

# Sentido y alcance del anti-idealismo de Ortega y Gasset (\*)

Por *Francisco Samaranch Kirner*

1.—Dedicar el modesto homenaje de una disertación académica a conmemorar el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset no es más que un estricto tributo de justicia a la memoria de quien fue, sin duda, “el mayor filósofo español desde Francisco Suárez” (1). Y ningún marco mejor, por añadidura, que el de una inauguración de curso universitario, si recordamos qué enconado empeño puso siempre nuestro filósofo en sacudir de su secular letargo a la universidad española y hacerla salir al fin de su oscuro provincianismo. Sin embargo, quiero aún añadir a éste un tercer modo de personal tributo: el sutil y profundo homenaje de realizar sobre sus textos una lectura reflexiva que sea sobre todo una aplicación del estilo de pensamiento que nos enseñó a practicar. Una lectura que sea una asimilación concreta de lo que fueron sus ideas sobre la filosofía y su historia.

Para Ortega, en efecto, “la filosofía es una posibilidad histórica, como todo lo humano, y, en consecuencia, es algo a lo que se llega viniendo de otra cosa” (2). Es decir, no hay pensamiento a partir de la nada. Como tampoco lo hay terminal y último, en un mundo que es histórico por naturaleza. El pensar, todo humano pensar, es, por el contrario, continuo movimiento y avance. Es “progreso”, camino hacia adelante con la mirada

---

(\*) Texto de la Lección inaugural del Curso Académico, pronunciada el día 10 de noviembre de 1983. Tomo el término “idealismo” en su más amplio sentido. Al transcribir en nota a pie de página las citas leídas, en lugar de citar simplemente —para no hacer farragosa la lectura— el título de la obra en que se encontraba el texto, he dado la referencia en toda su exactitud: de ahí las aparentes discrepancias entre lo leído y lo que aquí aparece. He introducido algún breve retoque estilístico, y he añadido alguna cita que, por mor del tiempo, no empleé en aquel momento.

(1) Ph. Silver, FENOMENOLOGÍA Y RAZÓN VITAL, p. 163. Alianza Universidad, Madrid 1978.

(2) LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, O. C. vol. 8, p. 268. Alianza Editorial/ Revista de Occidente, 1983. (Todas las referencias a las O. C., vols. 5 y 8, se harán según esta última edición. Las citas del vol. 6 corresponden a la 7.<sup>a</sup> edición de las O. C. de Revista de Occidente, Madrid, 1973.)

puesta siempre en algo distinto. No necesariamente algo “mejor”; tampoco “peor”: esos son valores que, amén de relativos, sólo en la posteridad tocará ponderar. Pero es, en todo caso, progreso en cuanto intento de lograr niveles más hondos de radicalidad (3). Y este propósito hace necesario que cada nivel se constituya “dialécticamente” sobre los anteriores. Es importante matizar esa “dialecticidad” orteguiana, que apenas tiene que ver con el inmanente fatalismo hegeliano (4). Por el contrario, es ésta una dialéctica abierta, mediada constantemente por el hombre mismo: porque “una idea de ayer no influye en otra de hoy (...) sino que aquélla influye en un hombre, que reacciona a esa influencia con una nueva idea” (5). Y esta mediación humana connota para Ortega, de una manera muy radical, una entraña histórica concebida en la libertad. Libertad incluso para la verdad transitoria, perecedera, ya que “el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica —por tanto, no definitiva— es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica y aprender a verse como un error son una misma cosa. Y como eso —ser siempre, por lo pronto y relativamente, un error— es la verdad del hombre, sólo la conciencia histórica puede salvarle” (6).

Tomando así el término “error” en su sentido débil, el de un acierto transitorio y provisional abierto a nuevas evidencias y hallazgos, y con la actitud de una entidad que se sabe histórica de manera radical, me propongo hacer una breve “lectura progresista” sobre los términos en que Ortega elabora su crítica del idealismo. Digo “lectura progresista” porque, a través de los “poros” que su pensar —como todo pensar— deja abiertos, voy a intentar filtrar una serie de temas y motivos posteriores a Ortega a veces, aunque implícitos en él. Mi “tema” será así doble: me referiré a la crítica anti-idealista de Ortega en las que podemos llamar sus dos vertientes, la negativa —la crítica propiamente tal— y la positiva —la construcción de su teoría de la vida personal como verdad radical—; y exploraré, a la luz de tematizaciones posteriores, las puertas que nos dejó a mano aún sin abrir. Con ello intentaré poner en claro, a un mismo tiempo, cuál fue el sentido de la teoría orteguiana de la vida —lo que con ella anticipó— y el alcance real que en sí misma tuvo —por medio de lo que de alguna manera dejó pendiente.

