ciertamente, como dice Ortega, «el novelista de sí mismo», pero las novelas que inventa —las autonovelas— suelen ser, en la mayoría de los casos —en la «inmensa mayoría» —poco originales. (Claro está que, por otra parte, está la «inmensa minoría» de «individuos egregios», de «autonovelistas», geniales, que, aun dentro de los condicionamientos que estoy señalando, logran incorporar en su persona formas de vida nuevas, fértiles y cargadas de sentido, hasta el punto de resultar «paradigmáticas» y mover y modular la historia. Ortega ha insistido mucho en la importancia de este factor «creador» para el desarrollo histórico, que se relaciona esencialmente con su concepción de la sociedad como una esencial interfunción de «masa» y «minoría». (Todo el enorme problema —que tanto ha preocupado a Ortega— de la significación de *lo social* en la vida humana, está implicado en esta cuestión). A esos ingredientes —que proceden de proyectos ajenos o de necesidades situacionales dadas —hay que agregar los incoercibles provinientes de la constante intervención del *azar* y de la *contingencia*, tal como aquí la entendemos, es decir, como el perpetuo «acontecer» que es la vida, el «suceder», «ocurrir», «pasar», que tan primariamente la define, junto con el «hacer», y que constituye un «momento» capital de la «presencia». Por supuesto, sabemos que ninguno de estos factores es enteramente indepen-

diente, que todos ellos, más o menos, «implican o complican nuestra pretensión y proyecto»; pero no es menos cierto que también los condicionan estrechamente y, por tanto, condicionan también incesantemente y de modo esencial y decisivo el «campo de posibilidades». En suma, no hay «proyectarse» si no es en el mundo o circunstancia, pero ésta es siempre, como ya sabemos, *circum-instancia* y *circum-posibilidad*, y el «hacer», incluso el hacer proyectos, se produce en función de ella.

Pero por muy imitativo que sea ese «argumento» o proyecto, y por muy condicionado que esté por todos los factores mencionados, por lo menos toda su «modulación» interna, todo el detalle y la casuística de su desarrollo variarán considerablemente con respecto a los del modelo imitado y se organizarán «personalmente» en algún grado —frente a los demás factores «condicionantes». Y ello ha de ser así «por la fuerza misma de las cosas», como se dice, esto es, por la genuina índole de esa extraña realidad que llamamos «la *vida humana*», a la que le pertenece esencialmente el ser «circunstancial» y contingente, pero también «situacional», individual, intransferible, y, sobre todo, inexorablemente *libre*. De modo que, al decir que las «autonovelas» inventadas por el hombre son, en general, bastante poco originales, ello no contradice el que, dentro de ese cauce, pauta o pie forzado que en cada caso representa la «limitación de las posibilidades» en que tiene que «proyectarse», no tenga también —quiera o no— que ejercitar su libertad, y ello —también quiera o no— en forma individual o personal (con un amplio margen de elasticidad, claro es, en cuanto al más o menos de esa limitada «originalidad»). O, como ya hemos dicho: mi proyecto vital tengo que inventarlo *yo en alguna medida*, porque no hay ningún proyecto común o ajeno *hecho enteramente «a mi medida»*. Mas, por otra parte, esa invención —ya lo venimos apuntando, y ahora vamos a referirnos expresamente a ello —tiene que contar con los factores de mi *destino personal*.

e) *El necesario «contar» para la invención del proyecto con los factores de mi destino personal» (circunstancia y vocación).* — Lle- os

