

## EL LEIBNIZ DE ORTEGA

He aquí, por fin, uno de los libros que Ortega más ha hecho esperar a sus lectores —por haberlo anunciado más de una vez, y como una obra de singular importancia entre las suyas; como no anunció las más de las que tuvo a lo largo de toda su vida el hábito de anunciar, y las unas aparecieron, las otras se quedaron más o menos hechas, y algunas deben de haberse quedado en puro proyecto. Todo lo cual se debe a la manera de pensar, escribir y publicar de Ortega, en la que obliga a insistir este *Leibniz*, porque sin apelar a ella no parece posible comprender, por su génesis, la composición del libro, ni sin ello justipreciarlo.

Helo, por fin, aquí. Y a la sola vista de él, cumplida la expectativa de un gran volumen promovida por los anuncios, como no cumplió la de los “dos grandes mamotretos” anunciados *El hombre y la gente*. Aunados el volumen y el título, prometen una monografía exhaustiva. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* no es el título de una obra sobre Leibniz en conjunto. Es el título del estudio de una sola idea de Leibniz y de su lugar o influencia en la historia de una forma de teoría. Aunque una sola idea de un filósofo, si es muy principal en su filosofía, pueda conducir a ésta entera, o incluso no pueda menos de conducir a ella, no puede conducir a ella de la misma manera que el propósito de hacer una exposición de ella en su totalidad. Y si se trata de su lugar o influencia en una historia, no se trata más que de esto: ni de más que de su lugar o influencia en tal historia, ni del lugar o influencia en ésta de otras ideas, ni de más historia que una; todo lo cual pone de antemano límites al dejarse llevar por las conexiones sin fin de las ideas, como de las cosas. El tema restringido, especializado, monográfico, que así sugiere ya el título, ha de haber sorprendido como tema en Ortega a la gran mayoría de los lectores de éste. El interés que denuncia por la historia de un tema tan puramente lógico como es una forma de teoría, aun asumiendo desde luego que tal forma fuese la de la filosofía misma, es un interés insólito entre los intereses de Ortega, que no por haberse dirigido a todo lo habido y por haber, o poco menos, si no algo más... , dejaron de dirigirse preferentemente a ciertas especies o géneros, los de lo concreto humano, entre los cuales no figuran, ciertamente, los de la lógica pura, tan abstractos que quizá sean los más abstractos de todos. Pero una sorpresa semejante hace tanto más interesante, a su vez, lo que la produce. A ver, pues, qué es este libro de Ortega.

Un primer breve párrafo —3 páginas—, “Principialismo de Leibniz”, introduce el tema de la idea de principio en Leibniz en una concisa, precisa y cautivante forma aporética. “La filosofía, que es el radicalismo o extremismo intelectual... , no es sólo conocimiento desde los principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios. De aquí que los filósofos sean titularmente los ‘hombres de los principios’” (14).\* “Entre ellos Leibniz nos ‘aparece’ destacando en un sentido especial y por excelencia como el ‘hombre de los principios’” (*Ib.*), en vista del número y novedad de los principios que usa y de su manera de usarlos conjunto de hechos que “podemos llamar el principialismo de Leibniz” (15). Pero en vista de las fórmulas que da de cada uno, de la falta de sistematización de todos y de lo que piensa de la conveniencia

\* Estos números entre paréntesis serán los de las páginas del libro.  
[ 195 ]

o necesidad de probarlos, cabe preguntarse si no será que “Leibniz desdenaba los principios y . . . ha sido, entre todos los filósofos, el menos principalista” (15 s.). Para resolver la aporía, se impone puntualizar previamente “Qué es un principio”, título del párrafo 2, de las mismas características formales que el primero: brevedad —5 páginas—, concisión, precisión. La sustancia del párrafo es ésta: un principio es tal por no tener precedente lógico y por preceder lógicamente a todo lo demás; puede “cargarse el acento” (23) sobre lo uno o sobre lo otro. “Con esta somera y elemental preparación podemos volver al enigma que nos era la actitud de Leibniz ante los principios, si bien nuestro volver tiene que tomar el aspecto de un amplísimo rodeo” (*Ib.*). Y en efecto. . . El párrafo 3 —2 páginas—, “Pensar y ser, o los dióscuros”, se remonta para empezar a descender como indican las siguientes citas mínimas: “La filosofía es una cierta idea del Ser” (27). Cierta “emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser. . . es inevitable” (28). “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 qué entiende esa filosofía por ‘pensar’” (26). Mas para descubrir con toda precisión qué entiende Leibniz por “pensar”, “es menester que nos hagamos cargo de lo que en la época nativa de Leibniz era filosofar” (*Ib.*) —y ello lleva a un primer párrafo ya de otras características formales y de fondo: el 4, “Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia” —16 páginas—, abarca las relaciones de la filosofía y la ciencia desde Grecia hasta el presente —y aun el futuro. El siguiente párrafo 5, “Hacia 1750 comienza el reinado de la física”, otra vez breve —4 páginas—, es la puntualización de una era decisiva en la historia abarcada por el párrafo anterior. El párrafo 6 —un par de páginas—, “Repaso del camino andado”, parece que va a retraer el discurso a Leibniz y concentrarlo sobre él; pero no: devuelve inmediatamente el discurso a la historia de la ciencia y la filosofía. Se “divide la época moderna en dos etapas, cuya cesura es el triunfo en la mente occidental del sistema de Newton. En la segunda, la filosofía se ‘fija’ en la física. En la primera, no constituida aún suficientemente la mecánica, la filosofía se orienta en la pura matemática. Leibniz es la gran forma —última cronológicamente y extrema doctrinalmente— de esta orientación. . . Ahora vamos a ver qué está pasando en la pura matemática cuando Leibniz comienza a meditar, qué innovaciones introduce él, como genial matemático, en las ciencias exactas, y qué repercusión tiene todo ello en su ‘modo de pensar’ filosófico” (60). El párrafo 7, “Álgebra como ‘modo de pensar’” —7 páginas—, traza la historia a la que volvió el discurso hasta Descartes exclusivamente; con éste empieza a ocuparse el párrafo 8, “Geometría analítica” —3 páginas—, que se ocupa con ésta como el primero de dos grandes pasos dados por Descartes. Con el segundo, “más bien un salto fabuloso” (75), empieza a ocuparse el párrafo 9, “Concepto como ‘término’” —4 páginas—, y continúa ocupándose el párrafo 10, “Veracidad y logicidad” —3 páginas—. Pero el párrafo 11, “El concepto en la teoría deductiva precartesiana”, retrocede desde Descartes hasta . . . Se abre con estas palabras: “¿En qué consiste el modo de pensar exacto según la tradición que llega hasta Descartes? Intentemos indicarlo con suficiente claridad, aunque ello nos obligue a dar un muy largo rodeo por la historia de la Filosofía y de la Matemática” (91). Y en efecto, de nuevo. . . Tras las 10 páginas del mismo párrafo, el 12 lleva por título “La prueba en la teoría deductiva según Aristóteles” y tiene otras 10 páginas, y el 13 lleva por título. “La estructura lógica en la ciencia de Euclides” y tiene 6 páginas, pero no termina con Euclides, sino que con éste siguen los párrafos 14, “Las definiciones en Euclides”, y 15, “La ‘evidencia”

en los axiomas de Euclides” —6 páginas cada uno—, para volver a Aristóteles en el párrafo 16: “Aristóteles y la ‘deducción trascendental’ de los principios” —5 páginas—, pero para re-volver a Euclides en el 17, “Los ‘axiomas implícitos’ en Euclides — Axiomas comunes y axiomas ‘propios’ ” —13 páginas—, y a Aristóteles en el 18, “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico” —15 páginas— y en el 19, con cuyo título se pasa *expresamente* a una forma o género muy diferente del de los primeros párrafos y de los más de éstos hasta aquí: “Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios”; verdadero ensayo por su cincuentena de páginas y su contenido. El párrafo 20 se anuncia como un “Breve paréntesis —10 páginas— sobre los escolasticismos”: devuelve de Aristóteles a los tiempos modernos, incluso a los recientes, del escolasticismo que habría sido el neokantismo. El párrafo 21, “Nueva revisión del itinerario” —4 páginas— parece anunciar que el discurso va a volver a Descartes para seguir adelante, pero “el primer párrafo de la primera ‘regla para gobernar el ingenio’ comienza. . . proclamando. . . la comunicabilidad de los géneros. No cabe vuelco más radical y fulminante del ‘modo de pensar’ tradicional. Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el dogma de la incomunicabilidad” (257). Por lo que el párrafo que se inicia con tales palabras, el 22, titulado “La incomunicación de los géneros”,\* nos hace retroceder otra vez, a lo largo de sus 13 páginas, por la escolástica hasta Aristóteles, en quien continúa fijo el 23 —4 páginas—, “Modernidad y primitivismo en Aristóteles.” El título del párrafo 24, “El nuevo ‘modo de pensar’ y la demagogia aristotélica” —9 páginas— basta para hacer “temer” el nuevo vaivén que confirma el contenido: otra vez Descartes —y otra vez contra el aristotelismo— y, en el párrafo 25, el estoicismo: “La fantasía cataléptica de los estoicos” —10 páginas—. “De esta tamaño catalepsia despertó —y nos despertó— Descartes” (303). Así empieza el párrafo 26 —5 páginas—, “Ideoma-draoma”. ¿Qué son estos neologismos?, se pregunta el lector. “Llamo *ideoma* a todo pensamiento. . . que explicita un dogma. . . sobre algo; pero *en tanto* que lo enuncia, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo” (305, nota 2). “Para mí es ‘ideoma’ lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo ‘tiene una idea’, sino que *la es*, dándose o no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar).” (En la misma nota.) Ahora bien, esta distinción entre ideomas y draomas, o entre ideas y creencias, en la terminología del propio Ortega menos neologista y más conocida, sobreviene a cuento de un paso decisivo del resto del libro: desde la contraposición de las filosofías de Aristóteles y Descartes a la filosofía en general. “Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo ‘quiere’ decir, y la latente. . . una filosofía nos aparece primero como un puro sistema de ideomas. . . Pero si repensamos *en su integridad* este sistema de ideomas, encontramos. . . que los ideomas expresos en él implican, sin que el autor lo advierta, otros. . . que son precisamente los supuestos activos en él como hombre. . . De aquí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las *creencias en que está* . . . Una ‘creencia’ no es un ideoma, sino un *draoma*, una acción viviente, o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino

\* A partir de este párrafo, los títulos ya no son de Ortega, sino de los editores, pero éstos los han sacado fielmente, en los más de los casos literalmente, del contenido de los párrafos respectivos.

un 'sistema' de acciones vitales —*de dramas*” (306 s.). Podía esperarse que tal *aperçu* de Filosofía de la Filosofía sirviera de introducción al examen de lo dramático o dramático de las filosofías aristotélica y cartesiana, o de los modos de pensar antiguo y moderno, explicativo de lo ideomático de ellas o ellos, después de estudiado esto. Y el párrafo 27, “La duda, principio de la filosofía” —8 páginas— aporta lo esperado; pero he aquí cómo se pasa de nuevo a la filosofía en general: “en esas frases de Aristóteles, a que Santo Tomás pone un acento agudo, se declara la *conexión esencial entre la verdad teórica o de conocimiento exacto y la duda*. No hay verdad intelectual sin el *prius* de la duda. Esto no es una ocurrencia que tuvo Descartes... Esto es todo lo contrario de una ocurrencia... Esto es... la Filosofía... Lo que sorprende fuera más bien que no se considere como una perogrullada ser la filosofía, por lo pronto, duda universal. Pues ¿qué se cree que es filosofía?” (316). Y después de una paráfrasis de lo anterior y de un inciso sobre Aristóteles, el párrafo acaba: “Vuelvo a preguntar: pero ¿qué se cree que es filosofía?” (318), y el párrafo 28 —4 páginas— retrotrae el discurso nada menos que al “Origen histórico de la filosofía”, aunque no en el sentido corriente de estas palabras, los hechos históricos que son los primeros filósofos o que con éstos se relacionan, sino en el sentido del origen esencialmente histórico, de la esencial historicidad, de la filosofía: “la filosofía es una posibilidad histórica, como todo lo humano y, en consecuencia, *es algo a que se llega viniendo de otra cosa*” (323). “Ontogenéticamente la filosofía supone trascurrida la etapa ascendente de la vida, la plenitud del vivir... Filogenéticamente, la filosofía nace cuando la helenia tradicional yace decrepita” (323 s.). “Nació un buen día y desaparecerá otro. Ese día que optimistamente llamamos bueno, sobrevino en proximidad extrema con la fecha de 480 antes de Cristo... Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente ‘experiencia filosófica’... la serie de ensayos que durante estos veinticinco siglos se han hecho para habérsela con el Universo mediante el procedimiento mental que es filosofar... Cada nuevo ensayo aprovechaba los anteriores... Merced a esto cabe hablar de que la historia de la Filosofía describe el progreso en el filosofar. Este progreso puede consistir... en que... descubramos que... todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo” (324 s.). Arribado el discurso a tales generalidades, susceptibles de tantas especificaciones, es imprevisible por cuál de éstas vaya a seguir. El título del 29 “El nivel de nuestro radicalismo”, no deja prever más que un retorno a la filosofía moderna o contemporánea. Pero la indicación y justificación del nuevo rumbo vienen inmediatamente. “Si la Filosofía no se quedó en Descartes y Leibniz, ha sido, claro está, porque su experiencia, una vez desarrollada, reveló su insuficiente radicalismo. Para que resulte, pues, claro lo que sobre ellos hay que decir, es inexcusable, en la forma más breve posible, *tirar la raya de nivel que define el radicalismo nuestro*. Vamos a ello contando las palabras” (329 s.). A pesar de la voluntad de concisión que significa esta última cláusula, las palabras contadas son las de las 16 páginas restantes de las 17 del párrafo 29, las 9 del párrafo 30, “Creencia y verdad”, las 14 del 31, “El lado dramático de la filosofía”, y las 13 del 32, “El lado jovial de la filosofía”, penúltimo del libro. Inmediatamente después de aquella última cláusula, se empieza a tirar la raya con otra cláusula que empieza así: “No es cierto, como pretende Heidegger, quien a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que...” Se inicia una nueva escaramuza de — la guerra fría de Ortega contra Heidegger por el primado de la filosofía actual, como ha dicho un agudo filósofo mexica-

no. Todo lo que sigue a lo largo de los párrafos 29 a 32 muestra que “nuestro radicalismo” era “mi radicalismo”, el de Ortega, mayor que el de la filosofía de nuestros días enfrentada sin duda por considerada como la más radical de ellos, si no de todos los tiempos hasta el de Ortega, el existencialismo; pues si el párrafo 29 empieza arremetiendo contra Heidegger, el 31 acaba con una arremetida contra Kierkegaard que quisiera acabar con éste. Y es por la vía de estas y otras críticas, o entreverados con ellas, como en estos párrafos Ortega ingiere, entreverados a su vez entre sí, una pequeña autobiografía filosófica (321 ss.), el esbozo de una ontología (322 ss.) y toda una Filosofía de la Filosofía (341-390). El párrafo 33 y último lleva el título “El ‘modo de pensar’ cartesiano”, y éste la siguiente nota de los editores: “La paginación del manuscrito de este capítulo no continúa los precedentes, por lo que cabe dudar respecto al lugar que le corresponde en el conjunto del libro, si es un apéndice o era el principio de una nueva parte.” Que no continúe la paginación de los párrafos 27 a 31, se comprende, por lo que éstos son y se dirá. Pero ¿y si continuase la paginación del párrafo 25? Porque después de éste continuaría tan bien el discurso del 24 tras de la adición intermedia sobre el estoicismo. En todo caso, ¿cómo no buscaron los editores qué paginación continuaba? Si continuaba alguna, como conjeturo seguro, ¿no sería una prueba fehaciente del punto donde irrumpió una digresión tamaña que acabó con el libro en más de un sentido? Apéndice no podría serlo del libro si en éste no hubiese irrumpido la digresión que en él irrumpió. Principio de una nueva parte —¿de qué libro? Es como si los editores pensasen que se trata de un solo libro —y no de dos. Apéndices son los que tras de tal título completan el volumen: “el discurso ‘Del optimismo en Leibniz’, aportado para la inauguración del XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947” (Nota preliminar); y unas páginas sobre “Renacimiento, humanismo y contra-reforma” que “iban al término del párrafo 21” (nota de los editores) y “Ortega había segregado del estudio” (Nota preliminar).

El muy prolijo análisis anterior era indispensable como fundamento de lo que del libro se va a decir. Empezando por el punto de su unidad o insinuada dualidad. Parecería que cualquier lector del libro lo cerraría con la evidencia de ser un libro que en cierto momento de su composición conforme a un plan o idea, se utilizó para otra finalidad, más urgente o perentoria, con la realización de la cual se lo completó tan arbitrariamente, que salta a la vista la incoherencia entre el libro interrumpido y el sobrevenido complemento, quedando de la mutilación por la irrupción el colgajo del párrafo 33. Pero en vista de que los editores presentan el volumen como si pensasen que se trata de un solo libro, lo que parecería no es tan seguro, y había que fundamentar lo que se va a exponer. Aparte del dar idea del libro a quienes no lo hayan leído, a quienes buscan en las críticas y notas bibliográficas una guía para sus lecturas.