---

(3) Véase A. Rodríguez Huéscar, PERSPECTIVA Y VERDAD, p. 212. Revista de Occidente, Madrid 1966.

(4) Ortega precisó este matiz en ORIGEN Y EPILOGO DE LA FILOSOFIA, p. 75 y nota 1. Colec. El Arquero, Revista de Occidente, Madrid 1967 (2.<sup>a</sup> edición).

(5) PROLOGO A LA “HISTORIA DE LA FILOSOFIA” DE EMILE BREHIER, O. C. vol. 6, p. 393.

(6) MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCION, O. C. vol. 5, p. 450.

2.—La crítica al idealismo es una constante en la obra de Ortega. Es para él un tema temprano, inducido a modo de revulsivo tanto por su estancia en la escuela neokantiana de Marburgo, como por sus contactos con la obra del primer Husserl.

El error que básicamente comete todo idealismo —nos dice— es el de concebir la realidad “como algo que tiene en su entraña ...la misma condición ontológica que el concepto: ...la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que, para el griego, significa el vocablo ser” (7). Porque “el concepto es una realidad, entre las realidades que tienen la peculiaridad de consistir en identidad” (8). Ortega encuentra el origen de tal forma de pensar en Grecia. Y su insistencia en el origen griego del idealismo adquiere el carácter de un *leit-motiv* en sus escritos. En *La idea de principio en Leibniz*, por ejemplo, nos dice que “la concepción griega de ser posee (...) un lado estático que le viene (...) de la fijación o “cristalización” que en ellos (en los objetos) pone el concepto. El concepto, en efecto, es inmóvil (idéntico a sí mismo); no varía, no se esfuerza, no *vive*. Es lo que ya es y nada más” (9). Ello parece deberse a su vez, a que el intelecto, por su propia consistencia, no puede evitar el empleo de estructuras estáticas. En todo caso, “poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo” (10).

Al mismo tiempo, la relación que hay entre el concepto y la palabra viene a ser, para Ortega, la tradicional. Hay un *decir* interno o mental que es el que dicta el decir proferido, oral o escrito. Esa cierta distancia entre ambos y, a la vez, su jerárquica dependencia se reflejan en otra de las múltiples críticas que Ortega dedica al eleatismo: “Esta es —nos dice— la efectiva innovación de Parménides: el descubrimiento de que hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son (...). Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiene a sí mismo, es decir, a las significaciones, ideas o conceptos que las palabras expresan” (11).

---

(7) HISTORIA COMO SISTEMA, O. C. vol. 6, p. 29. (Cuando este texto estaba ya prácticamente estructurado y elaborado, con una fecha precisa por delante, llegó al fin a mis manos el último libro de Antonio Rodríguez Huéscar, dedicado precisamente al mismo tema que aquí me había propuesto: LA INNOVACION METAFISICA DE ORTEGA. CRITICA Y SUPERACION DEL IDEALISMO, Breviarios de Educación, M. E. C., Madrid 1982. Como amateur que soy en el tema, remito al lector al libro del experto y concedor.)

(8) *Ibidem*.

(9) LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, O. C. vol. 8, p. 278.

(10) HISTORIA COMO SISTEMA, O. C. vol. 6, p. 29.

(11) LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, O. C. vol. 8, p. 209.

Notemos, en fin, cómo esa exacta legalidad del pensar en sí se asimila al Lógos puro y absoluto que, en toda la filosofía griega, es el criterio último de la validación de lo verdadero: “desde Parménides —nos dice—, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa, entiende que busca una consistencia fija y estática (...) el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo” (12). La razón humana se hace así coextensa y convertible con el Lógos universal. Y el propio Aristóteles, cuando integra el movimiento y el cambio en un cierto ámbito de la ciencia, viene a caer en el mismo error: en efecto, “la *physis* era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser” (13). Porque “...el error profundo del naturalismo (...) no consiste en que tratemos las ideas como si fueran realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos”. (14).

La crítica de Ortega gira, pues, en torno a tres aspectos o caras de algo últimamente común: la tiranía de la Razón pura, del Lógos soberano. Estos aspectos serían: el concepto y, subsidiaria, aunque muy tenuemente, la palabra; el intelecto —como modo de pensar al servicio de la identidad—; y el Lógos-razón como ley universal —incluyendo ahí ese modo menor del mismo que es la “naturaleza”—. Otro texto orteguiano, especialmente gráfico y aun acre, nos resumirá esta crítica. Y una reflexión final, tejida con típicas expresiones de nuestro filósofo, nos abrirá al momento positivo de la crítica anti-idealista: la teoría de la vida. El texto es éste: “El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos la ofrece Parménides, el loco de la Razón, que, con su radicalismo nunca emparejado, nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia drástica de la gran insensatez que es la Lógica” (15). Sin embargo, la Razón pura “desemboca siempre en lo irracional”; es, en definitiva, “una breve zona de claridad analítica, que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad”. Su supuesto, “caprichoso” y arbitrario, consiste en “creer que las cosas —reales o ideales— se comportan como nuestras ideas” (16). Y ello porque nuestras ideas participarían, a su vez, de un orden superior que sería, por esencia, “lógico”. He aquí algo que, para Ortega, carece de sentido.

