

## EL TEMA DE LA ORIENTACION RADICAL EN «UNAS LECCIONES DE METAFISICA»

*Aurelio Pérez Fustegueras*

Universidad de Granada

En «Unas lecciones de Metafísica» el lector atento encuentra un análisis de la existencia, una discusión metafísica sobre el ámbito de lo real, una doctrina epistemológica sobre el papel de la ciencia y la filosofía en el conocimiento e, incluso, esbozos de una teoría de la verdad. La cuestión que se plantea es, pues, la de escoger uno de los temas para que sirva de hilo conductor en el análisis de la estructura general de la obra. Puede suponerse que varios podrían servir para este propósito, proporcionando cada uno de ellos una distribución diferente del material contenido en el libro, o, lo que es lo mismo, diferentes perspectivas de este último; yo voy a ensayar el tema de la orientación radical porque creo que «Unas lecciones de Metafísica» puede ser visto como un estudio de la naturaleza problemática de la vida humana y un intento de respuesta a esta situación en la que el hombre se encuentra. Ortega ve en la desorientación la nota más definitoria de la existencia, y de ahí que se proponga establecer o determinar las condiciones de lo que habría de ser una orientación genuina que cambie la inseguridad y la perplejidad en seguridad y en un saber a qué atenerse.

Para apoyar mi opinión acerca de la importancia que Ortega otorga al problema desorientación/orientación citaré un pasaje de la lección primera: «el hombre hace Metafísica cuando busca una orientación radical en su situación». <sup>1</sup> Y para terminar esta introducción diré que la línea argumental del

---

<sup>1</sup> J. Ortega: «Unas lecciones de Metafísica» (Madrid: Alianza Editorial, 1966), pág. 28. Habida cuenta de que todas las referencias y citas lo son de esta obra, en las siguientes notas sólo se indica la página y, para facilitar la búsqueda, el número de párrafo (contándose como primero aquel con el que la página comienza, aunque el mismo esté mediado por tener su inicio en la página anterior).

presente trabajo consiste en mostrar que el problema de la desorientación/orientación radical es afrontado por Ortega en dos planos distintos: un análisis fenomenológico de la vida humana y un discurso metafísico de corte racionalista. Argumentaré que la congruencia entre ambos planos es dudosa, y defenderé la hipótesis de que esa situación tiene su origen en la tensión existente en Ortega entre una instancia analítica, empírica podría decirse, y una instancia racionalista dominada por la búsqueda de una certeza total. También intentaré probar, al hilo de la discusión sobre la orientación radical, que esa tensión, que a la postre se resuelve en favor de la posición racionalista, es la que explica toda una serie de dualismos: dos tipos de conocimiento, dos tipos de realidad, y dos tipos de verdad.

## I. LA DESORIENTACION RADICAL

El análisis orteguiano de la desorientación en la vida del hombre no contempla una única causa de la misma, y como ya se ha apuntado se desarrolla a lo largo de dos niveles de discurso netamente diferenciados. Comenzaremos nuestro estudio por la desorientación que, por razones que más adelante se harán explícitas, yo llamo pragmática, y terminaremos por la que llamo desorientación racionalista.

### (I) LA HETEROGENEIDAD DEL YO Y LA CIRCUNSTANCIA.

Una fuente de desorientación es el hecho, según Ortega, de que yo desarrolle mi vida en un medio completamente extraño a mí: El punto clave, aquí, es la determinación de lo que hay que entender por «extraño» y «heterogéneo». ¿Se trata de expresiones que enfatizan el carácter dramático de la vida, pero que en definitiva son sinónimas de «distinto» o «separado»? Creo que la posición de Ortega es más dura que eso. Yo soy heterogéneo a todo porque yo soy único, es decir, porque poseo una esencia propia, distinta de la de cualquier otra cosa, sea objeto o sea otro hombre: «Yo soy único, mi esencia es sólo mía, y tiene que ejecutarse en lo otro»,<sup>2</sup> y, por lo tanto, «... todo lo demás, sea materia o sea otro espíritu, es otra cosa que yo, es lo otro que yo». <sup>3</sup> Es claro que, bajo el supuesto de que todo lo que me rodea, cosas y hombres, es esencialmente distinto a mí, mi vida adquiere las connotaciones de naufragio <sup>4</sup> e incluso de caos, <sup>5</sup> es decir, de desorientación radical.

<sup>2</sup> 93, 2.º

<sup>3</sup> 86, 2.º

<sup>4</sup> Véase 49 y 73, 2.º

<sup>5</sup> Véase 117, 1.º

Dos observaciones me parecen oportunas con respecto a esta causa de desorientación. En primer lugar, la tesis de que cada hombre posee una esencia distinta a la de todos los demás hombres parece bastante problemática. Se podría decir que, precisamente, la esencia del hombre consiste en que cada hombre posee una esencia distinta, pero entonces se estarían usando dos nociones diferentes de esencia, o se estaría incurriendo en contradicción. Pero es éste un punto que prefiero abandonar dada la oscuridad de la noción involucrada. En segundo lugar debo señalar el anti-naturalismo que entraña la tesis de la heterogeneidad. Yo soy único y no formo parte de la naturaleza. Mi cuerpo forma parte de la naturaleza, pero yo no soy mi cuerpo. Con las cosas ocurre lo contrario, son homogéneas las unas con respecto a las otras. He aquí un pasaje que resume la posición de Ortega en esta cuestión:

«vivir es ejecutar mi esencia o lo que yo soy, fuera de mí; fuera de mí, se entiende, fuera de mi esencia, en lo que no es mi esencia, en un elemento extraño a mi ser. El elemento en que esta mesa ejecuta, efectúa su esencia, no es extraño a ésta. El lugar *en* que la mesa actúa su ser, lo ejecuta, no es heterogéneo a ella. Su esencia es una combinación de átomos: su contorno, la circunstancia donde ella existe —esta habitación, el planeta, etc.— se compone también de átomos. Pero, además, la esencia de esta combinación de átomos que es la mesa incluye todo el resto de los átomos cósmicos y viceversa; los demás no serían *lo que* son sin estos, ni estos sin aquellos. En rigor, pues, la esencia de la mesa es la misma que la de su alrededor o circunstancia. Para la mesa existir no será, pues, ejecutarse fuera de sí, ya que lo que hay fuera de ella es lo mismo que hay en ella.»<sup>6</sup>

## (2) LOS FALLOS DE LAS COSAS EN SU RELACION CON EL HOMBRE.

Una de las ideas más interesantes y fecundas de «Unas lecciones de Metafísica» es la distinción entre «contar con» y «reparar en». Ella responde a dos modos de relación del sujeto con las cosas, los cuales a su vez delimitan dos modos de lo real. Cuando escribo, utilizo la mesa, cuento con ella, pero no reparo en ella. Tiene para mí una suerte de presencia o de pre-consciencia, pero no soy consciente de ella, no pienso en ella. Esa pre-consciencia hace posible, que, si quiero, me la pueda hacer consciente, pero en ese caso la mesa ya no es lo que me es presente, sino el recuerdo de mi contar con la mesa.

