

Un estudio de la crítica orteguiana a la ontología eleática

Dr. Justo L. González



Tesis | Bachiller en teología
Matanzas, Cuba, Seminario Evangelio de Teología
1957

UN ESTUDIO DE LA CRITICA ORTEGUIANA A LA ONTOLOGIA ELEATICA

TESIS

SOMETIDA A LA FACULTAD

DEL

SEMINARIO EVANGELICO DE TEOLOGIA

COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO DE

BACHILLER EN TEOLOGIA

Por

Justo Luis González y García

Matanzas, Cuba,

1957

Al solo Dios sabio, sea gloria
por Jesucristo para siempre.
Amén.

TABLA DE CONTENIDO

GENERALIDADES

Dedicatoria	i
Tabla de contenido	ii
Razón de tesis	v
Procedimiento	v
Reconocimiento	vii
Definición de términos	vii

I.- LA ESCUELA DE ELEA.	1
A.- Introducción	1
B.- Jenófanes de Colofón	3
C.- Parménides de Elea	4
D.- Zenón de Elea	8
E.- Meliso de Samos	12
F.- Conclusión	13
II.- EL CIRCULO MAGICO DE LA ONTOLOGIA ELEATICA	15
A.- La antigüedad clásica	16
1.- Platón	16
2.- Aristóteles	19
3.- Conclusión	21
B.- La Edad Media	21
C.- La revolución cartesiana	24
D.- La revolución kantiana	25
E.- La nueva revolución	31
III.- LA CRITICA ORTEGUIANA	32
A.- Crítica del racionalismo	33
1.- Las antinomias de la razón	34

2.- Las pretensiones de la razón	36
B.- Crítica del concepto del ser	37
1.- El ser inteligible: racionalismo	38
2.- El ser idéntico: estatismo	38
3.- El ser en sí	
a) Realismo	39
b) Idealismo	40
IV.- LA ALTERNATIVA ORTEGUIANA	45
A.- La alternativa al concepto del ser	46
1.- La vida es la realidad radical	46
2.- La vida, realidad radical, es el quehacer del yo con su circunstancia	48
3.- Ese quehacer se funda en las creencias acer- ca de ese yo y esa circunstancia	49
4.- Ese quehacer del yo con la circunstancia, que se fundamenta en las creencias, parte también de la historia	50
5.- Ese quehacer, que se fundamenta en las cren- cias y parte de la historia, va dirigido hacia la realización de la vocación	51
B.- La alternativa orteguiana al racionalismo	52
1.- La filosofía necesita justificarse	52
2.- La filosofía sólo puede justificarse en la ra- zón vital	53
3.- Dado el carácter de la vida, la razón vital ha de ser razón histórica	55
C.- Resumen	58

V.- ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

I.- ORTEGA Y EL CIRCULO ELEATICO.	.59
A.- Ortega y su uso de la razón	60
B.- Ortega y el ser en sí	63
II.- ORTEGA Y EL EVANGELIO	64
A.- La razón vital y el cristianismo	65
B.- Mi vida como realidad radical y el cristia- nismo	67
1.- ¿Egocentrismo?	67
2.- ¿Ateísmo?	68
3.- ¿Perspectivismo?	69
BIBLIOGRAFIA ANOTADA	71

RAZON DE TESIS.-

Dudo que en nuestra América Latina haya hoy por hoy una figura filosófica más comentada y discutida que Don José Ortega y Gasset. Y ahora, por su muerte, su pensamiento cobra nuevas fuerzas para mantenerse en primer plano de la atención pública.

Ortega proclama que toda la filosofía tradicional ha quedado apresada en el círculo de la ontología clásica, y se lanza a construir una nueva filosofía libre de las deficiencias de la antigua. Si lo logra, su obra tendrá profundas repercusiones en el pensamiento futuro. Si no lo logra, al menos tiene ya un numeroso contingente de seguidores.

Logre o no Ortega sus propósitos, el hecho es que su obra implica una responsabilidad para la Iglesia, porque ella tiene que buscar el enfoque cristiano sobre todo cuanto acontece; porque ella no puede permanecer ajena a nada que suceda en el mundo; porque ella tiene que llevar un mensaje de Dios a los que piensan como Ortega tanto como a los que no.

Y la responsabilidad de la Iglesia es mi responsabilidad como cristiano. Por tanto, no puedo permanecer indiferente a las últimas pulsaciones del pensamiento contemporáneo, ni puedo por ende ignorar a Ortega.

PROCEDIMIENTO.-

Una vez decidido el tema, comencé a leer las Obras de Ortega y Gasset. Algunos artículos en particular resulta-

ron de gran utilidad para orientarme en cuanto al bosquejo preliminar. Tal fue el caso de "Historia como sistema" y "Goethe desde dentro".

~~Una vez~~ Lograda una idea más o menos clara de lo que abarcaba el tema y de cómo habría de dividirlo en capítulos, me procuré una bibliografía lo más extensa posible, y fui clasificando los libros y artículos según el capítulo particular de la tesis para el que pensaba habrían de serme útiles.

También, una vez conocidos los temas acerca de los cuales habría de tratar en la tesis, comencé a hacer lectura de filosofía en general, orientándola hacia los temas que trata Ortega.

~~Una vez~~ Después de orientado en esta dirección, y sin perder de vista el sentido general de la tesis, comencé a trabajar en cada capítulo independientemente. Tan pronto tuve una idea clara de lo que habrían de ser los capítulos II al V, me concentré en el primero, hasta terminarlo. Lo mismo repetí con el segundo, sólo que antes definí algo más los capítulos restantes, al mismo tiempo que mantuve presente el primer capítulo, buscando que toda la tesis fuese una unidad estructural. De esta manera, tratando cada capítulo individualmente, pude concentrarme en cada tema y profundizar más en ellos.

Después, una vez terminada la tesis, una lectura adicional sirvió para cerciorarme de la unidad de toda la presentación.

RECONOCIMIENTO.-

Vaya en primer lugar una oración de gratitud a mi Dios, Señor de señores, que me concede todo cuanto tengo y cuanto soy.

Luego una palabra de agradecimiento a mis padres, que me han orientado en la vida y aún hoy viven mis triunfos y fracasos; a mis profesores, que me han dado la preparación necesaria para realizar este trabajo; al Prof. David White, quien se ha tomado el trabajo de leer vez tras vez los manuscritos tachados y vueltos a tachar; y a mi prometida, que siempre ha tenido una palabra de aliento y reto cuando flaqueaba el ánimo.

DEFINICION DE TERMINOS.-1

Estudio.- "Esfuerzo que pone el entendimiento aplicándose a conocer alguna cosa..." Aquí, pues, un esfuerzo por conocer la crítica orteguiana a la ontología eleática.

Crítica.- "Arte de juzgar la...verdad...de las cosas." Aquí, el juicio de Ortega referente a la verdad de la ontología eleática.

Orteguiana.- Referente a Don José Ortega y Gasset, pensador y escritor español fallecido el pasado año.

Ontología.- Teoría del ser, de la cual surge como consecuencia lógica una teoría del conocimiento.

Eleática.- Perteneciente a la escuela de Elea, que floreció por el siglo VII A. C. y cuyos principales personajes

1.- Definiciones tomadas del Diccionario de la lengua española.

son Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos.
Elea es hoy la pequeña ciudad de Castellamar de la Brucca,
en la isla de Sicilia.

I.- LA ESCUELA DE ELEA

El pensamiento griego se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre para esencia de lo griego, porque el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas... Este destino griego sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.¹

Don José Ortega y Gasset

A través de los siglos se han presentado a la mente humana muchos y muy variados problemas. Algunos de ellos ya han sido resueltos, tales como el de las raíces pares de números negativos y el de la fisión del átomo. Pero otros hasta el día de hoy continúan siendo incógnitas, potros salvajes que arrastran nuestro intelecto de acá para allá, sin que nadie haya logrado ponerles freno. Tal es el problema del movimiento perpetuo; tal el del origen y mecanismo de la vida. Pero, sobre toda otra cuestión, el problema del ser en sí, de su esencia y existencia, es el

1.- José Ortega y Gasset, Obras completas, Tomo VI, p. 28
De aquí en adelante, al citar las Obras completas de Ortega, lo haremos mediante las iniciales O. C., al mismo tiempo que indicaremos el tomo en números romanos y la página en números arábigos. Por ejemplo: O. C., VI, 28.

que más tumbos ha hecho dar a los hombres de espíritu inquisitivo.

Y ¿quién planteó este problema por vez primera, si no fueron los filósofos eleáticos? Antes de ellos, la filosofía era pura ciencia física. Después de ellos, no pudo sino girar alrededor de la ontología que ellos crearon, y onto-logía quiere decir precisamente eso, ciencia o teoría del ser.

La ontología eleática constituye el fundamento de la filosofía hasta nuestros días. La corriente central de la tradición filosófica es eleática. Eleáticos, más que atenienses, franceses o alemanes, son Platón, Descartes y Kant.

Pero, si bien el eleatismo ha ejercido su influjo hasta nuestros días, de Kierkegaard acá se nota una creciente tendencia a la reevaluación de los principios fundamentales de la filosofía tradicional. Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, y otros muchos son partidarios de tal reevaluación. También lo es Ortega, y a mostrar cómo él hace tal crítica y qué alternativa ofrece a ella va dirigida esta tesis. Para ello, procederemos primero a exponer lo que es la ontología eleática (capítulo I), luego, cómo caen dentro de ella los más grandes pensadores (capítulo II) y, por último, cuál es la crítica (capítulo III) y cuál la alternativa (capítulo IV) que ofrece Ortega a la ontología eleática.

Paradójicamente, tenemos como fundador del pensamiento que llamamos eleático al jonio Jenófanes de Colofón. No sabemos a ciencia cierta si fue o no Jenófanes maestro de Parménides y su escuela, pero sí podemos ver que en su doctrina hay un atisbo de lo que será, apenas medio siglo más tarde, la esplendente filosofía eleática.

Hay ya en Jenófanes los tres elementos esenciales del eleatismo:

Primero, una desconfianza absoluta de lo que sus sentidos le dicen. "Todas las cosas ya por el contrario con opinión están prendidas."¹

Segundo, una tendencia a resumir la multiplicidad de todo lo sensible en un uno inteligible, por lo cual dijo de él Aristóteles que fue el primero en "unizar". "Todos y cada uno de los seres, siempre y sólo arrastrados a una naturaleza tendiendo están, y en naturaleza homogénea encuentran su reposo."²

Tercero, este ente inteligible tiene ciertas características igualmente inteligibles:

Todo él ve; todo él piensa; todo él oye.
Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.

Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.³

1.- Jenófanes en Los presocráticos, p. 6

2.- Ibid., p. 9

3.- Ibid., p. 3

Pero es Parménides quien toma estos principios y verdaderamente construye un sistema. Según distintas autoridades, tuvo Parménides en su juventud contacto con Jenófanes, a más de Anaxímenes y los pitagóricos Dioquetas y Aminias. El hecho es que estos tres factores se ven en su filosofía. Podemos dar por seguro que Parménides, conocedor del pensamiento jónico y del pitagórico, e influido por ellos, fue más que nada moldeado por las ideas de Jenófanes.

De Parménides se conserva, aunque en forma fragmentaria, un poema que llamamos "De la naturaleza". Comienza el poema, como era costumbre en su época, con una introducción fantástica en que se da vuelo a la imaginación y el poeta es llevado a regiones celestiales. Allí ve y oye, de labios de la Verdad misma, los secretos del ser. Toda esta maquinaria lleva el propósito de introducir el tema, y es probable que ni el poeta ni los que gozaban de suficiente capacidad para escucharle creyesen de ella más que lo que de alegórico tiene.

Pues bien, dice Parménides que se abren al conocimiento dos caminos, uno digno de confianza y otro impracticable. Es camino impracticable el de Heráclito, que afirma que "del ente no es ser, y del ente es no ser."¹

Heráclito de Efeso había aplicado su mente a la idea del ser. Pero, llevado por sus sentidos, creyendo que

1.- Parménides en Los presocráticos, p. 21

éstos le dan una reproducción exacta de la realidad, ve en ella sólo un constante y eterno cambio. Lo único que de estable, constante y eterno tienen las cosas es precisamente su inestabilidad, su inconstancia, su temporalidad. El ser de las cosas es su devenir, y devenir es dejar-de-ser una cosa para ser otra. Es no-ser. Luego, sólo es el no ser.

Parménides, por su parte, construye su pensamiento, no sobre el dato de lo sensible, sino sobre el principio de que "es una misma cosa el pensar con el ser."¹ Es decir, que parte de lo que Ortega llama una "intelectualización radical del ser."²

Por este camino, llevado por la necesidad racional de erradicar la contradicción, llega el principio de toda su filosofía: "del ente es ser; no es de él no ser."³ εσ-
τι εἶναι... οὐχ ἔστι μὴ εἶναι.

Generalmente se conoce esta formulación como la primera exposición del principio de contradicción, pero hay más en ella, como lo demuestra García Bacca en sus notas al poema de Parménides.

Los dos problemas principales de la metafísica⁴, a saber, el de la esencia y el de la existencia, se plantean en griego, el primero, por τὸ ἐστί, y el segundo por τὸ εἶναι. Aquél trata de lo que la cosa es, y éste

1.- Id.