---

(12) HISTORIA COMO SISTEMA, O. C. vol. 6, p. 28.

(13) *Ibidem*.

(14) *Ibidem*, p. 31.

(15) ORIGEN Y EPILOGO DE LA FILOSOFIA, p. 115. Colec. El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1967 (2.<sup>a</sup> edición).

(16) NI VITALISMO NI RACIONALISMO, en EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO, p. 183 (Apéndices). Colec. El Arquero, Madrid 1966 (17.<sup>a</sup> edición).

3.--Porque si, libres de prejuicios, o de creencias de esas en que de algún modo estamos pero que íntima y personalmente no somos, si hurgamos —digo— en el subsuelo de nuestras raíces, lo primero que habremos de encontrar es el hecho de *nuestra vida*, cada uno la *suya*. Ese es el hecho, el dato más radical que podemos llegar a poseer. Para nosotros, sujetos pensantes, no puede haber otro origen estrictamente propio. Desde él podremos pensar el pasado en que no éramos, el presente que estamos siendo o el futuro que tal vez seremos. Pero, sin él, nuestra conciencia es utopía.

Es preciso insistir en que se trata de un hecho, de un *factum* que condiciona inequívocamente nuestro pensar. Eso, y no otra cosa, es lo que está ahí como raíz primera. Y ese rasgo es piedra de toque para entender a Ortega. Porque lo que diferencia profundamente a Ortega, no sólo del pensar idealista tan reiteradamente denostado, sino de otras formas de pensamiento llamadas “vitalistas”, está en que todos estos modos de pensamiento parten, en definitiva, de un *concepto*, de modo que, aunque éste sea el “concepto vida”, no salimos del cerco idealista. Por el contrario, Ortega parte de la concreción de un hecho, de un algo que viene dado *antes* de todo concepto. Porque no hay concepto sino en la mente de un sujeto que piensa; y no hay sujeto que piensa si previamente no vive. Lo radical, pues, lo previo a todo pensar, es que hay un vivir. Y un vivir que, como hecho concreto, es inexcusablemente individual, personal.

Esto implica, de entrada, dos cosas: que el punto de partida es la vida inmediata y personal de cada quien, con lo que todo “concepto” de vida será algo derivado y de segundo orden; y que, de manera ineludible, la filosofía supone “un punto de vista humano” sobre la realidad o lo que hay.

(Permítaseme aquí un breve interludio metodológico: no caigamos en la tentación de interpretar esto como una “petición de principio” o un “círculo vicioso”; Ortega no pretende probar algo que ya supondría; porque no pretende probar nada en específico, sino explicar lo mejor posible “lo que hay”; y porque no parte de ningún “supuesto”, sino de un simple hecho concreto e inmediato. Por lo demás, no debemos olvidar que es un principio clave, en el sistema de Ortega, que aquello de que parte un pensamiento debe formar parte del mismo sistema en que este pensamiento se desarrolla: “todo lo que induce al hombre a filosofar —nos dice— forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma” (17). Hechas estas dos precisiones, podemos seguir el hilo de nuestro discurso.)

---

(17) APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO (Anejo), O. C. vol. 5, p. 542.

Las primeras consecuencias que podemos inferir de este planteamiento nos llevan a enlazar de forma directa con lo que antes nos decía Ortega sobre los abusos del concepto en el marco idealista. Una vez más nos encontramos ante una constante de los escritos de Ortega, de modo que las citas que aquí se recojan serán sólo una muestra más o menos al azar. “El intelecto —dice— ...es una función biológica como otra cualquiera y, por tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales” (18). “El pensamiento —nos dice también— ...no es el ser del hombre; el hombre no consiste en pensamiento; éste es sólo un instrumento, una facultad que posee... Sin embargo, pensar es lo primero que el hombre hace como reacción a la dimensión fundamental de su vida, que es tener que habérselas con su contorno” (19). Y en la misma obra: “El hombre no se ocupa en conocer ...porque tenga dotes cognoscitivas, ...sino, al revés, porque no tiene más remedio que intentar conocer, saber, moviliza todos los medios de que dispone” (20). En el mismo sentido, en *El hombre y la gente*, leemos que el hombre piensa “porque, no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, en forma de pensamiento —que es lo que no hace el animal—” (21). Y también: “mi pensamiento es una función parcial de mi vida que no puede desintegrarse del resto. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa; porque, al existir yo, no existo solo yo, sino que yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no” (22). “Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella” (23). “Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida—, como un acto particular de ella” (24). Y, de manera más particular en su referencia, nos dice

---

(18) PROLOGO A LA “HISTORIA DE LA FILOSOFIA” DE KARL VORLAENDER, O. C. vol. 6, p. 293.