---

<sup>6</sup> 93, 1.º

Pues bien, la relación más común con las cosas no es la de reparar o pensar en ellas, sino la de contar con ellas, la de usarlas. Pero ocurre a veces que algo con lo que venía contando empieza a comportarse de manera anómala en el sentido de que su comportamiento me impide contar con ello según el modo y manera en que venía haciéndolo. La luz que me alumbra se apaga, o la tierra que me sostiene comienza a temblar. Ellas, cuyo único ser consistía en alumbrarme o sostenerme, se hacen problemáticas. Y entonces reparo en ellas. Paso de contar con a reparar en ellas porque he pasado de la confianza a la inseguridad, a la desorientación.<sup>7</sup>

De manera que si la tierra tiembla, o la luz se apaga o mi cuerpo enferma, quedo desorientado porque no sé a qué atenerme, es decir, porque no sé qué hacer, qué conducta seguir con ellos, y de ahí que me ponga, para buscar una orientación, a pensar en ellos, a preguntarme qué son. Si logro saber cómo es mi cuerpo, los órganos que lo componen y cómo funcionan, sabré lo que lo enferma y lo que lo cura, sabré a qué atenerme respecto al mismo. Cuando sólo contaba con la luz, su ser consistía, simplemente, en su alumbrarme, y cuando sólo contaba con la tierra su ser consistía en su sostenerme.<sup>8</sup> Pero ahora, que no me alumbra ni me sostiene, ya no son nada. «Nuestra pregunta ¿qué es la tierra? aspira a llenar ese vacío, a encontrar tras ese “no ser” de la tierra su ser positivo, a sustituir la impresión de inseguridad que experimentamos por un estado de seguridad.»<sup>9</sup> Esta pregunta por el ser de las cosas es la que la ciencia intenta responder.<sup>10</sup> Así, pues, la ciencia es una de las respuestas a la desorientación. Veamos cómo cumple su función.

Dos ideas caracterizan la concepción de la ciencia que Ortega mantiene en «Unas lecciones de Metafísica». La primera es la de que el origen de la ciencia está en una necesidad de orden práctico. «El pensamiento comienza a funcionar disparado por la urgencia vital, pre-intelectual, de tener que ser sostenido por ella (la tierra) y fallarme, no servirme para ese menester de mi vida.»<sup>11</sup> La segunda es la de que la ciencia es un saber de tipo constructivista que sustituye la cosa por un sistema de entidades teóricas de las que no hay ninguna evidencia y cuya justificación viene dada por sus ventajas técnicas. Pero no es fácil captar todo el sentido de esta idea si no es vista como uno de los miembros de una teoría dualista del conocimiento, la cual se corresponde con una teoría dualista de la verdad y con una teoría dualista de la realidad.

---

<sup>7</sup> Véase 119 y 139-145.

<sup>8</sup> Véase 144, 2.º

<sup>9</sup> 145, 3.º

<sup>10</sup> Véase 165, 3.º

<sup>11</sup> 133, 1.º

Por otra parte, la doctrina de la verdad aparece conjuntamente, la mayoría de las veces, con una doctrina de la evidencia.

## II. DOS TIPOS DE CONOCIMIENTO

El conocimiento en que consiste la filosofía es una descripción de aquello que ya está presente en la vida pero de lo que no se tiene una visión clara, bien porque nos habíamos limitado a contar con ello sin reparar en ello, bien porque su prístino ser ha llegado a estar oculto debajo de las sucesivas capas con las que nuestros saberes, de sentido común o científicos, lo han ido cubriendo. Este tipo de conocimiento es el que Ortega dice practicar en su análisis de la vida. Unas veces lo llama antesala o preámbulo de la metafísica.<sup>12</sup> Otras parece incluirlo en la metafísica misma.<sup>13</sup> En cualquier caso es un conocimiento que se apoya en una evidencia entendida como presencia inmediata del objeto de conocimiento. Los textos que se citan a continuación son suficientemente explícitos:

«Todas las verdades evidentes tienen este carácter: que cuando por primera vez las descubrimos nos parece que ya de antemano y desde siempre las sabíamos, pero no habíamos caído en ellas. Estaban, pues, ya ante nosotros pero estaban veladas, cubiertas. Por eso, la verdad se descubre; tal vez, tal vez, verdad no sea sino descubrimiento, quitar un velo o cubridor a lo que en rigor ya estaba ahí y con lo cual ya contábamos.»<sup>14</sup>

He aquí un segundo:

«La realidad incuestionable tiene que ser presente, patente. A este ser presente y patente hemos llamado inmediatez.»<sup>15</sup>

De esta doctrina de la evidencia se desprende que la tarea de la filosofía cuando afronta el análisis de la vida es quitar los velos que cubren la realidad vital originaria para, a continuación, proceder a su descripción. Ahora bien, los velos que ocultan la realidad desnuda son precisamente nuestros pensamientos, aquellos que han construido teorías sobre las cosas para orientarnos respecto a las mismas después de que nos hayan fallado. Estas teorías pueden ser tan antiguas que estén incorporadas al lenguaje común, o pueden ser las teorías de la ciencia, pero en cualquier caso deben ser *despensadas* si queremos llegar hasta el ser de las cosas en nuestra vida, antes de ser sustituido por nuestro saber sobre ellas, es decir, si queremos llegar al puro ser que las cosas

<sup>12</sup> Véase 70, 1.º y 108, 1.º

<sup>13</sup> Véase 27, 3.º y 167, 1.º

<sup>14</sup> 62-63.

