

LA ONTOLOGÍA DE ORTEGA SEGÚN SU *LEIBNIZ*

En el número anterior de este anuario publiqué una reseña del *Leibniz* de Ortega¹ que a pesar de su extensión no pudo ocuparse con la filosofía propia inserta o expuesta por Ortega en el libro, debiendo dejarlo para otra ocasión. Ésta es la del presente artículo, que tampoco podrá agotar el tema, sino que volverá a tener que dejar el agotarlo para una nueva oportunidad.

Parecería que un libro titulado *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* no debiera exponer más filosofía que la de Leibniz y, a lo sumo, las influencias sobre ella e influidas por ella; ni de una y otras más que lo referente a la idea de principio y a la teoría deductiva y lo imprescindiblemente relacionado con ella; y así empieza el libro de Ortega, pero para acabar exponiendo la filosofía de éste en oposición polémica a la filosofía contemporánea, hasta el extremo de resultar un *Leibniz* sin Leibniz, según expuse en la mentada reseña. Ello se debe a la manera de escribir de Ortega. Entusiasmado con un tema, sin más que una idea general de él o un plan insuficientemente preciso, o a lo sumo un material recogido en papeletas más al azar de las lecturas que metódica y exhaustivamente, se lanzaba a escribir sobre él; y su mente, fertilísima en recuerdos, asociaciones y reacciones en general, que podían ser también originales, le hacía ir enredándose en las complicaciones infinitas sobre todo de los mayores temas, hasta un punto en que, abatido el entusiasmo por la fatiga y más aún por el no ver la salida del enredo ni el final del esfuerzo, dejaba de escribir, abandonaba el tema, ya prometiendo una continuación que nunca llegó, ya insinuando dificultades o profundidades que no eran del caso o para la ocasión; eso sí, siempre con la gracia torera de quien remata una suerte encarnada en la imaginería o la fraseología del pretexto o la disculpa. En este punto se confesó él mismo más de una vez, pero quizá ninguna tan significativamente como en la siguiente.

Es ya sobrada mi audacia y, consiguientemente, mi riesgo al haber atacado a la carrera, como solían los guerreros medas, los temas más pavorosos de la ontología general. Permítaseme que al llegar a este punto, en que fuera necesario, para ser un poco claros fijar bien la diferencia entre la llamada "vida colectiva o social" y la vida personal, renuncie radicalmente a hacerlo. Si el lector siente alguna curiosidad por mis ideas sobre el asunto, como en general, por el desarrollo de todo lo antecedente, puede hallarlo expuesto con algún decoro en dos libros próximos a publicarse. En el primero, bajo el título *El hombre y la gente*, hago el intento leal de una sociología donde no se eludan, como ha acontecido hasta aquí, los problemas verdaderamente radicales. El segundo —*Sobre la razón viviente*— es el ensayo de una *prima philosophia*. *Historia como sistema y del Imperio romano*. Segunda edición: "Acabóse de imprimir... el día XII del mes de enero del año MCMXLII, colofón.

El "prólogo", suscrito "Buenos Aires, octubre de 1940", a *Ideas y creencias*, número 151 de la Colección Austral, edición que dice de sí: "Acabado de imprimir el día 5 de octubre de 1940" (verso de la portada), empieza:

¹ "El *Leibniz* de Ortega", *Diánoia*, 1960, págs. 195 sigs.

Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón histórica*, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico.

Mas Ortega murió sin haberlos publicado; y los editores de sus "Obras inéditas" publican *El hombre y la gente*, y no resulta un gran mamotreto, porque se queda a medias del plan hecho para él por el propio Ortega; y los mismos editores acaban declarando que entre los papeles póstumos de Ortega no existe nada que corresponda al gran mamotreto filosófico. No para extrañar a los conocedores, no ya de Ortega personalmente, sino solamente de su obra: Ortega se entusiasmaba con los temas y sus planes de obras sobre ellos hasta el extremo de dar por hechas éstas con sólo proyectar hacerlas. Pero sí para sorprender conmigo a los demás oyentes de los *Principios de metafísica según la razón vital* que Ortega leía en sus últimos cursos de Metafísica en la Facultad madrileña, y a los demás que vieran por 1935 en la redacción de la Revista de Occidente la maqueta de la encuadernación para la inmediata publicación de una *Aurora de la razón histórica* compuesta por cuatro largos ensayos o estudios relacionados entre sí, pero cuyos títulos o temas no recuerdo ya bien. Mas dando por probada la susodicha inexistencia, da, a su vez, al *Leibniz* la importancia de deber de exponer la filosofía de Ortega que más directa, completa y adecuadamente debiera haber expuesto la *Aurora* o *Sobre la razón viviente*: si antes de la publicación de esta obra resultaba infundada toda apreciación definitiva de la filosofía de Ortega, inexistente la obra parece resultar fundado apreciar la filosofía de Ortega por el *Leibniz*.

Este no deja de ser un caso más de la manera de escribir de Ortega, por haber sido quizá el caso en que éste más pugnó porque no fuera tal caso más. Es lo que pienso haber mostrado en la reseña mentada, y lo que espero acabe de mostrar ya este primer artículo sobre la filosofía personal de Ortega con la exposición de la cual acaba éste por reemplazar la continuación y conclusión propias de la exposición del tema anunciado por el título del libro. Tal filosofía es una ontología y una filosofía de la filosofía —muy contrariamente al que debía ser el contenido del libro según sus inicios, y aun bastante más adelante. En efecto, se inicia el libro, muy marburguesamente,² reduciendo el problema del ser al problema del pensar, y del pensar concebido como un método:

La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora. . . descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido. (27)³

Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión que entiende esa filosofía por "pensar". (28)

Todavía en la página 170 se lee:

En este estudio intentamos definir diferentes "modos de pensar", no doctrinas, y hemos evitado rigurosamente todo problema ontológico. Pero

² V. mi reseña.

³ Estos números remitirán a las páginas del *Leibniz*.

no podemos olvidar que aquéllos sean modos de pensar el Ser. ¿Nos obliga esto a penetrar en el avispero de la Ontología? Creo que por ahora no. Para el presente asunto basta con lo siguiente.

Pero lo siguiente son tres páginas de teoría del ser o del mundo. Estas páginas son del § 18, "El sensualismo en el modo de pensar aristotélico". Es que Ortega ha retrocedido de Leibniz a Descartes y de éste a los griegos, de los que Aristóteles le obliga a penetrar tan crecientemente en el avispero de la Ontología, que ya el contenido del § 22, "La incomunicación de los géneros", es exclusiva y propiamente y a fondo ontológico, como que a partir del comienzo de su cuarta página trata del Ente y la Nada y de la trascendentalidad del Ente, para no nombrar más que los temas dominantes. Ahora bien, la manera de proceder peculiar de Ortega hace que su exposición de la ontología aristotélica o sus referencias a ella estén contrapunteadas reiteradamente por sus propias ideas ontológicas, no expuestas o apuntadas, pues, metódicamente, sino según que la exposición de la ontología aristotélica o las referencias a ella hacen que las vaya recordando o pensando o se le vayan ocurriendo. Y lo mismo, después de pasar a la filosofía de la filosofía,⁴ al reivindicar, en el § 29, "El nivel de nuestro radicalismo", la originalidad y el mayor alcance en radicalidad de su filosofía frente a la de Heidegger, el tema no podía dejar de ser el ontológico. Así es la filosofía de Ortega en este su *Leibniz* ante todo su ontología, y ésta el asunto de este artículo, que va a entresacarla de su entrevero en el curso del libro, haciendo frente a dos dificultades que se ocurren. El sistematizar el curso del pensar de Ortega sería fiel a la idea que Ortega mismo expresó varias veces de tener un sistema en la cabeza; pero va a exhibir hasta qué punto era la idea exacta. El discernir lo que dijo Ortega por cuenta ajena y por cuenta propia puede parecer en principio difícil; en detalle, precisamente, resulta fácil, pues el contexto no deja lugar a dudas prácticamente en ningún caso importante.

El término "ser" es multívoco. Por ello, si se habla del "ser", se piensa confusa o indistintamente la existencia, la esencia, lo existente. . . , y por ende se pasa de lo uno o lo otro sin darse cuenta. Pues tal es lo que se encuentra hasta en textos ontológicos de los más conspicuos, digamos los de un Heidegger, como ya le ha reprochado la crítica. Por lo mismo, es difícil que la ontología no sea un tejido de equívocos mientras hable del "ser" y no *exclusivamente* de la existencia, o la esencia, o lo existente. . . en cada caso. Ortega recoge o hace distinciones y precisiones terminológicas en varios pasajes, incidentalmente diseminados. Ante todo, la fundamentalísima de *ser* y *ente*.

Podemos. . . referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la "cosa ahí" interpretada *en tanto* que elemento de ese mundo —por tanto, poseyendo esos caracteres—, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etc., lo llamamos *ser de ese ente*. (172)

En seguida, la de los sentidos no ya de *ente*, sino de *ser*.

. . . no ya el Ente, sino el *ser*. . . , no sólo tiene la tri-equivocidad que distinguió ya Santo Tomás —el *esse essentiae*, el *esse existentiae* y el *esse copulativum*— sino muchísimos otros sentidos. El *esse* existencial

⁴ V. mi reseña.

se subdivide en existencia física, metafísica, matemática, lógica, cognoscitiva, imaginaria, poética, histórica. Toda la enorme riqueza de la modalidad "existencia" viene a descargarse aquí. (226)

En otro lugar da distinto nombre a uno de los tres primeros aunque pudiera tratarse de un simple *lapsus*, hace distinta atribución histórica de la distinción de ellos.

Hasta Aristóteles seguirán confundidos en el es proposicional sus tres sentidos de cópula, predicación y existencia. (231, nota 2)

Otra distinción relativa al ser que no deja de ser terminológica porque propiamente no sea tal:

..el Ser, si se incluye en él "todo lo que hay", tiene valores diferentes, rangos distintos en cuanto a su "haberlo"; lo que propiamente es, lo que parece que es, lo que casi es, lo que casi no es, lo que es y no es, etcétera. (362)

De ésta sería parte en el fondo esta obra:

..la física no nos habla hoy del "ser real", sino del "ser probable", que *no es* el "ser real"... (38)

Con la última cláusula del segundo de los pasajes citados en lo anterior, sobre la modalidad "existencia", se relacionan los demás pasajes de la misma índole terminológica.