2.- O. C., VI, 30

3.- Parménides, op. cit., p. 21

4.- Permitásenos usar este término, aunque es bien sabido que no aparece sino después de Apolonio el Rodio en el siglo I D. C.

del hecho de ser la cosa. Así Parménides, predicando del ente ($\delta\upsilon\nu$) $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, dice que en él coinciden la esencia y la existencia, lo que la cosa es y el hecho de que es, el qué es y el que es.¹

Aquí está la contradicción de Heráclito. Al predicar del ente que $\alpha\upsilon\chi$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (no es ser) y que $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\mu\eta$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (es no ser), resulta que puede haber existencia sin esencia, y que la esencia no existe. Esto resulta absurdo para la mente griega. Por ello este camino "es senda impracticable y del todo insegura."²

Lo que ha sucedido a Heráclito, en opinión de Parménides, es que ha partido de su observación de las cosas sensibles, de las cuales ya había dicho el antiguo pensador que no pueden servir de base al conocimiento, sino que "todas las cosas ya por el contrario con opinión están prendidas."³

Parménides quiere evitar este error. Por ello duda de las cosas sensibles, sujetas a opinión de mortales, y busca un principio puramente inteligible en el pensar ($\nu\omicron\sigma\epsilon\tilde{\iota}\nu$).⁴ Tal es el principio de contradicción, que expone en la famosa fórmula "del ente es ser; no es de él el no ser."

Una vez postulado este ente, del cual puede predicarse que es esencia existente, pasa Parménides a sus carac-

1.- Vide García Bacca en Los presocráticos, pp. 116 ss.

2.- Parménides, op. cit., p. 21

3.- Jenófanes, op. cit., p. 6

4.- Recuérdese que para el griego el $\nu\omicron\sigma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ es de origen divino.

terísticas:

Hay muchos, múltiples indicios
de que es el ente ingénito e imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fue, ni será,
que de vez es ahora todo, uno y continuo.¹

El ente es ingénito, porque si fue engendrado hubo un tiempo en que el no ser fue todo lo que fue. El no ser resultaría haber sido, y esto es imposible.

Es imperecedero, porque tan pronto como aconteciese su destrucción llegaría el no ser/a ser.

Es todo porque todo lo que es está en él. Nada puede ser y al mismo tiempo estar fuera del ser. Lo que está fuera del ser, ipso facto no es.

Es solo, porque de haber otros tendrían que estar separados entre sí por algo fuera de todos ellos. Tal límite fuera del ser no es, y si el límite no es, los varios entes quedan fundidos en uno. El ente es uno por necesidad racional.

Es imperturbable. Aquí conviene aclarar que para el pensamiento griego una y la misma cosa son el movimiento y el cambio. Estos son imposibles en el ser, porque no hay sitio ni estado posible en que el ser no esté de antemano. Todo sitio donde no está el ser, no es. Se comprende que es imposible el movimiento hacia un sitio que no existe.

No fue ni será, sino que "de vez es ahora todo!"² El

1.- Parménides, op. cit., p. 23

2.- Id.

ente incluye de por sí todo lo que es y todo lo que puede ser. No fue ente. No será ente. Simplemente es ente. "El ente 'es', así en tranquilo e imperturbable presente, siempre y para siempre. No es el nacer una erupción de ente o que acontezca al ente."¹

El ente no tiene partes. Es homogéneo. Si tuviese partes, éstas se diferenciarían entre sí por algo que la una tuviese y de que la otra careciese. Tal "algo" diferenciante sería, por estar en una parte del ente. Pero al mismo tiempo, resultaría no ser en la otra parte del ente, pues de ser allí no habría diferencia entre las partes, ni partes por consiguiente. No sería en una parte del ente, y en la otra sí sería. Se daría en ello simultáneamente el ser y el no ser, lo cual es imposible. Luego, el ente no tiene partes, sino que es homogéneo.

Por último, dice Parménides que

...es el ente en todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar,
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el ente precisa que ni en una
(parte ni en otra
algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.²

Más adelante veremos las diversas interpretaciones que se han dado a esta esfera óptica de Parménides³, pero pasemos ahora a sus continuadores Zenón y Meliso.

Como vimos al principio de este capítulo, Parménides

1.- García Bacca, op. cit., p. 133
2.- Parménides, op. cit., p. 27
3.- Vide p. 12, *nota al pie.*

tuvo contacto, a más de con su precursor Jenófanes, con el jonio Anaxímenes y los pitagóricos Dioquetas y Amí-nias. Es importante el hecho de que, antes del surgimiento de la escuela de Elea, dominaban el pensamiento helénico dos tendencias: la pitagórica y la jónica. El nuevo y pujante pensamiento eleático, sin embargo, se opuso e impuso a ambas. Se les opuso gracias a Jenófanes y Parménides, que tuvieron el genio de crear una forma de filosofía totalmente nueva. Se impuso gracias a Zenón de Elea y Meliso de Samos. El primero dirigió todos sus esfuerzos contra los pitagóricos. Por su parte, Meliso, que había conocido y seguido la filosofía jónica hasta sus últimas implicaciones, se dirige a ella.

Platón, en el Parménides, pone en labios de Zenón estas palabras:

La verdadera intención de mis escritos es defender la tesis de Parménides contra aquellos que procuran escarnecerla, esforzándose en probar que la hipótesis de la existencia de lo uno implica muchas consecuencias ridículas y contradictorias al argumento mismo. Mi libro refute, entonces, a quienes afirman lo múltiple, y les devuelve las estocadas con creces, queriendo mostrar que la hipótesis de la multiplicidad implicaría consecuencias más ridículas que las de la unidad.¹

Aunque a menudo se ha afirmado que Zenón es el inventor de la dialéctica (admitir la tesis contraria y demostrar que sus consecuencias son absurdas), este párrafo nos muestra claramente que él la usó sólo para refutar a los que con ella atacaban la tesis parmenídea.

1.- Platón, El Parménides, 128d, p. 73

Ya veo, Parménides, habría afirmado Sócrates, que no es tan sólo de tu eterna amistad de lo que Zenón quiere hacerse inseparable, sino también de tu doctrina... Tú afirmas lo Uno, él niega lo múltiple... Aparentemente no decís nada semejante cuando en realidad sólo decís la misma cosa.¹

Como vemos, la obra de Zenón es mayormente crítica. Pero no crítica dirigida contra el movimiento de Heráclito, como tan a menudo se ha afirmado, sino más bien contra el concepto pitagórico del espacio. El movimiento se demuestra andando, y ni aún Parménides se atrevió a rechazarlo de plano.

Los pitagóricos eran esencialmente matemáticos. Para ellos la realidad era el número, y la mónada el punto. El espacio resultaba entonces ser una serie infinita de puntos infinitamente pequeños.

Para refutar esta discontinuidad de la cosmología pitagórica, en favor de la ontología eleática, comienza Zenón por admitirla. Pero, una vez aceptada, la echa por tierra demostrando sus consecuencias absurdas y paradójicas. Veamos algunas de estas famosas paradojas o aporías (*aporía*, camino sin salida).

La más conocida de todas es la de Aquiles y la tortuga. Si Aquiles y una tortuga deciden probar su velocidad en una carrera, y Aquiles concede una pequeña ventaja a la tortuga, nunca le será posible alcanzarla, si se acepta el espacio tal como lo conciben los pitagóricos. En

1.- Ibid., 128b, p. 72

efecto, cada vez que Aquiles llegase a un punto donde antes habría estado la tortuga, ya ésta no estaría allí, sino en un nuevo lugar, de modo que Aquiles tendría que recorrer una nueva distancia para alcanzar a la tortuga. Esto se repetiría indefinidamente, aunque el espacio entre ambos corredores sería cada vez más pequeño, hasta en el infinito. Sólo allí, en el infinito, se encontrarían. Pero el hecho es que Aquiles alcanza y pasa a la tortuga. Luego, el espacio pitagórico de que partimos es falso.¹

Otra aporía dice que en un espacio constituido por una serie infinita de puntos, como los pitagóricos lo conciben, no puede haber movimiento. Una flecha, un corredor en el estadio, para llegar a un punto cualquiera, tendrían antes que recorrer una serie infinita de puntos. Pero para llegar al primero de esos puntos, tendrían que recorrer una serie también infinita de puntos. Así, el movimiento sólo sería posible en un tiempo infinito.

Por último, veamos una aporía que no trata del movimiento, sino de la existencia múltiple. "Lo múltiple es", es el principio que tratará de refutar Zenón. Ahora bien, si lo múltiple es, no participa de lo Uno. Por tanto, las cosas múltiples son desemejantes. Pero, desde el momento en que no tienen carácter común son semejantes, pues tie-

1.- Esta interpretación de Zenón como tratando de probar, no la imposibilidad del movimiento, sino lo absurdo de la tesis pitagórica, no es la tradicional. Véase, para conocer ambas interpretaciones, las historias de la filosofía de Bréhier y Marías.

nen como carácter común el carecer de él. Así, de aceptarse el ser de las cosas múltiples, sería necesario predicar de ellas que son y no son semejantes al mismo tiempo. Esto es absurdo. Luego, lo múltiple no es, sino lo Uno.

Así se justifica aquella frase que Platón pone en labios de Sócrates, dirigida a Parménides: "Tú afirmas lo Uno; él (Zenón) niega lo múltiple."¹

Como Zenón frente a los pitagóricos, así Meliso impone el pensamiento eleático sobre el de la escuela jónica. Pero para Meliso el problema es distinto. El maestro de Parménides (directa o indirectamente) lo había sido Jenófanes, que en fin de cuentas era jonio. Por ello gravitan sobre el pensamiento de Parménides ciertos vestigios jónicos. Meliso, por su parte, había pertenecido a la escuela jónica y, de igual modo que de grandes pecadores resultan grandes santos, fue él quien desarrolló el pensamiento eleático hasta desterrar de él todo residuo jónico.

Parménides no había llevado su intelectualización del ser hasta sus más radicales consecuencias, y por ello había afirmado que "es el ente en todo semejante a esfera bellamente circular."²

Meliso opone a esta característica del ser dos argu-

1.- Ibid., 128b, p. 72

2.- Parménides, op. cit., p. 27

García Bacca, en sus comentarios al Poema de Parménides en Los presocráticos, interpreta esta esfera óntica como una metáfora, queriendo expresar la perfección y absoluta continuidad.

mentos.

Primero, si el ente es una esfera, tiene límites. Si los tiene, más allá de ellos habrá el no ser. Resultaría entonces ser el no ser, lo cual es absurdo. Luego, el ente no es una esfera.

Segundo, si el ente es una esfera, tiene centro. Si tiene centro, no es homogéneo. Pero ya Parménides demostró que el ente es homogéneo. Luego, el ente no es una esfera.

Con esto, Meliso echa fuera de la ontología eleática toda traza de cosmología, y completa la masa compacta del pensamiento eleático.

En resumen, la ontología eleática se caracteriza por:

1) Una intelectualización radical del ser. "Es una misma cosa el pensar con el ser."¹

2) Una tendencia "unizante".

En cuanto ente todas las cosas son uno; frente al ente ninguna puede distinguir ni su unidad ni su distinción ni su especie ni ninguna de sus pretensiones individuales o separatistas... Cada cosa especial parece trazar y pretender saquear un trozo de ente... Mas tales pretensiones son simples delimitaciones sin importancia entitiva.²

3) Ciertas características inteligibles son atribuidas a ese Uno: es ingénito, imperecedero, inmutable, indivisible, etc. Obsérvese que, en su mayoría, estas características se definen negativamente.

1.- Ibid., p. 21

2.- García Bacca, op. cit., pp. 141 y 145

4) Todo esto excluye la realidad del tiempo y del movimiento, de lo sensible y de la vida misma. Se intelectualiza el ser, y para ello se le lleva tan lejos que se nos escapa de las manos.

Ortega ve en este tipo de filosofía al implacable tirano del pensamiento, que no deja lugar para realidades tan inmediatas e indubitables como el cambio, la vida, la historia y la libertad. Y lo peor de todo es que esta ontología eleática resulta ser como un proyectil que atraviesa todas las edades hasta nuestros días. Platón, Aristóteles, Descartes y Spinoza conforman sus respectivos sistemas a los principios eleáticos. Con Kant, la filosofía lucha desesperadamente por librarse del lastre de Parménides, pero no lo logra del todo. Se hace necesaria y urgente una total reevaluación de los principios eleáticos y, junto con ellos, de toda la filosofía tradicional.

II.- EL CIRCULO MAGICO DE LA ONTOLOGIA ELEATICA

Hay una tradición filosófica, y si uno no conoce esta tradición, no puede entender la revolución. Es esencial revelar la continuidad del pensamiento desde los antiguos griegos hasta nuestro tiempo...¹

Jean Wahl

Para Ortega, la historia tiene profundo significado y alto valor: la historia determina al hombre. Siglos y siglos de cultura, de desarrollo, de pensamiento, convergen en el hombre de hoy y forman parte de su circunstancia. No hay hombre sin historia, pues el pasado no ha pasado todavía, ni pasará nunca. Permanece y vive presente en nosotros como método y experiencia, de tal modo que necesitamos comprenderle para comprendernos a nosotros mismos.

Si hemos de hacer verdadera filosofía, tenemos que comenzar mirando a la historia del pensamiento filosófico y haciendo de ella nuestro pasado. No tenemos derecho a ignorar a hombres de la talla de Platón o Kant, sino que debemos conocerles, llegar a ser sus discípulos, y discípulos tan buenos que, como Nietzsche exigía de los suyos, terminemos por superarles y negarles.