El análisis hecho parece razón suficiente para sostener que Ortega proyectó un libro que escribió hasta el párrafo 25, que sería el 32 del actual volumen, y que debía continuar acabando con Descartes, para volver a Leibniz, si no para quedarse ya en él. Resulta imposible asegurarse de si Ortega nunca planeó pasar de Leibniz, o si se debe al volumen tomado por el desarrollo efectivo de otro plan una renuncia como ésta: “Otra razón eliminatória de nuestra atención a ellos (los empiristas ingleses) en este estudio es que la influencia del primer empirista (cronológicamente), de Locke, empieza cuando Leibniz muere” (245, nota 1). Lo más probable parece lo primero, en vista de que también parece que Ortega no había planeado el voluminoso desarrollo efectivo del retroceso hacia

antecedentes, si es que había planeado éstos, como no parece, en fin, de alguno, así el del estoicismo. En todo caso, el volumen actual es un paradójico libro sobre Leibniz propiamente sin Leibniz —el *Leibniz... sin Leibniz* de Ortega—, justo por no llegar de vuelta a él. Pero en aquel momento del ocuparse con Descartes, cuyo método es inseparable de la duda, este concepto debió de traer a la mente de Ortega unos conceptos tan suyos como quizá ajenos al libro sobre Leibniz proyectado y medio escrito: las “ideas y creencias”, con que explicar lo ideomático de las filosofías radicalmente por lo dramático de ellas, y estos conceptos a su vez debieron de presentársele como ocasión irresistible para decir de la filosofía, en general, contemporánea y propia, lo que se puso a decir y acabó diciendo, dando al traste con el libro proyectado y medio escrito y reemplazándolo por el híbrido de esta mitad y del largo ensayo sobre las tres filosofías mentadas que es este volumen póstumo. Todo ello se confirmaría si pudiera probarse documentalmente una génesis o historia del libro que, por no poder probarla así, no puedo estimar más que como una hipótesis que me he hecho para mi uso particular, pero que hago pública por lo que pudiera interesar a la curiosidad del lector. Los anuncios del libro sobre Leibniz a que me referí al principio, me habían recordado las razones con que Ortega me había hecho elegir a Leibniz como el clásico cuya obra debí estudiar para hacer sobre ella el examen final del curso de Metafísica. Leibniz, la suma de la Metafísica clásica. Leibniz, el centro de la filosofía y la ciencia modernas. Leibniz, el pontífice de la claridad entre los filósofos... La dilección de Ortega por Leibniz, tácita pero continua desde entonces —por el año 23 del siglo—, entre algún trabajo menor sobre el filósofo y los anuncios del libro, hasta acabar por emprender éste tan en serio como para llevarlo tan adelante como lo dejó, no debió de empezar entonces, sino en Marburgo. Tengo para mí que Ortega proyectó en Marburgo un trabajo sobre Leibniz, decidido por razones de dilección de los maestros de aquella escuela por el filósofo. En los ambientes neokantianos era Leibniz la suma y cima de la filosofía y en parte de la ciencia —criticadas por Kant. Si el estudio de la crítica de éste necesitaba el antecedente estudio de lo criticado, este estudio no podía hacerse sino en Leibniz. Pero tengo para mí mucho más. Que Ortega acopió en Marburgo el material para el trabajo, pero que no llevó éste a cabo, quizá ni lo indicó. Que como de Marburgo, era el proyecto mismo bien neokantiano. Que Ortega debió de pasarse la vida pensando —ante la negación reiterada de su calidad o carácter de filósofo, de su capacidad para hacer filosofía *stricto sensu* y no la literatura de ideas que hacía—, pensando en aquel libro sobre Leibniz con el que podía probar que era tan capaz de hacer un libro de profesor de filosofía filósofo como el que más de los profesores de filosofía que son los filósofos de nuestros días. Y que un buen día de la guerra fría susomentada debió de parecerle absolutamente inaplazable ya la prueba de la ejecución del proyecto y emprendió ésta con ímpetu tal, que se sostuvo —hasta tan adelante como el punto en que cedió, con toda probabilidad —para mí, siempre sólo para mí— ante lo dilatado de lo aún restante y la urgencia de lo eufemísticamente llamado “tirar la raya de nivel que define el radicalismo nuestro”. Esta hipótesis se funda también, claro, en el conocimiento, por su parte nada hipotético, que de la manera de trabajar y de la personalidad de Ortega me dieron los años de convivencia de discípulo con maestro. Pero también, aún, en quizá más objetivos hechos o datos. El principal: lo neokantiano del libro mismo —si se abstrae de los párrafos 26 a 32 y de porciones o detalles datantes de la época de redacción, o de las intermedias entre ésta y la planeación en Marburgo, no de ésta. Porque si el proyecto y hasta el material no datasen de Marburgo, sino de los tiempos muv

posteriores en que Ortega hizo algunos de los anuncios del libro —pues aquellos de que supe pueden no ser los únicos— ¿es psicológicamente verosímil que Ortega proyectase semejante libro histórico-epistemológico, y no un libro ontológico y racio-vitalista, por no decir existencialista, un “Leibniz desde dentro”, sobre un filósofo tan singularmente paradigmático y dilecto para él? Mientras que si tuvo que aprovechar el material de que disponía, porque el forzosamente dilatado acopio de otro frustraría la finalidad de urgencia que le empujó a escribir por fin de él lo que escribió, se comprende que, si un punto de vista fue antaño selectivo del material, éste le imponía al cabo de los años el punto de vista que lo había seleccionado. Aunque también pudo imponérsele, o acabar imponiéndosele, una vez más, aun en vez tan decisiva, el gusto por lo concreto, histórico y polémico coruscante, y la incapacidad de interesarse personalmente de veras por lo filosófico doctrinal radical y la indiferencia en materia de más allá. En todo caso, el libro tiene dos partes de tan divergente contenido, que hay que exponerlas y, más aún, valorarlas por separado.

Lo neokantiano de la concepción inicial del libro quizá subsiste en aquel punto de los iniciales del texto publicado que decide del contenido del libro inicialmente concebido; aquel en que, justificando el tema del principialismo de *Leibniz* (§ 1) y aclarado mediante la aclaración del concepto de principio (§ 2), se le aplica una concepción de la filosofía de la que se sigue el método con que tratarlo (§ 3): “La filosofía es una cierta idea del Ser” (27). Cierta “emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser... es inevitable” (28). “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 qué entiende esa filosofía por pensar” (*Ib.*). Semejante reemplazo del Ser por el Pensar ¿no tiene una fecha histórico-filosófica? Por si se duda, cotéjese la concepción de la filosofía que constituye el inicio decisivo, asimismo, de la segunda parte del volumen: “una filosofía nos aparece primero como un puro sistema de ideomas”, pero “mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un ‘sistema’ de acciones vitales —de *draomas*” (306 s.). ¿No tiene esta otra concepción también una fecha? Qué distancia entre pensar que una filosofía es una cierta idea del Ser que se entiende radicalmente por su modo de pensar, y pensar que una filosofía es un sistema de ideomas que se entiende radicalmente por un sistema de draomas. Una distancia de un preciso medio siglo. Si el texto del volumen hubiera sido concebido *ab initio* inmediatamente antes del momento en que se emprendió su redacción, el principialismo de Leibniz hubiera debido ser presentado como un sistema de ideomas explicado radicalmente por un sistema de draomas, como se empezó a explicar el sistema ideomático cartesiano por el draoma de la duda en el momento de la redacción en que en el libro sobre Leibniz hizo irrupción la de todo lo ya registrado. De la muy compuesta mixtura de concepción y materiales con la mayor probabilidad oriundos de Marburgo, de ideas y concepciones notoriamente posteriores, francamente “actuales”, y de matices puestos por Ortega en lo recibido e ideas y concepciones aportadas originalmente por él, que es el texto de la primera parte del volumen, y cuyo análisis exhaustivo rebasa todas las posibilidades de una reseña bibliográfica, los que parecen más demostrativos del origen de cada grupo de ingredientes se entresacarán y aducirán en el resumen que va a hacerse a continuación, así como los más interesantes en relación con el resumen mismo.

La mejor manera de resumir el reiterado vaivén del texto ante la modernidad y la antigüedad, parece ser suprimir precisamente el vaivén, siguiendo con rigor

el orden cronológico de un texto de forma fundamentalmente histórica, aunque de intenciones trascendentes de la historia hacia la doctrina. Ante todo en síntesis, y después en algún mayor detalle.