De los trascendentales distintos de ente —

la cosa o *res*... el "algo y —debían añadir— el "esto" (260 sig.)

—los escolásticos

dicen que son "modos del Ente". Esta espontánea plurificación del Ente abstractísimo en diversos "modos" es intransparente... (261)

La naturalidad con que al hablar de los distintos "significados del Ente", se nos imponga, como su más obvia denominación, el giro "modos de ser" o de existir, pone de manifiesto lo que hay de embarazoso en el uso escolástico de llamar al "algo" y a la "cosa" o "*res*" modos del Ente. Esta dualidad de términos tan parecidos trae confusión, aunque sean en rigor distintos. Pero es más grave su equívoco con la modalidad del Ser, que sí es estrictamente modalidad del Ente y, sin embargo, no tiene nada que ver con la relación de Ente a "algo" y a "cosa". No estorba, en cambio, que en zona ya inferior se hable de "modos"; se entiende "modos" de una "cosa", sea ésta sustancia o lo que se quiera. (264, nota 1)

Propugnaría Ortega, pues, que no se llamase a los trascendentales distintos de ente "modos" de éste, para que no hubiese confusión entre las tres distintas cosas que serían los trascendentales, los "modos de ser" o "existir" que serían todos los "significados del Ente" y "la modalidad del Ser" o "del Ente" que sería la modalidad "existencia". Pero "modos de ser" o "existir" serían especialmente los de esta modalidad, "existencia", o las categorías, según se verá más adelante, aunque no precisamente las aristotélicas.

Que el principio de distinguir los diferentes modos de existir las cosas parezca excelentísimo y se venere su hallazgo, no obliga a que las distinciones concretas hechas por Aristóteles, ni en general su idea misma de categorías, se tengan por acertadas. (264, nota 2)

En fin,

fuera más práctico llamar "entidad" en sentido estricto al "modo de existir" el Ente o —lo que es igual— al "modo de ser" el Existente, dejando fuera de su significación la llamada *quidditas* o esencia, que yo prefiero denominar "consistencia" (264, nota 2)

Un pasaje como el siguiente pudiera aducirse como prueba de inconsecuencia terminológica, si no pudiera decirse que se refiere al pensar de Aristóteles y no al de Ortega, o que en él "entidad" no significa esencia o consistencia, sino modo de existir.

Aristóteles, para quien sólo existen ciencias en plural, acaba de inventar una más, que como ciencia es una de tantas, pero que tiene la particularidad, precisamente, de la generalidad de su objeto. Mientras las demás atienden a las formas varias de lo Real, ésta perscruta lo Real en tanto que real, abstrayendo —en principio— de sus formas particulares.

Aquí, la nota a que se hará referencia en seguida. El texto continúa:

Y como ninguna cosa puede ser contemplada, "theorizada" —esto es, atendida por ella misma prescindiendo del servicio que nos presta o puede prestarnos—, si no se metamorfosea en Realidad o Ente, quiere decirse que toda comprensión de su particularidad, de su peculiar *entidad* supone nuestra comprensión de lo que es en abstracto ser-Ente (210)

La nota anunciada tiene la misma posible ambigüedad.

Antes, en su etapa platonizante, había inventado otra ciencia, que se ocupa de una forma *particular* de lo Real, la más decisiva de todas; a saber, del Primer Real, del que todos los demás en cierto sentido proceden, o por lo menos dependen. Este Primer Real, este jefe de fila de los Entes es el Ente Supremo o Dios. . .

En general, pudiera pensarse que las distinciones y precisiones anteriores, no serían bastantes y en parte serían discutibles; pero entrar en la discusión de estas últimas ni en general de las hechas, no resultaría justificado: por el hecho de que Ortega no hace ningún uso de las unas y hace poco caso de las otras.

La fundamentalísima de ser y ente es, si no anulada, no guardada con el rigor que parecería debido a su fundamentalidad, como bastarían a probar los lugares de las citas anteriores y de las siguientes en que aparecen juntamente ambos términos.

La apenas menos fundamental de la esencia o consistencia y la existencia aparece en el siguiente lugar hecha expresamente, pero referida al ser en forma propicia y propincua a dar al término "ser" la ambigüedad de ambas.

...la cosa... se ha convertido en un ente, en algo que *tiene un Ser*, en algo a quien atribuyo una peculiar existencia y una peculiar consistencia. (170)

El ser es expresamente la existencia y la consistencia o esencia. Lo propicio y propincuo de tal forma de referencia al ser a la indicada ambigüedad parece confirmado en la página siguiente, dentro aún del mismo aparte.

Las cosas sensibles... en rigor, no son cosas, sino "asuntos de la vida", articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo en* un mundo. (171)

¿El ser, reducido a la consistencia o esencia, con exclusión de la existencia? Quizá no, porque el ser la consistencia propia y ajena a nosotros ¿no se deberá a existir independientemente de nosotros en el mundo? ¿No será un confuso pensar la existencia con la consistencia pensada distintamente? Pero en una frase como la final del pasaje siguiente, no parece poder significar más que *esencia* o *consistencia*.

Podemos... referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la "cosa ahí" interpretada *en tanto* que elemento de ese mundo —por tanto, poseyendo esos caracteres—, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparece como idéntico, etc., lo llamamos *ser de ese ente*. (172)

Pues el pasaje sigue así:

Da la casualidad de que aquellos caracteres de los entes coinciden con los del extracto sensual llamado *lógos* o concepto.

Y esta coincidencia con un *extracto sensual* parece hacer imposible toda interpretación en el sentido de que lo que aparece como idéntico, etc., no sea la consistencia sino la existencia, como, por ejemplo, Heidegger relaciona el "ser sí mismo propiamente" con el "ser ahí" cuya "esencia" "hasta donde se puede hablar de ella", es la "existencia" o como el propio Ortega relacionará la "sí-mismidad" con la vida. ¿Sería malicia atisbar en ello la consecuencia, si no la justificación, de lo que piensa Ortega de la distinción misma de la esencia y la existencia? —pues ésta le ocupa en algunos pasajes y en forma digamos tan sólo sorprendente. He aquí, ante todo, el definitivo.

Pronto veremos cómo Descartes... falló por no hacerse cuestión del concepto Ser, y en vez de ello partir, sin más... de la venerable y fosilizada ontología escolástica... Lo mismo ha hecho Heidegger. Parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica; más aún: de la distinción que desde Santo Tomás hace ésta entre esencia y existencia —en la cual nadie ha conseguido ver claro—, lo que le sugiere, también arbitrariamente, afirmar que en el hombre ambas dimensiones del Ente se dan en una realidad peculiar. Lo cual, si se acepta aquella distinción, no es verdad. Porque no hay, no ya tipo de Ente, sino ente específico alguno en que esa relación no se dé con carácter peculiar. ¡Como

que por eso no tiene sentido tal distinción! El color, sólo por ser color, existe ya de otra manera que el sonido. (339)

¿No resulta sorprendente tan sumario despachar una cuestión que sigue agi-
tándose?, y no sólo en la fosilizada e inerte ontología escolástica, sino en lo más
vivo de la filosofía de nuestros días, en el existencialismo todo —en cuantos reco-
nocen en tal distinción una división fundamental del ser y en la cuestión de ella
una cuestión ontológica tan fundamental que serían prácticamente todos los que
se ocupan con la ontología, menos Ortega. Pero prescindamos de las referencias
críticas y despectivas a la escolástica— tan de los tiempos y de los ambientes como
los de Marburgo—, a Descartes y a Heidegger, para atenernos a la posición propia
de Ortega en el punto: la relación entre la esencia o la consistencia y la existencia
se da en cada tipo —¿género?— y en cada especie de ente con carácter peculiar,
también, pues, en el hombre. ¿No resulta sorprendente sacar la conclusión de
que la distinción entre dos términos que se dan con carácter peculiar en cada tipo
y especie de ente no tiene sentido? ¿Seguiría siendo malicia sacar la de que si
en tal distinción, sea la hecha por Santo Tomás, sea la distinción en general,
nadie ha conseguido ver claro, tampoco Ortega? Porque el ejemplo del color y
el sonido hace pensar que Ortega pudiera no distinguir, en efecto, debidamente
entre la consistencia y la existencia: pues la distinta manera de *existir* el color
y el sonido pudiera no ser distinta manera de *existir* sino tan sólo la distinta
manera de especificarse “*consistencialmente*” la misma existencia sensible. En
todo caso, Ortega acepta la distinción, aunque haga parecer que no la acepta la
condicionalidad del argumento contra Heidegger.

Un pasaje anterior había anticipado la posición de Ortega.

Aristóteles... había descubierto que si repartimos las cosas todas en
grandes clases, hallaremos que aquéllas no se diferencian entre sí sólo
por *lo que* son —por tanto, como una especie de otra—, sino también por
el modo de ser eso que son. La blancura no sólo se diferencia del caballo
en que aquélla es un color y éste un animal, etc., sino en que el existir
de la blancura es apoyarse en otra cosa sin la cual no puede ser, mientras
que para el caballo existir es estar atendido a sí propio y no apoyarse en
otra cosa. (264)

Y aquí en nota (2):

El existir del accidente es una faena diferente del existir de la sustan-
cia, y cada categoría de accidentes —el ser cuanto, el ser tal el ser pade-
cimiento o ser acción, el *ser en* un lugar o *en* el tiempo, el ser habitual, el
ser relativamente a otro— modifica el carácter de la existencia y del
término “ser”.

Las categorías están concebidas aquí no sólo como modos de la existencia
de los seres sino al par como géneros de la consistencia de éstos, aunque la con-
sistencia propia de ellas mismas esté en ser modos de la existencia de los seres,
concíbanse o no como géneros, que serían unos peculiares géneros “formales”, a
diferencia de los subordinados, con contenido “material”. Pero Ortega, tácita-
mente consecuente en la práctica con su expreso desdén teórico por la distinción
de la esencia y la existencia, oscila entre el confuso entender el ser y el ente como
consistencia y existencia y el entenderlos como existencia, entendida a su vez
como realidad.