(19) EN TORNO A GALILEO, O. C. vol. 5, p. 124.

(20) *Ibidem*, p. 22.

(21) EL HOMBRE Y LA GENTE, p. 35. Rev. de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1980.

(22) KANT, HEGEL, SCHELER, p. 56. Rev. de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983.

(23) LA REBELION DE LAS MASAS, p. 197 s. Colec. El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1968 (40.<sup>a</sup> edición).

(24) *¿Qué es filosofía?* p. 241, Colec. El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1968 (6.<sup>a</sup> edición).

que “los pensamientos y doctrinas” que constituyen una metafísica cualquiera que hayan construido los filósofos “carece de sentido y realidad, *si no se los toma* como reacciones de hombres parejos a nosotros ante esa sensación de inanidad, de inviabilidad de la vida” (25). Y un último texto aún que, al menos por el momento, cierre esta selección: “la Razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo ...don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida” (26).

4.--Esta fase positiva o constructiva de la polémica anti-idealista nos indica suficientemente el sentido de la crítica orteguiana. El vector que nos muestra por dónde discurre su filosofar está nítidamente perfilado: en la medida en que toda filosofía quiere ser radicalidad crítica, no puede partir de lo que es derivado, de lo que no es raíz sino tallo; y el concepto —lo mismo que el intelecto que lo acuña y lo maneja— no es primero y radical. Lo primeramente dado no es un concepto o una idea, sino un hecho: la vida individual concreta. Ella es la que posibilita --y condiciona-- todo pensar, puesto que no hay pensar sin sujeto pensante. Aun para pensar un *hipotético sujeto puramente pensante*, libre de toda vinculación vital, tengo primeramente que vivir. Sólo lo podré pensar —dado el caso— desde mi pensamiento humano, que está inmerso en mi vida. Es decir, desde un ineludible punto de vista.

Recapitemos entonces los motivos clave de todo este planteamiento:

- todo pensar humano es posterior al hecho de la vida;
- todo pensar humano es, pues, parte de una vida individual y está inmerso en una vida individual;
- el complejo funcional intelecto-concepto es un instrumento al servicio de la vida individual y concreta;
- la función inmediata y primaria de la vida es “habérselas con su contorno”, “sostenerse entre las cosas”, etc.;
- el hombre se orienta entre las cosas y se enfrenta con ellas por medio de ese complejo instrumental que es el intelecto-concepto, que le proporciona el saber necesario para la supervivencia y aun una vida mejor.

Esto supuesto, nos toca ahora decir algo sobre el segundo aspecto de la disertación: calibrar el “alcance” de esa teorización orteguiana. Es decir,

---

(25) SOBRE LAS CARRERAS, O. C. vol. 5, p. 177 s.

(26) EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO, p. 57 s. (edición citada).

ver en qué medida, en qué nivel de opacidad o claridad “anticipa” temas posteriores a él. La conjugación de estos dos aspectos es lo que nos dará, además, lo que constituye a Ortega en un pensador rigurosamente “histórico”.

5.—Podemos afirmar que toda vida emerge y se forma en un medio, y en dependencia e interacción con el medio. En lenguaje de nuestros días, diríamos que toda vida es eco-sistémica. Ahora bien, ese “sistema” es *dinámico* —no reductible a la tradicional lógica estática—. Y por ello queda excluido de él el modelo de relaciones rectilíneas y unidireccionales —típicas de la analítica aitológica clásica—. Es esto algo análogo a lo ocurrido con la geometría euclidiana, forzada a dar paso a las geometrías curvas —Riemann, Lobatchevsky—. El modelo se hace también aquí curvo, con vectores de ida y vuelta, polidireccional, con propensión a los buclajes semicerrados sobre sí en múltiples formas —ver E. Morin.