En síntesis, puede reducirse todo a la sucesión histórica de dos grandes modos contrapuestos de pensar: el antiguo y el moderno, encarnados superlativa o decisivamente en Aristóteles y su epigonía y en Descartes. La caracterización sumaria de ambos contrapuestos modos por el propio autor, puede recogerse de algunos pasajes en que él mismo compendia la sustancia de su libro —de su primer libro, únicamente, como se advertirá. “Subrayar de la manera más enérgica que en este modo de pensar tradicional la ciencia *necesita* muchos otros principios —que, sin embargo, no son primeros o máximos—, y que *esto* es lo que lo diferencia del modo de pensar leibniziano, es en cierto modo la sustancia toda de este estudio” (115). “Este estudio versa sobre qué es ‘principio’, a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Ésta es nuestra sustantiva cuestión” (123). “*Es... falso decir que Aristóteles no prueba la verdad de los primeros principios improbables.*” Lo que pasa es que esta prueba no versa sobre el contenido particular de cada principio, sino sobre el carácter general de su verdad, es decir, sobre su condición de principios. Su prueba de éstos se puede enunciar en un trabalenguas divertido. Sonaría así: los principios son verdad no porque sean verdad, sino porque tienen que ser verdad, porque hace falta que sean verdad. Las expresiones que él efectivamente emplea innumerables veces son éstas: tiene que haber verdades improbadas e improbables, porque de otro modo sería imposible la ciencia, esto es, la prueba. Pocas cosas revelan mayor y más hondamente lo que es la historia, como el hecho de que hasta Descartes —y de modo formal sólo hasta Kant— no se haya cargado nunca la atención sobre este pensamiento, que es, sin comparación posible, el más importante de la doctrina aristotélica, puesto que de él dependen los principios, y de los principios el resto. Equivale a formular como ‘principio de los principios’, por tanto como primer principio del conocimiento —y a través de él de las cosas—, el ‘principio de la posibilidad del conocimiento’ o de ‘que la ciencia tiene que ser posible’” (143 s.). Y aquí esta nota: “No quiere decir esto que Kant, y mucho menos Descartes, cayeran ni de lejos en la cuenta de que Aristóteles había ya ejecutado la ‘deducción trascendental’ —así llama Kant a este argumento— de los principios. Me refiero a que, sin presunción de que ya está en Aristóteles, ellos lo practicaron.” El texto sigue: “Que Aristóteles tuvo ese pensamiento una y otra vez, es incuestional; que a pesar de haberlo tenido no se paró ante él, no reflexionó sobre él y no advirtió que en él brota de pronto un ‘modo de pensar’ *radicalmente* distinto del suyo y de su tiempo, no es menos cierto. Significa, en efecto —y elevada por lo menos al cubo— una inversión total de su doctrina: primero, porque hace depender la verdad sobre el Ser de lo que es verdad *sólo* para el Pensar” (144), y aquí esta otra nota: “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 texto prosigue: “segundo, porque la realidad o actualidad efectiva del conocimiento se funda en su posibilidad, y para este modo de pensar es absurdo que el ‘acto’ se funde en la ‘potencia’; tercero, porque aniquila la noción antigua de teoría deductiva, tergiversando por completo lo que se entendía

\* Ortega emplea este término, no en el sentido corriente de lo falto de probabilidad, sino en el sentido, suyo en este texto, de lo imposible de probar.

por principio. Si se 'prueba' éste *porque* hace posible la ciencia, es decir, porque de él se derivan consecuencias, son éstas quienes prueban el principio, con lo que se tiene una prueba circular viciosa, una *petitio principii*, que en este caso es titular. Ahora bien; la reforma que inicia Descartes, desarrolla Leibniz y se ha constituido en lo que va de siglo —por tanto, la idea *moderna* de la teoría deductiva—, consiste formalmente en cometer esa *petitio principii*. Antaño, principio era lo que se impone por sí mismo y ni se puede ni se tiene que pedir. Gira, pues, la diferencia entre uno y otro 'modo de pensar' en lo que se entiende por principio" (144 s.). Esta interpretación tan kantiana de Aristóteles recuerda otra mucho más conocida, la de Platón por Natorp, para hacer del maestro de Aristóteles, incluso en contra del testimonio del discípulo, un precursor de Kant. De que Natorp bien podría andar detrás de todo ello, o mejor, delante, en los comienzos del libro todo de Ortega sobre Leibniz, pudiera ser indicio este pasaje de una nota del "Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios": "Permítaseme añadir un recuerdo personal. En mi ejemplar teubneriano de la *Metafísica* encuentro una nota marginal a las líneas ahora interpretadas, escrita por mí con lápiz hace ¡cuarenta años! en un seminario, sobre Aristóteles, tenido entonces en Marburg por Paul Natorp" (218 s.). En todo caso el "recuerdo" parece indicio de la utilización de material marburgués en la redacción cuarenta años posterior. Análogos en buena parte fueran quizá los resultados de una indagación adecuada de lo que acerca de Aristóteles y de otros filósofos se va diciendo por toda la primera parte del volumen. "En lo que va de siglo", contando de acuerdo con la noticia de que "este libro fue escrito por Ortega, casi en su totalidad, en Lisboa, en la primavera y comienzo de verano de 1947" (Nota preliminar), se habrá constituido la lógica vigente de la teoría deductiva, pero de 1899 data una obra tan fundamental en tal constitución como las *Grundlagen der Geometrie* de Hilbert, en la que seguramente fijaron la debida e inmediata atención los maestros de Marburgo, en general tan atentos a cuanto interesaba a la filosofía de la ciencia, especialmente de la matemática. Por último, al comienzo del párrafo 33, y a título de guía para la continuación del estudio de Descartes, se hacen las consideraciones siguientes: "Es incuestionable que los objetos se nos presentan como diversos de condición. Si, no obstante, hay una sola ciencia, quiere decirse que ésta no extrae sus principios en la contemplación de las cosas porque esto llevaría a principios diversos y, por tanto, a una pluralidad de ciencias. Pero entonces los principios sólo pueden provenir del entendimiento mismo tal y como éste es previamente o aparte toda contemplación de cosas. De esos principios puramente intelectuales y extraños a las cosas podrán deducirse consecuencias que formarán todo un mundo de determinaciones intelectuales, es decir, de objetos ideales contruidos partiendo de aquéllos. En esta faena tendría que consistir la ciencia si ha de ser unitaria. Pero esto representa la tergiversación más superlativa de lo que se creía ser el conocimiento. La actividad cognoscitiva parecía consistir en un esfuerzo por reflejar, espejar o copiar en nuestra mente el mundo de las cosas reales y ahora resultaría que es todo lo contrario, a saber, la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal. La relación del conocimiento con las cosas reales se reduciría a mirar éstas, una vez elaborada la ciencia, al través de la red de objetos ideales fabricados y comprobar si coinciden con éstos en medida suficientemente aproximada" (394). En suma: una numerosa pluralidad y, sobre todo, jerarquía y heterogeneidad de principios, por oriundos de la muy heterogénea pluralidad de lo real meramente espejada por la jerarquía de las ciencias, y de principios "verificantes", por decirlo así, de lo deducible de ellos, en el modo antiguo de pensar; y en el modo moderno, un

mínimo de puros primeros principios homogéneos, por nativos del intelecto humano, con las consecuentes unidad de la ciencia y constitución con ellos de la realidad —principios “verificados”, habría que decir correlativamente, si no fuese que en sus referencias a la teoría deductiva moderna no mienta Ortega la verificación de los postulados principios por la experiencia, quizá por subconsciente acción del problema de la conciliación de la constitución de la realidad por los principios y la comprobación de la coincidencia de aquélla con éstos, el idealismo moderno, especialmente kantiano y neokantiano, y la verificación de los postulados por la experiencia, el colofón de la vigente axiomática y lógica de la teoría deductiva; problema quizá no distante de la aporía de la producción de una pluralidad de objetos por un entendimiento y una ciencia únicos, antinómica de la aporía de la correspondencia de una ciencia y un monismo de los principios con la pluralidad heterogénea de unos objetos dados. Hasta qué punto la caracterización por Ortega del modo moderno de pensar es mera caracterización histórica de él, no compartido o profesado como modo propio de pensar, como filosofía propia; y si esto último fuese, hasta qué punto sería compatible con la filosofía personal de la segunda parte del volumen; y de serlo, cómo se articularía aquélla con ésta: otras tantas cuestiones.

En algún mayor detalle, hay siquiera que señalar por lo menos todo lo que sigue.

El comienzo de la filosofía con Parménides como “padre del idealismo” (229 ss.), para decirlo con Burnet, concepción histórica del élata a la que opuso el autor de *Early Greek Philosophy* la del “padre del materialismo”, lo que data o fecha aquélla.

“Platón es un cartesiano y un leibniziano *avant la lettre*. Muy bien. Pero el caso es...” (206) Esta manera de expresarse supone la vigencia de la idea del cartesianismo y leibnizianismo *avant la lettre* de Platón, a la que se va a hacer alguna salvedad o reparo.

De Aristóteles promovieron sus sucesores en la escuela, crecientemente materialistas, una interpretación sensualista, de la que difiere considerable y ciertamente la de la escolástica aristotélica por excelencia. Ortega opta por aquélla, presentándola como la de la escolástica misma, y completándola con el nominalismo, muy congruentemente bajo el punto de vista doctrinal, pero muy discutiblemente, por no decir infundadamente, bajo el histórico. Es que necesita del sensualismo en el modo de pensar “tradicional”, para contraponerle el idealismo de los principios y de todo lo “principiado” por éstos, innovación radical y esencial del modo de pensar moderno. (Cf. “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico.”)