<sup>15</sup> 216, 2.º

tienen cuando sólo contamos con ellas. Por lo tanto, la filosofía también es un pensar, pero uno muy especial, el único que consiste en un dispensar.<sup>16</sup>

Una vez que la filosofía en su analítica de la existencia ha logrado eliminar todos los aditamentos, barnices, o pátinas que el constante pensar del hombre ha acumulado sobre la realidad original, sólo resta aplicar el método de la contemplación de la cosa, de la vida, y posterior descripción de lo contemplado, que es el que proporciona verdades absolutas.<sup>17</sup>

La función de la ciencia, del pensamiento en general, es distinta. Cuando las cosas con las que el yo ejecutivo, práctico, venía contando niegan, por así decir, la colaboración, se produce, además de una desorientación, un vacío de ser. Si la luz, cuyo único ser era alumbrarme, deja de hacerlo, entonces deja de tener un ser. Ese hueco de ser es el que pretende colmar la pregunta ¿qué es la luz?<sup>18</sup>

El máximo interés en este punto está en cómo la ciencia lleva a cabo su tarea de determinación del ser de las cosas, o, dicho de otra manera, lo interesante es lo que Ortega entiende por el ser de la cosa cuando reparamos en ella. Desde luego, lo que el pensamiento no hace es contemplar la cosa, sino que por el contrario se aleja de ella para, tomándola a lo sumo como un dato, construir una teoría sobre ella, una imagen que tenga la seguridad, la estabilidad, que perdió cuando empezó a fallar. Es decir, la ciencia cumple su función construyendo una teoría de la cosa, que ya no es la cosa. Son numerosas expresiones como: «No nos parecen teorías, no las vemos como ideas sino como la realidad misma y efectiva.»<sup>19</sup>; «El espacio es una teoría, una idea.»<sup>20</sup>; «Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación...».<sup>21</sup> Pasajes en los que Ortega parece confundir expresión lingüística y referencia, pero en los que el sentido es claro: la realidad postulada por las teorías científicas no es la verdadera realidad sino una construcción del científico. Debe señalarse que en estos contextos son sinónimos “teoría”, “interpretación”, “construcción”, e “imagen”.<sup>22</sup>

De esta concepción de la ciencia se desprenden algunas consecuencias importantes. La primera es que las construcciones de la ciencia poseen un interés práctico pero, en cambio, contribuyen a velar la realidad originaria de las cosas y a dificultar, por tanto, la tarea filosófica de descubrir la realidad radi-

<sup>16</sup> Véase 102, 2.º

<sup>17</sup> Véase 71-72.

<sup>18</sup> Véase 119-120.

<sup>19</sup> 153, 2.º

<sup>20</sup> 154, 3.º

<sup>21</sup> 172, 1.º

<sup>22</sup> Véase 132, 3.º; 135, 1.º; 143, 1.º; 153-154; y 172, 1.º

cal. El introducir nuestros saberes científicos en nuestros análisis de la existencia es «el error general y tenaz que nos estorba y estorbará constantemente para describir la grande y terrible sencillez de nuestra vida». <sup>23</sup> La idea de ocultamiento por sustitución también es clara en el siguiente texto: «Siempre que de algo digamos "es tal" o "es cual", "es así" o "es de otro modo" hemos abandonado el algo, la cosa según se da en su actuación primaria sobre nosotros y la hemos sustituido por un pensamiento nuestro, por una interpretación». <sup>24</sup>

Otra consecuencia es que, en sentido estricto, las teorías científicas no son verdaderas, o, dicho de otra manera, que la noción de verdad no es aplicable en el ámbito de la ciencia. Parece fuerte imputar esta idea a Ortega pero ello no sólo es un corolario de su visión de la ciencia, sino, igualmente, de su doctrina de la evidencia y de la verdad. Si sólo se dice algo verdadero cuando se describe lo que uno ve cuando contempla la cosa desnuda, y si la ciencia no es contemplación ni descripción <sup>25</sup>, sino teoría y construcción, es claro que la ciencia no es verdadero conocimiento. Esto es lo que nos está diciendo nuestro filósofo cuando, para caracterizar su análisis de la vida, escribe: «No estoy, pues, haciendo una teoría *sobre* nuestra vida, sino describiéndola como podría describir esa pared.» <sup>26</sup> Resulta significativo que sólo haya un pasaje en toda la obra en donde se conecten las nociones de verdad y de pensamiento —como contrapunto a contemplación—, y, además, que el pasaje sea ambiguo: «Saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser. Como esta posesión se verifica en un pensamiento que piensa ese ser, decimos que ese pensamiento nuestro es verdad.» <sup>27</sup> Este conocimiento, frente al obtenido por contemplación y descripción, y que proporciona verdades definitivas, siempre es provisional. <sup>28</sup>

Si nuestras teorías ocultan el ser originario de las cosas y no pueden aspirar a la verdad, ¿qué naturaleza poseen? Pues, sencillamente, son un resultado de la actividad técnica del hombre. Y aquí vuelve a dibujarse el dualismo que intento mostrar. En el pasaje en el que la idea es introducida se contraponen los dos métodos de conocimiento: «El pensamiento [...] tampoco es contemplación, es construcción y aparece como un caso particular del hacer técnico; que no es desinteresado, que no es reflejar las cosas, sino transformarlas fabri-

---

<sup>23</sup> 101, 3.º

<sup>24</sup> 132, 3.º

<sup>25</sup> Véase 142, 2.º

<sup>26</sup> 71, 2.º

<sup>27</sup> 111, 1.º

<sup>28</sup> Véase 97, 1.º

cando con ellas otra que me sirva, que se adapte a mí.»<sup>29</sup> De manera clara se aprecian, por un lado, la contemplación, el reflejo, es decir, el conocimiento como visión, como espejo, y, por otro lado, la construcción, la transformación.

En esta teoría del conocimiento que gira alrededor de imágenes y nociones de carácter perceptivo, muy especialmente visual (contemplación, visión, descripción, desvelamiento, etc.), llama la atención la noción de ser desnudo, la cual, obviamente, es contrapuesta a la de ser construido. Esta noción nos lleva a pensar, inmediatamente, en que aquí se halla el germen de un realismo metafísico, pero no es este el aspecto que me interesa comentar. El aspecto que interesa para el desarrollo de mi exposición es el de que la noción de ser desnudo parece ser equivalente a la de ser no pensado, no conceptualizado, es decir, ser meramente vivido, con el que se cuenta pero en el que no se repara. Esto le hace a uno pensar que Ortega ha incurrido en el error de creer que, porque no todo hacer sea un pensar, esos haceres no pensantes pueden involucrar relaciones con las cosas no mediadas por conceptualizaciones de algún tipo. Parece claro que todo «contar con» es siempre un «contar» con arreglo a los modos possibilitados o estructurados por algún sistema conceptual. Que, por lo tanto, todo «contar con» ha sido previamente un «reparar en», puesto que una vez producido un concepto éste queda incorporado al lenguaje, o sea, a nuestro medio de relación con las cosas, haciéndose tradición en la que no se repara. La realidad siempre ha estado oponiendo resistencia, fallando, y, por ello, siempre ha sido sometida a una continua reelaboración conceptual. Como diría Popper, si miramos qué hay debajo de una teoría, lo que encontraremos será una teoría más antigua.

