

# NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## EL «RADICALISMO» EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

### SUMARIO:

- a) Obras póstumas.—b) Génesis del libro.—c) Itinerario.—d) Otros temas tratados.  
e) Un libro técnico.—f) El radicalismo de Ortega.—g) La doctrina personal.

Quisiera dedicar algunas reflexiones a uno de los trabajos póstumos de Ortega, que entre su obra inédita recién publicada se destaca por más inesperado. Es muy probable que la cuidadosa lectura de *El hombre y la gente* o de *Idea del teatro* (1) sorprenda incluso a aquellos que disfrutaron de su audición; sin embargo, el libro a que me refiero, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (2), provocará forzosamente una mayor expectativa hacia la parte póstuma de la producción orteguiana que va publicándose en la serie de sus «Obras Inéditas» (3). Más creo inexcusable señalar de antemano y detenernos ante el hecho —enigmático como todo *mero* hecho— de que Ortega haya dejado inédita una parte tan considerable de sus escritos.

### OBRAS PÓSTUMAS

En el pensamiento de Ortega hay un fundamental criterio por cuya virtud es el modo de insertarse los hechos en las vidas humanas lo que les califica esencialmente. Así, por ejemplo, su penetrante distin-

---

(1) *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, 1957; *Idea del teatro*, Revista de Occidente, 1958.

(2) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente, 1958.

(3) En la colección ha aparecido además: *Qué es filosofía*, 1958, y *Meditación del pueblo joven* 1958, y fuera de ella, *Prólogo para alemanes*, Cuadernos Taurus, 1958; *Pasado y porvenir para el hombre actual* —en «Hombre y Cultura en el Siglo XX»—, Ediciones Guadarrama, 1957; diversos fragmentos inéditos en el *Goya* y el *Velázquez* de la colección «El Arquero», Revista de Occidente, 1958, y el *Prólogo a Introducción a las ciencias del espíritu* de W. DILTHEY, Revista de Occidente, 1956.

ción entre «ideas» y «creencias», en la que para nada interviene el contenido de éstas —que es lo que habitualmente las distingue—, sino que deriva de considerar el diferente «papel» que las convicciones de que se trate pueden desempeñar en la dinámica estructura de la vida humana: las ocurrencias con que nos encontramos reconociéndolas, y éstas son las ideas, o las convicciones con que contamos siempre, sin pausa, y por ello no las destacamos, éstas son las creencias. La distinción reside en su diferente forma de estar en la vida. La vida, pues, es la que confiere su forma primaria a *todo* lo que en ella acontece.

Si con parejo criterio intentamos acercarnos a sus obras póstumas —y cualquiera otro nos dejaría extramuros de su doctrina, no se olvide que todo leal intento de entender a un prójimo ha de consistir en una metódica emigración a sus propios puntos de vista— tropezaremos con la circunstancia de que ninguna decisión suya las ha divulgado; por el contrario, es la extinción de toda posible decisión interna a su vida lo que manifiestamente ha originado su aparición.

Cabría esperar, sin embargo, que de alguna manera hubiese Ortega prevenido la difusión, ulterior a su muerte, de su labor inédita. Pues son múltiples, ciertamente, los modos de refluir las obras póstumas sobre las publicadas por el autor. Recuérdese el *Opus postumum* de Kant publicado en 1920, o las *Regulae* cartesianas, que vieron la luz a los cincuenta años de su fallecimiento en las *Opuscula Posthuma physica et mathematica* (1701), o los casos extremos de Leibniz o Maine de Biran, cuyas más importantes obras son póstumas, o la publicación casi reciente de los *Manuscritos económico-filosóficos* (de 1844), de Karl Marx, reveladores sobre su condición filosófica. Pero esta perspectiva, la de la proporción e influencia entre lo publicado por un autor en vida o tras su óbito, que serviría a un ejercicio de cotejo entre la dispar figura con que un autor fué apreciado por sus contemporáneos y la que le atribuye la posteridad, no es la que ahora me interesa. Persigo subrayar la decisión del autor mismo respecto a su obra inédita, que también ofrece casos muy diversos. Bergson, por ejemplo, declaró en su testamento que había publicado cuanto deseaba ofrecer al público, y prohibió la edición de todo manuscrito, curso, lección o conferencias conservados por él o por otros, así como de su correspondencia (4). En rigor, cabe todavía la más radical actitud

---

(4) BERGSON: *Ecrits et paroles* (Paris, 1957), pág. 1. JULES LACHELIER, igualmente, prohibió en sus disposiciones testamentarias la edición de sus cursos o de

de un Michelet, quien quemó sus papeles (5). Husserl, por el contrario, confirió ya en vida, a discípulos suyos, el vasto material inédito que va apareciendo en la *Husserliana*.