A los competentes en historia y filosofía de la matemática tengo que dejar la exposición, interpretación y crítica de Euclides, con puntos tan personales como, por ejemplo, los de las notas 1 de la p. 116 y 2 (1 por errata) de la p. 119, y en conjunto la inserción en el modo antiguo de pensar al que se contraponen el moderno, a tenor expreso de este pasaje: “De este modo quedará manifiesta la forma de la ‘teoría deductiva’ en sentido euclídiano, y podremos luego compararla, miembro a miembro, con la forma de la ‘teoría deductiva’ que, germinando en Descartes, es hoy canónica” (117). Lo mismo, lo referente al álgebra como modo de pensar y a la geometría analítica (§§ 7 y 8).

El párrafo sobre la fantasía cataléptica de los estoicos está movilizado por el afán de servirse de tal concepto para poner por fin *knock-out* al sensualismo, a la evidencia sensible, y de paso a la de la fe, y poder contraponerle tanto más la peculiar evidencia de los principios en el modo moderno de pensar. La inter-

pretación es rica en puntos sugestivos; el estilo, realmente —cataléptico. Pero la acribia filológica, que Ortega echa de menos en otros, no con tal término, sí con frases o insinuaciones muy majas, de su gusto en tales coyunturas, como para ahuyentar a toda réplica de antemano y evitar el batirse efectivamente con ella, es dudosa. Véase, por ejemplo, la nota I de la p. 294, y si el texto “decisivo” de Empírico, al mentar las ideas o inteligibles que rodean la fantasía cataléptica, y en las cuales también consiste la catalepsia de la verdad, en la que se funda la de la sensación, imagen o idea —en sentido sinónimo de los dos términos anteriores, no de inteligible—, no sería más bien para afirmar que la prólepsis “es una y misma cosa con lo que pensaba Platón”, que para decir que esta afirmación “no es un error, es algo peor, que reclamaría dura calificación”, y que aquel texto “no suelen entender(lo) los historiadores de la Filosofía”, sin más prueba de esto. Cierta desenvuelta y airosa rapidez de documentación e interpretación parece delatarla también un olvido como el siguiente. “Los estoicos... llaman a los principios... ‘presunciones’ o ‘asunciones’... (*prólepsis*). —Atendiendo a su contenido las llaman opiniones o ‘sentencias comunes’... que es como llamaba Aristóteles a los axiomas o principios... El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó ‘sentir o sentido común’” (292). Y aquí, en nota: “La expresión misma no está en ninguno de los fragmentos de los estoicos que conservamos; pero, por fuerza, tuvo que ser acuñada por alguna de las generaciones estoicas... como lo demuestra el hecho de que, sin más, aparezca en Cicerón (*De Oratore* III, cap. 2), el gran transmisor, para los renacentistas, y desde ellos para nosotros, de la gnoseología estoica.” Esta nota no se acuerda de que la expresión está en Aristóteles (*De anima*, 425 a 27 y en un par de lugares más). ¿Detalle sin importancia? El texto continúa: “Y he aquí la autenticidad de la filosofía aristotélico-escolástica. Es la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino *asunción ciega por sugestión colectiva*, como todo lo que se llamaba ‘evidencia’”, que es la tesis del párrafo. Prescindiendo de los pasos que hay que dar para llegar del “sentido común” de Aristóteles al “sentido común” en el sentido vulgar vigente aún, no es muy verosímil que se olvidase del primero el estudiante regular de un manual de filosofía escolástico o neoescolástico.

Por lo que a esta filosofía se refiere, a la escolástica, los conocedores de ella, ante todo, naturalmente, los neoescolásticos, quizá se sorprendan de encontrarse con nociones tan trilladas en sus escuelas presentadas como novedades, hasta revolucionarias, aunque sólo nociones peculiares de sus escuelas se presentan así —§§ 9 antes del brillante final filológico, 10 en la mitad anterior a la constituida por una extremada antítesis, 11 salvo el pasaje sobre lo prelógico de la definición, 18...—, por falta de familiaridad con un rasgo característico, caracterológico, de Ortega: el irresistible placer de descubrir a los demás cosas que los dejen admirados de ellas y del descubridor. Pero quizá se sorprendan más aún ante la forma sumaria con que se despacha una cuestión tan “principal” para ellos y tan disputada por ellos como la de la esencia y la existencia, aunque se la despache en tal forma dentro de la crítica de Heidegger —lo que pudiera no ser precisamente una justificación de lo sumario: “la distinción que desde Santo Tomás hace ésta (la ontología escolástica) entre esencia y existencia —en la cual nadie ha conseguido ver claro... no hay... ente específico alguno en que esa relación (entre la esencia y la existencia) no se dé con carácter peculiar. ¡Cómo que por eso no tiene sentido tal distinción!” (339) Después de lo cual acaso se convierta en indignación la sorpresa que también les habrían causado ciertas imputaciones o recriminaciones anteriores: “De un concepto así... 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, *cf.* 265). "Que la entidad de lo análogo consiste en relatividad, nos parece cosa tan patente que juzgamos inverosímil no hallarlo visto y reconocido por Aristóteles" (275, nota 1). "Los Escolásticos, aprendiéndolo en los árabes en 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" (*Ib.*) —extrañando que no sigan mayores explicaciones sobre la relatividad en que consiste la analogía, acaso por la interrupción del libro. "Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *logos* que tiene el carácter oficial de necesaria" (169, *cf.* 176, nota 1), aunque en este caso pueden encontrar lenitivo: "El texto canónico en que Aristóteles declara tener la sensación como objeto *lo que va a ser universal* es éste. . . Aunque le falta una última punta, es magistral el comentario de Santo Tomás" (173, nota 2). Pero este lenitivo no lo será precisamente de la indignación con probabilidad mayor, la de ver su gnoseología interpretada tan sensualista como si fuese la de un Condillac: "Llegamos, pues, al concepto y al principio sin que intervengan más que estas tres actividades mentales: la sensación-imaginación, la atención-desatención y la comparación. Pero de éstas, atender y comparar hemos dicho que eran como mecánicas y no primariamente inteligentes, puesto que no hacen sino operar sobre lo entendido en la sensación. De modo que la única actividad originariamente inteligente, el único 'hacerse cargo' o 'darse cuenta', es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación. . . el famoso *noetón* o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación. De donde resulta que la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación" (173 s.). Pero incluso en este caso pudieran encontrar lenitivo: no en el honor que les hace el que la primera parte del volumen se haya quedado casi, casi en una crítica del aristotelismo gnoseológico tan personalmente interpretado; ni en el consuelo de tontos que es el mal de muchos, al hallarse en compañía de Husserl, cuyos esfuerzos para distinguir el sensible abstracto y la idea abstracta —*este blanco* de esta hoja aparte de esta misma y *el blanco*— paran en nada en la nota de la p. 176; ni lo que a Condillac repusieron ya los subsiguientes espiritualistas franceses, que las actividades de entender y comparar no son tan mecánicas ni inteligentes, sino exclusivas y exhibidoras de un espíritu, pues el operar sobre lo entendido en la sensación no es lo mismo precisamente que aquello sobre lo que opera; sino la modesta constatación de que si ellos consideran el concepto irreducible a la sensación por *abstraído* de ella, Ortega lo considera reducible a la sensación por *abstraído de* ella. A pesar de todo, no podrán dejar de admirar el partido que el libre e inventivo pensar de Ortega saca de textos y puntos anquilosados y estériles ya en la tradición y la rutina.

El paso del modo de pensar tradicional al nuevo modo de pensar se da especialmente como paso —el segundo gran paso cartesiano— de la doctrina aristotélico-escolástica de la incomunicación de los géneros a la cartesiana de la comunicabilidad de éstos, y más radicalmente de los géneros y especies a las ideas simples y compuestas. Ello no simplemente por elegir como primera fuente del modo de pensar las *Reglas* de Descartes, y empezar éstas con la doctrina de la comunicabilidad. Sino por la razón profunda de las conexiones esenciales entre el sensualismo, la pluralidad de los géneros comunicantes y la de las ciencias y los principios, por un lado y, por otro, entre el apriorismo o racionalismo idealista, la comunicabilidad de los géneros y la unidad de la Ciencia y monismo de los principios. "La relación entre géneros y especies que hacía funcionar el 'modo

de pensar' aristotélico-escolástico queda sustituida por la relación entre ideas compuestas e ideas simples" (401), son las palabras en las que había quedado interrumpido el libro sobre Leibniz.