Realidad auténtica o lo que propiamente es... (231)

...ninguna cosa puede ser contemplada, "theorizada" —esto es, atendida por ella misma prescindiendo del servicio que nos presta o puede prestarnos—, si no se metamorfosea en Realidad o Ente... (210)

...el Primer Real... este jefe de fila de los Entes es el Ente Supremo o Dios... —es el Primer Ente... (210, nota 1)

Aristóteles... dirá que lo Real, el Ser... (258)

Estos tres últimos lugares no mentarían solamente el pensamiento de Aristóteles con su identificación de ser o ente y realidad, lo que sería difícil en razón simplemente de la terminología, según el pasaje que va a seguir; sino que lo mentarían haciéndolo con tal identificación suyo Ortega, como lo confirmaría el siguiente, que continúa el de la página 264 citado anteriormente, sobre las categorías.

Esta advertencia perspicacísima hubiera sido imposible si antes no hubiera hecho su máximo descubrimiento, que él sólo compensa sus otras deficiencias, y que con el descubrimiento del Ente en Parménides y el descubrimiento del *logos* o Razón en Platón, constituyen las tres máximas averiguaciones que debemos a la filosofía griega. Me refiero al descubrimiento de que el problema radical del Ente es su existir, o, dicho en la terminología moderna, muy distinta de la medieval: que el problema radical de lo Real es su realidad. Pero esta genialidad ontológica no encontró a su servicio condigna genialidad lógica... De aquí que Aristóteles, sin instrumento lógico adecuado para pensar su descubrimiento, no sepa qué hacer con el concepto Ente que es ahora el Existente... (264 sig.)

No a tal identificación en general, pero ni siquiera a documentarla el anterior lugar de la nota 1 de la página 110, sobre Dios, no sería óbice el negar en otro paso que Dios sea Ente.

...el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir... una serie de generaciones ateas hasta 440 a. c., aproximadamente... para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente... Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. (241 sig.)

No se oponga a todo esto que Aristóteles en su doctrina del Ente u Ontología se ocupa de Dios. Porque... su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano... Esto no sugiere que... Aristóteles, al menos en su primera época platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero éste no tiene nada que ver con su *Deus ex machina*, su Dios mecánico. De modo que lo que se halla en Aristóteles es una mera aglutinación de los Dioses incommunicables. (243 sig.)

No sería menester ponerse a dilucidar la justeza de las afirmaciones históricas, ni siquiera insinuando que ellas mismas implicarían ser el Ente una secularización de Dios, que, aun cuando hubiese sido más completa de lo que fue —pues que se siguió llamando divino o Dios al nuevo principio—, podía hacer marcha

atrás, como la habría hecho efectivamente. Ni menos sacar la conclusión de que, después de identificar el ente y lo real, negarle a Dios el ser ente, sería negarle el ser real, y cargar lo absurdo de ella sobre Ortega. Ni tampoco achacar a éste una simple contradicción. Porque aquello de que parece tratarse es de un subrepticio equívoco entre ente como lo real en general, divino o no, y ente como lo real no divino en especial. El *ens realissimum* entraña en el contexto también un equívoco: el de la realidad como existencia, que necesita tener en el contexto para ser pertinente, y como esencia integrada por las realidades o perfecciones "composibles", entre ellas la existencia, que es el sentido tradicional de la expresión; pero este equívoco es indiferente al punto debatido, porque la mención del ente realísimo es tan accidental, que hubiera podido omitirse sin consecuencia alguna.

Con tales ambigüedades, equívocos y oscilaciones cargaría el pensamiento de Ortega acerca de lo que sea el ser o el ente mismo, que es el cuerpo de su ontología en el *Leibniz*.

Ante todo, para Ortega es el ente un género, en contra de Aristóteles y la escolástica aristotélica, pero no producto de la abstracción de que éstos lo considerarían producto, a pesar de lo cual tuvieron que concluir contra su índole de género, sino de otra, por desgracia tan sólo sibilinamente indicada, no explicada por Ortega.

...al caracterizar como analógico el concepto de Ente, Aristóteles tenía y no tenía razón.

A lo que los editores añaden entre los paréntesis cuadrados adoptados para signo de sus adiciones:

Una nota del manuscrito, no desarrollada, decía en este lugar: "Formalización, El ente no es género comunista, sino formalista". (211, nota 2, final en la pág. sig.)

...su "modo de pensar" juega a Aristóteles una malísima pasada precisamente al llegar al concepto que más le importa de todos: el concepto de Ente. Ni por un momento se hacen cuestión, ni él ni los Escolásticos, de si concepto tan exorbitante como éste no se originará en algún otro "modo de pensar" distinto de aquel con que formamos el concepto de triángulo o el concepto de cerdo. Pudiendo predicarse "ente" de todo lo habible, les parece que se trata simplemente de la abstracción comunista practicada sobre las cosas sensibles que llegan a su natural extremismo. Ente será lo superlativamente común, lo comunísimo. Pero el caso es que, por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o "momento abstracto" señalable y controlable que sea en ella *el* o *lo ente*. Vemos su blancura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución, etc.; pero no lo gramos columbrar su *entidad* o lo que tiene Ente. (260)

Acabamos de asistir a la malísima jugada que proporciona a Aristóteles su concepto de Ente *qua* ente. El carácter comunísimo de éste debía hacer de él un concepto generalísimo. Mas aquí vienen el azoramiento de Aristóteles y los tártagos que ha hecho pasar a los Escolásticos.

...Si fuese verdad que había nacido de una abstracción comunista practicada sobre lo sensible, sería un género normal que tendría sus especies, de las cuales cómodamente... podría predicarse. Pero no hay tal: de

puro "general" y de puro "abstracto", el Ente ni es un género ni tiene especies. Se dice —positiva o negativamente— de todo, y esto hace de él, por lo visto, cosa tan vacía que no ofrece "materia" capaz de determinarse en especies. (262)

Este pasaje, no implica que el ente no sea género tampoco para Ortega, sino tan sólo que no lo es para Aristóteles y los escolásticos. Pues bien, prescindiendo de si los pasajes anteriores hacen justicia o no a la abstracción de los escolásticos, que no es solamente la total sino también la formal; de la inspiración neokantiana y husserliana del concepto de abstracción formalista —que no sería el de la formal de los escolásticos, sino más bien todo lo contrario, una más allá todavía de la total de éstos—; de la compatibilidad de esta abstracción formalista con género que sería el ente según lo que va a seguir; y hasta de su compatibilidad con la aprioridad y la génesis dialéctica del concepto de ente que va a encontrarse a continuación; lo importante es la consecuencia que Ortega saca de la impotencia de la abstracción comunista para producir el concepto de ente y la concepción toda del origen y naturaleza de éste que contrapone a la aristotélico-escolástica.

Se encuentra ya en una nota (2) de la pág. 144.

El Ser consiste en lo que los primeros principios dicen y de ellos se deriva. Pero si resulta que esos primeros principios son verdad, porque el Pensar necesita de ellos para urdir su ciencia, quiere decirse que con los primeros principios no recibimos el Ser tal cual es por sí, sino que lo fabricamos *ad usum Delphinis*, a la medida de nuestro conocer. Lo que es puro kantismo.

El contexto permite pensar que se trate simplemente de corroborar lo que está haciendo el texto: mostrar que ya en Aristóteles se encuentra la deducción trascendental de los principios; pero el curso ulterior del libro prueba hasta qué punto el puro kantismo de la concepción del ser persiste en Ortega.

Aceptemos *provisoriamente* ser cierto que, como dicen Aristóteles y los Escolásticos, sea el Ente el *primum cogitabile*, lo primero que de una cosa pensamos; primero, por tanto, no sólo en el orden o serie de los conceptos científicos, sino lo primero que de cada cosa sabemos. Tan lo primero, que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de Ente, y no lo *sacamos de la cosa*, ni de cada una ni de una inducción sobre muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese "primer pensamiento". (260)

El concepto de ente no sería producto de la abstracción comunista, por ser *a priori* y, en justa correlación, concepto puro, sin fantasma de él. Si no por puro, pues la abstracción formalista podría distinguirse de la total de los escolásticos justo por tener el producto de ésta todavía un contenido "material", mientras que el de aquella, una "formalización", sería puramente "formal"; por *a priori* parece que no podría ser producto tampoco de la formalista, por no poder serlo de ninguna. En todo caso, acto seguido del pasaje anterior, procede

Ortega a exponer el origen del concepto de ente en el de la nada, o el origen conjunto de ambos, para terminar aceptando definitivamente, con una pequeña modificación, lo aceptado provisoriamente y fijando el género que sería el ente.

..el concepto Ente tiene, y tiene sólo, otro concepto de su rango que es como su sombra y al cual hay que recurrir para sobre él destacar aquél, *caer en la cuenta* de aquél: el no-Ente o la Nada. En efecto: la historia de la Filosofía comienza con la ilustre jornada en que Parménides forja el concepto de Ente; pero no por abstracción comunista de las cosas sensibles, sino por contraposición a la Nada, y a la vez negando, *nadi*ficando o *anonadando* las cosas sensibles. Es incuestionable históricamente que el Ser fue *sacado de la Nada*. Pero este pensar, que forma un concepto no mediante comparación de unas cosas con otras y la consiguiente abstracción comunista, sino por mera advertencia de una contraposición entre dos elementos o términos en virtud de la cual no se puede pensar uno de ellos sin yuxtaponer su contrario —en suma, este *pensar dialéctico*—, es asunto de que Aristóteles y los Escolásticos no tienen la menor sospecha. . . Nos es notorio, pues, desde Parménides que el Ser-de-las-cosas no lo sacamos de las cosas, y menos de las sensibles, sino que lo sacamos de la Nada. La Nada es lo insensible por excelencia; pero además es el concepto más original del hombre. Es el que menos se parece a cosa alguna —sensible o no; de suerte que no podemos sacarlo de ellas. El concepto de Nada no puede sacarse de nada. Es la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía, el concepto más esencialmente “poético” de todos. Y ello revela, en ocasión solemne, que pensar no es —por lo menos no es sólo ni principalmente— sacar, sino más bien meter. El hombre mete en el Universo la Nada que no había en el Universo. Y al choque con esta introducción del no-Ente, el Universo de las cosas se transfigura en el Universo de los entes. (261 sig.)