Con esto en mente, Ortega interpreta la historia de la filosofía desde el punto de vista de su tesis central:

1.- Jean Wahl, Introducción a la Filosofía, p. 7

que toda la filosofía desde Parménides ha quedado encerrada en lo que él llama el círculo mágico de la ontología eleática. Es necesario entonces bosquejar en breves rasgos la interpretación orteguiana de la historia filosófica. Por ello, este capítulo va dedicado a seguir la corriente central del pensamiento tradicional tratando de hacer resaltar, entre la maraña de ideas secundarias, el escondido hilo del eleatismo. En cuanto al método para este estudio, será orográfico, es decir, iremos siguiendo los hombres cumbres del pensamiento, saltando de uno en otro, sin ocuparnos gran cosa de los personajes secundarios.

A.- La antigüedad clásica.-

La filosofía griega descubre desde su primer momento las dificultades inherentes al problema de la esencia y existencia. Parménides parte de un principio racional y llega en Zenón a una conclusión que contradice la realidad del mundo sensible. Heráclito parte de lo sensible y llega a una conclusión irracional. Hay, pues, una incompatibilidad esencial entre lo que nos dicen los sentidos y lo que parece darnos a entender la razón.

En esta situación queda el pensamiento helénico a través de todo el período de los sofistas, que en materia de metafísica sólo se ocupan en construir desconcertantes argumentos sobre ambos términos de la contradicción.

1.- Platón.-

Por fin, en Atenas, punto intermedio entre la Jonia

de Heráclito y la Elea de Parménides, surge la figura de Platón. Como el lugar de su origen parece vaticinar, Platón lucha ~~lucha~~ por librarse de la incompatibilidad de lo jónico con lo eleático, de lo sensible con lo racional.

La distinción platónica entre dos mundos, el del devenir y el del ser, no es cosa nueva en la filosofía griega, sino que es el resultado constante de la intelectualización de que el griego hace objeto a la realidad que le circunda. Ya Parménides había hecho distinción entre el mundo de la opinión y el de la verdad, y aún antes Heráclito contrapuso al mundo "de los que piensan" el "de los que duermen". La innovación de Platón está en su esfuerzo por reivindicar a la realidad este mundo sensible del devenir, en el cual nada parece gozar del ser.

Si este mundo sensible es puramente ~~apariencia~~, si está formado por simples sombras de los arquetipos inmutables de las cosas, si el devenir es no ser, entonces la vida de Platón, que es constante devenir, es también apariencia; y el pensamiento de Platón, parte del $\forall \phi \psi$ universal, por el cual llega él a plantear el mundo inteligible, tampoco es ente real, puesto que admite desarrollo.

Pero no, el mundo sensible no es pura apariencia. Ya Platón ha demostrado en el Sofista que aun el ~~no~~ ser tiene cierto grado de ser, en cuanto participa de la idea del no ser. Si bien el no ser no es, su idea sí es. Lo mismo sucede con este mundo temporal y sensible del devenir. Participa de las ideas inmutables del mundo inteligible.

Lo que aquí vemos no son realidades puras, pero si son sombras.

En el ente (ὄν) se cumplen para Parménides la esencia (τὶ ἐστίν) y la existencia (τὸ εἶναι), el qué es y el que es la cosa. De Platón se desprende una separación de ambos conceptos. Las ideas de su mundo inteligible, con su carácter inmutable y supratemporal, son el qué es de lo que es en este mundo sensible y temporal. Platón, como Parménides, intenta intelectualizar el ser. Pero se tropieza con la innegable verdad de que todo cuanto ve a su alrededor rehusa someterse y ajustarse a la razón. Entonces entra en función el orgullo del racionalismo y, ya que lo presente e inmediato no se ajusta a la razón, se hace necesario inventar otro mundo para que la razón no quede defraudada. Al mundo presente e indubitable se le llama "de las apariencias" por el sólo hecho de no ajustarse a la razón. Al mundo quimérico y lejano se le llama "de las realidades", sin otra justificación que una abstracción mental.

Ahora bien, ¿cómo participan las cosas de sus ideas? Esta es la gran piedra de tropiezo para Platón. Después de separar tan completamente sus dos mundos, no encuentra cómo unirlos para dar a éste la realidad que tiene que derivar de aquél. El filósofo dedica diálogos enteros a la solución de este problema, pero no logra satisfacer al lector ni a sí mismo. Siempre subsiste la dificultad del modo de la participación, aunque ésta su hace necesaria.

Queda en manos de su discípulo Aristóteles la tarea de buscar remedio a tan difícil situación.

2.- Aristóteles.-

Aristóteles ve la dificultad de la doctrina de su maestro acerca de la participación, y desde un principio evita toda forma de metafísica que lleve a semejante camino sin salida. Por ello, se cuida mucho de hacer una distinción exagerada entre el qué es y el que es la cosa, entre su esencia y existencia.

Si bien es cierto que dice el estagirita que "una cosa es la quiddidad del hombre y otra el hecho de su existencia"¹, tiene razón Raeymaeker al decir que...

C'est à tort que d'aucuns ont cru trouver dans les écrits d'Aristote la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.²

...il est trop évident que dans les deux questions *τί ἐστιν*; et *εἰ ἐστιν*; dont il souligne bien la différence et l'indépendance, il n'a vu tout d'abord qu'un problème de logique et qu'il n'a pas songé du tout aux conséquences d'ordre ontologique, qu'il impliquait, quand on le transportait sur le terrain de la métaphysique et de la constitution réelle des êtres en eux-mêmes.³

1.- Aristóteles en Louis de Raeymaeker, Philosophie de l'Être, p. 136.

2.- Raeymaeker, op. cit., p. 135.

"Es sin fundamento que algunos han creído encontrar en los escritos de Aristóteles la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia."

3.- Augustin Mansion en Raeymaeker, op. cit., p. 136.

"Es demasiado evidente que en las dos cuestiones (o preguntas) *τί ἐστιν* y *εἰ ἐστιν*, de las cuales señala bien la diferencia e independencia, él no ha visto en primer lugar sino un problema de lógica, y que no ha pensado del todo acerca de las consecuencias de orden ontológico que implicaría cuando se le transportase al campo de la metafísica y de la constitución real de los seres en sí mismos."

Enfrentado al problema del devenir, Aristóteles ve que la solución que se basa en una distinción entre la esencia y la existencia, no hace sino complicar el asunto. En su lugar, propone la distinción entre el ser-en-acto y el ser-en-potencia. El cambio viene a ser así la actualización de lo que ya potencialmente era.

Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico.

Sin embargo, estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente griega en este orden. La intuición del ser enérgico aparece y desaparece con curioso ritmo ante los ojos de Aristóteles. No puede instalarse en ella y menos partir de ella para engendrar todo un sistema.¹

La filosofía de Aristóteles es una lucha, pero no tanto con la realidad como consigo mismo, contra sus propias categorías mentales, contra su herencia platónica.

El estagirita, nacido en las márgenes mismas del mundo heleno, intenta escapar de él. Sale animado por el deseo de descubrir nuevas tierras. Rompe valiente con las cadenas tradicionales del pensamiento de su pueblo. Va como el pródigo, en busca de fortuna con la hacienda de su padre. Pero todo ello para luego, nostálgico, cansado, inseguro, volver al redil griego donde halla el calor del hogar, la seguridad de la prisión, el descanso del sepulcro. Es demasiado grande para sus fuerzas el intento de evasión tan tremendo que, de haber sido llevado a feliz término, sería ejemplo único de un hombre que vivió dos

1.- O. C., VI, 415-416.

milenarios antes de su tiempo.

3.- Conclusión.-

Así, con el peripatético filósofo, que es cima y culminación del pensamiento heleno, parece quedar suficientemente demostrado que aun los más grandes pensadores griegos son como enanos en la palma de la mano del gigante Parménides.

En efecto, todo el pensamiento de la Hélade queda aprisionado dentro del círculo mágico de la ontología eleática y por siglos, desde Parménides hasta los neo-platónicos, los filósofos no hacen más que revolverse dentro de su prisión y dar coces contra sus paredes. La ontología eleática, más que un círculo, parece ser un pozo del cual no se puede salir, pero en el cual se ahoga quien permanece en él. Los estoicos, epicúreos y neo-platónicos son los últimos estertores de agonía de aquella Grecia del Siglo de Oro a la que Parménides lanza a tan difícil situación.

B.- La Edad Media.-

La Edad Media es, en el orden del pensamiento, la lucha del cristianismo por mantenerse fuera del eleatismo, pero por fin vence el espíritu griego y queda el cristianismo como un pacto entre la inspiración helénica y la puramente cristiana.¹

1.- Conviene señalar aquí que cuando Ortega habla del cristianismo se refiere a la Iglesia Medieval y a su supervivencia en España. No parece que Ortega comprendió el sentido del Nuevo Testamento o del protestantismo. Por tanto, entiéndase en este capítulo que, al referirnos al "cristianismo", queremos decir aquella forma de él que Ortega conoció y en la cual su España vivió sumida.

Para entender el cristianismo, es necesario comprender la desesperación del hombre griego, del hombre romano y del hombre judío en los comienzos de nuestra era. En Roma, en Grecia, en el Israel dispersado, el hombre vive en la creencia de su propia y radical nulidad.

Y esto, precisamente esto, es la salvación según el cristianismo. En vez de creer que el hombre natural es de por sí algo suficiente, que se sostiene a sí mismo, descubre que consiste en pura dependencia, que su ser, su sustento, su realidad y su verdad, no están en él, sino fuera de su naturaleza, es decir, que padecía un error de perspectiva, que el asunto más importante para él, su vida, no era un asunto natural, no consistía en ir y venir sobre la tierra, comer o pasar hambre, sufrir o gozar, llorar o reír, ni siquiera pensar. Todo eso es mero antifaz, aspecto y mise en scène de su verdadero asunto vital, su vida sobrenatural, su cuestión con Dios.¹

Luego, el cristianismo es una total inversión de la perspectiva. Hace, de lo que era primario, cosa secundaria; de lo mediato, hace inmediato; del hombre, un no-hombre que sólo se afirma en su propia negación.

En una época de crisis, de total desesperación como la del siglo I, el hombre halla que todo el mundo sobre el que afirmaba los pies le resulta dudoso. Entonces se retira a un rincón de ese mundo y niega toda su vida, todo el mundo menos un detalle, que exagera. Eso es lo que ha sucedido en el siglo I, y por ello el cristianismo es extremismo.

Como extremismo que es, el cristianismo está desde sus comienzos llamado a desaparecer, porque...

1.- O. C., V, 104

La historia de todo extremismo es de una monotonía verdaderamente triste: consiste en tener que ir pactando, con todo lo que había pretendido eleminar.¹

El pacto del cristianismo con el helenismo, ésa es la historia del pensamiento cristiano durante el Medievo.

El cristianismo puede considerarse, aunque ése no sea su propósito, como un momento de libertad fuera de la prisión griega.

The Greek God is totally unlike the living, active God of the Jews, who created the world, planned its course, ordered the destiny of empires, but yet would condescend to hear the prayers of individuals.²

Sin embargo, el dios y el hombre griego van paulatinamente ganando terreno sobre los conceptos cristianos de Dios y del hombre.

Con Santo Tomás se afirma la vieja razón de Aristóteles, concretada en el silogismo. Sólo unos pocos atributos de Dios quedan fuera del alcance de la razón. Dios vuelve a ser esencialmente inteligencia, y con ello se le vuelve a integrar en el cosmos, como en el aristotelismo.

Después de la aparición del tomismo, surgen varios movimientos de reacción, especialmente los de Escoto y Ockam, pero no ya partiendo del principio cristiano de la nulidad del hombre, sino tratando de negar la racionalidad de Dios y del mundo con su propia razón. Esto hace que, cuando en el ocaso de la Edad Media se supere la antigua razón de Aristóteles, continúe el hombre afirmado, seguro de sí mis-

1.- O. C. V, 117.

2.- Alan Richardson, Creeds in the Making, p. 37
"El Dios griego es totalmente distinto del Dios vivo y activo de los judíos, que creó el mundo, planeó su

mo y de su razón, pues, después de todo, es ella quien ha mostrado la debilidad de los antiguos sistemas. Así, queda abierto el camino a la nueva forma de racionalismo: el racionalismo cartesiano.

C.- La revolución cartesiana.-

No cabe duda de que Descartes es un gran revolucionario. Al revolucionario se le sigue, causa revolución, y de la raison cartesiana son herederos el mos geometricus de Spinoza y la Reinen Vernunft de Kant.

Descartes es revolucionario en cuanto al método. Es él quien descubre la duda como método, y este descubrimiento ha de dejar su huella en la Edad Moderna.

Descartes es revolucionario, no sólo en cuanto al método para evitar el error, sino también en cuanto al método para hallar la verdad. La razón analítica de Descartes, fuerza es admitirlo, es muy distinta de la razón lógico-silogística de los griegos.

En tercer lugar, y por último, Descartes es revolucionario en cuanto abre el camino a la gran revolución idealista de la Edad Moderna. Su res cogitans es aquello "de lo que, con una u otra modulación, va a hacerse solidaria Europa, de 1650 a 1900."¹

Pero todo esto no basta para colocar a Descartes fuera del círculo mágico de la ontología eleática.

Descartes y todo el cartesianismo quedan dentro de la

1.- O. C., V, 471.

curso, ^{ordena} ~~plano~~ el destino de los imperios, pero sin embargo se inclina a oír la oración de cada ser individual."

tradición eleática, porque su aplicación de la nueva razón matemática parte de la misma suposición de que partía el griego: la racionalidad de la realidad. Esto es lo que exagera Leibnitz hasta llegar a construir, partiendo del cartesianismo, el sistema más radicalmente racionalista que se conoce.

Además, al aplicar al espíritu el término res y con ello suponer un denominador común entre res extensa y res cogitans, Descartes complica tremendamente su sistema.