Interesantes serían los resultados de estudiar la manera de ver a Descartes, Leibniz y Kant, pero aquí ya no caben más que un par de indicaciones. El apéndice puesto en la conferencia *Del optimismo en Leibniz* es una exposición de conjunto de la filosofía de éste, pero enfocándola, ya no desde su principialismo, sino desde su optimismo, contraste bien instructivo. Como exposición de conjunto es realmente de primer orden, de lo mejor del profesor Ortega, y tan bueno como lo mejor del mejor profesor. Hay en ella un par de puntos que interesan a las relaciones de Ortega con otros filósofos de nuestros días. Con la interpretación hecha por Hartmann de la oposición entre Aristóteles y los megáricos en punto a la potencia o la posibilidad. Con la atención llamada por Heidegger sobre un texto de Leibniz como apenas conocido, pero utilizado por Ortega: a lo mejor ambos deben el conocimiento de él a una misma fuente neokantiana. Pero lo más interesante son las relaciones entre Ortega y Leibniz. "Leibniz anticipa con una clarividencia que produce escalofrío lo que en nuestro tiempo ha llegado a ser tanto la pura matemática más reciente como la más reciente física. Porque es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis*. Por supuesto, que hoy no es mañana" (54 s.). Esta previsoría salvedad sirve de poco al lector, por no poder éste estar seguro de la fecha del hoy, si el primero o el quinto decenio del siglo. Pero trátase de frase de este último, o en éste ratificada o recogida del primero, ratifica una vez más la predilección de Ortega por Leibniz. ¿No habría de ella, además de las "razones" aducidas ahora y al principio de esta reseña, "motivos" más personales? "Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato" (52, nota 2). A mí me es imposible no pensar que Ortega escribió esta nota encontrando en Leibniz una justificación irrecusable de la derrota de su propia voluntad de sistema por su propia incapacidad caracterológica, "existencial", para él.

Singularmente interesante parece que sería puntualizar la exactitud de la visión que Ortega tiene y da de la lógica de la teoría deductiva y, en general, filosofía de la ciencia en la actualidad. A mí me han llamado la atención puntos como el que señalé, del olvido u omisión de la consideración debida a la verificación empírica de la teoría deductiva y de los postulados encabezadores de ella. O más en general, la rigurosa actualidad del siguiente pasaje: "Esa Ciencia Única empieza con la Metafísica y termina con la Meteorología y —si Dios quiere— con la Fisiología. Así ve la cosa Descartes, y así la vemos hoy. Pero en Descartes, naturalmente, era sólo un programa, lo cual ya es mucho. En nuestro tiempo ese programa se ha relizado en grandísima parte" (280). Estas palabras son comprensibles en un ambiente de monismo de las categorías de la ciencia exacta de la naturaleza, pero ¿no resulta arcaica la concepción de la Ciencia única, de todo monismo gnoseológico y ontológico, después de todo el creciente pluralismo en ambos dominios a lo largo de lo que va de siglo?: pluralidad e irreductibilidad de los sectores del ser, especialmente del humano o existencial a cualquier otro, diferenciación radical de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, especialización proliferante de las disciplinas filosóficas y científicas... Sólo

que creo deber dejar la materia a los competentes en ella, como ya hice con las geometrías y el álgebra.

Esta primera parte del volumen reseñada hasta aquí, no por su índole histórico-crítica dejaría de requerir una filosofía propia. Más bien todo lo contrario: son sendos lugares comunes que la Historia de la Filosofía no puede menos de ser filosófica, ni la crítica menos de hacerse desde alguna posición tomada como propia. Así, al hilo de su interpretación sensualista de la gnoseología aristotélico-escolástica, de sus referencias críticas a la ontología de la misma escuela o dirección —tan implicada por la gnoseología que, pese al seguido “consejo práctico” del parágrafo 3 y de temores y resistencias como los de la p. 170,\* no puede sustraerse a la forzosidad de pasar a ella—, de su presentación de la revolución cartesiana, como se la puede llamar, va rechazando de plano unos filosofemas, exponiendo otros en términos encomiásticos, e implícitamente en lo uno y lo otro, o explícitamente en otras ocasiones, haciendo suponer cuáles serían los suyos propios, o enunciándolos, respectivamente. Pero los principales de ellos, si es que no la totalidad, tienen tal interés en relación con los de la segunda parte del volumen, que he de dejar el reseñarlos para otro lugar, a tenor de lo que diré aún. Pues un tratamiento del tema de la primera parte a la “altura de los tiempos” o al “nivel histórico” de la segunda, parece, como ya insinué, que debiera haber consistido en una explicación dramática de lo ideomático, de la índole de las excepcionales páginas 220 ss. de esta primera parte sobre la evidencia y la pasión —o del género de las explicaciones de la evolución histórica de la lógica por las formas existenciales o de la vida, u otras explicaciones, desarrolladas en algunas de sus publicaciones por García Bacca. Aquí me contentaré con añadir que si Ortega contrapone tal cual lo hace los dos repetidos modos de pensar, y su posición relativamente a ellos es de preferencia indubitable por el moderno sobre el tradicional, a mí me parece que ello tiene última y decisivamente motivos estéticos y personales: de dramatismo del contraste irreducible y de la peripecia o catástrofe histórica, en vez de la apacibilidad anodina de las transiciones paulatinas entre complejos matices; de aquella modalidad peculiarmente orteguiana del imperativo al parecer científico y el afán juvenilmente vanidoso de “estar al corriente”, “estar al día”, que era la preferencia siempre por lo más nuevo entre lo a la vista o en vista, “nada moderno y muy siglo XX” en vista de éste, el modo moderno de pensar a la vista solamente de él y el tradicional.

A pesar del empeño notorio, hasta resultar él mismo dramático para el conocedor de Ortega, por hacer una vez otra cosa, su pensar sigue siendo fundamentalmente reactivo, ocasional o circunstancial, o *ad hoc* —y puede, paradójicamente, que más en esta primera parte del volumen que en la segunda—, con las consecuencias de siempre. Por lo pronto, las de los extremismos de contraposiciones dramáticas, estéticas, como la global señalada en el aparte anterior, pero también muchas más menores: no hacer la debida justicia a la complejidad matizada y continuidades sin solución de la historia, que es más aún evolución que revoluciones. No me refiero a las que pueden llamarse exageraciones incidentales, que no dejan de cumplir la función estilística de ponderar el interés de algo o llamar la atención sobre ello, como este par de ejemplos típicos sacados un poco al azar de entre otros muchos: “De aquí resultan definiciones como la de que el hombre es un animal racional, no mucho menos impropia que la del bípe-

\* “En este estudio intentamos definir diferentes ‘modos de pensar’, no doctrinas, y hemos evitado rigurosamente todo problema ontológico. Pero 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.”

do implume, pero mucho más funesta" (198). "Platón no ha tenido la fortuna de encontrar ningún hombre digno de él para hablar de él, y esto hace que, a pesar de las cordilleras de libros que sobre su persona y obra se han escrito, está poco menos que intacto y es una realidad desconocida" (206). Luego vienen las efectivas o aparentes faltas de rigor conceptual y discursivo, que pasando por oscilaciones o vacilaciones, pueden acabar en efectivas o aparentes contradicciones. En el metódicamente fundamental párrafo 3, no queda del todo claro que en una filosofía hay que distinguir entre su concepción del ser y su concepción del pensar y su modo efectivo de pensar, porque nada garantiza por adelantado que una filosofía piense efectivamente como piense que se piensa y que piensa ella misma; y así no es seguro que, como consecuencia, lo que a lo largo del libro se van exponiendo y criticando como modos de pensar sean realmente éstos y no más bien concepciones del pensar. Y ya en el párrafo anterior, en que se puntualiza qué sea un principio, señalando las dos vertientes del no tener antecedentes y del serlo de consecuentes, por las que van a rodar respectivamente las contrapuestas concepciones tradicional y moderna de los principios, tampoco queda del todo en claro la distinción entre principio en el sentido de premisa primera y principio en el sentido de regla de la relación entre premisas y consecuencias, lo que no puede menos de afectar a toda concepción de los principios y a toda crítica de toda concepción de ellos. En el otro cabo de la parte contada de la historia de los dos modos de pensar, ¿no quedará contradicha la comunicación de los géneros achacada al tradicional por la trascendentalidad del ente o del ser reconocida en el mismo modo? ¿O la unidad que por encima de ellos y desde sí irradia el ente o el ser, aunque no fuese "género comunista, sino formalista" (211, nota 2, final), será menor que la que irradia del pensar frente a la pluralidad y heterogeneidad de los objetos? —si es que no son la misma en el fondo, como para el idealista. Sólo que muchas de las contradicciones lo son únicamente en la apariencia, por ser característico del pensar "circunstancial" emplear en circunstancias distintas el mismo término para designar objetos más o menos distintos en función o por obra de las circunstancias mismas. Hay que añadir que el pensar circunstancial está forzado, o poco menos, a quedarse, en punto a los pensamientos propios, en programático, como no deja de pasarle a Ortega en lo ontológico de las dos partes de este volumen, aunque no en la Filosofía de la Filosofía de la segunda. Y, finalmente, en la medida en que tal modo de pensar lo motiva el ya mentado afán de descubrir las cosas a los demás, éste origina otra característica de las producciones de Ortega, el aire didáctico, divulgador, hasta la elementalidad, que no falta precisamente en variados y amplios trechos de la reseñada aquí.