No recuerdo o no sé si hay en la obra de Ortega nada que pueda considerarse como antecedente de las anteriores ideas acerca de la necesidad de concebir la nada para caer en la cuenta de la existencia de los seres o concebir éstos como entes, del origen histórico del concepto del ser en el de la nada, de la originalidad humana de este último, de la introducción de él por el hombre en el universo, anterior, a su vez, a *¿Qué es metafísica?* de Heidegger y hasta a *El ser y la nada* de Sartre. La idea del conjunto origen dialéctico del ser o el ente y la nada, aunque fuese una ocurrencia ocasional o circunstancial sugerida por el recuerdo más o menos consciente de Hegel, sería más personal. Ahora bien, ¿no habría cierta contradicción entre las afirmaciones tajantes de que del Ente no hay imagen, *fantasma*, y que la Nada es lo insensible por excelencia, y la afirmación exultante de que la Nada es el triunfo de la fantasía? Y no se trataría de unas maneras de decir accidentales sin importancia, sino relacionadas con maneras de pensar menos accidentales y más importantes, como va a comprobarse en seguida. En fin, ¿cómo se articula el conjunto origen dialéctico del ser o el ente y la nada con el apriorismo? ¿Y es éste una razón última? ¿Se trata simplemente de que el hombre no saca de nada la pareja de conceptos, sino que los piensa —porque sí? ¿O de que los piensa, no porque los saque de las cosas, sino porque por algo los saca de sí o los produce en sí?

..en Aristóteles todo género, incluso este cuasi género supremo, es ya una especie. . . Pues la única manera que en este “modo de pensar”

habría para pensar el Ente, fuera considerarlo como la especie de todas las cosas que son, frente a la especie de todas las cosas que no son o las nada. Pero ello supondría un género común sobre ambas, y ese género no lo hay; por lo menos no lo hay, ni puede haberlo, en Aristóteles. Sobre que la otra especie, la de las nada, no tendría extensión. No hay ninguna nada como los lógicos hablan en matemática de la clase 0, es decir, una clase de individuos que no tiene ningún individuo de su clase. En efecto, la Nada es un monstruo lógico: es un predicado que no tiene sujeto. Por supuesto, como el Ente es otro monstruo, porque es un sujeto que no tiene auténtico predicado. El predicado idóneo sería aquel género exuberantísimo que Aristóteles no conocía. Los modernos creen haberlo descubierto. Ese género sería lo *cogitable* como tal. Mas entonces nos habríamos salido del “modo de pensar” tradicional o realista y estaríamos en el “modo de pensar” moderno o idealista, que no empieza con el Ser, sino con el Pensar. (262 sig.)

Lo cogitable como tal puede ser el género común al ser y la nada, ya que ésta es concepto, aunque no sea nada más; y en cuanto tal género puede predicarse del ser y de la nada, no exclusivamente del primero, de forma que la predicación respecto del ser no podría entenderse en el sentido de una identificación. Pero fuese el ser género mismo de lo *cogitable*, sea sólo una de las dos especies de este género, en el primer caso el ser o lo cogitable y en el segundo el ser y lo cogitable, siendo *a priori*, ¿serían a una productos de la abstracción formalista o de cualquier otra génesis?

He aquí ahora, aunque anterior en el libro, la doctrina del ser inserta en una doctrina fundamental del último Ortega.

..el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas. . .

Pero

..merced a la fantasía —y conste que ésta no consiste sino en “sensaciones liberadas”— puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero. . . incontables mundos. . . fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino “asuntos de la vida”, articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser* esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo* en un mundo. No están aisladas, no son ésta y ésta y ésta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría. Un mundo es, como tal, algo fantástico quiero decir que no lo hay sino hay fantasía, que no nos es ni puede sernos dado como una cosa más. Antes bien, las cosas nos son “dadas” en algún mundo. Si los animales no tienen un mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser “la loca de la casa”, la facultad irracional del hombre. Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada “racionalidad”. Y ello porque resultase que ésta *supone* aquélla, es decir, que la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía.

Nota. Véase *Ideas y creencias*...

Pero dejemos la cuestión sin sentencia. Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas o viceversa: éstas a cada uno de aquéllos. Esta referencia se llama *interpretación*. Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (\equiv no libremente) está inserto. ...Podemos interpretar la "cosa ahí" que es este río de sesgo curso, como un dios. Con ello referimos el río a un imaginario mundo de dioses, o mundo divino, y lo que hemos hecho es *divinizarlo*. *Hablamos (logos, légein)* de las cosas *en tanto* que dioses —*teo-logizamos* o *mito-logizamos*. Es una interpretación. Podemos igualmente referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la "cosa ahí" interpretada *en tanto* que elemento de ese mundo —por tanto, poseyendo esos caracteres—, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etc., lo llamamos *sed de ese ente*. *Da la casualidad* de que aquellos caracteres de los entes coinciden con los caracteres del extracto sensual llamado *lógos* o concepto. Esto hace que nuestro hablar de los entes u *onto-logía* —filosofía, ciencia— sea un hablar lógico. (170 sigs.)

La irónicamente subrayada casualidad la explana este otro pasaje.

Realidad auténtica o lo que propiamente es lo que el pensar lógico piensa. ...La Realidad sólo es Realidad cuando y en tanto que coincide con los conceptos. El Ente es *porque es como* un concepto, que en este caso es el concepto *ser*, según va en la proposición.

Nota. Hasta Aristóteles seguirán confundidos en el *es* proposicional sus tres sentidos de cópula, predicación y existencia.

De aquí que el Ente tenga como sus atributos constituyentes los que son específicos del concepto en cuanto tal: será uno, inmutable, eterno. (231)

No sólo es el ente lo que dicen de él los conceptos, sino que lo que dicen de él es lo que son ellos mismos: uno, inmutable, eterno —cada uno y no el solo de *ser*, ni menos según va en la proposición, confundidos sus tres sentidos.

El puro kantismo de "el Ser consiste en lo que los primeros principios dicen y de ellos se deriva" se ratifica, pues, con este "lo que propiamente *es*, es lo que el pensar lógico piensa". Y el apriorismo inherente en aquél se ratifica consecuentemente: lo que no es dado como una cosa más, sino que es aquello en que son dadas las cosas —es la definición de lo *a priori*: Ortega, que empezó marburgués, continúa neokantiano. Pero en el intermedio se ha ocupado con Aristóteles, y ha optado por la interpretación sensualista de su pensamiento, la congruente con la doctrina de los mundos imaginarios de *Ideas y creencias*, y la ha hecho suya: "la fantasía no consiste sino en sensaciones liberadas", "la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía", "el extracto sensual llamado *lógos* o concepto". Y esto plantea un grave problema —al lector, al no planteárselo, ni por ende resolverlo, Ortega mismo: ¿cómo articularía éste tal apriorismo y tal sensualismo?, del primero de los cuales pasa al segundo al pasar de una página a la siguiente:

...por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o "momento abstracto" señalable y controlable que sea en ella *el o lo ente*. . . (260)

...antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de Ente, y no lo *sacamos de la cosa*. . . no consiste en nada sensible. . . no hay imagen, *fantasma* de él. . . (*ib.*)

...el Ser-de-las-cosas no lo sacamos de las cosas, y menos de las sensibles, sino que lo sacamos de la Nada. . . lo insensible por excelencia. . . el triunfo de la fantasía. . . (261)

Porque aun reduciendo el pensar a la fantasía, ésta podía ser aún lo *a priori*⁵ ; pero no reduciéndola a su vez a la sensación! Realmente resulta difícil concebir, a su vez, como extractos sensuales, ni siquiera como imágenes puras, y difícil ya fenomenológicamente, tres clases de conceptos, que se encuentran en los pasajes citados en lo anterior: los caracteres del ente según los principios, a saber, la identidad, la no contradicción, etc.; los modos de existir, a diferencia de toda consistencia; los conceptos negativos, de que es sólo prototipo el de la nada.

¿O tal problema no sería justo planteárselo relativamente a un pensador como Ortega?

Sería interesante poder puntualizar lo que las ideas del mundo como orden de conexión *a priori* conforme a los conceptos y principios de identidad, contradicción, etc., y del primado de la fantasía entre las facultades del sujeto humano, hasta el extremo de hacer de ella la "exclusiva del hombre", en reemplazo de la razón —y sería realmente más exclusiva que ninguna si, no teniéndola los espíritus puros, tampoco la tuviesen los animales, ni menos los seres más infra-humanos aún— pudieran deber a Heidegger. La del primado de la fantasía a Kant y el problema de la metafísica. La del mundo a *El ser y el tiempo* y *La esencia del fundamento*, aunque sólo fuese por reacción contra la idea del mundo como orden de conexión *a priori* conforme a las relaciones de utilización de los útiles por mor de sí. En todo caso, la idea del mundo como orden de conexión *a priori* sería ya en Heidegger de unos orígenes neokantiano y kantiano a los que pudo remontarse Ortega, acicateado o no por Heidegger. Ortega une a su manera las dos ideas, del mundo y de la fantasía, en su concepción de los mundos imaginarios, expuesta en *Ideas y creencias* y recordada, con nuevos matices, como siempre, en el paso del *Leibniz* en que estamos detenidos, pero no la elabora hasta hacer de ella una verdadera "teoría" que hiciera a su vez consistir formal y satisfactoriamente lo *a priori* en la fantasía creadora de mundos e integrante de un sujeto trascendental literalmente *sui generis*, se tratase de fantasía humana individual —*El ser y el tiempo* mostraría hasta qué punto sería posible un sujeto trascendental e individual— o de Fantasía cósmica o en general, *überhaupt*. Y acaso fue así radicalmente por no haber precisado el punto a que se va a pasar.

Ya en los solos pasajes citados tiene el término "cosas" un *status* vacilante entre las "cosas de la vida", aunque para evitar este término arbitre Ortega el de "asuntos de la vida", y los "entes", siendo en unos contextos como aquellos en que figura el término "cosa ahí", los "asuntos de la vida" que aún no serían "entes" y siendo éstos en otros contextos, como éste en que son lo que tiene ser o consistencia propia, siendo en un mundo. Es posible que tal vacilación se deba a

⁵ "...pensar no es sino fantasear. De aquí que sintamos siempre la 'idea' como algo que nosotros *hacemos*. . ." (353), aunque sí, a pesar de hacerlas, o justo por ello, "no somos nunca nuestras ideas" (*ib.*), el apriorismo ya de estas ideas resulta demasiado problemático.

no haber precisado con toda conciencia y definitivamente la relación entre “asuntos” y “entes”, entre “vida” y “mundo” y “ser”. No se trataría de una minucia como la de la imprecisión de estas expresiones:

... aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: éstas a cada uno de aquéllos. Esta referencia se llama *interpretación*.