gamos con esto al último punto de nuestro examen, y, con él, al último fondo —al fondo «abisal», si se quiere— del asunto, y, a la vez, a su aspecto más paradójico, sí que también más revelador de la condición *sui generis*, incomparable y extrañísima de la realidad que venimos llamando *vida humana*. Porque, en efecto, digo que yo tengo que inventar y decidir mi *proyecto* o *programa* de vida, la serie o secuencia de mis haceres, y que ello equivale a inventar mi propio «*ser*». Ya es sobremanera extraño que haya una realidad —y no cualquiera, sino precisamente la «radical» —cuyo «*ser*» consista en *no ser ya* —lo que sea—, sino en *tener que hacerse, eligiéndose en todo momento*. Pero aún más azorante resulta, más extraño, que esa invención y elección o decisión del propio «*ser*» (es decir, del proyecto o programa de vida) haya de ser a la vez inexorablemente *libre* e inexorablemente condicionada por dos órdenes de *fatalidad*: el de la circunstancia o mundo concretísimos en que, quiera o no, *tengo* que vivir, y con los que, por tanto, quiera o no, tengo que contar para «proyectarme»; y, por otra parte —lo más extraño y paradójico de todo—, el del «*proyecto*» *que yo soy ya de antemano*, igualmente quíeralo o no, de modo ineludible, y que constituye mi más honda e íntima «necesidad», fuente y manadero de todas las demás, pero no ya en el sentido genérico en que decíamos que lo era la *libertad* —no digo ahora, adviértase bien, que este «proyecto» que *soy* sea la *absoluta necesidad*, sino sólo mi «necesidad más honda e íntima»—; no, pues, en el sentido *absoluto* en que lo es la libertad, pero sí en el sentido concretísimo de lo más *personal* entre todo lo que me constituye. Pues ese «proyecto» es, efectivamente, el fondo mismo de la persona en cuanto tal, por lo que es *sobre él* sobre lo que la libertad misma actúa y se ejerce del modo más decisivo y radical. Se trata, pues, de ese «fondo insobornable» de que habla Ortega, y, por tanto, coincide, en este sentido, con la vocación misma, y vale para él lo que de ella hemos dicho: no se puede cambiar o enajenar —antes al contrario, si intento hacerlo soy yo el «enajenado» o «falsificado», sin conseguir por ello eliminarlo—; constituye, pues, mi última y más profunda «*identidad*». Citaré unas palabras

de Ortega que lo describen con singular precisión: «Vida» —escribe Ortega en *Goethe desde dentro* (136 bis) —«significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede cambiarlo, corregirlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esta realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto» (137).

Pero, se dirá: si ese proyecto que somos ya de antemano nos es dado con la vida, ¿qué sentido tiene decir que «tenemos que inventarlo», o para qué inventar otros? La respuesta a esa pregunta está ya dada en el texto de Ortega: Primero: ese «proyecto» no es «una idea o plan ideado por el hombre»... «Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma»... «no tenemos de él sino un vago conocimiento». Es decir, que es un «proyecto» no *formulado*; sólo aparece como tal cuando, al *forjar, inventar* o *imaginar* alguno —esto es, al «formularlo»—, *sentimos* que su «trazado» va coincidiendo o divergiendo con él, por tanto, «revelándonoslo» (en el sentido fotográfico de la palabra). Y, segundo: que el modo de serme *dado* no es el de un serme *impuesto*, sino, como también dice Ortega en otros lugares, «*pro-puesto*» —es decir, en la forma en que me son dadas todas las necesidades de la vida, según ya sa-

(136 bis) Para estos conceptos de la «vocación», el «destino», el «fondo insobornable», etc., todo el *Goethe* constituye un texto fundamental, del que es difícil resistir la tentación de estar profundamente, porque en él están, quizá, las fórmulas más felices de Ortega sobre este tema.

(137) OC, IV, 400.

bemos: como *necesidades libres* (menos la *absoluta* de la propia *libertad*)—. No soy, pues, libre de *suplantar* ese informulado «proyecto» originario en que consisto, pero sí de *aceptarlo* o no; no soy libre de cambiar mi *vocación*, mi *destino*, pero sí de ser o no fiel a él, y, por tanto, *a mí mismo*, ya que él me constituye en mi último *ser* —el que *tengo que ser*—. Por eso Ortega asume ya en su juventud, como norma moral fundamental, el imperativo pindárico: «Sé fiel a ti mismo» o «Sé el que eres».