Pues bien: ¿cuál ha sido la decisión de Ortega a este respecto? (6). La contestación a esta pregunta proporcionaría la «forma primaria» que definiría estos escritos. Pero esa respuesta es ninguna. No creo inconveniente publicar que, por una parte, la cuantía de su obra póstuma será grande, y por otra, que Ortega no ha dejado ninguna disposición testamentaria sobre ningún respecto. Dejo la significación de este hecho, de tan profundo calado y complejo alcance, a sus biógrafos, pues temo que, salvo en el conjunto de su entera biografía, toda otra limitada interpretación de su sentido pecará de parcialidad o será irresponsable. Me limito, pues, a consignar esta omisión y el defecto que su ausencia nos proporciona.

#### GÉNESIS DEL LIBRO

Algunas circunstancias de la composición de *La idea de principio* se hacen constar en la *Nota preliminar* que por los compiladores de la edición se le antepone. Pero el supuesto de ellas —y éste y otros libros póstumos serán testimonio (7)— es que Ortega atravesó en sus años lisboetas algún período de extrema plenitud en su creación filosófica. La velocidad con que este estudio fué redactado es buena prueba de esa sazón excepcional. La cual le llevó a acometer tales trabajos e incluso darles un cauce distinto al premeditado para sus libros fundamentales (8). Pero el carácter orgánico de su pensamiento (9) permi-

---

su considerable epistolario; *Oeuvres* (Paris, 1933), I, pág. VII. (Al corregir las pruebas de imprenta debo agregar que los *Entretiens avec Bergson* que publica J. CHEVALIER —Paris, 1959— van a constituir una vergonzante infracción.)

(5) MICHELET: *Mon journal* (Paris, 1888) préface. (Hélas, debo rectificar también; el tomo I del *Journal* de MICHELET acaba de publicarse —Paris, 1959—; no fué destruído.)

(6) Naturalmente esta pregunta presume que esa decisión fué posible, es decir, que ORTEGA conoció el peligro que encerraba su última dolencia.

(7) Pienso en los que ORTEGA anunció con los títulos: *Epílogo...*, *Origen de la filosofía* y *Comentario al «Banquete» de Platón*, especialmente.

(8) En octubre de 1940, en Buenos Aires, escribió: «Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón*

te hallar en sus escritos precedentes temas que muy directamente se reiteran en el libro; reléanse, por ejemplo, el ensayo *Ni vitalismo ni racionalismo* o *Dilthey y la Idea de la vida*, en los que se plantea el problema de los principios en relación con Leibniz, y obsérvese también el paralelismo estructural en los pasos de su exposición en el curso *Qué es filosofía*, de 1929, y en *Historia como sistema*, de 1935, y en este libro que comentamos; en especial, su consideración del pensamiento científico, tan constante en sus preocupaciones.

Pero pretendo señalar en esta recensión, por el contrario, el singular argumento y las novedades que el texto muestra. El libro, por lo pronto, es el de más difícil lectura, el más técnico sin mengua de expresividad y el más extenso de su autor; aunque su redacción no fuese acabada, pues en él se anuncian desarrollos que no llegaron a escribirse. Pero estos detalles nos encaran con aspectos que considero indispensable tratar separadamente.

#### ITINERARIO

Para obtener una primera orientación sobre *La idea de principio* vamos a extraer el esquemático itinerario que recorren sus páginas hasta su interrupción, pues el proceso «en espiral» —sólito en Ortega— experimenta en ellas grandes variaciones de radio y, sin su ayuda, pudiéramos extraviarnos.