De una manera acaso algo brumosa, eso lo anticipó Ortega: la vida consiste en una cierta coexistencia del individuo con las cosas. Antes de sernos puro objeto de conocimiento, las cosas se nos despliegan como “importancias”, como factores que vale la pena tener en cuenta; se nos dan como posibilidades de acción y de elección; y, sobre todo, nos son “facilidades y dificultades”: al hombre, “como encuentra facilidades en que apoyarse, resulta que le es posible existir. Pero, como halla también dificultades, esa posibilidad es constantemente estorbada, negada, puesta en peligro” (27). Esta coexistencia hombres-cosas consiste asimismo en una cierta actividad recíproca. Por parte de las cosas, “¿cuál es esa actividad sobre nosotros en que primeramente consisten? Muy sencillo: en sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo, con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta” (28).

Sin duda, en términos un tanto abstractos late ahí algo muy actual: la información que nos llega del medio ambiente fuerza a la vida a una continua adaptación —que es una constante *autodiferenciación* para, pese a todo, llevar adelante lo mejor posible la tarea que le es propia—. Y esta diferenciación incide a su vez en el medio ambiente —por ejemplo, mediante el recurso a un consumo alimentario alterno, que altera el equilibrio ecológico del medio—. Tenemos ahí una reciprocidad espiralmente embuclada sobre sí...

6.—En el caso del hombre, además, es su misma forma de vida la que genera el pensamiento; que, a su vez, genera nuevas formas de vida. Nada

---

(27) MEDITACION DE LA TECNICA, p. 45. Col. El Arquero, Madrid 1968 (6.<sup>a</sup> edición).

(28) EL HOMBRE Y LA GENTE, p. 75 (edic. citada).

de secuencias rectilíneas y unidireccionales. Una progresiva reducción del aparato instintual y un simultáneo y correlativo aumento de la disponibilidad y libertad de acción. Esta capacidad de acción, que supone también la de elección, sólo se hace posible con una concomitante capacidad de discernimiento de las alternativas. Y las posibilidades acumulativas de ese conocimiento empiezan a hacerse realmente incalculables, en progresión exponencial, en la interacción con el lenguaje-comunicación.

Este progreso, sin embargo, no nos ofrece hasta aquí más que su cara cuantitativa. Hemos de ver qué aspecto nos ofrece por su cara cualitativa.

Esta nos ofrece en seguida una cierta ambivalencia. Ortega detectó algunos de sus posibles aspectos negativos. Por ejemplo, en su crítica al idealismo nos ha dicho una y otra vez que el concepto “consiste en identidad”, que pone en los objetos una como fijación o cristalización que de suyo no les pertenece, que el concepto “es inmóvil (idéntico a sí mismo); no varía, no se esfuerza, no *vive*”. Más aún, asigna tal consecuencia a un cierto funcionamiento estructural propio del intelecto o la razón pura, la razón acuñada de espaldas a las cosas y a la vida.

En este punto nos parece que Ortega no pasa de la constatación. Constatación que podríamos prolongar en una vasta y radial multiplicación de exploraciones fascinantes. El intelecto-razón se nos mostraría como una capacidad desarrollada precisamente en interacción y *feed-back* con una determinada forma y estructura de lenguaje —acaso eso mismo que Ortega llama alguna vez el *dectr* interno, pero que parece entender como algo linealmente conectado a un pensar anterior o en sí—. Sin embargo, es el núcleo estructural y funcional de ese lenguaje —el propio planteamiento de Parménides parece evidenciarlo— lo que incide decisivamente en el desarrollo de esa pura razón o facultad lógica.

Pero, a su vez, esta estructura del lenguaje viene multilateralmente condicionada. La inmensa diversificación de las impresiones recibidas que puede operarse en el sistema nervioso aferente, deja allá, en el mundo exterior, a modo de residuo de identidad “en sí”, un poso tan misterioso e inasible como pudo ser el noúmeno kantiano. Y, en oposición, la rica coloración de la experiencia personal, tan fluida y tan capaz de enriquecerse de continuo, pasa a parecer algo meramente subjetivo. A su vez, el sistema nervioso eferente, al querer traducir en acción y producción la información recogida en el cerebro, tropieza con la inerte resistencia del mundo exterior a plegarse a los dictados de la imaginación y el pensamiento. Mundo exterior en el que, por otra parte, predominan cuantitativamente —a nuestra escala de percepción humana, claro— los resultados del segundo principio de la termodinámica, los productos de una avanzada degeneración de la energía en materia. De esta manera, en un sistema de información a doble entrada, resultaría reforzada en nosotros la creencia en el predominio de lo estático fuera de nuestro mundo interior.

Pero podría haber aún más. La propia dimensión “comunicacional” del lenguaje podría suponer, por diversas razones, un refuerzo de esta tendencia. Algo de esto podría estarnos diciendo Ortega, cuando escribe que “el otro” es el que responde de la misma manera que yo le respondo a él, como “reciprocante”, como “alter ego”. Y eso induciría en mí la idea de un mundo “objetivo”, un presunto “mundo único”, al que nos referimos por igual de manera válida para la existencia y la vida, y que compartimos en alguna medida a través de la palabra (29).