De hecho, la historia del cartesianismo basta para probar las deficiencias de la teoría. Pues después de separar tan completamente el pensamiento de la materia, no pudo Descartes explicar con facilidad su unión. Primero él y luego sus discípulos hubieron de recurrir a escabrosos expedientes.¹

Después de pasar por el ocasionalismo de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibnitz, el problema de la comunicación de las sustancias llega en Spinoza a la consecuencia natural del cartesianismo.

Antes de llegar Spinoza, ya Descartes le había abierto el camino haciendo res de ambos espíritu y materia. Lo que es res, es natura, y la natura puede ser sólo una, con lo que, en llegando a Spinoza, estamos de nuevo en Parménides.

Y así, dejando a toda la tradición cartesiana encerrada en el círculo mágico de la ontología eleática, llegamos a Kant.

D.- La revolución kantiana.-

Kant se plantea el mismo problema a que se han enfrenta-

1.- Wahl, op. cit., p. 17

do tantos pensadores antes que él. Su pregunta es la misma: ¿Qué es el ser? Pero esta pregunta es respondida por él siguiendo una dirección muy distinta a la tradicional, porque el hecho es que esta cuestión admite ser considerada en dos sentidos diferentes.

Por una parte, puede entenderse la pregunta ¿qué es el ser? como queriendo decir: ¿qué objetos tienen el ser? Hasta Kant ésta ha sido la posición generalizada, y tal interpretación de la cuestión ha dado lugar a respuestas tales como las que hasta aquí hemos visto. Desde Tales a Leibnitz, todos tienen ante sí la misma pregunta, y todos la interpretan de manera semejante, para responder a ella con una sustancial uniformidad que nos asombra a quienes la miramos desde el punto de vista postkantiano.

Pero, de la otra parte, ¿qué es el ser? puede significar: ¿qué es eso que se predica de los entes? Plantearse esta cuestión de esta manera es la gran innovación de Kant, con antecedentes sólo en el período de los sofistas.

Hasta entonces,

El ser era lo propio del ente, con lo cual la investigación quedaba disparada sobre éste. Y como el ente era siempre una "cosa" -sea la materia palpable, sea la "cosa supersutil o idea- el ser significaba el carácter fundamental y más abstracto de la "cosa", su "cosidad" o realitas, en suma, su en-sí. Esta es la noción latente del ser en todo el período hasta Kant: el en-simismamiento del ser,¹

Pero ahora,

...ha aquí que, según Kant, los entes cognosci-

1.- O. C., IV, p. 55.

bles no son en sí, sino que consisten en lo que nosotros ponemos en ellos. Su ser es nuestro poner. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco ser en sí. Este poner es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula: el ser es pensar.¹

Pero no se crea que con esto Kant quiere decir lo mismo que Parménides o los idealistas. "Kant no quiere decir que las 'cosas' del mundo se reducen a la 'cosa' pensar".² Precisamente esto es lo que él tanto ataca y llama "idealismo material". Cuando Kant dice que "ser es pensar", no quiere decir que la realidad sea la idea, como en Platón. Tampoco significa que la realidad y el pensamiento tengan la misma estructura, como en Leibnitz. Quiere decir simplemente que "el ser de las cosas carece de sentido si no se ve en él algo que sobreviene a las cosas cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas."³ El ser kantiano se pone en el acto de pensar.

De aquí que en Kant, por primera vez -salvo los sofistas!-, resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución de las "cosas", ya que la "cosas" son o no son en función de él.⁴

Partiendo de aquí, toda la filosofía de Kant es un intento de revisión del pensamiento tradicional. Por esto es él el *δεύτερον πλὺν* de la filosofía. Él mismo declara

1.-Id.

2.-Id. *Ibid.*

3.-*Op. cit.*, IV, 56

4.-Id.

que, bajo la influencia de Hume, ha despertado de un sueño dogmático, el cual consistía en

...la presunción de desear hacer progresos únicamente con un conocimiento puro, fundado en conceptos de acuerdo con principios tales como los que han sido utilizados durante mucho tiempo por la razón, sin examinar cómo y con qué derecho ha llegado a utilizarlos la razón.

Kant descubre (y con ello se hace precursor de la nueva filosofía) que no es posible conocer el noumeno, Das Ding an Sich. Por el contrario, sólo podemos conocer la realidad conforme a nuestra estructura mental, es decir, que sólo el fenómeno nos es cognoscible. Así, el que conozcamos las cosas dentro del espacio-tiempo, y nos sea imposible concebirlas fuera de él, no quiere decir que estén allí, sino que es necesario a nuestra mente incluirlas dentro del espacio-tiempo para aprehenderlas. Lo mismo sucede con las categorías, fuera de las cuales nos es imposible concebir algo.

Así, si el pensamiento añade algo al ser, es necesario conocer ese pensamiento, saber cuál sea esa diferencia entre la cosa pensada y la no pensada, para poder conocer o intuir las cosas en su realidad última. Es decir, que es necesario investigar qué hay que restar al conocimiento de una cosa para conocerla en verdad.

Y aquí es donde Kant cae en el círculo de la ontología eleática. Dice que no es posible conocer el noumeno, y con ello da un paso hacia la libertad fuera de la prisión

1.- Kant en Julien Benda, El pensamiento vivo de Kant, p. 17.

helénica. Pero luego dice que es necesario conocer la razón y se lanza a investigarla, sin reparar en que sólo le será posible conocer el conocimiento de la razón, y nunca la razón misma. Así Kant se encierra, no sólo en el círculo de la ontología eleática, sino también en el círculo de su propio pensamiento. "Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero en ella."¹

Aquel metódico profesor de la pequeña villa alemana, que nunca salió más allá de diez kilómetros de su ciudad, se lanza a la aventura filosófica. Como Aristóteles, es Kant un hijo pródigo del espíritu helénico. Sólo que el alemán, a diferencia del griego, muere en tierras lejanas, sin saber que su padre, que le ha seguido en su larga peregrinación, está todavía con él.

Hay en Kant, el filósofo de las antinomias, una antinomia tan grande como las que él encontró en el universo. El, que es la negación absoluta de lo griego, es también su afirmación. Sólo así se explica que surjan de él, a un mismo tiempo, la nueva corriente de reevaluación filosófica y el idealismo alemán, pura exageración del espíritu eleático.

Dentro del eleatismo de los idealistas postkantianos,

Sólo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica.²

1.- O. C., IV, 32

2.- O. C., VI, 31

Hegel, por su parte, representa el otro extremo, es franca resurrección de lo eleático, todas cuyas características se hallan en este filósofo.

En primer lugar, hay en él la intelectualización del ser que es característica de los filósofos eleáticos del siglo VII A. C.

Si el universo ha de ser enteramente cognoscible (y para Hegel lo es), entonces su realidad tiene que coincidir en cada punto con una correspondiente conexión mental... cada parte de esta realidad deberá poseer su esencia en la estructura lógica y su arquitectónica deberá ser expresada como un sistema de relaciones lógicas.¹

En segundo lugar, hay en él la eleática tendencia "unizante".

Mais Hegel ne voit dans les choses que des "parties" d'un être unique: son système est un monisme ontologique.²

Por último, todo esto excluye la realidad del tiempo y el movimiento, de la historia y el hombre. Es verdad que la historia parece constituir una parte central en el pensamiento de Hegel, pero esto no es cierto. Hegel "inyecta en la historia el formalismo de su lógica."³ En él, esa realidad que parece estar en movimiento, más bien es movimiento; por tanto, la historia de Hegel es ontológicamente inmóvil. El historicismo hegeliano es anti-histórico.

Con Comte, Spencer, y cuantos otros desde entonces acá

1.- Dilthey, Hegel y el idealismo, p. 244.

2.- Raeymaeker, op. cit., p. 92.

"Mas Hegel no ve en las cosas sino 'partes' de un ser único: su sistema es un monismo ontológico.

3.- O. C., VI, 49.

han vivido en el fondo del pozo del eleatismo, estamos a punto de dar por terminado este capítulo acerca del círculo mágico de la ontología eleática. Sólo nos resta, por no dejar la historia inconclusa, una breve mención al movimiento de reevaluación que cada día se hace más fuerte y del cual Ortega forma parte.

E.- La nueva revolución.-

Vemos a Nietzsche, James, Bergson, Kierkegaard y Heidegger criticar a Platón; a Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Whitehead criticar a Descartes; a James criticar a Spinoza...¹

Tal es el cuadro presente, el tema de nuestro día. Kierkegaard une al concepto de trascendencia el de existencia. Heidegger supedita la ontología a la existencia, y orienta ésta hacia la muerte, que es la "imposibilidad de la posibilidad". Jaspers propone "lo circunvalante", que no puede ser objeto ni sujeto de conocimiento. Sartre plantea el problema del ser del fenómeno, que es una nueva manera, muy distinta de la del Sofista, de presentar el ser del no ser.

Ortega propone la misma reevaluación de la tradición filosófica, oponiendo al concepto del ser en sí el de la vida como tema central de toda filosofía. Esta reevaluación orteguiana (su crítica) y esta idea de la vida como la realidad radical (su alternativa) serán expuestas en los dos próximos capítulos.

1.- Wahl, op. cit., p. 23.

III.- LA CRITICA ORTEGUIANA

...la filosofía, ya desde su primera aparición como ontología en el pensamiento de los griegos, lleva el germen de disolución en su seno.¹

Norberto Bobbio

En nuestro primer capítulo, hicimos el trazo de lo que Ortega llama el círculo mágico de la ontología eleática.

En el segundo, llenamos ese círculo mostrando cómo cae dentro de él gran parte de la tradición filosófica desde Parménides hasta nuestros días. Ahora, en este tercer capítulo, expondremos la crítica orteguiana a la ontología eleática y tradicional, es decir, cómo él borra de esa pizarra del pensamiento humano que es la filosofía todo trazo anteriormente hecho por los pensadores de Elea y sus seguidores.

Toda nueva filosofía, explícita o implícitamente, lleva consigo una crítica de las anteriores interpretaciones de la realidad. No que para ser filósofo sea necesario estar como suspendido en el aire, fuera de toda tradición, sino que cada filósofo reinterpreta, desde su punto de vista particular, a aquellos pensadores que le han precedido. Aunque no sea más que porque Aristóteles creía estar en lo cierto, y Descartes cree que Aristóteles estaba equivocado,

1.- Norberto Bobbio, El existencialismo, p. 24.

hay en Cartesio una reinterpretación del aristotelismo.

Descartes critica la razón silogística de Aristóteles. Malebranche, la comunicación de las sustancias en Descartes. Leibnitz, el ocasionalismo de Malebranche.

Pero Ortega es distinto. Ortega critica *el lógos voyós* de Platón, la res cogitans de Descartes y el nos geométricus de Spinoza. Pero no se queda ahí, sino que critica el centro mismo de toda la filosofía que le precede. De ahí su gran poder y extraordinaria vigencia. Después de su crítica, no se le puede responder desde el punto de vista de Platón, Descartes o Spinoza, porque a todos ellos se les despoja de su punto de apoyo y quedan como nadando en la nada.

La crítica de Ortega es demoledora precisamente porque no va dirigida a un ángulo particular del edificio tradicional, sino contra la piedra angular misma, contra los dos principios en que se basa toda la filosofía desde Parménides hasta Kant: el concepto eleático del ser y su radical intelectualización.

A.- Crítica del racionalismo.

Ortega no rechaza la razón, puesto que no hay otro modo de conocimiento, sino sólo se rebela contra el racionalismo. "Lo que el racionalismo añade al justo ejercicio de la razón es un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera."¹ La ceguera consiste en no ver que dentro de la

1.- O. C., III, 278

razón misma, como ya Kant nos mostró, se esconden grandes antinomias. La arbitrariedad es creer que la realidad tiene una estructura racional.

1.- Las antinomias de la razón.-

a) La tarea de la razón es más que conocer: es descubrir las causas, las razones. Cuando un sujeto, colocado frente a una cosa, la ve, ya conoce algo de ella, pero su conocimiento no es racional. Razonar es ir a los principios de los objetos pensados. Platón, que en el Teetetes es el primero en razonar la razón, llega a la conclusión de que tener un conocimiento racional es descomponer un compuesto en sus últimos elementos.

Aquí llegamos a la gran antinomia que incuba la razón: al llegar la mente a un conocimiento racional, resulta que se halla en posesión de algo irracional. En efecto, si razonar es descomponer, los elementos no pueden ser razonados. Luego, la total racionalización sería llegar a lo irracional que subyace lo visible.

Al distender los poros de la idea compleja penetra entre ellos nuestro intelecto y la hace transparente. Esa transparencia cristalina es el síntoma de lo racional. Pero los poros se hallan entre los elementos o átomos de la idea: sobre ellos rebota nuestra intelección y, exentos de intersticios, no los puede a su vez penetrar. Leibnitz no tiene más remedio que aceptar lo que más dolor podría ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición... El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su "razón"); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto irracionalmente, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional.¹

b) Esta antinomia se repite en la razón misma. No sólo son irracionales las cosas en sus últimos elementos, sino también la razón. En efecto, el principio de identidad, que viene a ser el último elemento de la razón, es puramente intuitivo e irracional.

c) Lo mismo sucede, y ya Kant lo hizo notar, cuando tratamos de dar explicación a lo contingente. Hay en esto dos posibilidades, pero a la postre encontramos que ambas son completamente irracionales.