¿Cuál? ¿La recíproca? ¿No la sola referencia de las cosas a los mundos sería interpretación de aquéllas por éstos, sino que también la referencia de los mundos a las cosas sería interpretación —de los mundos por las cosas? ¿O la sola referencia de las cosas a los mundos sería interpretación? Pero entonces ¿qué sería la referencia de los mundos a las cosas?— Se trata de algo mucho más amplio y hondo: de cómo se pase realmente de los asuntos de la vida a los entes del mundo —de los entes, y de la articulación de tal paso con la génesis dialéctica y, sobre todo, con el apriorismo de los conceptos de ser y ente y no-ente o nada.

Hay todavía una última versión de tal paso, con amplificaciones y variantes y adiciones.

Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*. . . La luz eléctrica bajo cuyo fulgor escribo estas líneas consiste en su alumbrarme o en su dejarme a oscuras cuando más la había menester; en mi encenderla y apagarla; en mi procurar su montaje; en mi pagar su coste, etc. etc. Imagínese completa la lista de cuanto con ella puedo hacer o de ella puedo padecer, y llámese a ese conjunto de acciones y pasiones respectivas a ella su *pragmatismo*. Pero he aquí que más allá de todo este pragmatismo que primariamente la constituye y la agota en cuanto practicidad, me queda aún algo nuevo que con ella puedo hacer; a saber: preguntarme: ¿qué es la luz? En cuanto “hacer con ella” no se diferencia de lo demás; pero tiene la peculiaridad de que no consiste en utilizarla o echar de menos su servicio; antes bien, es un hacer que desarticula y aísla la cosa de la red pragmática que la constituía y que se caracterizaba por una serie de puras referencias a las necesidades de mi vida. En efecto: al preguntarme ¿qué es la luz? desintegro a ésta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo; por tanto, como extraña, ajena a mí. La dejo sola, sola de mí. Ahora bien; esto representa haberla sometido a una radical metamorfosis. Antes era pura referencia a las necesidades de mi vida; ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma en “sí misma”.

Tal metamorfosis de la cosa concreta sería imposible si no tenemos previamente la idea de un *ámbito* por completo distinto del que la vida constituye en su dimensión primaria, consistente en la pura practicidad. El nuevo *ámbito* está constituido por la pura forma de la “sí-mismidad”. Todo lo que hay en él o puede haber, lo hay en cuanto “sí mismo”. Ese ámbito es el Mundo. Preguntarse, pues, qué es la luz, equivale a sacar esta cosa de nuestra vida primaria, proyectándola —y con ella a nosotros mismos (a)— en el Mundo. Y como cada cosa, bien que sola de mí, aparece en conexión con las demás cosas, metamorfosadas también en “sí mismas”, entra a formar parte de una red de “sí-mismidades” que es la materia con que se llena la forma “Mundo”. (267)

(a) En un mundo de sí-mismidad, junto a las cosas, también el hombre está como "sí mismo". (269)

Al preguntarnos por el Ser de algo, y más aún por el Ser "en general", seccionamos todas las referencias de la cosa a nuestra vida en que consiste como practicidad —todas menos una: precisamente la que nos lleva a preguntarnos por su ser. Esta pregunta y los ensayos de responderla son la actuación de conocimiento o teoría. Nótese la ingénita paradoja que ésta lleva consigo. En la teoría nos ocupamos de o con las cosas, en tanto que renunciamos a ocuparnos de o con ellas en ningún otro sentido pragmático. Pero ella misma —la teoría— es una forma de *pragmatismo*. Son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, un hacer algo con ellas; a saber: hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser.

La pregunta *¿qué es la luz?* implica que no sabemos *lo que* la luz es: pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber *lo que* es *cada* cosa en cuanto que *es*. De otro modo la pregunta carecería de significado. Pero entonces quiere decirse que la idea de ser no ha sido extraída de las cosas, sino que ha sido introducida en ellas por el hombre, que es previa al ser de cada una y las hace posibles en cuanto entes... El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su "sí-mismidad", ellas no lo tienen en cuanto cosas sino que les es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana.

El Mundo de la sí-mismidad

..es hipótesis, es postulado que nuestra vida, desde su dimensión primaria, emite hacia *más allá* de ella; es decir, que postula su propia proyección y metamorfosis, en un vivirse *sí mismo*, o digamos en un vivir la sí-mismidad de la vida. (268 sig.)

Esta última versión del paso de los asuntos de la vida a los entes del mundo merece atención y comentario detallado. Los *asuntos de la vida* son ahora las *practicidades* de la *practicidad*, definidas como "puras referencias a las necesidades de mi vida" denominadas a su vez *pragmatismo*. De ellos se pasa a la *teoría*, para llamarla de la manera a la vez más tradicional y más breve que se encuentra en los textos citados. Es propiamente la teoría, y no el ser, lo caracterizado con expresiones con que se caracteriza el ser por sinécdoque, y de las que pudieran sacarse por contraposición otras definiciones de las practicidades y su pragmatismo: seccionar las susodichas referencias, desarticular de la red pragmática, desintegrar de la vida, dejar de utilizar o de echar de menos servicios, ver la "cosa" como si no tuviera nada que ver conmigo, como extraña, ajena, sola de mí, como pura referencia a sí misma, preguntarse por lo que ella es, por el ser en general de las cosas. Este ser por el que así se pregunta, es *lo que* es una cosa en cuanto que *es*, lo más propio de ella, su sí-mismidad; y es correlativo a un mundo de la sí-mismidad, red de sí-mismidades, materia —las sí-mismidades, las cosas, no la red— con que se rellena la forma "Mundo" —la red—, la sí-mismidad. El mundo y la sí-mismidad o el ser, y el saber de éste son *a priori* de las cosas, a las que hacen posibles en cuanto entes —no en cuanto cosas, es decir, en cuanto *practicidades*. La idea de ser es introducida en las "cosas" por el hombre: nuestra vida, desde su dimen-

sión primaria, la de la practicidad, proyecta más allá de esta dimensión las "cosas" y a nosotros mismos metamorfoseados en otras tantas sí-mismidades, haciendo el postulado, supuesto o hipótesis del "Ente", en un vivirse sí-mismidades, o vivir la sí-mismidad de la vida, por obra de necesidades vitales —que son, pues, lo que en último término nos lleva a preguntarnos por el ser. Así se ha pasado de las practicidades a la teoría. Pues bien, este paso es, desde la primera frase de la versión comentada ahora, un paso de la *existencia* a la *esencia* o la consistencia, bien que en tal frase un paso implícito.

Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser.

Seguramente no se quiere decir que no existan, como asuntos de la vida o practicidades, sino que no tienen la consistencia de sí-mismidades que les daría el hombre. Pero el paso es un paso explícito *entre* estos pasajes y *en* el segundo de ellos:

Aceptemos... que... sea el Ente... lo primero que de cada cosa sabemos. Tan lo primero que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre *lo que* ella es.

La pregunta *¿que es la luz?* implica que no sabemos *lo que* la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber *lo que* es cada cosa en cuanto que *es*.

El primer pasaje no puede decir más explícitamente que el Ente de una cosa es *que ésta es*, o que *existe*; puesto que explícitamente la distingue de *lo que* ella es, o su consistencia o esencia. Pero el segundo pasaje empieza diciendo no menos explícitamente que el Ser de la luz, de cada cosa, es *lo que ésta es*, para acabar sin transición diciendo que es lo que es la cosa en cuanto que *es*. ¿Habrían podido escribirse los pasajes así? :

Aceptemos... que... sea el Ente... lo primero que de cada cosa sabemos. Tan lo primero que sabemos de su *existencia*, antes de saber lo más mínimo sobre su *consistencia*.

La pregunta *¿qué es la luz?* implica que no sabemos la *consistencia* de la luz; pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber la *consistencia* de cada cosa en cuanto *existente*.

No, porque saltaría a la vista la contradicción entre la concepción del ser como la sola existencia, primero, la sola consistencia, después, y la sola existencia, otra vez. ¿No entraña, entonces, un pensar con el término *ser* una confusión de la esencia y la existencia la redacción de los pasajes —y la ontología entera de que son parte? Pero el paso anterior no es el único de la misma índole aunque sea el de más alcance. Prescindiendo del ser como cópula, después de concebir el ser como consistencia, o *ser tal o cual*, se pasa al *ser sí-mismo*, que no es precisamente lo mismo: esta *sí-mismidad* es a su vez ambigua entre el *ser sí-mismo* de la *identidad* —a la que viene a reemplazar, confirmando, empero, la dependencia respecto de los principios —y el *ser en sí* de la objetividad o de la existencia independiente del sujeto, como *soledad* del ser (pág. 267, n. 1, prescindiendo de que tal sea el sentido del término aristotélico) respecto de mí, soledad de mí; y únicamente la sí-mismidad como identidad sería a lo sumo una parte formal y universal del ser tal o cual "material" y especialmente un ente. Por lo demás, sólo si el ser se reduce a tal consistencia formal y universal, no entraría en él el *pragmatismo* de las *practicidades*, que entraría en la consistencia "material" y especial