Puede resultar extraño que tras veinte años de existencia de la psicología de la forma, Ortega pensara en una evidencia, una visión, pura, sin conceptos. Pero la realidad es que Ortega tuvo conciencia del problema, como vamos a ver enseguida. Mi opinión es que Ortega acaba dándose cuenta de que todo conocimiento es constructivo, pero no quiso o no pudo sacar las correspondientes consecuencias. Y es posible que esta tensión no resuelta fuera uno de los factores que le impulsaran, a partir de cierto momento, a abandonar el análisis existencial de la desorientación, y a tomar una vía de argumentación racionalista.

Que Ortega en ningún momento del desarrollo de *Unas lecciones...* se desdica de una teoría de la evidencia como contemplación es algo que me pa-

---

<sup>29</sup> 143, 1.º. Véase, asimismo, 143, 2.º



rece fuera de toda duda. La idea del dispensar es absurda desde un punto de vista constructivista y, sin embargo, Ortega nunca la corrige. Además, en la página 216, a punto de dar fin al libro, todavía se puede leer: «La realidad inquestionable tiene que ser presente, patente.» Pero tampoco cabe duda de que tomó conciencia de que toda relación con lo real está mediada por un sistema conceptual: «Siempre que de algo digamos «es tal» o «es cual», «es así» o «es de este otro modo» hemos abandonado el algo, la cosa según se da en su actuación primaria sobre nosotros y la hemos sustituido por un pensamiento nuestro, por una interpretación.»<sup>30</sup> Y poco más adelante: «El lenguaje es ya por sí ciencia, la ciencia primigenia que encuentro ya hecha en mi contorno social, es el saber elemental que recibo de la comunidad en que vivo y que me impone desde luego una interpretación de las cosas, un repertorio de opiniones sobre su ser.»<sup>31</sup> Y aún hay pasajes en los que simultáneamente se reconoce que tras una teoría lo que hay es otra más antigua, y, aún, se le pone a ese hecho el contrapunto de una supuesta realidad «misma», es decir, extra-teórica:

«Pero tras esa idea hay otras más añejas, de la ciencia de ayer o de anteayer. Estas nos parecen ser ya casi la realidad misma, nos aquietan más. Pero tras ellas hay todavía otras que son las teorías primigenias de la humanidad decantadas en el idioma. Y estas nos suelen tranquilizar completamente. No nos parecen teorías, no las vemos como ideas sino como la realidad misma y efectiva.

[...] si se dice que el sol es un cuerpo nos parece coincidir de tal modo con la realidad indubitable, con la realidad misma, que no recelamos en ese decir una teoría, una interpretación. Y, sin embargo, la idea de cuerpo supone toda una concepción del mundo físico, bien que elementalísima y tan antigua en la mente humana que se ha convertido en un hábito profundo en el cual descansamos. La idea misma de «cosa» resume una completa metafísica.»<sup>32</sup>

### III. DOS MODOS DE SER LAS COSAS

Las cosas son primariamente lo que son cuando no pensamos en ellas. Esta definición, que encontramos en la página 110, es tautológica puesto que, dado el sentido de «primariamente» y de «no pensar en», viene a decir que

---

<sup>30</sup> 132, 3.º

<sup>31</sup> 134-135

<sup>32</sup> 153, 2.º

las cosas, cuando sólo contamos con ellas, son lo que son sólo cuando contamos con ellas. Pero, no obstante, su sentido es claro: cuando cuento con las cosas, cuando convivo con ellas, por así decir, su ser estriba en su relación práctica, de uso, conmigo. Yo eso no lo discuto aunque no me parezca la mejor manera de expresar la cuestión; lo que discuto es que esa relación, por muy práctica que sea, tenga lugar al margen de la mediación lingüística. Esto se puede comprobar en los mismos textos orteguianos.

La luz, cuando yo no pienso en ella, no es vibración etérea ni cualquier otra cosa por el estilo, «es lo que me alumbraba y me permite leer». <sup>33</sup> De manera semejante el ser de la tierra es sostenerme. Las cosas por sí mismas, en su actuación primaria en la vida de cada cual, carecen de todo ser, pues «como hablamos sólo de lo que es nuestra vida y de lo que en ella sean sus ingredientes, tengo derecho a decir que primordialmente las cosas no son sino su pura y presente actuación sobre mí. La luz luce, me ilumina y esto es todo.» <sup>34</sup> Pero ¿acaso esa actuación, ese alumbrar, ese sostener no son ser? Las ideas de acción, alumbrar y sostener son tan teóricas como las de vibración etérea o partículas tómicas, aunque Ortega no parece compartir esta opinión cuando escribe: «las cosas que yo tengo, las cosas que están ahí y que integran mi circunstancia son distintas de su ser.» <sup>35</sup>

La formulación más concisa de lo que las cosas son primariamente es la que dice que «Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades.» <sup>36</sup> Sin insistir más en que hablar de comodidades e incomodidades es ya conceptualizar, el problema que surge con el ser primario de las cosas es que se trata de su ser en *mi* vida, con lo que toda posible objetividad queda perdida junto con todo carácter social del ser de esas cosas. Lo que a mí me puede facilitar mi vida a otro se la puede estorbar.

Por lo que hace al ser de las cosas según la ciencia lo principal ya fue dicho: se trata de un constructo humano; sólo resta contemplar esta idea deteniéndonos brevemente en la consideración que le merecen a Ortega las entidades teóricas de la física. No es difícil establecer su posición: las entidades teóricas como los átomos, las ondas electromagnéticas o el espacio no son propiamente reales. Esta es la conclusión que se obtiene de las dos siguientes premisas que, según puede probarse, Ortega acepta: (i) sólo es real lo que apa-

---

<sup>33</sup> 116, 2.º

<sup>34</sup> 119, 1.º. Véase también 132-133.

<sup>35</sup> 114, 2.º

<sup>36</sup> 120 2.º

rece en la vida <sup>37</sup>; y (ii) las entidades de la física no forman parte de la vida. <sup>38</sup> Esta es una posición consistente con la delimitación del ámbito de lo real por el ámbito de lo que me pasa, de mi vida; y, a su vez, esta delimitación es consistente con la aspiración a la certeza absoluta –aún al precio de su subjetividad–, es decir, a no admitir más evidencia de realidad que la estrictamente directa e inmediata. Esta posición también es plenamente concordante con la que considera a la ciencia como una actividad técnica, y ambas suponen la base de una futura consideración instrumentalista de las teorías científicas.