La primera posibilidad es la de hacer depender lo contingente de una serie infinita de razones. Pero resulta que lo infinito es irracional, pues su descomposición en razones, su racionalización, está infinitamente lejos. "A fuerza de contener lo real razones interiores, resulta irracional por simple complicación."¹

Así, mostrada la irracionalidad de la primera posibilidad, nos vemos obligados a optar por la segunda posible explicación de lo contingente. Esta segunda posibilidad es la de suponer que lo contingente halla su necesidad, su *raison d'être*, en una Razón necesaria, es decir, en Dios. Pero esto no soluciona el problema, porque racionalizando lo contingente llegamos a un principio que nuestra razón no alcanza a comprender, es decir, un principio irracional.

Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada, en irracional; pero recobra su racionalidad.

si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios... Pero a esto habríamos de decir que esta misma razón infinita... es a su vez incomprensible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional.¹

d) En conclusión,

La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella pero que de ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables.²

2.- Las pretensiones de la razón.-

a) El racionalismo pretende que toda la realidad posee una estructura racional. Es decir, que las cosas concuerdan con nuestras estructuras mentales. "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum."³ Pero esto es falso, y sólo las ideas poseen tal estructura. Aún en las matemáticas, cuyos objetos son ideales, hay los llamados "números irracionales".

Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas -números, cuerpos o almas- poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas.⁴

b) Estas pretensiones se acrecientan cuando de manera arbitraria se supone que aquellas esferas de la realidad que no resultan transparentes a nuestra mente

1.- Id.

2.- Id.

3.- Spinoza en Ortega, O. C., III, 279.

4.- O. C., III, 279.

tienen una estructura racional. Esta es la arbitrariedad de Leibnitz cuando dice: "Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctment connues."¹

El racionalismo no ve la posibilidad de que las cosas desconocidas lo sean precisamente porque no son racionales.

c) Por último, el racionalismo, que parece ser una actitud contemplativa, en realidad pretende constituir la razón en molde inquebrantable de toda cuestión. "No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento."²

Es decir, que el racionalismo, al ver que la realidad no es racional como él desea, "...espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo...de los últimos siglos."³

d) En conclusión,

El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse ideas de las cosas, construya ideales a los que éstas deben ajustarse.⁴

B.- Crítica del concepto del ser.-

El racionalismo, germen de lo eleático, médula de lo griego, lleva a la filosofía helénica, y junto a ella a

1.- Leibnitz, en Ortega, O. C., III, 279.

2.- Kant, en Ortega, O. C., III, 279.

3.- O. C., III, 279.

4.- Ibid., III, 280.

todo el pensamiento tradicional, a formarse un cierto concepto del ser que subsiste a través de todas las edades. Ya hemos visto cómo esto sucede. Ahora nos bastará criticar el concepto eleático-tradicional del ser para con ello haber criticado la ontología de todos los grandes sistemas.

1.- El ser inteligible: racionalismo.-

De Parménides acá, todos los filósofos buscan un ser necesario, puramente inteligible. El ser que es pensar de Parménides, el *κόσμος νοητός* de Platón, el primum motum immobile de Aristóteles, subsisten como anhelo en todos los pensadores prisioneros del círculo mágico de la ontología eleática. Esto es racionalismo. Es querer que el ser se ajuste al pensar, y ya se ha demostrado que tal pretensión carece de fundamento.

2.- El ser idéntico: estatismo.-

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que lo integra o constituye.¹

El racionalismo lleva al griego a pensar la realidad como consistiendo en algo. Ya desde tiempos de Heráclito, cuando éste no halla una consistencia fija en las cosas, dice que consisten en devenir. Cuando el griego no encuentra una consistencia en la realidad, hace consistencia aun de lo más absurdo. Para él, resulta más aceptable decir que el no ser es, que resignarse a no encontrar una consis-

1.- O. C., VI, 28.

cia en la realidad.

Esta consistencia, que los griegos llaman *óv* y la traducción latina de Aristóteles llama natura, es la gran cadena que ha atado al pensamiento occidental y no le ha permitido captar el verdadero ser de la vida. "Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico."¹ El fracaso de Platón en su intento de reivindicar a la realidad al mundo sensible es el fracaso de cuantos han sido prisioneros del círculo eleático.

El ser idéntico es ontológicamente estático. No hay en él libertad. Por ello, cuando aceptamos los dictados del racionalismo y obligamos a la realidad a consistir en algo, estamos encerrándonos dentro de la prisión eleática, y a la postre caeremos en la gran dificultad del eleatismo: la erradicación de la vida y de la filosofía misma, puesto que ésta ocurre dentro de aquélla.

3.- El ser en sí.-

Toda la filosofía tradicional ha sido un esfuerzo por descubrir el ser necesario, libre de toda contingencia, que exista por sí y en sí. Dentro de esta búsqueda, los pensadores del círculo eleático han seguido dos direcciones al parecer totalmente opuestas: el realismo y el idealismo.

a) Realismo.-

Quando hablamos de realismo filosófico, no nos referimos al realismo ingenuo de quienes creen que las cosas

1.- Id.

son tal cual las perciben. Tal creencia, como doctrina filosófica, ha sido dejada atrás muchos siglos ha.

Aquí nos referimos a la doctrina que sostiene la existencia de una realidad más allá del sujeto que piensa. En este sentido, la generalidad del pensamiento griego es realista, así como la escolástica de la Edad Media. Descartes, en principio idealista, concluye en un realismo absoluto.

Realismo es la posición de los que creen que hay cosas en sí mismas.

Esta posición es insostenible, porque para saber acerca de las cosas hay que conocerlas, radicarlas, y desde el momento en que son radicadas y conocidas ya no son en sí y por sí. "...las cosas en sí y aparte son una hipótesis -tal vez verdadera, pero no por eso menos hipótesis..."¹

La única manera de llegar a las cosas en sí, es mediante una abstracción racional, y ya se ha mostrado cómo la razón sólo opera en una estrecha franja que se abre entre dos zonas de irracionalidad. La razón puede llevarnos a plantear la "cosa en sí", como a Parménides o Platón, pero no hay seguridad de que no se equivoque en tal planteamiento.

b) Idealismo.-

Toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.²

1.- Julián Marías, Filosofía actual y existencialismo en España, p. 204.

2.- O. C., IV, 39.

Hay dos tipos de idealismo: el subjetivista, que va desde el idealismo problemático de Descartes al idealismo dogmático de Berkeley, y el idealismo trascendental, que nace en Kant.

Ortega está de acuerdo con la crítica que del idealismo subjetivista hace Kant, aunque el filósofo alemán lo llama "idealismo material".

La crítica kantiana del idealismo material tal como se manifiesta en el idealismo problemático de Descartes, parte de la exposición metafísica y trascendental del concepto de tiempo, en su "Estética trascendental".

Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación supone algo permanente en la percepción. Mas eso permanente no puede ser algo en mí, por la razón, precisamente, de que mi existencia no puede ser determinada en el tiempo más que por lo permanente. La percepción de esto permanente sólo es posible por medio de una cosa que exista fuera de mí, y no simplemente por la representación de una cosa exterior a mí. Por consiguiente, la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí... es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al propio tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas exteriores.¹

Luego, cuando Descartes se plantea el problema de la existencia de una res fuera de su res cogitans, está ignorando un principio fundamental: que la conciencia de ésa su res cogitans sólo es posible a posteriori de la conciencia de una res extensa.

La crítica kantiana del idealismo material tal como

1.- Manuel Kant, Crítica de la razón pura, Vol. I, pp. 180 y 181.

se manifiesta en el idealismo dogmático de Berkeley, parte de la exposición metafísica y trascendental del concepto de espacio, en su "Estética trascendental".

El idealismo dogmático se hace posible y necesario sólo cuando se hace del espacio condición necesaria y a priori de las cosas en sí. Pero el espacio no es tal cosa, y así se destruye la base misma del idealismo de Berkeley.

El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ya se las considere en sí mismas o en sus relaciones entre sí.¹

El idealismo dogmático es inevitable cuando se hace del espacio una propiedad pertinente a las cosas en sí; porque entonces él, y asimismo todo lo que condiciona, es un no-ser.²

Con esto, queda refutada toda forma posible de idealismo subjetivista, y se substituye esta doctrina por el idealismo trascendental de Kant.

El tema de las relaciones entre esta posición de Kant y el pensamiento de Ortega es muy sugestivo y lleno de aspectos interesantes. ¿Hasta qué punto depende Ortega de Kant? Nunca encontramos en Ortega un ataque a los principios del idealismo kantiano, sino sólo a la intelectualización del yo cognoscente que va aneja a este idealismo. Por lo demás, el idealismo trascendental tal como Kant nos lo presenta queda intacto, pues Ortega no llega a hacer de él una crítica seria y severa, hasta el punto de que llega a preguntarse: "¿Resultará ahora que bajo la especie

1.- Ibid., Vol. I, p. 92.

2.- Ibid., Vol. I, p. 180.

de 'razón pura' Kant descubre la razón vital?"¹

De todos modos, estamos siguiendo aquí la crítica orteguiana al idealismo que resulta del concepto eleático del ser en sí. Así, siendo el idealismo trascendental de Kant precisamente un intento por desechar el concepto tradicional del ser, no cabe aquí discutir el tema de las relaciones entre Kant y Ortega, y nos contentamos con sólo señalar la posibilidad de una investigación futura en este sentido.

De Kant acá, y cada vez más, se nota un cambio de sentido en el interés filosófico. Cada día se inclina más la filosofía hacia la búsqueda de la verdad inmediata y presente, alejándose al mismo tiempo de su antiguo interés por la realidad necesaria y primaria, aunque mediata y lejana. Antes interesaba lo más importante. Ahora se busca lo más urgente.

Y Ortega descubre que lo más urgente, lo inmediato y presente, es la vida, la vida de cada uno, mi vida.

Mi vida es la realidad radical en la que tiene que aparecer toda otra realidad que pretenda serlo para mí. El gran error de los pensadores tradicionales fue precisamente ése: no darse cuenta de que el pensar y el conocer ocurren sólo en la vida, que no son sino una función vital entre tantas, y que la "cosa en sí" no puede ser conocida, sino sólo la "cosa en mi vida".

Además, es mi vida la realidad urgente. Con la cosa en sí no puedo hacer nada. Sin embargo, con mi vida no

1.- O. C., IV, 59.

sólo puedo hacer mucho, sino que tengo que hacer algo. Mi vida es la única realidad que poseo de manera inmediata, que puedo moldear, que puedo hacer, porque mi vida la soy yo. La vida es quehacer, es obligación de hacer algo y de decidir qué. Y para decidir ese qué hacer, está la razón. La razón, si no me ayuda a vivir, carece de valor, pues es el vivir la realidad urgente a la cual tengo que enfrentarme.

IV.- LA ALTERNATIVA ORTEGUIANA

...la filosofía tiene que ir a parar inevitablemente, por uno u otro rodeo, a una metafísica de la existencia, a una metafísica de la vida. Pero resulta que para llegar a esa metafísica de la existencia o metafísica de la vida, necesitamos una nueva lógica...una lógica vital o existencial, una razón vital o existencial.¹

Manuel García Morente

Dos son los principios sobre los que se basa la filosofía tradicional: la racionalidad del ser y la necesidad de que lo haya. Estos dos principios, formulados en tiempos de los presocráticos, se encuentran hoy en grave estado de crisis.

Pero el espíritu humano no puede descansar en el nihilismo. El hombre tiene que tener convicciones sobre las cuales apoyar su vida. Tras la crisis de la filosofía, tiene que llegar la filosofía de la crisis.² Por ello, a la crítica orteguiana tiene que suceder una alternativa, algo que ocupe el lugar de lo que hasta ayer habíamos creído seguro e indubitable, pero que hoy se deshace bajo nuestros pies.

Se recordará que en el capítulo anterior fue criticado, desde el punto de vista de Ortega, el fundamento de

1.- Manuel García Morente, Lecciones Preliminares de filosofía, pp. 389-390.

2.- Vide Norberto Bobbio, El existencialismo, pp. 18-25,

la filosofía tradicional, atacando¹⁰ desde dos ángulos distintos: el racionalismo y el concepto del ser. Ahora nos toca exponer la alternativa orteguiana y, en busca de mayor claridad y sistema, lo haremos paralelamente al capítulo anterior, desde los dos aprehes de la alternativa orteguiana al concepto tradicional del ser y la alternativa al racionalismo.

A.- La alternativa al concepto del ser.-

Hemos visto¹ que por siglos la filosofía ha mantenido un mismo criterio en cuanto a la naturaleza de la realidad.

En rigor, realismo e idealismo no han llegado a ser ideas de la realidad, sino sólo ideas acerca de la primacía de una realidades respecto de otras.²

Pero resulta³ que este concepto tradicional del ser idéntico a sí mismo, que halle en su propia esencia la necesidad de su existencia, que sea en sí y por sí, ese concepto que pretende ser altamente racional, no es más que una mera intuición irracional incapaz de ser demostrada.

1.- La vida es la realidad radical.-

Si el ser en sí no puede ser conocido, si la racionalidad de la realidad es una patraña, si toda la filosofía tradicional resulta invalidada ante tan tremendos hechos, ¿qué nos queda? Nos queda la vida, mi vida, esa realidad que es para mí la realidad capital, y de la cual ya Descartes demostró que era imposible ponerla en duda.

1.- Vide capítulo II.

2.- Julián Marías, op. cit., p. 199.

3.- Vide capítulo III.

Poco a poco, la filosofía ha ido descubriendo la importancia de la vida. Descartes parte del yo para llegar a todo otro conocimiento, pero se equivoca porque acepta el principio tradicional de que la esencia del hombre es su pensar. Kant descubre que el yo es la realidad en la cual tiene que radicarse toda otra realidad, pero ese yo kantiano es tan sólo un sujeto cognoscente, no un yo que vive, y se pierde lo esencial del hombre.