En síntesis extrema y al hilo de sus párrafos, el itinerario es éste:

---

*histórica*, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico... He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar estos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía... Nunca había yo palpado con tal vehemencia la decrepita verdad del *Habent sua fata libelli*.» Estos libros acogían, probablemente, la «segunda navegación», que en 1932, al prologar sus *Obras*, se había propuesto. En una nota del libro que comentamos también anuncia su *Aurora de la razón histórica*, que no se ha hallado entre sus papeles.

(9) Que hallamos reconocido hasta en sus más tozudos oponentes, «la lectura íntegra de sus *Obras Completas* nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme u homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques», dice SANTIAGO RAMÍREZ: *La filosofía de Ortega y Gasset*, pág. 15.

§ 1 «Principialismo de Leibniz». ¿Conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio, pero en filosofía esto se lleva al extremo y se exige que estos principios sean últimos, en sentido radical, principios. En la historia de la filosofía es Leibniz el más principialista de los filósofos, pues aduce e introduce en su doctrina gran variedad de ellos; sin embargo, no es riguroso en su formulación y, por otra parte, paradójicamente, insiste en la conveniencia de *probar* los principios. Esta ambigüedad nos deja perplejos ante el principialismo de Leibniz.

§ 2 «Qué es un principio».—Para enfrentarnos con esta enigmática actitud de Leibniz vamos a hacerlo mediante un *amplísimo rodeo*, cuya elemental preparación consiste en reflexionar sobre el título de el párrafo. De la cual obtenemos dos sentidos bien diversos: principio es lo por sí *evidente*, o bien, principio es algo con virtud transitiva, que nos interesa *para* «sacar» consecuencias. Es decir, lo importante es probar, o bien, lo importante es que el principio sea verdadero.

§ 3 «Pensar y ser o los dioscuros».—La filosofía es una cierta idea del ser, y las innovaciones en filosofía son novedades acerca del ser. Pero éstas son descubiertas merced al nuevo «modo de pensar» que las ha proporcionado. El «modo de pensar», en cuanto operación y no por sus contenidos, resulta ser lo decisivo. Es previo, pues, al estudio de una filosofía la investigación de su modo de pensar. Pues bien, ¿cuál es el modo de pensar en Leibniz? Puede contestarse diciendo: «Pensar es probar.» Pero, para obtener la plenitud de este significado, es menester que nos hagamos cargo de lo que en la época nativa de Leibniz era filosofar. El rodeo anunciado orienta con ello su proa hacia la «época nativa» de Leibniz.

§ 4 «Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia».—La relación entre la filosofía y la ciencia —considerada ésta como modo de pensar— ha constituido un proceso dentro del cual interesa situar a Leibniz. Pero ese momento del proceso —la filosofía moderna— no se aclara sino en contraposición al antecedente —en Grecia— y al subsecuente —la situación actual y aun futura—. Cada uno de los tres es analizado asignándole el siguiente carácter: *a)* La filosofía origina a las ciencias, pero éstas, desentendiéndose de la Realidad, aventajan su rigor. *b)* La filosofía envidia a las ciencias, a la matemática y, desde Kant, a la física. *c)* La filosofía se cura de su esnobismo, pues la física se reconoce como mero «conocimiento simbólico». Con ello obte-

nemos tres «lugares históricos» de un proceso en el que nos importa situar la aparición del pensamiento de Leibniz.

§ 5 «Hacia 1750 comienza el reinado de la Física».—A su vez, la situación «moderna» puede dividirse en dos etapas: *a*), de orientación en las matemáticas, y *b*), de orientación en la física, hacia 1750 (10). Leibniz es la última gran figura de la primera y uno de los creadores de la segunda. Y no sólo de ésta, pues ha sido clarividente anticipador de la más reciente física y matemática (11).

§ 6 «Repaso del camino andado».—Se hace en el texto, y se endereza la atención hacia lo que sucede en la pura matemática cuando Leibniz comienza a meditar para advertir qué innovaciones introduce él en las ciencias exactas y qué repercusión tiene todo ello en su modo de pensar filosófico.