Pero a cambio de lo anterior, también todas las excelencias sóliticas en las producciones de Ortega; que no son sólo las universalmente reconocidas de forma, sino también de fondo, de pensamiento: si no las del sistemático y metódico riguroso, si las del surtidor ininterrumpido de ocurrencias felices y sugestivas, de las que ni las más "reactivas" al pensamiento ajeno dejan de irradiar sobre éste una reverberación personal, hasta el subido punto de cobrar lo confuso u oscuro una nitidez o claridad que no anula su profundidad, antes, por paradójico que suene, la realza, y que lo original no tenía en realidad. Véanse, en grande, el párrafo de las "Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia", como modelo de capítulo histórico, de Historia como interpretación personal de realidades; el párrafo "Hacia 1750 comienza el reinado de la física", que se diría de gran periodista histórico, a cierta manera de Voltaire; sobre todo, también en la primera parte del volumen, el "Ensayo sobre lo que le pasó a Aristó-

teles con los principios”, cuya ondulante riqueza hace evidente qué puede dar de sí el gran talento, aunque no discorra con todo rigor metódico y sistemático, hasta el punto de hacer pensar que sistema y método bien pudieran no ser, en todos los casos en que no se trate del genio, más que los andadores del pobre de ingenio. En la segunda parte del volumen, la secuencia de los tres párrafos siguientes al dedicado al “nivel de nuestro radicalismo” integra un ensayo de Filosofía de la Filosofía más excelente aún, por ser mucho más personal. El párrafo 30 es quizá al par el más profundo y original del volumen —pero acerca de la segunda parte he de atenerme aún a lo que ya pronto voy a decir. En tamaños menores habría tantas cosas que señalar: el brillante final filológico del párrafo 9, la extremada antítesis final del 10, las pp. 90 ss. sobre la etimología de “experiencia”... y observaciones de penetración taladrante, y juicios de novedad contundente, y fórmulas de precisión definitiva, y hasta traducciones de una propiedad y una gracia como, por ejemplo, no único, la de Platón en el segundo aparte de la p. 315, con la que por ser un detalle hago excepción en lo relativo a la segunda parte del volumen. Pero quizá sea más demostrativo señalar el surtidor continuo de ideas u ocurrencias felices o sugestivas que se halla en un solo párrafo— el “Breve paréntesis sobre los escolasticismos”, escogido por el azar (?) de haber sido pasando por él donde se ocurrió la idea: el Escolasticismo como categoría histórica (238); la distinción entre exponer y recibir una filosofía y la imposibilidad del transporte histórico de las cosas humanas o, para decirlo con la imagen del texto, de la trasplantación de la planta humana, a diferencia de la vegetal (238 s.); la contraposición de creación y recepción (239 s.); la equiparación de la filosofía griega, la teología escolástica y la ciencia moderna como esfuerzos sostenidos y escrupulosos de creación (240); el origen de la idea del Ente como sustitutivo del dios en que se ha dejado de creer y la consecuente tragedia de pensar como ente al Dios en que se cree (241 s.); la plástica contraposición de la vida griega como conversación, y la explicación por ella del diálogo filosófico, y de la vida monástica medieval (242 s.); la falta de un estudio sobre la religiosidad de Aristóteles como parte de la falta de un estudio sobre las relaciones entre filosofía y religión desde Tales hasta los estoicos (244, nota 1, falta remediada sólo parcialmente más tarde por Jaeger); el conato de caracterización de la “categoría histórica” como “magnitud escalar” (244); la relación entre estoicismo y averroísmo como consecuencias homogéneas del aristotelismo (244, nota 3); la necesidad de ver la historia medieval desde el mundo árabe (244 s.); los muchos grados del escolasticismo medieval (245); la filosofía inglesa como “una serie de agudísimas objeciones a toda filosofía” (245, nota 1); la historia entera de Occidente como recepción y, consecuencias, como tragedia y como cultura no popular, a diferencia de las asiáticas (247). En fin, la cantidad de cosas que se le ocurren, de temas que ve, de problemas que se le plantean, es tal, que no puede hacer más que indicarlos, pero tampoco menos, no puede dejar de hacerlo, y así se origina una declaración como la siguiente, que pudiera haber hecho en los más de sus libros, ensayos y artículos: “la lista, ya un tanto larga, de empresas intelectuales incumplidas y necesarias que en este estudio voy apuntando” (238).

La índole del libro sobre Leibniz, o de la primera parte del volumen, no quedaría caracterizada cabalmente sin referencia alguna a las técnicas de manejo de las fuentes textuales. Todo lector de Ortega sabe que la lectura de éste es tan variada como inmensa: en este mismo volumen va desde la monja Hroswita o Paracelso hasta el P. Duchesne o Strehlow, “el mayor conocedor de la cultura australiana primitiva” como nos enseña con un giro muy suyo, de origen ya apuntado en

parte —además, naturalmente, de los autores filosóficos y científicos más propiamente relacionados con el asunto del volumen, que son aquellos de los que se trata, también más propiamente, con las mentadas técnicas. Este libro prueba concluyentemente que Ortega maneja con tanto dominio de ellas como el *scholar* de ellas más dueño aquellas con que se componen ya habitualmente las publicaciones “científicas”, en materias de ciencias humanas, de las instituciones más serias y reputadas en este sector de la vida intelectual internacional contemporánea. No se trata de la lectura seguida, “estatárica”, completa y repetida de obras clásicas, o de nuestros días de las que se prevé que se volverán clásicas, en todo caso predilectas o favoritas, apropiándose las hasta formarse el hábito de mentarlas tan natural, o sin aparato erudito, como frecuentemente, y denotando un conocimiento de ellas poco o nada común, sino inmistificablemente personal, ya por lo que se mienta, ya por la manera de verlo o entenderlo. Todo ello es viejo y todavía ignorante de las técnicas de composición de libros de mucha versación en nuestros días de velocidad acelerada de la vida toda. Se trata de estas técnicas. El gran libro clásico sobre la filosofía de los griegos, el Zeller, que trae para cada punto todos o los principales “lugares”; los dos mejores libros —de fines del siglo pasado o principios de éste— respectivamente sobre la silogística y la gnoseología de Aristóteles, el Maier y el Geysler; los dos iniciadores de la innovación al par más reciente e importante en el estudio de Aristóteles, el genético-evolutivo de su obra, los de Jaeger y su discípulo Solmsen, éste especialmente sobre lógica y retórica; estos libros dirigen a las partes, a los pasajes del *corpus aristotelicum* pertinentes, sea para analizar un texto seguido como el del libro IV de la *Metafísica* sobre los principios, o capítulos “capitales” de los *Tópicos*, sea para verificar las citas de sendos pasajes de la *Retórica*, la *Física* y *De las partes de los animales*, sendos pares de pasajes, o alguno más, de las *Categorías*, *De la generación de los animales*, *Del alma*, la *Ética nicomaquea*, sendas medias docenas de pasajes de los *Segundos Analíticos* y los *Tópicos*, y tres pasajes del libro III, otros tres del V, uno del VII y dos del XII de la *Metafísica*. En Zeller se encuentran los lugares de Teofrasto, y en otro buen libro —también de fines del siglo pasado—, la *Historia de la Psicología* de Siebeck —no de Siebert, como es errata—, un lugar de Lactancio sobre Dicearco. O bien, la *Ontología* del P. Urráburu, tan conocida en los colegios españoles de jesuitas, sobre todo por sus años, o antes de ser reemplazado el autor por los de cursos o tratados más “modernos”, como el de Gredt, aunque éste no sea jesuita, y los libros de Gilson, “cuya obra, en tanto que expositiva, me ha enseñado no pocas cosas” (179, nota 1), pero al que se hace más de una “referencia un poco áspera” (197, nota 1), pueden ser guías parejas en el terreno de la filosofía escolástica. Se consulta a Santo Tomás y a Suárez (“Santo Tomás y los demás teólogos que he visto” [298]), tanto cuanto requieren los temas desarrollados o ciertos puntos tocados: sendos pasajes de los comentarios del primero a los *Segundos Analíticos* y al *Del alma*, tres del comentario del mismo a la *Metafísica*, uno del comentario a las *Sentencias*, otro de la *Suma contra Gentes*, cuatro de la *Teológica*; y de las *Disputaciones* de Suárez 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup>, 3<sup>a</sup> y 40<sup>a</sup>, respectivamente las secciones y párrafos II, 3, I, 5 y 6 y II, 36, II, 9 y I, 5 y III, 10 y 11. En cuanto a una referencia única, como la hecha a Mateo d’Aquasparta (87, nota 1), es lo más probable que se bebiera en la fuente de las publicaciones de y sobre él hechas en el primer lustro del siglo y que seguramente cayeron en las manos del joven afanoso de estar al corriente o al día de las publicaciones más recientes, de las últimas publicaciones. De la lectura seguida de los modernos, Descartes, Leibniz, Kant, y de los contemporáneos, Dilthey, Husserl, o Einstein, Weyl, Reichen-

bach, hay igualmente pruebas en este libro —ya en muchas publicaciones anteriores de Ortega, ah, y las hubo en sus cursos. Ahora bien, un trabajo sobre textos no garantiza la falta de arbitrariedad azarosa en la selección e interpretación de ellos más que si se empieza por analizarlos o aducirlos íntegra y sistemáticamente. En otro caso pueden las citas no documentar más que los hallazgos más o menos venturosos y las ocurrencias más o menos felices sobre ellos o ante ellos.