Podríamos, pues, decir que hay tres «proyectos», o tres modos de funcionar el «proyecto vital»: 1) El proyecto *en que se está* ya al encontrarse uno viviendo, el cual no es «nuestro» en ningún sentido, pues ni yo lo he hecho o «inventado», ni me constituye *a radice*, sino que he sido alojado en él por otros (mis padres, educadores, la sociedad, etc.); 2) el proyecto que yo *forjo*, *invento* o *elijo*: el proyecto *que se hace*; y 3) el «proyecto» que *se es*, y que podemos nombrar de modos diversos: *destino personal*, *vocación*, *fondo insobornable*, *misión individual*, etc.

Ahora bien, esos tres «proyectos» pueden coincidir o no, especialmente los dos últimos, que son los que cuentan, pues el primero suele ser tempranamente eliminado, o, en caso contrario, asumido o «apropiado» en forma personal, convirtiéndose así en el segundo. De esa coincidencia o divergencia resultarán, como ya sabemos, las consecuencias de máxima gravedad y trascendencia para la vida, y que son las que ya hemos señalado al ocuparnos de la vocación.

* * *

Damos por terminada con esto la exposición de las que nos han parecido principales *categorías* de la vida humana en más inmediata conexión con la «crítica del idealismo», es decir, las que, como resultado de esta crítica, marcan de modo más directo su «*superación*». No se me oculta que la exposición es incompleta —me hubiera gustado, sobre todo, desarrollar las nociones, también «categoriales», de «perspectiva» y de «contingencia» (de las que me he ocupado, por cierto, particularmente en otros lugares), pero ello nos hubiera llevado demasiado lejos, es decir, hubiera

exigido ya un adentramiento en la metafísica de Ortega que no está en el propósito, ni en el formato, ni en la intención meramente «introdutoria» de este trabajo. Creo que este propósito y esta intención quedan suficientemente cumplidos con lo expuesto.

Como conclusión de esta panorámica, diré, en extrema síntesis:

1º Que la *crítica del idealismo* es pieza esencial del pensamiento orteguiano a efectos filosóficos muy diversos, pero fundamentalmente al de establecer *el nuevo nivel metafísico* en que se mueve este pensamiento.

2º Que la nueva idea de la realidad que, como resultado estricto o «literal» de esta crítica, se dibuja (y no digo que *brot*a de ella porque la crítica misma está orientada ya, por lo menos, por la inequívoca *intuición* de dicha idea, o se desenvuelve conjuntamente con la «maduración» de la misma), esa idea, digo, en cuya instalación va a consistir la *superación* del idealismo, ofrece el carácter insólito, y radicalmente paradójico, de pretender no serlo —no ser «idea», quiero decir— o de serlo *en la mínima medida posible*, es decir, sólo como el *instrumento* mental necesario para ponernos *en contacto* intelectual *inmediato* —o lo menos *mediato* posible— con la realidad *misma*, con ella «en persona», tal y como *se da* y tal y como es previamente a toda operación ideatoria o *cogitativa* practicada sobre ella; porque Ortega piensa que toda operación intelectual sobre la realidad es, en principio, y en alguna medida, «deformante» de esa realidad. Y ahí está la gran *aporía*, y el gran desafío al enorme «apetito de realidad» que fue la mente y la vida de Ortega, desafío tanto mayor cuanto que Ortega pensaba —y hasta sentía dolorosamente— que el idealismo que venía informando el pensamiento moderno había acabado por «intelectualizarlo» todo, con gravísimo riesgo para el inmediato futuro del hombre, y que era por tanto urgente una enérgica y profunda labor de «desintoxicación» intelectual. A este reto —y a la temible *aporía* que lleva en su seno— responde, no ya sólo todo el método, sino toda la filosofía orteguiana: el verdadero «tema de nues-

tro tiempo», con todas sus proyecciones, incluso extrateóricas —éticas, sociales, culturales, políticas, y, en definitiva, históricas.