Este punto podría también recibir una rica amplificación en varios registros. Por una parte, en efecto, para que la comunicación fluya de un modo adecuado y eficaz, al menos en niveles mínimos vitales, se hace precisa una codificación convenida de signos, en número suficientemente amplio para dar cuenta de lo más posible de lo que hay, al tiempo que suficientemente limitado como para que sea posible su aprendizaje y uso por la mayoría. Y ello aun a costa de la amputación de amplios márgenes de lo subjetivo en toda información transmitida. Para dar paso, en estas condiciones, a la mayor cantidad posible de información, el lenguaje se desarrolla como un sistema de desintegración analítica de las cosas en aspectos homogeneizables, y la subsiguiente reintegración sintética de esos aspectos en forma combinatoria. De esta manera lo *decible* parece hacerse potencialmente ilimitado, con unos medios básicos limitados. Pero tales ventajas tienen sus contrapartidas negativas. Porque el sistema tiende a inducir en nuestro pensar una visión “deformada” de lo que las cosas nos son inmediatamente. Así, la estructura atributiva de la frase, por la que decimos que “algo es tal otra cosa”, nos incitaría —si el *lógos* se nos hace modelo de realidades— a la falsa imagen de ver la realidad despiezada en forma de sujetos y predicados. Y un escalón más abajo —hacia lo “profundo”—, nos la daría jerarquizada en una trama de sustancias y accidentes. Y aún, en un último desliz por esta pendiente, nos induciría el espejismo de creer que la cuestión más honda que nuestro pensar podría plantearse debía consistir en esa partícula *es*, que en principio no es otra cosa que una servidumbre de la tempórea y artificial analiticidad que el hecho lingüístico nos impone, una simple manera “nuestra” de *poner* el predicado como propio del sujeto o poner la cosa como real.

7.—Sin embargo, ni aun con esto explicamos del todo esta como “obsesión” por lo estático y lo idéntico a sí. Porque en el intelectualismo o idealismo inmovilizante no sólo encontramos esta tendencia intelectual a captar lo que hay *sub specie aeternitatis*, bajo el aspecto de lo duradero y permanente, sino que además esta supuesta constatación de la preeminencia de lo estable se nos convierte muy fácilmente en juicio de valor.

---

(29) Ver *ibid.*, pp. 109-117.

En otras palabras: no nos limitamos a afirmar que, al parecer, en el mundo predomina lo idéntico a sí y lo estático, sino que consideramos evidente que eso sea mejor que lo contrario; que no es una mera cuestión de hecho, sino una cuestión de derecho: que así *debe* ser y que hay *más ser* —o sólo hay ser— en lo idéntico que en lo que cambia.

Son muchas las razones que podrían probarnos que esto es un efecto inducido por una serie de factores que actúan a una, en una especie de sinergia fáctica. Voy sólo a rozar algunas de ellas que nos pueden permitir ver el “alcance” del principio de la razón vital de Ortega.

Ortega asignó al concepto, en el marco de su propia teoría, dos funciones capitales: la “cognoscitiva” —cuya meta es la *claridad*— y la “vital” —cuyo objetivo es la *seguridad*—. Así, en *Meditaciones del Quijote*, por ejemplo, nos dice: “sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas” (30). Y también: “toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores” (31).

Esa búsqueda de puntos de apoyo orientativos, de delimitación de puntos de referencia seguros respecto a los cuales “sabe uno a qué atenerse” es lo que en una etología humana podemos llamar “territorialización simbólica”. Las formas elementales de la creación religiosa de la humanidad nos brindan una clarificadora y fundamental expresión de ello, especialmente en la estructuración dialéctica de “lo sagrado y lo profano” (32). De una manera originaria parece haber asumido el papel de lo sagrado todo aquello que aún no había sido “integrado” por el hombre en lo que constituía su seguro habitáculo cotidiano. Fuera de ese marco, todo estaba poblado de potenciales amenazas. Amenazas ambivalentes que, con su excedente óntico sobre la realidad humana, podían destruir a ésta —bien por aniquilación directa, bien por asunción de lo humano a un nivel óntico superior—. Nótese que la relación entre lo sagrado y lo profano quedaba de esta forma abierta como la de unos vasos comunicantes: la ampliación de lo cotidiano y profano llevaba consigo la remoción concomitante de las fronteras de lo sagrado correlativo. Y la frontera entre ambos niveles se habría de poblar —en especuaciones ulteriores—, de numerosos seres intermedios que operaran la transición, cuando se radicalizaba la superioridad de lo sagrado: ángeles, daímones, semidioses, genios de todas clases,

---

(30) MEDITACIONES DEL QUIJOTE, p. 67. Col. El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1956 (3.<sup>a</sup> edición).