La vida, la vida de cada cual, mi vida, ha ahí la realidad radical, aquélla en que debe radicarse toda otra realidad que pretenda serlo para mí.

Sin embargo, esa vida que propugna Ortega no es una "cosa", como la idea de Platón o la res de Descartes, sino que su importancia consiste precisamente en no ser "cosa". La vida no es algo idéntico, ontológicamente inmóvil, sino que su "ser", si puede llamársela tal, es el cambio sustancial al que los griegos llaman no-ser.

Si hablamos de ser en el sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de "naturalidad", es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad del hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que es -y no sólo "ha sido"-, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en "ser lo que no se ha sido", en un ser no-eleático. Y como el término "ser" está irremisiblemente ocupado por su significación tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que "va siendo" esto y lo otro. Pero el concepto "ir siendo" es absurdo... Ese "ir siendo" es lo que, sin absurdo, llamamos "vivir". No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive.¹

Así, Ortega olvida aquella antiquísima disputa filosófica sobre si la realidad se encuentra en las cosas o en el yo e introduce un aspecto nuevo de la cuestión: la realidad es la vida.

Ortega no se limita a mostrar que la realidad primaria no es ni las cosas ni el yo, sino que aquello que descubre como realidad radical no es una tercera cosa, sino algo que no es cosa; esto es, la innovación de Ortega es esencialmente una nueva idea de la realidad, desde la cual resulta visible la porción de error y de verdad del realismo y del idealismo...¹

La vida para Ortega no es algo que nos es dado hecho, sino algo que tenemos que hacernos. La vida es quehacer, drama, misión, decisión. El ser de la vida es hacerse a sí misma, y esto constituye el gran privilegio del hombre. "No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro gran privilegio ontológico."²

2.- La vida, realidad radical, es el quehacer del yo con su circunstancia.

"Yo soy yo y mi circunstancia"³ declara Ortega en una de sus primeras obras. Es decir, que el hombre no puede hacer su vida por sí solo, que no vive aislado de eso que le rodea y que Fichte llama el no-yo. Porque ese no-yp es precisamente parte de la vida. La relación entre el yo y su circunstancia es recíproca. En mi vida tiene que radicarse toda otra realidad, pero al mismo tiempo mi yo queda radicado en esa otra realidad que es su circunstancia. Esa

1.- Marías, op. cit., pp. 200-201.

2.- O. C., VI, 42

3.- Ibid.,

relación recíproca es la esencia del drama que es la vida.

La vida es, pues, el yo y las cosas; pero entiéndase bien que no es una suma de los dos elementos, sino al contrario, éstos sólo son momentos abstractos de la única realidad efectiva y concreta, que es la vida.¹

La vida es un constante quehacer del yo con su circunstancia.

3.- Ese quehacer se fundamenta en las creencias acerca de ese yo y esa circunstancia.

El hombre es totalmente libre, y así el quehacer que es la vida lo decide el hombre por sí solo. Pero para esta decisión es necesario que la vida humana esté montada y constituida sobre ciertas creencias básicas, sobre ciertas interpretaciones de la que son ese yo y esa circunstancia. Estas interpretaciones son lo que Ortega llama ideas-creencias, a contraposición a las ideas-ocurrencias. Las ideas-ocurrencias son algo que pensamos, que se nos ocurre, que constituimos y construimos a posteriori de nuestra vida. Las ideas-creencias son algo que recibimos sin saber cómo, algo de lo cual ni siquiera nos hacemos cuestión, algo que nos ocurre, que nos constituye y es aún a priori del yo. "Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos."²

En otras palabras, la decisión que es la vida humana

...es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir.

De aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia...³

1.- Marías, op. cit., p. 206.

2.- O. C., V, 384.

3.- Ibid., VI, 13.

Luego, la vida, esa realidad radical que propone Ortega, es el quehacer del yo con su circunstancia, pero siempre en vista de las creencias en que se esté.

4.- Ese quehacer del yo con su circunstancia, que se fundamenta en las creencias, parte también de la historia.-

La historia se me presenta como parte de mi circunstancia inexorable, de la que no puedo deshacerme. Lo que he sido, ya lo tengo sido, y no puedo des-haberlo-sido. Puedo retractarme y negar lo que ayer viví, pero ese ayer ya ha sido vivido y es una determinante en mi vida. La historia es lo único que de idéntico y elástico tiene el ser del hombre.

El pasado permanece presente en mí, acumulando experiencia, determinando el momento actual, porque mi vida tiene la peculiaridad de poder incluir en cada instante, dentro del presente, la carga del pretérito y el bosquejo del porvenir; el ^{pasado} pretérito, como historia; el futuro, como proyecto vital.

Y este pasado que se hace presente en mi vida determina a ésta negativamente. La vida no puede volver sobre sí y retornar a ser lo que fue, sino que tiene obligatoriamente que proseguir su camino. La vida es progreso, aunque con esto no se quiere decir que sea necesariamente progreso hacia lo mejor. Lo que es más seguro que no puede ser, es lo que ya he sido. "...lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser... 'haber sido algo' es la fuerza que más automáticamente nos impide serlo."¹

Luego, a cada momento, cuando la vida se dispone a continuar su camino, la historia es factum ineludible que limita la libertad constitutiva de la vida.

5.- Ese quehacer, que se fundamenta en las creencias y parte de la historia, va dirigido hacia la realización de la vocación.-

Hemos dicho que la vida es quehacer. Pero no debe confundirse la mera actividad con el quehacer. Este último es actividad orientada, acción con sentido. Si vivir es quehacer, es actuar el yo en la circunstancia según un determinado proyecto vital.

Cada quien tiene una vocación, una misión, una tarea o proyecto de vida que él no se inventa, sino que le es dado de manera ineludible. Puede aceptar o rechazar ese plan, pues para ello es verdaderamente libre. Lo que no puede el hombre es realizar su auténtico ser fuera de su vocación, porque ella es su autenticidad.

Mi ser, mi vida verdadera, se realizan en mi vocación, y sólo realizándola a ella me realizo yo. Por tal razón, vivir es el quehacer del yo con la circunstancia según su vocación o, al menos, según lo que el yo cree que ella es.

Luego, para dirigir el quehacer que es la vida, es necesario conocer la íntima vocación. Esto se logra mediante un análisis de la satisfacción.

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada ocasión siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo la vida efectiva realiza su programa.

ma vital... La dislocación (en cuanto a la vocación) se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacía; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.¹

Así, la alternativa orteguiana al concepto tradicional del ser es la vida, quehacer del yo con su circunstancia, fundamentado en las creencias, que tiene la historia como factum ineludible y la vocación como principio coordinador y meta en la que la vida encuentra su autenticación.

B.- La alternativa orteguiana al racionalismo.-

1.- La filosofía necesita justificarse.-

Aun antes de la aparición de la escuela de Elea, la filosofía encontró difícil la tarea de su propia justificación. Si la filosofía es meditar en lo que está más lejos y olvidarse de los presente, no tiene justificación posible. De Tales de Mileto se burlaba su propia sirvienta, que le vio caer en un pozo por andar observando las estrellas. Lo mismo se puede decir de todo filósofo tradicional: anda mirando las estrellas, pero tropieza, porque se olvida del suelo en que andan sus pies.

Si la filosofía no ha podido justificarse, esto se debe a los pensadores que creen que ella es un fin en sí misma, que ser filósofo es la realidad del hombre, sin percatarse de que el pensar y el conocer son sólo funciones vitales que ocurren en y para la vida. Cuando Descartes dice "Je suis une chose qui pense", simplemente está exteriori-

1.- O. C. IV, 407.

zando el concepto que del hombre tiene toda la filosofía tradicional. Asimismo, "en las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón..."¹

Pero no hay prueba alguna de que la filosofía sea un fin en sí misma, ni de que el hombre sea un mero sujeto cognoscente. Luego, la filosofía tiene todavía delante de sí la tarea de su propia justificación.

2.- La filosofía sólo puede justificarse en la razón vital.

Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha conducido al hombre a esa creación filosófica.²

Es imposible justificar a la filosofía en sí misma, porque sabemos que el hombre no se autentifica en el filosofar, sino en la realización de su vocación.

Es también imposible justificarla como actividad primordial del hombre, porque hemos visto que mi actividad primaria, urgente e inexorable es mi propio y necesario vivir.

Pero ya al llegar a este punto comenzamos a vislumbrar en el horizonte lo que será la justificación de la filosofía. En efecto, la vida no sólo es la realidad radical, sino que es también la realidad urgente. La vida es quehacer, quehacer con la circunstancia, con sentido, y para ese quehacer

1.- Wilhelm Dilthey, en Ortega, O. C., VI, 187.

2.- O. C., V, 540.

hay que saber a qué atenerse con respecto a su sentido y su circunstancia. Luego, la filosofía se justifica en la necesidad del yo de conducirse entre su circunstancia, de obrar en ella en busca de la realización de la vocación.

...consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, es éste de ahora... Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo -pero ese quehacer no le es impuesto... cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer en el siguiente. Esta decisión es intransferible; nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida... El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida... Para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de cual es el ser del hombre, qué es lo que el hombre en general puede ser y qué es lo que tiene que ser. Pero esto, a su vez, nos obliga a hacernos una idea, a averiguar de algún modo lo que es la circunstancia, contorno o mundo en que vive... Pero esto -descubrir el ser de las cosas y el ser de sí mismo y el ser de todo- no es sino el quehacer intelectual del hombre, quehacer que, por lo tanto, no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta. No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene al caso, si siente alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida.¹

He aquí la justificación de la filosofía. No que el hombre sea un sujeto cognoscente y pensante que necesita por ello filosofar; no que sea la filosofía una actividad elegante de los aristócratas del pensamiento; no, sino que el hombre es un ser inacabado, que tiene que hacerse a sí mismo, y que pa-

1.- O. C., V, 23 y 24.

ra ello necesita saber qué atenerse con respecto a sí y su circunstancia, con respecto a su vocación y su historia.

Ya no es la filosofía una ocupación huérfana de justificación, sino que es quehacer necesario a todo hombre, y no sólo necesario, sino también urgente.

Pero al mismo tiempo, ya no es la razón aquel tirano que se justificaba a sí mismo como parte del $\forall \in \mathcal{U}$ universal; ya no es la razón árbitro supremo de toda cuestión; ahora es sólo humilde sierva de la vida, que es la realidad radical y urgente, la realidad que hay que hacer y descubrir. Ya es razón vital, razón que ocurre en y para la vida.

Queda, pues, justificada la filosofía, pero también queda supeditada a la vida, que es a un tiempo punto de partida y meta final de todo filosofar. Es algo como lo que dice Abbagnano,

...existir significa, pura y exclusivamente, filosofar, aunque filosofar no signifique siempre hacer filosofía. Y, en efecto, filosofar significa para el hombre, en primer lugar, afrontar con los ojos abiertos el propio destino y plantearse claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Significa, no ya limitarse a elaborar conceptos, a idear sistemas, sino elegir, decidir, empeñarse, apasionarse: vivir auténticamente y ser auténticamente sí mismo.¹

3.- Dado el carácter de la vida, la razón vital ha de ser razón histórica.

Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negati-

1.- Nicola Abbagnano, Introducción al existencialismo, p. 13.

vamente sobre lo que podemos ser.¹

En la anterior sección de este capítulo, vimos cómo a cada momento la vida tiene que partir de su pasado, de ese pasado que se hace presente como historia. "El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo -se entiende, mi vida."² Por ello, la razón vital, que es razón para el quehacer de la vida, tiene que incluir la dimensión histórica de la vida humana. Así, ya tenemos a la razón vital convertida en razón histórica, que interpreta la historia desde el punto de vista de mi vida y mi proyecto vital.

"Pero la experiencia de mi vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho..."³ Por el contrario, en la experiencia de mi vida entra la herencia toda que me han legado mis antepasados, y de la cual no puedo deshacerme.

La vida humana tiene una dimensión social, en cuanto la sociedad es parte de la circunstancia conque el yo se relaciona.

...yo me encuentro con otros hombres, que forman parte de mi circunstancia, pero no como las cosas, sino que, además, son centros de otras vidas, para las cuales yo funciono como un ingrediente circunstancial. Vivir es convivir.⁴

Y esta sociedad en la que yo convivo es retrógrada, pues se rige por usos que han tardado años en formarse.

1.- O. C., VI, 37.

2.- Ibid., VI, 45.

3.- Ibid., VI, 37.

4.- Marías, op. cit., p. 232.

Todo uso ya de por sí es viejo. Por ello, la sociedad es más conservadora que los individuos que la forman.

Además, en la sociedad, como en el individuo, pervive todo lo que ella ha sido.

El hombre europeo ha sido "demócrata", "liberal", "absolutista", "feudal", pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no sigue en algún modo siéndolo? claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la "forma de haberlo sido".¹

Por ello se hace necesaria la razón histórica. Porque la mujer que hoy está enfrascada en su vivir, de algún modo ha sido antes cavernícola, burguesa y Pompadour, y todo ello es determinante de su vida, pues ya no puede volver a ser, en sentido riguroso, cavernícola, ni burguesa, ni Pompadour.