de los entes. La reducción del ser a tal consistencia formal y universal tendría su ventaja: las "cosas" deberían al ser, no su ser "cosas", sino su ser "entes", no su existencia como "cosas", sino su ser concebidas como idénticas, no contradictorias, etc., que sería lo que necesitaría el hombre y, lo que podría concebir de ellas *a priori*; y se evitaría tener que sacar de las premisas "el ser es lo que hace los existentes en cuanto tales" y "el ser es creación del hombre" la escabrosa conclusión "los existentes en cuanto tales son creación del hombre", que es, sin duda, la del idealismo absoluto. En todo caso, lo definible por los principios parece ser más propiamente la esencia del Ente, como idéntico, no contradictorio, etc., que la existencia de los entes; y tener que ser aquello antes que esto, pues la teoría apriorista, idealista, del ser, tiene que ser *primeramente* una teoría de la esencia del Ente, para poder ser *consecuentemente* una teoría de la existencia de los entes. Mas en ningún caso se evitarían algunas otras cuestiones: esa soledad del ser respecto de mí a una con la introducción o proyección de mí en el mundo del ser; esa vida o practicidad sin ser, sin identidad, no contradicción, etc., *sin mundo, caótica* como si pudiésemos concebirla sin ser, sin concebirla a través del concebir el ser, y cuyo concebirse como sí-mismidad se debería a las mismas necesidades que el concebir como sí-mismidades las cosas; estas mismas necesidades, únicamente mentadas —no parecen una explicación suficiente de la razón de ser radical de todo lo demás, del origen de las ideas del ser y *la nada*. Sin duda habría Ortega podido recoger, sistematizar, corregir, completar sus esbozos ontológicos, pero el hecho es que dejó estas operaciones —a sus discípulos, a quienes más de una vez nos requirió en este sentido: le gustaba, patentemente, la idea de que sus discípulos, no sólo entendiésemos lo que no explicaba y adivinásemos lo que no decía, sino que le hiciésemos la parte de su obra que le resultaba ingrata a quien no le resultaba grata más que la voluptuosidad de la espontánea ideación ocurrencial, inventiva—. En fin, sería interesante que se puntualizasen los antecedentes de ideas como las de las cosas como practicidades, el pragmatismo de las cosas como utilización de servicios y echar éstos de menos, el ser como correlato de la teoría, el mundo como mundo no de lo pragmático sino de lo teórico, el paso de la practicidad a la teoría, la metamorfosis de las cosas en entes, la relación ente la sí-mismidad del ser y la de la vida— los antecedentes de ideas como éstas anteriores en la obra de Ortega a ideas de *El ser y el tiempo* como las del útil y la utilización de él, la sorpresa, la impertinencia y la insistencia, el ser a la mano y el ser ante los ojos, el mundo como mundo de lo pragmático y no de lo teórico, el vuelco del curarse de lo a la mano en el teorizar lo ante los ojos, el ser sí mismo del ser ahí.⁶

⁶ Un ejemplo de aquello de que se trata. "El martillar mismo es el que descubre la específica 'manejabilidad' del martillo. A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano'." *El ser y el tiempo*, 1928, § 15. Los términos de esta cita y los del texto son los de mi traducción. "El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*ilógico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos." *Meditaciones del Quijote*, 1914, "Lector..." (prólogo). Este ejemplo debe entenderse por aquello de que como ejemplo se pone. Los martillazos son ejemplo de lo inmediato, de la vida espontánea. El martillo es ejemplo del *logos*, del concepto, obtenido por abstracción de lo inmediato. El martillo es en Ortega el concepto abstraído de los martillazos y en Heidegger el martillo mismo en cuanto útil, por ende los martillazos son en Ortega los meros individuos o singulares de que se abstrae el concepto y el martillar es en Heidegger la utilización del útil que constituye éste en útil, y el ejemplo todo es en Ortega un ejemplo de la abstracción tradicional y corriente y en Heidegger un ejemplo de la constitución del ser a la mano del ente útil. La interpretación de su

Expuesta la concepción orteguiana del ser o el ente mismo, queda aún completarla con las ideas complementarias acerca de la relación del ser o el ente con los entes o seres, o acerca de la trascendentalidad y la analogía del ser, para acabar de exponer íntegramente la ontología de Ortega.

... la "trascendentalidad" del concepto de Ente es tal vez el asunto más hondo, más jugoso y más fértil de toda la Ontología. Basta para ello con abandonar el método de la abstracción comunista que en él viene a destruirse a sí mismo, haciendo del Ente un género que no es un género y se llama por eufemismo el "comunismo". Su paradójica relación con las cosas —valer para todas y no especificarse en ellas— sugiere que no ha sido de ellas extraído; más aún: que es algo previo a ver cada una como ente. . . Sería. . . una hipótesis inventada por el hombre para interpretar las cosas en torno de él y su propio destino (266)

En el modo de pensar aristotélico-escolástico, la "trascendentalidad" del concepto Ente tiene sólo un trivial significado de orden clasificatorio. Significa que trasciende toda clase particular de conceptos, que no queda adscrito a ninguna y que se cierne sobre todas sin trámite de especificación. . . Mas lo que. . . acabo de enunciar nos proporciona un doble sentido de la "trascendentalidad" mucho más succulento. Por un lado significa ésta que el concepto Ente es, en efecto, trascendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que, al revés, es el origen de las cosas en cuanto entes. Por su otro lado significa que la hipótesis del Ente obliga a cada cosa a trascender del ámbito primario en que nos aparece y en que vale como mera practicidad, y entrar a formar parte o constituirse en ingrediente de "algo así como" un Mundo. (269)

Que la trascendentalidad le parezca el asunto más hondo, jugoso y fértil de la ontología, es lo natural en un neokantiano: es el punto capital en que se separa de la filosofía tradicional, lo que presupone una unión con ésta, la kantiana: el trascendental *ente* se concibe como trascendental en el nuevo sentido de principio a una del conocimiento y del objeto de éste, o del sujeto y sus objetos. La afirmación "el concepto Ente es. . . trascendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que. . . es él el origen de las cosas en cuanto entes", es un eco de la famosa, "pero aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por ello surge todo él precisamente *de la experiencia*".

Trascendentalidad y analogía han estado siempre en relación esencial: no podían, pues, dejar de estar en ella expresamente en Ortega. Y si éste se ha expresado un tanto despectivamente de la concepción aristotélico-escolástica de la trascendentalidad, para oponerle su superior concepción de ella, más despectivamente aún se expresa de la concepción aristotélico-escolástica de la analogía, para oponerle igualmente una superior concepción de ella.

propio ejemplo por Ortega como antecedente del ejemplo de Heidegger y de la doctrina de éste en que figura como ejemplo (*Leibniz*, 336 n. 1) parece, pues, sugerida a Ortega por el texto de Heidegger. Pero quizá no fuese del todo infundado pensar que el ejemplo del martillo y de su martillar o sus martillazos viniese en ambos de una misma fuente neokantiana, utilizada en su propio sentido conceptualista por Ortega y en un contrario sentido practicista por Heidegger. Lo que hay en Ortega es el inicio de un antagonismo de valoraciones de la razón pura y la vida —el acto creador, el cultural, pero abstracto, comparado con la vida—, que acabara sobreponiendo a la neokantiana de la razón pura la orteguiana de la vida en la razón vital.

Cuando una relación es muy extraña —es decir, muy incomprensible para él—, Aristóteles la llama “analógica”. (211, n. 2)...

De un concepto... que vale para muchas cosas sin *propriamente* valer, dirá Aristóteles que es analógico, como dice siempre cuando no entiende una cosa que, mientras no la entiende, se sigue afirmando ante su mente. (258)

De aquí que Aristóteles, sin instrumento lógico adecuado para pensar su descubrimiento, no sepa qué hacer con el concepto de Ente que es ahora el Existente, y —como esperamos ante todo problema que no ve claro— nos dirá una vez más que la relación del Existente con las cosas es... analógica. (265)

Es en el § 23, “Modernidad y primitivismo en Aristóteles”, que resulta un párrafo dedicado a la analogía en Aristóteles y los escolásticos, excepto un par de referencias incidentales, aunque no accidentales, sino esenciales, a Descartes y una final a Platón, donde Ortega critica definitivamente la concepción aristotélico-escolástica y le opone la superior suya.

...el pensar analógico... no piensa las cosas sino como términos de relaciones... se trata simplemente de abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación... (274)

...la entidad de lo análogo consiste en relatividad...

...la analogía es una relación...

...la analogía... consistente *simpliciter* en relación...

Los Escolásticos, aprendiéndolo en los árabes y la baja latinidad, definen ya la analogía como relación... Pero incapaces de plantearse problemas últimos nuevos, o nuevamente los antiguos, todo se queda ahí y no sacan la menor consecuencia. (275, n. 1)

Ortega reconoce expresamente, como no podría ser menos en vista de los textos, que Aristóteles habla de la analogía refiriéndose a las relaciones de los términos entre los que se da, pero como Aristóteles no la define formalmente como relación, ni la mienta al tratar formalmente de esta categoría, saca la conclusión de que no vio que consistía en ésta. No parece que con mucho menos fundamento pueda sacarse la conclusión de que si hablaba de ella en aquella referencia, la viese como relación, aunque no la defina formalmente como tal en ningún texto, ni la miente en los que tienen por tema la relación. En todo caso, es lástima que Ortega condene tan sumariamente las elaboradas teorías escolásticas, desde las medievales hasta las de nuestros días (por ejemplo, Przywara), de las analogías de relación y de proporcionalidad, y sobre todo que no desarrolle su propia concepción de la relación que sería la analógica. Hay cierta desproporción, ¿o proporción?, entre lo que Ortega reprocha a los demás no dar, frecuentemente en términos truculentos, y lo que él mismo no da, excusándose, cuando lo hace, en términos siempre llenos de gracia gitana.

La doctrina orteguiana de la trascendentalidad explícitamente, y la de la analogía implícitamente, no han hecho más que confirmar la de la aprioridad del ser. Por eso sorprende encontrarse con estas afirmaciones:

El método no es una ciencia... Es un instrumento u *órganon*. Que en Aristóteles éste —la Lógica— resulte inseparable de su ontología, habrá de computarse como un defecto. (304)

Sorprende encontrarse con ellas en libro que empezó con aquellas otras:

La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora... descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido. (27)

Pero la sorpresa desaparece en cuanto se repara en todo lo que se ha agolpado entre unas afirmaciones y otras —que aún no es todo lo anterior, pues que falta algo tan importante como lo siguiente:

Llamamos Ente a aquello que no da lugar, a la vez y en el mismo sentido, a proposiciones contradictorias. Aquí el principio de contradicción no es una verdad evidente que vale para todo algo, sino un axioma arbitrario que determina exactamente el comportamiento de un algo. Lo que tiene de exacto es lo que tiene de engendro arbitrario. Claro que el ente engendrado por los axiomas renuncia a ser por sí representante de la Realidad. Lo que puede pasar es que después encontremos algo reales que con alguna aproximación se comportan al modo del Ente axiomático. (220)

...hay cosas —las sublunares, sensibles— cuya consistencia es contradictoria. Con ello parece restringida la extensión de la validez del principio, y a la par modificado su carácter de principio en cuanto tal, ya que vendría a significar algo como esto: “No todo lo que hay es, si por ser entendemos *ser Ente*. Ente es lo que no da lugar a atribuciones contradictorias. Pero entendido así, el principio adquiere un matiz de exigencia o postulado, y deja fuera el problema de la consistencia de “lo que hay” frente a la consistencia de lo que es... Nada más verosímil que suponer a Aristóteles viviendo el principio de contradicción con este doble cariz, esto es, a la vez como expresión de la Realidad y como exigencia ideal. (229)

...dualidad radical en el modo de pensar griego, que va a heredar la filosofía posterior; dualidad consistente en que al preguntarse qué es algo, y eminentemente al preguntarse qué es lo Real, qué es el Ente, se exige por anticipado que posea los atributos del *lógos* o concepto, se reclama de ello que posea la perfección peculiar a la idea que es —o pretende ser— la exactitud. Es, pues, a la vez Realidad e Ideal de una realidad, y es aquello porque es esto.