3.º Esto es lo que quiere decir «reimplantar» la *razón* en la *vida*, que es su adecuada y originaria gleba, y de la que, desde su mismo origen *en cuanto intento histórico de autonomizarse* —que no otra cosa ha sido el gigantesco ensayo llevado a cabo por el hombre de Occidente con el nombre de «*filosofía*»—, desde su mismo origen en Grecia, digo, no ha hecho sino *apartarse*, tratando incluso —y especialmente con el «idealismo»— de suplantarla.

4.º Para ello —para esa «reimplantación»—, propone Ortega, e intenta llevarlo a cabo con denuedo ejemplar, que la *idea* —y ante todo la idea de la realidad *misma* o *radical* (y de ahí la total orientación y significación metafísica de su pensamiento) funcione, sí, como un instrumento intelectual, porque esto es inevitable, pero que lleve dentro, por así decirlo, el mecanismo de su propia «*des-ideación*», de su propia autocorrección como tal «*idea*» o, lo que es equivalente, del mantenimiento del «cordón umbilical» que la une a *la vida*, de la que procede y cuyo conocimiento pretende. Se trata, pues, de *vitalizar la idea*, de permitir que, sin dejar de ser «*idea*», «*visión*», sea una idea, una visión —o una *razón*— *viviente*, es decir, cuya *validex* emane más de su *función vital* que de su valor *sensu stricto* «lógico», o, si se prefiere, cuyo valor «lógico» o «*cognoscitivo*» dependa estrictamente de su *sentido vital*— que es primordialmente, hay que decirlo, un sentido ético.

5.º Todo ello implica una profunda reforma en la concepción de las estructuras de la «*racionalidad*», simultánea y en función de la de las estructuras de *la realidad misma* —puesto que la «*racionalidad*» le pertenece a ésta intrínsecamente—, concepción que sitúa a la metafísica en un nuevo nivel, abriendo con ello un horizonte filosófico que (por circunstancias históricas muy concretas, pero también muy complejas, de nuestro siglo, y especialmente de su segunda mitad) apenas se ha comenzado a explorar.

6.º En el respecto concreto de la «*crítica del idealismo*», a que aquí nos hemos limitado, la figura de esa *realidad radical* o *instancia primaria de haber* que de ella surge, viene diseñada por varias

«categorías» básicas, y sobre todo por las dos fundamentales de «absoluto acontecimiento» y «presencia», a las que he procurado atenerme principalmente en mi exposición, pero no sin que ésta me haya conducido, inevitablemente, a otras conexas con ellas «instancia», «complejidad», «situación», «circunstancia», «vocación», «proyectividad». Y el desarrollo podría haber seguido aún, en concatenación estricta de conceptos, hasta abarcar el entero pensamiento orteguiano. Y del hecho de que nuestro tema, apenas esbozado, —y lo mismo hubiera sucedido con cualquier otro— nos haya remitido, así, a la totalidad de su filosofía, nos impone, en fin, como última conclusión, la confirmación —contra una opinión bastante extendida— del fuerte sistematismo (también en un nuevo sentido de esta palabra que se corresponde estrictamente con la nueva idea de la razón) de esta filosofía.

SIGLAS PARA LAS NOTAS AL PIE DE PAGINA

Las siglas para las citas de obras de Ortega son las siguientes:

OC = *Obras Completas* (11 tomos), Madrid, 1946 a 1969.

AP = *Apuntes sobre el pensamiento*, Madrid, 1959.

QF = *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1958.

LM = *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, 1966.

PA = *Prólogo para alemanes*, Madrid, 1974.

RH = *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979-1980.

PL = *La idea de principio en Leibniz*, Buenos Aires, 1958.

Cuando se cite de las *Obras completas*, el tomo irá indicado en números romanos y las páginas en números árabes. Por ejemplo: OC, III, 150 significa: *Obras completas, tomo III, pág. 150*. En las demás obras sólo irá la sigla seguida de las páginas en cifras árabes.