La razón histórica se hace necesaria por el hecho de que "...para comprender algo humano, personal o colectivo, se hace necesario contar una historia."²

Y esto precisamente es lo que quiere decir Ortega al hablar de "razón histórica". Quiere decir "contar una historia". Quiere decir que la historia, como la vida, es factum a priori de la razón, y que el esfuerzo de Hegel de ajustar la historia a un sistema racional no es válido, sino que, por el contrario, lo que hay que hacer es supeditar la razón a la indubitable realidad histórica. Razón histórica quiere decir

...literalmente lo que al hombre le ha pa-

1.- O. C., VI, 37.

2.- Ibid., VI, 40.

sado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.¹

C.- En resumen...

La alternativa orteguiana al concepto tradicional del ser es "mi vida" como realidad radical.

La alternativa al racionalismo tradicional es la razón vital o, más bien, la razón histórica, pues ésta considera todas las dimensiones de la vida.

La alternativa orteguiana a aquella filosofía vana que buscaba conocer el ser en sí mediante una orgullosa aplicación del intelecto, es la filosofía que busca, mediante la razón sometida a la realidad histórica, realizar mi verdadera vida, que es mi vocación,

1.- O. C., VI, 50.

V.- ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

I

ORTEGA Y EL CIRCULO ELEATICO

Tragedy whts more: the catharsis of the soul... it is an experience that touches the innermost being of each man. It makes him more deeply receptive to reality, not merely as a spectator, but as a man who is personally involved.¹

Karl Jaspers

Hasta aquí hemos venido estudiando la crítica que hace Ortega de la filosofía tradicional y especialmente de la escuela de Elea, que él considera ser el círculo que aprisiona la historia toda del pensamiento filosófico. Además, junto a su crítica, hemos expuesto la alternativa que ofrece Ortega a la filosofía que quiere descartar. Pero quedaría incompleto nuestro estudio si no nos planteamos la pregunta: ¿Logra él realmente salir del círculo que se propone destruir?

En los anteriores capítulos hemos mostrado cómo critica él al racionalismo, que a su entender es la esencia del

1.- Karl Jaspers, Tragedy is Not Enough, p. 36.

"La tragedia pide más: la catarsis del alma... es una experiencia que toca el ser íntimo de cada hombre. Le hace más profundamente receptivo ante la realidad, no meramente como expectador, sino como uno que está personalmente involucrado."

eleatismo. En lugar del racionalismo, le hemos escuchado proponernos el uso de la razón como "razón vital". Es decir, razón que parta del hecho y las necesidades de la vida y se dirija hacia ese hecho y esas necesidades.

También se nos ha mostrado Ortega como un crítico demoledor del concepto tradicional del ser, en cuyo lugar él propone "mi vida" como la realidad radical en la cual ha de insertarse toda otra realidad, y la comprensión y orientación de la cual ha de ser el objeto de toda la filosofía.

Así, hemos expuesto en detalle las importantes contribuciones que Ortega ha hecho al entendimiento y al progreso de la filosofía. Pero ahora nos toca señalar, aunque brevemente, algunas limitaciones que encontramos en sus conclusiones, así como algunas interrogaciones que surgen en nuestra mente y nos sugieren la posibilidad de estudios posteriores. Para ello, seguiremos el mismo método de dos enfoques paralelos que venimos utilizando desde el tercer capítulo: uno, el tema del uso de la razón; otro, el de la búsqueda del ser en sí.

A.- Ortega y su uso de la razón.

Ortega propone la razón vital en lugar de la razón abstracta de la filosofía tradicional.

Es cierto, como dice él, que la razón, en su uso tradicional, echa fuera la vida y se ocupa de aquello que no puede preocupar al filósofo.

Es cierto que la raison de Descartes no le puede dar

la seguridad que busca, porque en última instancia ella también se basa en una intuición irracional.

Es cierto que por estas razones toda la filosofía tradicional ha fallado en su intento de dar una explicación satisfactoria de la realidad, ya que ha dejado fuera la única realidad que no puede ser ignorada: la vida.

Pero es también cierto que la razón vital que propone Ortega echa fuera la vida tanto como lo hace la razón tradicional.

Al defender la razón vital, Ortega da por sentado que el problema del hombre en la vida es saber a qué atenerse con respecto a su yo y su circunstancia y actuar según lo que la razón le dicte en cada situación. Pero resulta que el hombre no puede comprenderse a sí mismo, no porque emplee mal la razón, sino porque ésta está tan desfigurada y retorcida como el resto de su humanidad.

Al proponer el uso de la razón vital, Ortega piensa que el hombre, sabiendo a qué atenerse con respecto a su circunstancia, puede decidir su vivir y su querer. Se olvida de aquella experiencia de Kierkegaard, de querer y a un mismo tiempo no querer ser quien se es. Se olvida de esa especie de esquizofrenia que hay en lo más íntimo del yo, que hace que éste quiera llegar a ser lo que debe, pero no dejar de ser lo que es. Para él, el mal del hombre radica en su ignorancia de su propia vocación.

Así, la razón vital de Ortega resulta ser tan racionalista como el γνώσις ἀεὶ ὁνείων de Sócrates, la raison de Descartes o la reinen Vernunft de Kant.

Tanto como ellas, echa fuera la vida.

Tanto como ellas, se ocupa de algo hipotético y olvida la radical preocupación del hombre: su cuestión consigo mismo, que no consiste en un mero comprenderse, sino en un reconciliarse.

Tanto como ellas, la razón vital es un punto de vista abstracto que se elvda de la realidad radical: la vida. Ortega, ya él mismo nos lo da a entender, es "El espectador", y en la vida no se puede ser tal. El suyo es un punto de vista totalmente falso e inexistente. Es la encarnación del Das Man de Heidegger. El hombre no puede verse como un mero espectador si quiere ser veraz y dejarse de amaneamientos. No puedo ser el espectador de mí mismo y al mismo tiempo ser yo. Es algo como lo que dice Sartre:

Veo mi cadáver, eso no es difícil, pero no soy yo quien lo ve con mis ojos. Es necesario que llegue a pensar... que no verá nada más, que no escucharé nada más y que el mundo continuará para los otros. No estamos hechos para pensar en eso...¹

No estamos hechos para ser nuestros propios espectadores, pero Ortega parece querer serlo. El no vive el naufragio de que nos habla. Al menos, no lo siente. El suyo es el estilo calmado del aristócrata que, aunque naufrago, no quiere mojarse las ropas. Por ello la vida se le escapa de entre las manos, pues ella "...no le rinde su secreto a los que se quedan embalconados. Sólo se da grávida de sugerencia a los que se han atrevido a saltar del balcón al camino."²

1.- Jean Paul Sartre, El muro, p. 40.

2.- Domingo Marrero, El centauro: persona y pensamiento de Ortega y Gasset, pp. 16-17.

B.- Ortega y el ser en sí.-

Ortega aboga por un abandono total de la búsqueda del ser en sí que ha sido médula de toda la filosofía tradicional.

Ya hemos visto cómo propone él, en lugar del ser, la vida, mi vida, como realidad radical. Esta vida, mucho se interesa él por que quede bien claro, no es ente, sino que es todo lo contrario, no-ente, quehacer. Con todo esto, Ortega parece haber salido del círculo de la filosofía tradicional.

Sin embargo, la filosofía de Ortega nos da la impresión de ser incompleta. "La vocación nos viene inexorablemente impuesta", afirma, pero no nos da a entender por quién. "La vida nos es dada", dice, y quedamos en las mismas. "Somos náufragos", clama en un grito más bien retórico que desesperado, pero no busca tierra firme, como lo haría un náufrago verdaderamente tal.

Intelectualmente, llega él al punto donde es necesario plantearse la cuestión de la trascendencia. Pero sólo intelectualmente, y su falta de vivencia del naufragio le permite detenerse ante tal enormidad. La amarga experiencia de sus años mozos entre los jesuitas de Miraflores del Prado le detiene. Ellos tienen un Dios encarcelado, y someterse a tal Dios sería encarcelarse junto a él.

Así, tenemos que admitir que Ortega escapa de la tradicional búsqueda del ser en sí, pero añadimos que sólo logra esto mediante una filosofía incompleta y no mediante una verdadera erradicación de la necesidad del ser.

II

ORTEGA Y EL EVANGELIO

Non tento Domine, penetrere altitudinem tuam, quia nallatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.¹

Anselmo de Canterbury

En esta segunda sección de nuestras conclusiones, nos proponemos hacer algo que como cristianos no podemos evitar: poner el candil en el candelabro para que alumbre a los que están en casa, enfocar a Ortega desde el punto de vista del Evangelio, ver qué aporte tiene que hacer él a una interpretación filosófica del mensaje cristiano a la altura de los tiempos, ver cómo podemos nosotros comunicar ese mensaje a las gentes que en nuestro mundo hispano están en Ortega.

Estamos plenamente conscientes de que la filosofía de Ortega no es cristiana. Tampoco lo son el platonismo o el aristotelismo, pero por siglos fueron el vehículo que llevó el Evangelio a las mentes de formación griega, aunque tam-

1.- Anselmo, "Proslogion", Obras completas, p. 366.

"No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque en ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque si no creyere no llegaría a comprender."
(Trad. de Julián Alamedá)

bién fueron la cadena que ató al pensamiento cristiano y no le permitió volar libremente.

Sin embargo, toda comunicación implica eso: inclinarse hasta el sitio donde está el otro, respetar su posición, tomarla como punto de partida, y sobre ella construir lo que queremos comunicar.

¿Quiere esto decir que debemos olvidar nuestros principios cristianos? No. Quiere decir simplemente que debemos comprender a los que no nos comprenden, hablar el idioma de las gentes si ellas no pueden hablar el nuestro, ver la situación del hombre de hoy, tal como nos lo revela la filosofía de crisis, y construir una teología para la crisis.

Por ello es importante conocer a Ortega, Heidegger y Sartre. No que vamos acconformarnos a sus ideas, sino que Sartre, Heidegger y Ortega son hombres de hoy, como todos los demás, sólo que saben expresar sus convicciones. El hecho de que sean tan profusamente leídos lo prueba: ellos no están tratando de convertir al mundo a sí, sino que están simplemente expresando lo que siente el mundo de hoy. Y ése es nuestro punto de partida, el hombre perdido, que no alcanza a ver lo que es "la sangre de nuestro Señor Jesucristo" o "la obra expiatoria de nuestro Salvador", pero que sí comprende en toda su magnitud, que está viviendo día a día, la tragedia de ser náufrago y huérfano en un mundo hostil y sin sentido.

A.- La razón vital y el cristianismo.

Hemos concluido en la anterior sección que Ortega es tan

racionalista como toda la filosofía que intenta rechazar, sólo que limita el campo de acción del hombre a aquello que le es inmediato y urgente: su propia vida.

Cabe aquí hacer una consideración ulterior: ¿Es posible al hombre librarse del racionalismo? ¿No será nuestra razón, como nuestro cuerpo o nuestra alma, algo de lo cual el hombre no puede separarse, en lo cual vive, y que constituye parte de su pecaminoso ser? Y si es así, el intento de querer erradicar la razón de la vida, ¿no será tan tonto y sin sentido como el intento de querer erradicar el cuerpo? ¿No será el ascetismo que niega la razón tan carente de fundamento como el que niega el cuerpo?

É'a razão mais pecaminosa que o restante de ser humano? Não. A Bíblia não fala de uma maldição a pesar particularmente sobre a razão.¹

Aun más, la tradición de la Iglesia nos apoya en este sentido, pues la Iglesia siempre ha creído que la razón, aún afectada por el pecado como está, tiene una función que cumplir en la vida cristiana. Los pocos que han negado la competencia de la razón en materia de fe, lo han hecho como reacción contra un excesivo racionalismo que de uno u otro modo venía a subordinar a Dios bajo la mente humana.²

Sin embargo, así como el hombre no puede ni debe deshacerse de su cuerpo, y así como éste necesita redención y santificación, también la razón es algo de que el hombre no puede prescindir, pero que espera ser redimido y santifi-

1.- Roger Mehl, "A Significação Cristã da Razão", Testimonium, Vol. I, Nº 2, Junio de 1953, p. 33.

¿Es la razón más pecaminosa que el resto del ser humano? La Biblia no habla de una maldición que pese particularmente sobre la razón."

2.- Vide Alan Richardson, Christian Apologetics, pp. 227-249.

cado por la fe.

Sendo totalmente pecaminosa, a razão pode ser beneficiada pelas mesmas promesas feitas ao homem: ela espera a sua redenção.¹

Luego, el racionalismo orteguiano no es más perjudicial a una interpretación del Evangelio que cualquier otro racionalismo. Simplemente fracasa en su intento al tratar de explicar racionalmente algo que va más allá de la razón, y que incluye a la razón misma: la condición pecaminosa del hombre.

B.- Mi vida como realidad radical y el cristianismo.—

1.- ¿Egocentrismo?

Cuando hablamos de la alternativa que ofrece Ortega al concepto del ser, es decir, de mi vida como realidad radical, la primera impresión que recibimos es la de un egocentrismo absoluto.

Sin embargo, hay que profundizar más en la cuestión para poder ver exactamente qué implicaciones tiene el convertir en realidad radical la vida de cada quien.

Si ello es lo que hacemos todos a diario, es decir, hacer de nuestra vida e intereses particulares el centro y la medida de toda otra cuestión, entonces es obvio que tal punto de vista es incompatible con el cristianismo.

Pero si la vida que es realidad radical es al mismo tiempo que hacer del yo con la circunstancia, y si parte de esa circunstancia son otros individuos con los cuales tengo que

1.- Mehl, op. cit., p. 32.