(31) *Ibidem*.

(32) Ver Mircea Eliade, TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS, Payot, París 1968 —especialmente el cap. 1.

etcétera. Lo importante es que no funciona así esa célebre formulación alterna del principio de no-contradicción, el que llamamos principio de tercero excluido... El hombre no había estrenado aún la flamante lógica parmenidiana.

No es nuevo que toda conciencia humana tiende a sentirse perturbada ante lo desconocido que la acosa o apremia (33). Una de las modalidades claras de lo desconocido es la "lejanía" —por muy próxima que esté en términos absolutos—. Y una de las formas simbólicas de "lejanía" más exasperantes para el hombre es la "diferencia". La "diferencia" tiende a presentarse, con frecuencia, entonada como una velada amenaza y una distancia difícilmente asimilables. En otras palabras, el hombre tiende a ver la diferencia valorativamente, con complejo o con menosprecio. Como si de entrada le fuera extraño ver la diferencia como *simple diferencia*...

Por otra parte, su íntima necesidad de afirmarse frente a lo que le rodea—amenaza, induce al hombre a sacralizar de alguna manera su propia y distintiva "diferencia": la palabra-pensamiento. La divinización del Lógos es un rasgo común a muchas formas de la teologización antigua. Con ello obtiene el hombre dos resultados positivos para su superación civilizadora: radicaliza y define su distancia respecto del animal y, al mismo tiempo, se hace pariente —por especial don o por participación— de la divinidad. El Lógos, como palabra y pensamiento supremos, le ofrece el modelo ideal de la inteligibilidad del todo —garantía, por tanto, de que el azar irracional y angustioso es mera cuestión de nivel de conocimiento—; y también unas pautas de conducta ideales. Se hace, pues, Ley y Modelo ejemplar del todo.

Pues bien, ésta es una vaga creencia en que ya está el hombre griego antes de inaugurarse la filosofía. El punto de partida del idealismo en su modo filosófico, con su peculiar lastre de logicismo abstracto, puede muy bien estar —como dice Ortega— en Parménides. Pero lo que éste realmente estrena es una forma específica de manipulación de la creencia. Como ya vio hace bastantes años Aram M. Frenkian (34), el idealismo nace de una extensa mitificación, que va desde la teología memfita —en el IV milenio antes de Cristo— hasta el prólogo del Evangelio de Juan; desde el egipcio

---

(33) En el contexto de la "temporalidad" vital, Ortega constata: "El porvenir es la inseguridad. Esta inseguridad está administrada, regida por el poder irracional del Azar. Si la vida, dijimos antes, es un sistema de ocupaciones, nuestra primaria ocupación es ocuparnos de nuestro porvenir. (...) La ocupación con el porvenir es pre-ocupación (...). A esto —preocuparnos— reaccionamos buscando medios para asegurar esta inseguridad. (...) Pero es evidente que no podríamos hacer esto si antes la terrible inseguridad que es el Azar no hubiese en el hombre una última confianza tan irracional como el Azar mismo: es la Esperanza". GOETHE SIN WEIMAR, Conferencia en Hamburgo, 2 sept. 1949. En GOETHE, DILTHEY, p. 95. Rev. de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982.

(34) Ver A. M. Frenkian, L'ORIENT ET LES ORIGINES DE L'IDEALISME DANS LA PENSEE EUROPEENNE, T. I, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París 1946.

Ptah el Grande, “corazón y lengua de la Enéada de los dioses” —según expresión de la estela del rey Shabaka— al Yhaveh bíblico de uno de los tres modelos cosmogónicos que yuxtapone el *Génesis*. Y entonces es todavía crípticamente mítico ese Lógos que, desde Parménides y Heráclito hasta los estoicos —por poner unos límites griegos—, pasando por el propio Aristóteles, ese Lógos —digo— que es siempre objeto de apelación última y de la última e inapelable utilización, sin ser nunca objeto de una definición en regla, tan formalmente estructurada como las que, en nombre de ese mismo Lógos, se exigen para cualquier otro concepto (35).