Se ha visto que Ortega separa la cosa en su ser primario, vital, y el ser de la cosa que la ciencia construye. Ahora bien, de las cosas en su ser primario, de las cosas que se ocupa principalmente el yo ejecutivo, también se ocupa reflexivamente, la filosofía en su análisis existencial, aunque en el marco de la coexistencia con el hombre, es decir, de la vida.

#### IV. DE NUEVO, LA DESORIENTACION

Tras este recorrido por el epistemología y por la doctrina de lo real de «Unas lecciones...», volvamos al camino principal de nuestro trabajo: el problema de la desorientación.

##### (1) LA NATURALEZA DE LA DESORIENTACION

Se ha visto que hay dos fuentes principales de desorientación: la heterogeneidad del yo y la circunstancia, y los fallos de las cosas; pero fácilmente se ve que la primera no es una causa independiente de la segunda, sino más bien una explicación de esta. Las cosas adoptan imprevisiblemente, conductas con las que yo no contaba *porque* no soy yo, por su heterogeneidad respecto a mí. Así pues, la causa única de desorientación, según se desprende del análisis orteguiano de la vida, es la incapacidad del hombre de predecir la conducta de las cosas. Esto, en terminología de Ortega, se puede expresar diciendo que la desorientación procede del desconocimiento del ser de la cosa. Dado que la ciencia persigue determinar ese ser, es evidente que la ciencia es, al menos, uno de los métodos para lograr una orientación. La dificultad se presenta por el hecho, según Ortega, de que cada una de las ciencias sólo ofrece una orientación parcial al ocuparse sólo de una parcela de la realidad y al aceptar acríticamente lo que las demás afirman sobre sus parcelas respectivas. Ninguna ciencia se ocupa de las relaciones que hay entre las ciencias mismas. <sup>39</sup>

<sup>37</sup> Véase 41, 1.º y 3.º; 69, 2.º y 225-226.

<sup>38</sup> Véase 97, 1.º; 98, 2.º; 116, 1.º, y 154-155.

<sup>39</sup> Véase 165; 170, 3.º; y 173, 2.º

Vemos, pues, que la desorientación tiene su origen en el desconocimiento del ser. Ahora deseo subrayar que en el análisis fenomenológico que se desarrolla hasta la lección décima de «Unas lecciones...», el carácter con el que aparece la desorientación es puramente naturalista. En primer lugar debe repararse en la índole de los ejemplos: todos ellos se refieren a objetos físicos. ¿Qué es el sol?, ¿qué es el cielo?, ¿qué es mi cuerpo?, ¿qué es la tierra? Estas son las cosas que fallan y por cuyo ser se pregunta. Ni siquiera se mencionan fallos de los que pudiéramos llamar sociológicos (aunque debe advertirse que ejemplos de este tipo no influirían en mi argumentación). Por otra parte, el tipo de problema involucrado en la desorientación es el de mi relación práctica, física, con la cosa, no un problema intelectual. La dimensión intelectual aparece cuando se investiga el ser de la cosa. He aquí un claro ejemplo:

«Cuando la tierra tiembla yo no sé si echar a correr o tenderme o subirme a un árbol o salir al mar en fuga del suelo rebelde. Y para resolver esta cuestión de mis haceres materiales con ella me hago la pregunta por el ser de la tierra, esto es, me hago cuestión de qué debo *pensar* sobre ella; por tanto, de otro hacer mío, pero ahora del peregrino hacer intelectual.»<sup>40</sup>

En «Unas lecciones...» la desconfianza proviene ante todo de la naturaleza; la sociedad, después de todo, es la que aporta una tradición de saberes que proporcionan cierta seguridad: «Desconfío de la naturaleza y confío en la sociedad, en la humanidad.»<sup>41</sup>

También está desorientado el hombre por no saber qué hacer de sí mismo, qué proyecto de vida adoptar; más no puede decidir un proyecto si no conoce la circunstancia que le rodea. En cuanto al resto, una última decisión libre, no puede estar orientado por ninguna ciencia ni ninguna filosofía.

Por tratarse de problemas concretos y prácticos con la naturaleza y, puede suponerse, con la sociedad, es por lo que a esta desorientación la llamo pragmática.

## (2) UNA POSIBILIDAD DE ORIENTACION PRAGMATICA

Estoy orientado respecto a algo cuando conozco las condiciones de comportamiento de ese algo y la clase de relaciones que puedo establecer con ello. Pero como el ser de una cosa sólo adquiere toda su dimensión en relación con el ser de las demás, junto con las cuales forma la totalidad de lo real, resulta que para orientarme con respecto a una cosa he de hacerlo con res-

<sup>40</sup> 141, 3.º

<sup>41</sup> 148.

pecto a todas. Al conocimiento de cada cosa y de sus interconexiones con las demás lo llama Ortega plano de todas las cosas, mundo o universo. Y este plano es el que proporciona una orientación radical, trocando la inseguridad en confianza.

Ese mundo no le viene dado al hombre, sino que éste ha de construirlo a partir de lo dado, que es la circunstancia. Por lo tanto, el mundo es una interpretación, una construcción. Pero en lugar de ser una construcción parcial, como la de cada ciencia, es una que engloba en un sistema todas las construcciones parciales. Esta es la visión que nos ofrece la lección décima, en su primera parte, de lo que habría de ser una orientación radical. Podríamos pensar que esta visión de Ortega se parece bastante a lo que Quine llama teoría total del mundo, pero Ortega lo llama metafísica.

Voy a traer a colación un par de citas, pero al lector interesado le sugiero la lectura íntegra de las páginas 170 a 172. He aquí la primera: «Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica.»<sup>42</sup> En el segundo texto se nos aclara la naturaleza de esta metafísica: «La Metafísica no es una ciencia; es construcción del Mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana.»<sup>43</sup>

A mi juicio son tres los rasgos que caracterizan esta noción de metafísica. En primer lugar, se trata de una actividad filosófica de carácter pragmático. En efecto, el mundo del que aquí se habla no es el ser del ser o cualquier otra clase de realidades inalcanzables; se trata de la articulación, en un sistema, de todo lo real; y de esa articulación lo que se espera es la predicción concreta del comportamiento concreto de los entes que integran ese mundo. Esto es lo que yo llamo orientación pragmática. Veamos en qué términos se expresa Ortega:

«Pero mundo significa un orden unitario de las cosas: es el ser de esta, y esta y todas las cosas articulado en un ser universal. Mundo es orden estructura, ley y comportamiento definido de las cosas; una absoluta variación no sería mundo.»<sup>44</sup>

Se podría discutir si esa orientación debe ser llamada metafísica o teoría total del mundo, o de cualquier otro modo (personalmente preferiría hablar de teoría total del mundo como expresión que abarca a la ciencia y a la filosofía), pero me parece fuera de duda que es congruente con la fenomenología de la desorientación llevada a cabo en las lecciones anteriores.