"Siendo totalmente pecaminosa, la razón puede ser beneficiada por las mismas promesas hechas al hombre: ella espera su redención."

convivir y de los cuales sé que soy circunstancia, entonces sí es perfectamente compatible este punto de vista con el cristiano, y nos recuerda aquellas palabras: "...echa primero la viga de tu ojo y entonces...".

El concepto de mi vida en Ortega no es egocentrista porque simplemente reconoce un hecho claro y terminante: la única realidad que tengo, mediante la cual puedo influir en los demás, es mi vida. Sólo a través de ella puedo ser evangelista. Sólo a través de ella puedo ser servicial. Sólo en ella puedo llegar a Dios en oración.

Además, el concepto de vida en Ortega es todo lo contrario de egocentrista porque la vida es una realidad vuelta hacia afuera, es decir, hacia el mundo y hacia Dios, si es que lo hay.

2.- Ateísmo?

Ya hemos dicho que la filosofía de Ortega es incompleta. Su idea del hombre y de la realidad que éste es demanda una realidad fuera de él. Pero Ortega no quiere llegar tan lejos, y por ello esquivo la cuestión.

^{Siempre hay} Pero es precisamente aquí, en su carácter incompleto, donde el pensamiento de Ortega presenta una gran oportunidad al Evangelio. Para él no hay Dios, es cierto, pero deja el lugar vacante, un lugar donde nada puede encajar mejor que el Dios vivo de las Escrituras.

La filosofía tradicional llega a Dios, y con ello le integra en el cosmos, le supedita a la razón, le mata. El cristianismo exige un Dios vivo, y tal Dios sólo puede existir junto a una filosofía que reconozca sus limitaciones y

no pretenda encarcelar la divinidad en una prisión de siglogismos y necesidades racionales.

El existencialismo de Sartre renuncia a llegar hasta Dios, pero no renuncia a su pretensión de ofrecer un cuadro completo de la realidad, y por ello coloca en lugar de Dios a la Nada. El Dios de Sartre es la Nada, tan adorada y respetada como cualquier otro idolo.

Pero Ortega es distinto. Cuando habla de Dios se refiere a la idea de Dios como un suceso histórico, pero nunca afirma ni niega la posibilidad de que halla otra vida, otra realidad radical, un Tú del cual viene nuestra vocación y nuestra vida.

Ortega está ahí, esperando a que la Iglesia vea la crisis intelectual y espiritual de que él es síntoma y, viendo la situación, se lance a remediarla mediante una teología dedicada especialmente a comunicar el mensaje cristiano a quienes viven esa crisis.

3.- ¿Perspectivismo?

La posición de Ortega de sostener mi vida como la realidad radical, le lleva a un perspectivismo que algunos acusan como destructor de toda ortodoxia.

En efecto, el perspectivismo de Ortega nos llevaría a afirmar que lo que cada cual conoce de Dios es tan sólo lo que su punto de vista vital, es decir, su experiencia personal, le lleva a conocer.

Esto presenta un grave peligro y una gran dificultad.

El peligro consiste en que se puede llegar al convencimiento

miento de la inutilidad de la teología, pues no conocemos de Dios más que lo que El nos ha dado a conocer en nuestra personal e íntima experiencia.

La dificultad se refiere al problema de la comunicación. ¿Cómo puede ser posible la comunicación entre dos individuos que ven la realidad desde puntos de vista distintos y que, por ende, están en posesión de distintas verdades?

Pero ambos el peligro y la dificultad se salvan con una sola fuerza: el amor. En efecto, el amor debe llevarnos a comprender el punto de vista ajeno, ya que no podemos vivirlo. El amor puede hacernos ver que la verdad que tenemos no es la única, y que nuestro prójimo, en posesión de otra perspectiva de la realidad, puede ser ministro a nosotros de nuevas experiencias de la gracia de Dios.

Así, la teología viene a ser actividad de la Iglesia en amor, y toda forma de teología que conduzca a divisiones ya es de por sí falsa, pues comete el grave error de olvidar que está sólo en posesión de una perspectiva de la realidad.

Así, la predicación, la adoración y cuanta actividad de la Iglesia exija comunicación, tienen que estar fundamentadas en amor, porque si no carecen de sentido y de valor.

Así, por último, se nos hace más claro el por qué de esta tesis: porque sólo en amor, saliendo de nosotros mismos y colocándonos en la perspectiva del otro, del hombre que está en Ortega, podemos comunicar con él, podemos predicar el evangelio, podemos servir a Dios.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola. Introducción al existencialismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Una exposición de la que Abbagnano llama "existencialismo positivo", para distinguirlo del existencialismo francés. Quien conozca a Ortega encontrará en esta obra muchos puntos de contacto entre el existencialismo y el pensamiento del filósofo español.

Anselmo. "Proslogion". Obras completas. Madrid, La Editorial Católica, S. A., 1952.

Una de las obras más conocidas de Anselmo, en la cual desarrolla el famoso argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios.

Aristóteles. Metafísica. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S. A., 1945.

Obra central del pensamiento metafísico del estagirita.

Benda, Julien. El pensamiento vivo de Kant. Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1945.

Un resumen muy breve y claro del pensamiento kantiano, seguido de algunas selecciones de las obras de Kant.

Bobbio, Norberto. El existencialismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Un estudio del sentido del existencialismo y de las circunstancias que han dado lugar a su florecimiento. Hace un interesante paralelismo entre el existencialismo y el romanticismo.

Bochenski, I. M. La filosofía actual. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

No menciona a Ortega, pero puede en esta obra verse la corriente general del pensamiento de hoy y con ello comprender mejor a Ortega.

Bréhier, Émile. Historia de la filosofía. Prólogo de José Ortega y Gasset. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1948.

Un útil auxiliar en toda obra de este tipo.

Brochard, Victor. Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1940.

Incluye un interesante capítulo sobre el devenir en Platón.

Casserley, J. V. Langmead. The Christian in Philosophy. New York, Charles Scribner's Sons, 1951.

Estudia la influencia del cristianismo en la filosofía de los últimos dos milenios, así como la tarea del filósofo cristiano ante la situación actual del mundo.

Descartes, Renato. Discurso del Método. Buenos Aires, Editorial Tor, s/f.

La obra que comenzó una nueva etapa en la historia de la filosofía.

Dilthey, Wilhelm. Historia de la filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Una buena obra para ver la conexión íntima entre toda la historia de la filosofía. Quizá demasiado influenciada por el pensamiento propio del autor.

Ferrater Mora, José. Diccionario de filosofía. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1951.

Utilísimo auxiliar en todo estudio de filosofía.

Ferrater Mora, José. "Ortega y la idea de la vida humana". Cuadernos, N° 18, mayo-junio de 1956. pp. 33-39.

Una magnífica introducción al pensamiento de Ortega.

García Bacca, Juan David, Editor. Los presocráticos. Panuco, México, Fondo de Cultura Económica, 1943?

Escritos originales de Jenófanes, Parménides y Empédocles, con traducción, prólogo y notas de García Bacca.

Gilson, Étienne. El espíritu de la filosofía medieval. Buenos Aires, Emecé Editores, S. A., 1952.

Un estudio, desde el punto de vista católico-romano, de la filosofía medieval, dirigido a probar que la filosofía de esta época es netamente cristiana.

García Morente, Manuel. Lecciones preliminares de filosofía. México, Editorial Diana, S. A., 1954.

Amenísima introducción a la historia de la filosofía y los problemas metafísicos y existenciales. Especialmente interesante por ser García Morente discípulo de Ortega.

Los grandes pensadores. Madrid, Revista de Occidente, cl936.
Vol. 1.

Una recopilación, en orden histórico, de artículos y comentarios de diversos autores sobre los pensadores de la antigüedad clásica. Unos son muy buenos, pero otros son muy influidos por las posiciones personales de sus autores.

Greenman, M. A. "Existence and the Limits of Analysis".
Philosophy and Phenomenological Research. Vol. XV,
pp. 551-557.

Una demostración, mucho más oscura pero no por ello más profunda que la de Ortega, de que "En toda situación problemática la dimensión conceptual es más simple que la existencial."

Guthrie, W. K. C. Los filósofos griegos. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

Una síntesis del pensamiento griego desde los presocráticos hasta Aristóteles, enriquecida por la aplicación de los más recientes descubrimientos filológicos.

Heimsoeth, Heinz. Los seis grandes temas de la metafísica. Madrid, Revista de Occidente, cl946.

Un estudio muy claro sobre el desarrollo de la filosofía occidental, tratado por temas.

Hopper, Stanley R. The Crisis of Faith. New York, Abingdon-Cokesbury, cl944.

Nos presenta el mundo de hoy derrumbándose porque han desaparecido los principios en que estaba fundado. Ante tal mundo, la tarea cristiana es una transfiguración total de la sociedad por medio del poder del Espíritu.

Jaspers, Karl. Tragedy is Not Enough. Boston, The Beacon Press, cl952.

Especialmente interesante para la tesis por la manera como el autor se plantea el problema de la trascendencia.

Kant, Manuel. Crítica de la razón pura. Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, 1945.

Obra cumbre del filósofo que revolucionó la historia del pensamiento humano.

Labrouse, Roger P. En torno a la teodicea. Tucumán, Universidad nacional de Tucumán, 1945.

Un estudio de la filosofía cartesiana desde el punto de vista de su idea de Dios.

Lavelle, Louis. Introducción a la ontología. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

Una muestra de cómo se llega de la existencia a la axiología.

Leibnitz, Godofredo Guillermo. Tratados fundamentales. Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1946.

Incluye: "Nuevo sistema de la naturaleza", "Controversia con Foucher", "Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios", "La Monadología" y varios otros escritos de menor importancia.

Malebranche, Nicolás. De Dios y sus atributos. Buenos Aires, Editorial Tor, s/f.

Es una muestra de lo que sucede cuando comienza a racionalizarse la divinidad.

Marías, Julián. Filosofía actual y existencialismo en España. Madrid, Revista de Occidente, 1955.

De especial valor por ser Marías discípulo y seguidor de Ortega.

Marías, Julián. Historia de la filosofía. Madrid, Revista de Occidente, S. A., 1950.

Es un intento implícito de hacer una historia de la filosofía desde el punto de vista de Ortega y su crítica de la ontología eleática.

Marías, Julián. La filosofía en sus textos. Barcelona, Editorial Labor, S. A., 1950.

Util colección y selección de fuentes primarias en el campo de la filosofía.

Marrero, Domingo. El centauro: persona y pensamiento de Ortega y Gasset. Puerto Rico, 1951.

Un estudio bastante objetivo de Ortega, aunque tal vez un poco influido por la decepción que para muchos fue la actuación política del filósofo español.

Mehl, Roger. "A Significação Cristã de Razão". Testimonium. Vol. I, No 2, junio de 1953, pp. 32-35.

Un estudio muy conciso y sistemático sobre el punto de vista bíblico en cuanto al uso de la razón.

Michalson, Carl, editor. Christianity and the Existentialists. New York, Charles Scribner's Sons, c1956.

Un estudio de algunos existencialistas y sus relaciones con el cristianismo. Especialmente útil fue el primer capítulo, escrito por el mismo Michalson, que intenta dar una definición de qué es el existencialismo y exponer algunas de sus relaciones con el cristianismo.

Ortega y Gasset, José. Obras completas. Madrid, Revista de Occidente, c. 1954-55. Seis tomos.

Contiene las obras de Ortega publicadas entre 1902 y 1946.

Plato. The Dialogues of Plato. New York, Random House, c1937.

Especialmente útil por los índices analíticos.

Platón. Parménides. Buenos Aires, Editorial Interamericana, 1944.

Diálogo que Hegel considera el centro de la filosofía de Platón. Es un estudio del método dialéctico.

Raeymaeker, Louis de. Philosophie de l'Être: essai de synthèse métaphysique. Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947.

Muy buenas exposiciones, especialmente en lo referente a Aristóteles.

Rembao, Alberto. "¿Hay un existencialismo cristiano?" Testimonium. Vol. II, Nº 1, marzo de 1954, pp. 21-26.

Según el autor, más que por un existencialismo cristiano, debemos ocuparnos de un cristianismo existencial.

Richardson, Alan. Christian Apologetics. New York, Harper & Brothers, c1947.

Discute la función de la teología y su función apologetica. Incluye un magnífico capítulo sobre la fe y la razón.

Richardson, Alan. Creeds in the Making. Londres, Student Christian Movement Press, 1951.

Muestra, a través de la historia del pensamiento cristiano, a la mente griega tratando de interpretar al Dios hebreo.

Sánchez Villaseñor, José. Ortega y Gasset, Existentialist. Chicago, Henry Regnery Company, 1949.

Un estudio poco serio del pensamiento de Ortega,

que lleva desde un principio el propósito de mostrar su carácter de existencialista y de unir a ello todos los prejuicios producto del existencialismo sartriano.

Sartre, Jean Paul. El muro. México, Editorial Diana, S. A., cl953.

Una colección de novelas de Sartre que revelan el estado de desesperación del hombre de hoy. Une toda la colección el estado "enmurado" de los protagonistas.

Vignaux, Paul. El pensamiento en la Edad Media. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Obra muy breve, pero que muestra la gran riqueza del pensamiento medioeval.

Wahl, Jean. Estudio sobre "El Parménides" de Platón. Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica, 1929.

Una exposición muy clara del pensamiento del Parménides.

Wahl, Jean. Introducción a la filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Un estudio introductorio de la problemática filosófica, tratado por temas tales como el devenir, la libertad, lo perfecto, etc.

White, David. Un perfil de la razón histórica. Matanzas, Círculo Teológico del Seminario Evangélico de Teología, 1957.

Un estudio breve que resulta una magnífica introducción al pensamiento de Ortega.