La primera parte del volumen es del género de una investigación histórico-crítica, erudita, profesoral, objetiva, impersonal, aunque el genio del autor altere la sujeción fiel a la preceptiva tradicional del género con los vaivenes consecuentes a un ponerse en marcha sin un plan desarrollado suficiente o adecuadamente, pero con una mente reactivísima a lo circunstante y ocasional, y con la imposibilidad para un escritor nato de atenerse a un estilo escueto y anodino, reprimiendo las fórmulas propias y los juguetes de súbita inspiración. Ortega parece haber planeado un trabajo relativamente breve, en tres capítulos, divididos en párrafos breves, por estrictos, como son aún los primeros y algunos otros. Al segundo capítulo, “El principio de razón suficiente”, se remite anticipadamente en la nota 1 de la página 207. Al tercer capítulo, “El principio de lo mejor”, se hacen varias referencias, también por anticipado: 183, 224, 232, nota 1. Pero Ortega no debió de prever el detalle, ni recordar cómo éste había siempre proliferado bajo su pluma, al avanzar ésta movida radicalmente por su mente, tan viva para la reacción y tan desbordante de ocurrencias. Y sin más habiéndose puesto a escribir, el escrito fue perdiendo el hilo, a pesar de una “advertencia” como la de la página 59, “procuremos no perder el hilo de nuestro itinerario” —a la cual sigue inmediatamente... una digresión, aunque relativamente mínima—, en los vaivenes registrados en el análisis hecho al comienzo de esta reseña, y quizá en los más de los casos declarados expresamente por el autor mismo, como, por ejemplo, con el “ahora retrocedemos a la página 165”, de la página 183; el escrito se le fue llenando de lo que el autor mismo llama “un parón de esos que han abundado tanto en este estudio” (304), el “episodio hipertrofiado que precede” (251) y que es nada menos que la serie de los párrafos 9 a 20 ambos inclusive. Añádanse a una primera redacción seguida durante más o menos tiempo y de mayor o menor volumen, las vueltas sobre ella, documentadas por detalles como el de la nota 2 de la página 46: “Al corregir las pruebas de esta página —febrero de 1948— leo...”, y al final, entre paréntesis: “Noviembre 1950. No menos digno de hacerse aquí constar es el descubrimiento, dado a conocer hace pocas semanas...” Una vez tan voluminoso el capítulo primero como para interrumpirlo y pasar a lo que constituye la segunda parte del volumen, en página tan avanzada como la 378 —esta parte termina en la 390— piensa en volver ya pronto a la primera: “La increíble genialidad que estas pocas palabras condensan y ocultan va a hacérsenos patente cuando en seguida veamos que Descartes y Leibniz se ocupan del ajedrez y demás albures y mueven a sus discípulos matemáticos para que trabajen *muy seriamente sobre los juegos*.” “Pocas páginas más adelante vamos a toparnos con el hecho enorme de que la más exacta matemática actual se define a sí misma como juego.” Pero que veía lo aún restante como prácticamente ilimitado, indefinido, lo delata una página anterior, la 364: “en remotas regiones de este estudio verá el lector con qué radicales modos me revuelvo contra el optimismo tradicional de la filosofía”.

La segunda parte del volumen es de un género muy diferente: es un ensayo de crítica ajena y apología propia, y de exposición de personales ideas, en estilo de toda la garra y todo el garbo de los mejores escritos de Ortega. De la parte

crítica y apologética diré aquí, tan sólo, que la reivindicación hecha una vez más de la prioridad en la "potencia" de una filosofía al "acto" de ella en Heidegger —fórmula recordada de Zubiri— sigue pareciéndome bien fundada, pero que la crítica hecha de Heidegger no me parece en todos los puntos igualmente bien fundada; y que una y otra son de un interés histórico que no debe prevalecer sobre el de los filosofemas mismos. El prevaleciente debe ser el de la ontología y la filosofía de la filosofía que Ortega esboza o expone —pero el reseñarlas debidamente requiere una extensión que doblaría la excesiva ya de esta reseña, por lo que se impone dejarlo para hacerlo en otro lugar.

De la reseña hecha parece que, sin embargo, pueda, y hasta deba, ser la conclusión la siguiente. La primera parte del volumen prueba, documentalmente, irrefutablemente, que Ortega tenía tanta capacidad intelectual y tanto dominio de técnicas como el que más para escribir un libro de filosofía en el sentido de este término que hoy se considere más estricto. Pero el volumen en su conjunto prueba que si no lo escribió del todo ni siquiera en este caso, que podría decirse el del libro a la vez primero y último de él que no logró acabar en toda su vida, a pesar de ser seguramente el del mayor esfuerzo de toda ella por escribir un tal libro del todo, fue porque se lo impidió también en este caso la personalidad que le hizo producirse como se produjo a lo largo de su vida entera. Ortega, o rehuía entrar en los empeños y penas sistemáticos y metódicos previsiblemente prolongados o, si se engañaba en sus previsiones, se cansaba de ellos antes o después, pero siempre antes de llevarlos al cabo debido; porque era incapaz, en cambio, de resistir al incentivo de lo nuevo sorprendido en lo ajeno o surgente en él mismo, que le hacía ponerse a escribir en cuanto un tema le encandilaba con la brillantez que preveía iba a darle, pensar escribiendo mucho más que antes de ponerse a escribir, entretenerse en lo que iba ofreciéndosele pero, también, asustarse ante o aburrirse de los problemas con sus complicaciones infinitas y cansarse y abandonar o, en suma, trabajar por arrancadas sobre temas que iban variando, más que de vuelta e insistencia sobre un mismo tema. No tenía la constancia, la paciencia pacata —aun en el genio de la "ciencia", larga paciencia— del pensar metódico y sistemático ni de la investigación histórica, ni siquiera para volver a escribir rehaciendo —y no sólo añadiendo o intercalando— como es por lo general menester al cabo de una primera redacción y aun de más de una. Sus escritos no son la exposición de los resultados de previas meditaciones o investigaciones cabales, sino las actas de su pensamiento, y hasta de sus lecturas, en marcha. Algunos, quizá muchos, hasta puede que los más, lo lamentarán: Ortega no habría llegado a ser el filósofo que podía haber sido. Por mi parte no consigo moverme a lamentar que no pudiera ser distinto de quien fue. Ni siquiera hay un modo de ver a Ortega escritor, el admirativo sin reservas, desde que hice alguna yo mismo en "Los dos Ortegases", pero sobre todo desde el juicio tan despectivo de Jorge Luis Borges. Al Ortega filósofo hay tres modos de verlo. El de quienes se lo niegan todo. Desde que Ortega anda por los libros no hispánicos de historia de la filosofía contemporánea, tal modo ya no puede contar. El de quien se esfuerza por mostrar y demostrar que Ortega es un filósofo como otro cualquiera —del tipo sistemático-metódico, tipo quizá más profesoral que genial. Me parece que con tal esfuerzo se le hace a Ortega, o a su memoria, un flaco servicio: porque parece implicar o suponer que si Ortega no fuese tal filósofo, no valdría nada, o poco menos, como filósofo, o ni siquiera sería filósofo. Ahora bien, si tal filósofo no fuese realmente... Que es por lo que le niegan todo los del primer modo. Así que los dos primeros modos coinciden en reconocer o estimar únicamente un tipo de filósofo y discrepan en juzgar que Ortega

entra o no en el tipo. El tercer modo consiste en verlo como lo que más parece que realmente fue, y *como tal reconocer en él toda su valía*: una encarnación de la filosofía *in statu nascendi*, como lo ha dicho quien, a mi juicio y para mi gusto, ha escrito de él más certera, aguda y brillantemente, García Bacca. O en reconocer y estimar otro tipo de filósofo, justamente el de Ortega. La discrepancia se reduce en último término, como se ve, a la divergente valoración de los dos cardinales tipos históricos de los filósofos: los sistemáticos o componedores, en buena parte, forzosamente, de los elementos aportados por los otros, y éstos, los problemáticos y los “ideadores”, los ocurrentes, los inventivos, en disolución —de lo anteriormente compuesto, reacción a ello y a todo lo circundante, y desorden— de la creación espontánea, desbordante, incauzable.

JOSÉ CAOS