8.—Este *excursus* por las sendas de la mitificación del Lógos me apartó de Ortega sólo en apariencia. En realidad me va a permitir una última valoración de su teoría de la razón vital. Esa mitificación del Lógos, que se mantiene subrepticia aun en el marco del pensar logicista, está en la raíz de los numerosos fracasos a que han llegado ciertas formas de esa “extravagante actividad” —Ortega *scripsit*— que es la filosofía. Ella es la que dio pie a las tan agudas como insensatas aporías de Zenón de Elea contra el movimiento —como si éste, para ser posible realmente, tuviera que ser reductible al juego que se impone el lenguaje logicista—. Ella es la raíz del aporemático y frustrado empeño aristotélico en hacer del “ser” un predicado supremo mínimamente unívoco, para encontrarse al fin con la irónica paradoja de que sólo podía reducir su equivocidad mediante una de las formas del propio “ser” y aún, entre ellas, una de las más evanescentes: la volátil categoría de relación. Y —para no multiplicar los ejemplos— ella es también la que lleva al fracaso el denodado esfuerzo de Heidegger por clarificar el *es* del ente: fracaso en lo que era su pretensión, si bien iluminadora consecución para nosotros al situarnos finalmente el *es* en el hecho *evential* primigenio —ese extraño *ereignis* de sus últimos escritos—, respecto del cual todo lenguaje es ya derivado y subsidiario. Tanto reiterado fracaso parece recordarnos algo ya muy viejo: que esa divinización del Lógos, que ese pretender ponerlo como pauta y ley de todo lo que hay, con capacidad para decirlo en su última radicalidad, fue no más que una especie de transgresión de las reales limitaciones y funciones del decir-pensar. Y toda transgresión de esa índole debía pagarse con el extravío de la razón...



(35) No resisto la tentación de añadir aquí este pasaje de Ortega, especialmente iluminador. Llama “logismo” al pensar lógico y puro. Y dice: “el logismo, merced a su carácter necesitativo, es idéntico en todos los hombres. No es, pues, un pensar proveniente del individuo, aun cuando en él acontezca. (...) En el logismo desaparece la subjetividad del individuo, y queda de ella la pura aptitud genérica de receptor. (...) Es la revelación en él de la Realidad misma. Ahora bien: revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él y Platón, y Aristóteles, llamaron *alétheia* o verdad. El pensamiento verdadero es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma.” (LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ, O. C. vol. 8, p. 210).

La “razón vital” orteguiana se nos ofrece así como una radical “desmitificación” del Lógos idealista. Un Lógos *humano* —simplemente humano—, una razón encadenada al hecho primigenio de la vida y subsidiaria de la vida, nos sitúa de nuevo en nuestro verdadero *humus*. Nos libera de la insolencia transgresora de tomar como modelo de todo esa limitada y limitativa razón nuestra; y nos libera, de rechazo, de la *locura* con que, según la antigua sabiduría, castigan los dioses todo intento de saltarse los límites y fronteras establecidas para el hombre —¿no ha llamado Ortega a Parménides “el loco de la razón”?—. Y esto me abre a un tema que será ya epilogo. En efecto, al anatematizar Ortega tanto el idealismo absoluto del Lógos mitificado como también el polo contrario de la irracionalidad sin brújula —porque su razón es vital sin dejar de ser razón—, nos brinda una muy específica imagen del hombre: sitúa a ésta, gracias a esa su *razón vital*, en la laboriosa tierra del quehacer cotidiano, en la zona siempre opaca y siempre en premura de claridades nuevas que plantea la circunstancia que nos acosa por doquier; nos sitúa de nuevo en ese ancestral principio de la humana sabiduría, el “nada en demasía”, el *medèn agân* de los viejos oráculos; y nos libera de la entrópica rutina de parecernos cada día más a “nosotros mismos” —como diría Rubert de Ventós (36)—, que es el sino que encierra todo ideal absoluto (37). Nos enfrenta por el contrario, de manera a un tiempo espontánea y razonable, con el variable compromiso de cada momento, con esa vida que nos es “siempre urgente”, que “se vive aquí y ahora sin posible demora ni traspaso”, que, minuto a minuto, “nos es disparada a quemarropa” (38).

Mi tema ha sido, en esta circunstancia, una pequeña parcela del pensar de Ortega. El tiempo es una grave servidumbre de nuestra razón vital y del discurso que de ella emana. Lo que la mente puede tal vez captar de golpe, se nos diluye en pacientes cadenas de términos. Términos, por añadidura, siempre insuficientes, siempre semánticamente cortos. Estamos atados a ese afán de Sísifo que es toda filosofía, en pos de una claridad en plenitud que siempre se nos escamotea. Al menos hemos intentado, orteguianamente, arrebatarle un puntual destello...

---

(36) En MORAL Y NUEVA CULTURA, Alianza Edit., Madrid 1971.

(37) En este sentido, Ortega escribió: “quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante.” (APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO, O. C. vol. 5, p. 540). Y también: “para hablar... del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser... Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.” (HISTORIA COMO SISTEMA, O. C. vol. 6, p. 34).

(38) MISION DE LA UNIVERSIDAD, p. 65. Rev. de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982.