---

<sup>42</sup> 170, 2.º

<sup>43</sup> 171, 2.º

<sup>44</sup> 164, 4.º

El segundo rasgo viene dado por el hecho de que esta metafísica, que no es una ciencia según Ortega, posee una característica esencial de las ciencias: ser construcción.

El tercero, que estimo íntimamente conectado con su naturaleza pragmática, consiste en que todos la practican. Como todos necesitamos orientación, todos hemos de hacer metafísica.<sup>45</sup>

## V. UN CAMBIO DE ORIENTACION

El punto alcanzado es una desorientación originada por fallos o conductas imprevistas de las cosas frente a la cual se busca una orientación como construcción de un sistema de regularidades o mundo. Dicho de otra manera: la desorientación consiste en no saber el ser de las cosas, de ahí las preguntas ¿qué es tal cosa? ¿qué es tal otra?, y la orientación estribará en saber el ser de cada cosa en relación sistemática con el ser de las demás.

Pero ya en la lección segunda se lanza un aviso de que otros caminos pueden ser recorridos, y cuando uno ya lo había olvidado, tras más de ciento treinta páginas de seguir el itinerario que hemos venido investigando, al finalizar la lección novena el aviso aparece de nuevo. A partir del final de la lección décima el camino seguido hasta entonces es abandonado y sustituido por otro que ya no será dejado. A partir de ahora voy a intentar probar que realmente se trata de dos vías radicalmente diferentes.

### (1) UNA DESORIENTACION DIFERENTE

La lección novena concluye con una serie de proposiciones expresadas en estilo epigráfico. Una de ellas dice así: «La orientación radical o universal. La pregunta por el ser del ser. Metafísica.»<sup>46</sup> De manera que, ahora, para orientarse ya no basta conocer el ser de las cosas sino que, además, es necesario saber cuál es el ser del ser de las cosas. Esta necesidad no es evidente por sí misma, pero ya nos había sido explicada en aquel aviso primero mencionado. Allí se nos decía que la metafísica no consiste meramente en investigar lo que las cosas son, pues «Mal puedo de verdad averiguar lo que las cosas son si antes no sé lo que el ser es. Si no sé lo que él mismo es ¿cómo voy a poder saber cuál es el de las cosas?»<sup>47</sup> De esto se desprende que, en esta perspectiva, la

<sup>45</sup> Véase 170-171.

<sup>46</sup> 165.

<sup>47</sup> 32.

causa más profunda de desorientación radica en que no sabemos cuál es el ser del ser.

Este problema, que es desarrollado a partir de la lección once, no toma la forma de una pregunta por una substancia última del mundo, materia o espíritu, por ejemplo, sino la de una pregunta por cuál es el ámbito de lo real. Se trata, más bien, de determinar si lo real es lo que aparece en el ámbito del pensamiento o lo que aparece en el mundo, entendiendo por tal la totalidad de los objetos físicos exteriores al sujeto, o si lo real es lo que está presente en la vida de un yo. «Necesitamos hacer pie, hallar algo firme entre lo que hay y nos preguntamos qué es lo que verdaderamente hay, cuál es la realidad.»<sup>48</sup>

En este pasaje se entrevé una de las características en las que baso mi opinión de que el nuevo itinerario emprendido es de corte fundamentalista: la búsqueda de un punto arquimédico.

Otra fuente de desorientación, de esta desorientación que podemos llamar racionalista, es la inseguridad que proporcionan las teorías que poseen un carácter hipotético: «Las tesis probables, inseguras, eran las que tenía en mi vida antes de resolverme a la radical orientación y porque eran tales yo me sentía perdido en un caso.»<sup>49</sup> Sería interesante disponer de un cómputo de los usos de los términos «nafragio» y «caos» en esta obra. Mi hipótesis sobre tales usos es (i) que «nafragio» aparece en las lecciones segunda y tercera en contextos en los que se trata la situación del hombre de arrojado a un medio ajeno a él y sin previa consulta (en igual contexto aparecen en la lección cuarta «forastero», «emigrado» y «desterrado»); (ii) que en cien páginas (lecciones quinta y décima), es decir, en la parte en que se analiza la distinción contar con/reparar en y la desorientación por fallos de las cosas, ninguno de estos términos hace acto de presencia; y (iii) que cuando comienza el discurso sobre lo que vengo llamando desorientación racionalista (lección once) se usa repetidamente el término «caos». Yo interpreto esto de la siguiente manera. En contextos sobre la distinción contar con/reparar en no sería consistente el uso de nociones como la de naufragio y menos aún la de caos. Un ámbito en el que puedo *contar con* algo no es un caos, e, inversamente, en un caos no podría contar con nada. En cuanto a contextos sobre los fallos de las cosas es obvio que la idea de fallo supone que esas mismas cosas no fallan siempre, es decir, que siempre estamos ante cosas de las que unas se comportan conforme a lo esperado y otras no (las menos, afortunadamente, pues de otra forma no habríamos podido subsistir); si todas fallaran, nunca habríamos podido contar

---

<sup>48</sup> 189, 2.º

<sup>49</sup> 185, 1.º

con ninguna. Tampoco es compatible la idea de caos y la de que el lenguaje ya es ciencia (lecciones séptima y octava), pues ciencia es construcción, es decir, mundo y no caos. En realidad cuando una cosa falla lo que hacemos no es construir sino reconstruir. Por último, la idea, en su versión más dura, la de caos, aparece caracterizando a la desorientación. Esta caracterización, que no parece tener ninguna base fenomenológica, es, sin embargo, muy conveniente desde el punto de vista de justificar la necesidad de que la orientación requerida haya de venir de una tesis primera absolutamente verdadera y que se fundamente a sí misma. Frente a situaciones desesperadas sólo caben remedios heroicos.

## (2) UNA ORIENTACION RADICAL RACIONALISTA

En consonancia con lo que se acaba de ver, una orientación radical (racionalista) ha de basarse en una proposición que posea certeza total, que no dependa para su validez de otras (pues si no, no sería primera), que verse sobre el ámbito de lo real, y tal que todas las demás proposiciones que constituyen el sistema de nuestras convicciones se apoyen en ésta. Las cuatro últimas lecciones del libro abonan sobradamente la corrección de la formulación que acabo de dar del problema de la orientación radical dentro de la nueva línea de trabajo. Por razones de economía procuraré reducir las pruebas textuales al mínimo.