Con él [el principio de contradicción], más que hacer patente la efectiva in contradicción de la Realidad, se crea o construye una Realidad que no se contradice. (232)

¿Qué es todo esto? Parece una palinodia —no parece posible disimularse. Pero no lo sería más que parcialmente. A la concepción antigua, realista, del principio de contradicción —verdad evidente que vale para todo algo— se opone una vez más la concepción moderna, idealista, pero reemplazando los conceptos de supuesto e hipótesis por el de axioma arbitrario, más en consonancia con corrientes de la ciencia moderna y de la filosofía de esta misma, e insistiendo sólo en el de postulado, por convenir mejor que ninguno a la modificación del carácter de principio con que se presenta ahora al principio mismo: no como una expresión de la realidad, no como un hacer patente la falta de contradicción de la

realidad, sino como ideal de una realidad, como creación de una realidad, que no se contradice. Ya Aritóteles lo habría *vivido* con este carácter además de *concebirlo* con el otro. En verdad, el ser realidad e ideal de ella y por esto aquello, es el meollo mismo del pensamiento ya de Platón. Ningún idealismo trascendental puede no ser ya platonizante.⁷ Pero únicamente los modernos habrían concebido los principios con el carácter incluso de axiomas arbitrarios. Mas ¿por qué la modificación del carácter de principio? ¿Por qué la dualidad vivida ya por Aritóteles y heredada de la filosofía griega por la posterior? Por que hay cosas⁸ cuya constitución es contradictoria; algos reales que se comportan al modo del Ente axiomático con alguna aproximación, pero sólo con alguna aproximación, no con la exactitud de la idea y del principio;⁹ que no podían dejar de ser reconocidos como tales por los griegos; que fuerzan a restringir la extensión de la validez del principio, a renunciar a considerar el ente engendrado por los axiomas como representante de la realidad, en notable contradicción con la constitución del ente o lo real por los principios mismos; a distinguir lo que *es* o ente y lo que *hay* y las respectivas consistencias; o, en suma, porque todo idealismo topa con el fenómeno de lo real, del ser que se rebela a reducirse exhaustivamente a lo ideal, al pensar —como todo realismo topa con el fenómeno de la constitución por lo menos parcial de lo real, del ser, por lo ideal, por el pensar, lo uno y lo otro en una aporía antinómica. Ortega topa con aquel fenómeno más allá de la constitución del ser por los principios, así como había topado con él más acá de los principios mismos, en la practicidad o vida sin ser, sin mundo, caótica. Lo que acabaría de hacer patente que la ontología expuesta en lo anterior es una mezcla de ingredientes oriundos de las sucesivas etapas de la evolución intelectual de Ortega:

el apriorismo e idealismo kantiano y neokantiano, retenido desde Marburgo, a pesar de toda la evolución posterior, por lo dicho¹⁰ acerca del origen del *Leibniz* y por la falta que se dirá en seguida;

un realismo, y hasta un sensualismo, contraído en la interpretación y crítica del aristotelismo, probablemente retenidas asimismo de Marburgo, por contagio, al volver sobre ellas al cabo de los años, estimulado por el tercer ingrediente, oriundo de los años intermedios:

el realismo de la vida, original en Ortega como reacción personal contra el idealismo neokantiano, pero en su desenvolvimiento ulterior sumamente afectado por la reacción de Heidegger contra el mismo idealismo.

Mezcla sin "homogeneizar", por falta, si no de las revoluciones de licuadora, del batido a mano indispensable, o, para decirlo con los términos del propio Ortega,

la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. (*Ideas y creencias*, Prólogo.)

⁷ En un mundo de sí-mismidad, junto a las cosas, también el hombre está como "sí mismo", es decir, en él "l'uom s'eterna". (269)

El hombre se eterniza en o como la Idea del hombre. La sí-mismidad es aquí la identidad de cada Idea consigo misma.

⁸ No deben entenderse "las sublunares, sensibles" como si las sublunares fuesen las sensibles, puesto que sensibles son también todas las celestes, y porque las celestes están sujetas al mismo movimiento, en general, que las sublunares, aunque en especial estén sujetas sólo al de traslación y no al de generación y corrupción, ni demás, como las sublunares.

⁹ La salvedad "la idea que es —o pretende ser— la exactitud", sería demasiado contradictoria si fuese más que una vacilación delatora de los ingredientes realistas de la ontología de Ortega a que acaba de empezar a hacer referencia el texto.

¹⁰ En la reseña mentada varias veces.

Aunque estos términos son atenuantes de la falta, que en términos propios es la del trabajo de revisión, corrección, composición, sistema.

Un pensador sistemático y metódico tendría que ser un pensador de tema limitado y de vuelta y revuelta sobre lo escrito para componerlo: sistema es composición, y el tema limitado habría que entenderlo casi en el sentido del loco del "cada loco con su tema". El pensador sistemático tendría que tener algo de monomaniaco, como despunta en el "espíritu de sistema". Un gran número de temas heterogéneos desbordaría la capacidad de composición de las mentes humanas más capaces para ella: sería como un rompecabezas de tantas y tan irregulares, que no habría cabeza humana capaz de encajarlas todas. Los más grandes filósofos sistemáticos dejaron cabos sueltos bastantes a sus discípulos, continuadores y adversarios para tejer, o empezar a tejer, sus propias telas. Lo que sería posible, sería rellenar o recubrir más o menos metódicamente, un sistema, siempre sólo osamenta escueta, de material más o menos copioso y heterogéneo. Lo probarían los casos extremos de Leibniz y Hegel: la concepción sistemática de Hegel cabría en una *Monadología* quizá más breve aún que la de Leibniz; pero Hegel la habría rellenado y recubierto con un material proliferado en la *Lógica* con la machaconería del método dialéctico —y, aun, cuánto que no se ajusta a éste ni entre sí— y acarreada de todas partes en las de las Filosofías de la Naturaleza y del Espíritu;¹¹ mientras que Leibniz pudo dar a lo que su pensamiento tenía de sistemático perfecta expresión en la *Monadología*, y dio a lo que de asistemático y ametódico también tenía libre curso en el resto de su obra. Dilthey sería un caso parecido, cuya *Monadología* podría ser *La esencia de la filosofía*. Y Ortega sería un pensador de esta especie —cuyo extremo demencial sería la fuga de ideas, como el del sistemático la idea fija—, sólo que menos sistemático y metódico todavía, por no decir nada sistemático ni metódico. Era incapaz de limitarse a un tema volviendo y revolviendo metódicamente sobre él hasta componerlo en sistema. Se encontraba con temas o se le ocurrían a excesiva cercanía unos de otros, se entusiasmaba con cada uno, la emprendía "a la carrera" con el que le entusiasmaba en el momento, se le henchía, hinchaba, complicaba y acomplejaba, se enredaba en él, se cansaba de los enredos y del tema, u otro lo reemplazaba en su interés —y así sucesivamente. A las vueltas que en casos dio a temas anteriores, les pasó lo que a todas las acometidas primeras: en ningún caso fueron suficientes para componer el tema en sistema. Lo de que tenía el sistema en la cabeza, no habría pasado en realidad de tener a lo largo de la vida algún plan de sistema muy sólo de líneas generales¹² modificadas sucesiva, y hasta alternativamente —como las idas y venidas entre la razón vital y la razón histórica—, por la corriente torrencial de lo particular. Él mismo comparó su obra a una composición musical —y habría que añadir, de técnica moderna, inarmónica y heteróclita. Ortega estaba en reacción u ocurrencia o invención continuamente. Era la filosofía *in statu nascentis*, como lo ha caracterizado García Bacca. No hay que pedirle sistema alguno ni método, pero da a manos, no llenas, sino desbordantes, temas, observaciones, ideas con que componer, entresacando de ello, quién sabe cuántos sistemas, y qué heterogéneos, hasta contradictorios, como se ha visto por su ontología.

¹¹ En la misma *Lógica* están las categorías acarreadas de la historia de la filosofía, de la ciencia de la cultura.

¹² No habría plan, por detallado que fuera, suficientemente preciso, para un autor tan inagotablemente recurrente. Para poder cumplir el plan de una obra es menester una cierta torpeza o parálisis mental, o un cierto *piétiner sur place*; lo escueto del sistema y la generalidad de sus líneas no serían precisamente lo mismo. Por lo demás, el sistema tendría su propio detalle y sobre todo la articulación más rigurosa posible de éste, la que no puede menos de faltar con él.

Tampoco habría que pedirle profundidad por ahondamiento metódico, cuando no tiene profundidad por espontánea perspicacia o sagacidad, como la tiene con tanta frecuencia. Todo ello haría que realmente no le fuesen propicios temas como el o los ontológicos, muy técnicos y ya muy trabajados, que por ende requieren sistema y método, profundidad por ahondamiento, para dar, a estas alturas de su historia, resultados consistentes, originales, verdaderas aportaciones a su progreso; pero que en temas más de experiencia y de saber humanos y menos trabajados, como los del filosofar sobre la historia incluida especialmente la de la filosofía, y sobre esta misma, en que, además, la riqueza de temas parciales hace quizá imposible por principio —por principio de irracionalismo en la constitución ontológica de la historia— el sistema, y hasta el método, tenga en superabundancia de vistas nuevas, sorprendentes, penetrantes, revelatrices, sugestivas, adocrinadoras, pocos rivales en la historia universal del pensamiento humano.¹³ Pero la filosofía de la filosofía de Ortega en su *Leibniz* y en otros lugares —*Origen y epílogo de la filosofía, ¿Qué es filosofía?*... —, tiene que quedarse para otra ocasión.