La tesis primera ha de ser una absoluta verdad, es decir, no ha de tener carácter hipotético. Este es un rasgo de fácil prueba. En primer lugar, Ortega exige que sea indubitable.<sup>50</sup> En segundo lugar porque continuamente se nos dice que «Ahora se trata de obtener completa seguridad».<sup>51</sup> ¿Y qué proposición dará seguridad completa si no es absolutamente verdadera? Y en tercer lugar, se trata, como veremos, de una tesis cuya verdad no ha de estar fundada en el tipo de evidencias indirectas y parciales propias de las hipótesis, sino en aquel tipo de evidencia contemplativa cuya esencia es la presencia inmediata. Y ese tipo de evidencia es el que fundamenta absolutas verdades.<sup>52</sup>

La tesis primera «tiene que asegurarse a sí misma y, por tanto, no suponer otra previa en cuya seguridad se apoye».<sup>53</sup>

La tesis primera no responde a la pregunta acerca de lo que hay sino por el ser de lo que hay. No es, pues, ontológica, sino metafísica:

<sup>50</sup> Véase 183, 3.º

<sup>51</sup> 185, 1.º

<sup>52</sup> Véase 71-72

<sup>53</sup> 178, 2.º



«mi primera pregunta que me lleva a una orientación radical es ésta: ¿Qué es lo que hay? No ¿qué hay?. Esto lo tengo ya, porque vivir es estar en las cosas, habérselas con ellas; y, por tanto, haber éstas ante mí: las tengo desde luego, las hay desde luego y, por eso, estoy perdido entre ellas. Lo que se pregunta no es, pues, *lo que hay*, sino *qué es lo que hay*, cuál es el ser de lo que hay.»<sup>54</sup>

Este pasaje tiene el interés suplementario de reforzar la impresión de que hay en «Unas lecciones...» un componente de realismo metafísico. Se puede investigar el ser de esta o aquella cosa, labor de la ciencia, o se puede investigar el ser del ser, labor de la metafísica, pero resulta innecesario investigar acerca de lo que hay, porque ese repertorio ontológico ya está dado. Casi ocioso es destacar la incompatibilidad entre este enfoque ontológico y el derivado de una epistemología constructivista en el que no hay por qué pensar que haya una única forma de estructurar lo real.

Por último, la tesis primera ha de ser tal que todas las demás verdades se apoyen en ella o dependan de ella y saquen de ella su seguridad.<sup>55</sup> Ortega no aclara la naturaleza de esa dependencia. Las expresiones tienen cierto sonido deductivista pero no hay datos suficientes para pronunciarse. En cualquier caso lo que no ofrece duda es que la idea es la de un sistema que parte de una base cierta, no revisable, y en la cual se fundamentan, sea cual sea la naturaleza de la relación fundamentante, las otras verdades. O tal vez sería mejor emplear la propia palabra orteguiana «dependen» para mejor hacer ver la imagen de una dirección de arriba a abajo que simboliza mejor su carácter racionalista (dirección contraria a la que podría simbolizar al otro fundamentalismo moderno: el empirismo).

### (3) EPISTEMOLOGIA DE LA TESIS PRIMERA

Si ahora resultara que el tipo de evidencia propio de la tesis primera fuera el mismo que Ortega estimaba apropiado para la filosofía, es decir, la contemplación y descripción de lo inmediato al yo (y no la capacidad de sistematización de datos de experiencia, propia de la ciencia), ello contribuiría a corroborar mi hipótesis de la existencia de dos nociones de orientación radical en «Unas lecciones...». Y es esto, según creo, lo que ocurre.

Se está buscando el ser de lo que hay, la realidad radical, pero lo incuestionablemente real ha de ser lo inmediatamente presente a mí. Un punto de partida invulnerable consiste «en exigir como carácter fundamental e inexcu-

<sup>54</sup> 179.

<sup>55</sup> Véase 175, 3.º; 177, 2.º; y 178, 1.º y 2.º

sable de realidad su inmediatez, su presencia y patencia ante mí.»<sup>56</sup> La tesis primera es tal porque expresa cuál es la realidad radical, y ésta es lo inmediato: «Pero esto (se refiere Ortega a su hallazgo de que el pensamiento no es lo inmediato) nos obliga a buscar un concepto más adecuado y un nombre para esa realidad radical y absoluta que es lo inmediato.»<sup>57</sup>

#### (VI) RECAPITULACION

A modo de resumen haré algunas consideraciones suplementarias sobre los puntos que me parecen más importantes de entre lo visto en las anteriores páginas.

El núcleo central de «Unas lecciones...» está constituido por una fenomenología de la existencia que tiene bastantes puntos de contacto con la llevada a cabo por Heidegger. El método propuesto, el despensar, es el que corresponde a una teoría de la evidencia como contemplación de lo que es inmediato al sujeto, pero es dudoso que ése haya sido el método realmente seguido. No hay ninguna visión pura, vemos a través de conceptos tanto como a través de los ojos, y cuando queremos cambiar nuestro modo de ver las cosas no tenemos más remedio que cambiar de teoría o esquema conceptual. Y Ortega ve la vida, como no podía ser de otra manera, a través de la óptica de una teoría o interpretación determinada. Basta pensar, a título de ejemplo, en la tesis de la heterogeneidad del yo y la circunstancia. ¿Es ese un hecho que se ve o una *interpretación*? Parece claro que esta tesis no depende de una visión sino de una actitud antinaturalista.

Frente a la visión, método de la filosofía, está la teorización, la construcción, que es el de la ciencia.

La ontología correspondiente a esta teoría del conocimiento, que distingue visión y construcción, comprende, por un lado, el ser primario de las cosas y, por otro, el ser construido. Consideraciones paralelas a las que acaban de ser hechas respecto a la visión pura o al desvelamiento podrían ser hechas respecto al ser primario.

Pero desde la perspectiva de mi argumento la faceta de mayor interés de la fenomenología contenida en «Unas lecciones...» es el análisis de la desorientación. Vimos que la causa fundamental de desorientación radicaba en conductas imprevistas de las cosas. La tesis que he procurado hacer valer sostiene, primero, que Ortega maneja dos nociones de orientación radical, una pragmática y otra racionalista; y, segundo, que no se trata de dos soluciones

<sup>56</sup> 219-220. Véase, también, 201-202 y 216, 2.º

<sup>57</sup> 223, 4.º

distintas a un mismo problema, sino que, en realidad, se trata de dos problemas. En efecto, la idea de desorientación que había sido discutida en el análisis fenomenológico es sustituida por una noción racionalista de desorientación. Resumiré el eje de mi argumentación.