JOSÉ GAOS

NOTA. Una vez que Ortega se resolvió a dejar la continuación y conclusión del *Leibniz* proyectado, para “completar” lo que había redactado hasta el § 25 inclusive, exponiendo sus ideas acerca de la filosofía misma enfrentadas a la de nuestros días (v. mi reseña), procede a una *Auseinandersetzung* o ajuste de cuentas con Heidegger, en el § 29, que le da ocasión para hacer una posible adición a su propia ontología. Como botón de muestra de que Heidegger olvida “enuclear” el modo de existir de los tipos de ente distintos del *Dasein*, pone el haber visto la filosofía, desde Grecia, según Heidegger, sólo el Ser como “hallarse ahí” y el Ente como “lo que hay”. Quizá no esté del todo claro por qué esto sea un botón de muestra de aquello, pero no es esto lo que importa aquí, sino esto otro.

Pero esto no me parece ni acertado ni justo. Porque precisamente el movimiento que ellos [los griegos] inventaron y llamamos filosofar consistía en no aceptar simplemente “lo que hay”, antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso “lo que verdaderamente hay”. . . . Lo peregrino de “lo que verdaderamente hay” es que *no lo hay* sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay. Por tanto y a lo sumo, habrá de decirse que para los griegos el Ente es “lo que *tras*-hay”. Es, pues, *a limine* un error afirmar que para ellos y, por su influjo, para todos sus sucesores hasta Kant, el Ser del Ente consiste sólo en que éste —el Ente— “lo hay ahí”. . . .

Pero no sólo es un error atribuir al Ser, según los griegos, el carácter de “lo que hay ahí” en el sentido de que el hombre encuentra ante sí, presencia o se hace presente algo, sino que tampoco *para* el Ente mismo *hay*, sin más, su ser. La concepción griega del Ser posee, ciertamente, un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos,

¹³ Con la conciencia, tan expresa y todo, que tenía Ortega de los motivos por los que se había dedicado a escribir artículos y folletones de periódico, en vez de tratados ni monografías, quizá no vio hasta el fondo de lo *auténtico* de tal dedicación —aunque quizá un pensador como él hubiera debido escribir, más auténticamente aún, en aforismos— que pueden ser largos como los de Schopenhauer y los más de Nietzsche.

sino a causa de la fijación o “cristalización” que en ellos pone el concepto. . . Pero el ser en los griegos. . . consiste, permítaseme la expresión, en estar *haciendo* su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del Ser —frente al de su estatismo— aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser *como* actualidad. . . el Ente como operante. “Ser” es la primordial y más auténtica operación, “Ser caballo” no es sólo presentar al hombre la forma visible “caballo”, sino *estarla siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su “caballidad”; en suma: ser caballo es “caballear”, como ser flor es “florear” y ser color “colorear”. El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo. No cabe, pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en “irle en ello su propio ser”, en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta, si bien cada uno de los tres —planta, animal y hombre— en formas muy distintas. (337 sig.)

Así, pues, el ser no era para los griegos simplemente presencia estática, sino, por una parte, más bien trascendencia, y por otra parte, actividad. Dos observaciones bien fundadas en la realidad histórica, pero con las que no hace Ortega más que objetar la idea que de la idea griega del ser tendría Heidegger. Éste acaso pudiera replicar que la presencia de los entes no sería la sola sensible, sino también la noética, y que su concepto del comprender tuvo bien en cuenta el del acto en sentido estricto —a diferencia del movimiento— en Aristóteles. A pesar de ser dos observaciones doctrinalmente del alcance más hondo, Ortega no las aprovecha para su propia ontología, poniéndolas en relación, la primera con la distinción entre el ser y el haber ahí a que le condujo el topar el idealismo con los entes refractarios a él, y la segunda con la practicidad. Esto último, tanto más cuanto que su ontología resultó serlo más bien de la esencia que de la existencia, y en esta discusión de la idea del ser de los griegos es esta idea patentemente la de la existencia. Y otro porque la negación de que el ser sea presencia en absoluto, resulta de la más difícil compatibilidad con la afirmación de que la verdad sea *alétheia*; y la negación de que sea presencia sensible, solamente, y la afirmación de que es pura relación al hombre, requerirían conjuntamente la afirmación de que el ser es presencia noética. Ni siquiera es del todo inequívoco que haga suyas las observaciones, aunque lo parece por los términos en que habla de ellas. La consecuencia que saca contra Heidegger no sería tan grave: bastaría el irles el ser al hombre y a los demás seres contingentes “en formas muy distintas”, para poder pensar que aquella en que le va al hombre es suficientemente *sui generis* para poder atribuirle con cierta exclusividad a él: Heidegger concibe expresamente la vida animal como un “modo deficiente” de la existencia humana. (El ser le va a todo lo contingente, pero no a todo en la conciencia, ni en todo es la contingencia fenómeno. Si intención de *El ser y el tiempo* fuese exhibir el fenómeno de la contingencia en el hombre, y ello requiriera ser éste consciente de ella, la filosofía de la obra, que evita con todo cuidado y éxito *hablar* como una filosofía de la conciencia, como la neokantiana e idealista, para hablar solamente como una filosofía de la *existencia*, no dejaría de ser *en realidad, en el fondo*, una filosofía de la conciencia, por serlo de la existencia: las estructuras existenciales serían imposibles en cuanto tales en un ente sin la conciencia del humano.)

Entre los dos apartes de la cita anterior se encuentra en el original una referencia incidental al positivismo de la que interesa aquí este trozo:

... en... Comte... lo presente en la sensación sólo *es* y tiene *Realidad* relativamente al hombre. Es una vergüenza que nadie haya advertido ser Comte el primer pensador que hace consistir formalmente el Ser, lo Real en *pura relación al hombre*, en sentido mucho más radical y profundo que Kant. (337)

Si no se quiere interpretar la pura relación al hombre en que consistiría el Ser como un idealismo berkeleyano, no parece posible interpretarla más que como un idealismo trascendental, interpretando el positivismo comtiano en el sentido del idealismo kantiano o neokantiano, que es lo que parece hacer Ortega, quizá haciéndose eco, ya muy lejano en el tiempo, de enseñanzas de Marburgo —si no es que el neokantismo no era ya un kantismo menoscabado por el positivismo. El primero de los dos apartes del penúltimo texto citado continúa así:

Ni siquiera es verdad esto referido al positivismo porque para éste el dato sensible, por tanto “lo que hay”, no tiene valor de Ente o Realidad, sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma; cuál es su *ley*. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o “hecho general” que es preciso hallar *tras* de los simples hechos. (337)

Esto parece tan neokantiano como positivista.

Una última posible adición a su ontología en el *Leibniz* la hace Ortega cuando, en plena exposición de su filosofía de la filosofía, vuelve sobre los orígenes de la filosofía en Grecia.

En Grecia, si alguna vez, fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser. Evidentemente esto quiere decir que eso llamado Ser era postulado para llenar el hueco de lo que se había ido: un mundo cuya decisiva realidad eran los Dioses. Nótese lo que supone esta actitud que busca con ansia el Ser. Se trata de examinar todo “lo que hay” con respecto a su entidad o realidad, lo cual implica no juzgarse bastante que “haya” algo para que tenga realidad, para que tenga auténtico Ser. O dicho de otro modo, que el Ser, si se incluye en él “todo lo que hay”, tiene valores diferentes, rangos distintos en cuanto a su “haberlo”: lo que propiamente es, lo que parece que es, lo que casi es, lo que casi no es, lo que es y no es, etc. Todo esto, a su vez, implica que el mundo que “hay ahí” sin más, y en que vivimos, tal y como lo vivimos, es decir, según las opiniones recibidas nos lo hacían ver, es un engaño, un espejismo, un fraude... ¡Es para enloquecer! ¡Es sentir que somos dementes —que nada es o lo hay propiamente, que nada es lo que es, sino, a la vez, lo contrario de lo que es, cualquiera otra cosa— y que lo somos no por defecto de nuestra mente, sino del mundo, que al ser él constitutivo engaño y delirio, nos dementa! ...

El Mundo como Engaño es la más desazonadora “realidad”, que sólo podemos calificar llamándola —y sintiéndola— como la Nada-siendo. siéndonos. La pura Nada es mejor porque se contenta con un absoluto no ser y se anula sólo a sí misma. Pero estar en la Nada, como en la duda radical estamos, es hallarnos sometidos y entregados a una Nada operante, activa, que ejerce sobre nosotros su terrible poder aniquilador, anonadante. (362 sig.)

Aunque se indica el origen de la distinción entre lo que “hay” y lo que “tras hay”, y persistiendo, pues, en la idea del Ser como existencia, se reconocen en ésta diferentes valores, de los que el ínfimo —cero absoluto— sería el de la nada, mentado como activo, anonadante, con un patetismo digno de un existencialista de los de la misma idea de la nada, tampoco se aprovechan estas ideas para la propia ontología, ni siquiera se ponen en relación con ella, y del hacerlas suyas habría que decir lo mismo que antes.

Aristóteles... dirá que lo Real, el Ser, está “pluscuampróximo a la sensación”... también que... el Ser es lo pluscuamremoto de la sensación. (258 sig.)

En Ortega hay la dualidad del sensualismo y el apriorismo vistos.

Las referencias del *Leibniz* a los principios, singularmente al de contradicción, las contienen ontológicas. No podía ser de otro modo, dada la relación entre el ser y los principios. Ahora bien, en ellas hay la misma dualidad que en toda la ontología de Ortega. Por ejemplo: de un lado, el ente es lo determinado *a priori* como idéntico, no contradictorio, etc.; de otro lado, el principio de contradicción no es evidente, sino uno de los *ídola fori y tribus*. (233, 286)

Tal dualidad puede que tenga una razón de ser más profunda y decisiva que la pura inconsistencia de un pensar individual: que la antítesis del realismo y el idealismo sea *antinómica*, y que un tipo de pensar como el de Ortega oscile entre sus términos en vez de optar por uno —o de reconocer la antinomía y proceder en consecuencia.