La idea es que en torno al tema desorientación-orientación Ortega maneja una serie de conceptos que resultan totalmente congruentes entre sí siempre que se los entienda como distribuidos en dos conjuntos, cada uno de los cuales se refiere a un enfoque del tema que nos ocupa, pero que entendidos como referidos a una cuestión única presentan incongruencias e incluso contradicciones. Veamos algunos ejemplos.

Si el origen de la desorientación está en no saber prever la conducta de las cosas, no es nada evidente que el problema pueda tener la clave de su solución en una tesis primera sobre el fundamento o el ser del ser (es significativo que en la fenomenología de la existencia de «Ser y tiempo» no aparezca la cuestión de una tesis primera). Ortega dice que malamente se puede conocer el ser de las cosas si no se conoce previamente lo que el ser es, pero no resulta fácil imaginar las diferencias que pudiera haber en las respuestas que, a preguntas tales como «¿qué es la luz?» o «¿qué es la tierra?», dieran realistas, idealistas y vitalistas, en tanto que tales. Incidentalmente puede señalarse que una de las características de la tesis primera era, como se recordará, que todas las demás verdades se apoyan en ella o dependen de ella, pero tampoco es fácil imaginar de qué manera serían modulados diferentes sistemas de verdades en función de diferentes tesis primeras.

Tenemos otro ejemplo en el hecho de que la orientación radical como *construcción* de un orden o mundo integrador del ser de cada cosa es imposible de conciliar desde un punto de vista epistemológico con la idea de una orientación fundada en la determinación, por medio de una *evidencia inmediata*, del ámbito de lo real. Incluso las consecuencias de ambas líneas epistemológicas son divergentes. El conocimiento constructivo se desarrolla, por su naturaleza, en el lenguaje y toma de él su carácter social, mientras que el conocimiento «visión» es subjetivo. Hay una convergencia hacia el solipsismo por parte tanto del idealismo como del vitalismo orteguiano. Ambos, en su búsqueda de la certeza, reducen el ámbito de lo real a lo que aparece inmediatamente, bien en *mi* conciencia bien en *mi* vida. En general las epistemologías de la inmediatez (incluidos los sistemas fenomenistas) fallan en explicar la dinámica evidencial de los niveles teóricos de la ciencia y, por tanto, fallan en dotar a ésta de un contenido ontológico. Las entidades de la ciencia, desde los átomos a las clases sociales, adquieren la consideración de meras invenciones útiles de la imaginación. Por el contrario, estas limitaciones no afectan a los sistemas cuyo eje sea el método hipotético-deductivo.

Otra falta de concordancia se encuentra entre la idea de que una orientación radical ha de venir de la búsqueda del ser y la de que todos hacen metafísica. Indudablemente tiene sentido decir que todos hacen metafísica si con ello expresamos que todos poseen unas creencias, más o menos acertadas y más o menos profundas, acerca de cómo son las cosas y la manera en que se relacionan para conformar la realidad, pero no parece razonable pensar que todo el mundo se preocupa por la realidad radical.

Ya se apuntó que la idea de caos, que caracteriza la desorientación que he llamado racionalista es incompatible con la forma de relación con las cosas que es el «contar con».

Por último, la desorientación originada en fallos de las cosas tiene un carácter histórico; los motivos de desorientación, de perplejidad, son distintos en cada momento del desarrollo del conocimiento. Por ello el sistema general del saber (el plano de todas las cosas, de que Ortega habla) ha de ser cambiante puesto que integra elementos cambiantes. Pero una tesis primera, por su propio carácter de no revisable, de verdad para toda la vida, supondría una respuesta fija a una pregunta que en cada época cambia de contenido.

Tal vez hubiera sido conveniente, para acabar, reflexionar sobre los factores que han hecho posible la presencia de esas dos instancias filosóficas en «Unas lecciones de Metafísica». Pero esto obligaría a entrar en un juego de ponderación de influencias, antecedentes, desarrollos posteriores, y demás, que escapa totalmente al propósito de este trabajo. Me limitaré a algunas consideraciones generales.

Como ya he indicado no me parece probable que Ortega fuera consciente de la dualidad de líneas que he procurado ilustrar; por lo tanto, creo que nunca se propuso investigar a lo largo de dos vías y ver qué resultaba en cada caso. Según se desprende de la estructura misma del libro, su plan fue, verosimilmente, llevar a cabo una fenomenología de la existencia y a continuación ofrecer una doctrina del ser que, además de su valor intrínseco, serviría de remate al análisis de la vida al aportar un principio de orientación a la radical inseguridad constatada en el mismo. Las dificultades se plantearon cuando ambas partes del proyecto mostraron resistencia a encajar una con otra. No habría habido problemas si Ortega se hubiera mantenido en la línea de una orientación radical como plano general o sistema del saber. Pero en realidad esa noción de orientación es más bien ocasional, es decir, que fue apuntada, en mi opinión, en un movimiento inercial que hacía progresar el discurso en la dirección que el sentido filosófico de Ortega le indicaba ser la consecuente con lo andado hasta entonces. Pero Ortega no podía perseverar en esa dirección y, casi a renglón seguido de apuntar una posibilidad de orientación pragmática, comienza el desarrollo de una noción racionalista de orientación, no

sin antes proceder a una alteración del sentido de la desorientación que, a pesar de su sutileza, cancelaba por completo los resultados obtenidos en el análisis fenomenológico (de otra manera las piezas no hubieran encajado). ¿Por qué afirmó que no podía, o no quería, perseverar en esa dirección? Porque pienso que la solución estaba decidida de antemano y acabaría prevaleciendo en cualquier caso. Aparte de que hay datos textuales para sostener esta opinión (recuérdese el aviso al comienzo de la lección segunda), tenemos en Ortega tres factores decisivos que la hacen plausible: la creencia de que el problema de la metafísica era el de buscar el fundamento o ser del ser; el convencimiento de haber encontrado una síntesis superadora de la contraposición realismo/idealismo; y un irresistible impulso hacia la consecución de una verdad definitiva.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Quiero dejar constancia, por un lado, de lo estimulantes que han sido, para escribir este artículo, las charlas que sobre Ortega he mantenido con Juan José Acero, y, por otro, de la invitación que Manuel Garrido me hizo para participar en el homenaje a Ortega en Abril del presente año, sin cuyo impulso este trabajo no hubiera sido llevado a cabo.