§ 7 «Algebra como modo de pensar».—Precisado así nuestro interés, vamos a restringirnos a estudiar antes de Leibniz dos nombres: Vieta y Descartes. El invento de Vieta fué el Algebra, cuyo progreso en cuanto modo de pensar —tan decisivo para la deducción— se analiza. Sus tres notas constitutivas preforman la matemática posterior; pero, aparte de su ejercicio concreto, Vieta no tuvo conciencia clara de lo que era su método. En el progreso de esa conciencia metódica fué Descartes quien dió dos pasos claramente discernibles.

§ 8 «Geometría analítica».— Ella fué el primer paso mediante el cual la «incomunicabilidad de los géneros» decretada por Aristóteles (§ 4) se invalida al asociar *técnicamente* el mundo numeral y el extensivo. La irreductibilidad entre las ciencias se sustituye por la «comunicación de los géneros».

(10) En el libro de IGNACIO LUZAN: *Memorias literarias de París: actual estado y método de sus estudios*, compuesto tras su estancia en París en ese año de 1750 (Impreso en Madrid, 1751) puede hallarse la crónica de ese reinado. El libro es inteligente, ameno, detallado y del buen estilo literario en su tiempo. Por ello, aparte de su testimonio, merece recordación.

(11) Al referirse ORTEGA a la «hiperlucidez extrahumana de un alma sin cesar fosforescentes» que hoy ofrece LEIBNIZ, agrega en nota: «Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de LEIBNIZ representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato». El párrafo me parece un probable «test-proyectivo», y por eso lo reproduzco en esta recensión.

§ 9 «Concepto como término».—El Algebra da a los números su vida lógica. Más el llamado pensamiento lógico entraña dos dimensiones: una, al constituirse el concepto como mero extracto de la intuición, queda éste acotado, es decir, determinado o convertido en *término*. La relación entre tales «términos» es la teoría propiamente lógica.

§ 10 «Veracidad y logicidad».—Pero, según la otra dimensión, aparte de esa su logicidad, el concepto se tiene por tal que lo para él válido lo es también para las cosas por él concebidas, y a ello apunta su veracidad. Esta antagonista tendencia hace del concepto un drama entre su versión interna, su precisión, su exactitud y la extrínseca orientada hacia las cosas sensibles, siempre confusas y difusas. El afán de exactitud llevó al hecho paradójico de que el esfuerzo que es el conocer se vuelve del revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos. La forma de filosofía que se intenta estudiar en el libro—la de Leibniz— se orienta, como todas las modernas, en el modo de pensar de las ciencias exactas.

§ 11. «El concepto en la teoría deductiva pre-cartesiana».—Para estudiar el tema —el pensar exacto según la tradición que recibe Descartes— habremos de dar un largo giro por la historia de la filosofía y de la matemática (al segundo paso de Descartes no llegaremos con ello sino en el § 21). Un punto decisivo, la más primaria operación que va a llevar al conocimiento y a la ciencia, es la grave cuestión sobre la que inmediata o mediatamente versa este rodeo. No se habla en él de filosofía —dice Ortega—, sino del método. Haciendo pie en lo dicho sobre el concepto se inicia el camino. A las dos dimensiones apuntadas se agrega una tercera: su universalidad. Más esto tiene, en Aristóteles, tres sentidos a los que suele referirse con distintos nombres —primero, *kata pantós* o *de omni*; segundo, *kathautó* o *per se*; tercero, *kathólou* o *quoad integrum*—. Del primero, la aptitud de ser universal, que convierte al extracto intuitivo en concepto, se ocupa el parágrafo, mediante el ejemplo del triángulo y su definición.

§ 12 «La prueba en la teoría deductiva según Aristóteles».—El pensar exacto precartesiano se analiza, pues, desde Aristóteles. Los dos últimos sentidos, en torno a la universalidad del concepto, se discuten ahora, subrayando el primado que, en el modo de pensar tradicional, se atribuye a la predicación «*catholica*», en lo cual difiere del modo de pensar cartesiano y del que con progreso y depuración ulteriores

ha triunfado en las ciencias exactas. De esa preeminencia deriva el carácter de la *prueba* en Aristóteles, que no engendra la verdad de una proposición, sino que la deduce de la evidencia. Reaparece ahora lo dicho en § 2 y § 3 sobre Leibniz, que habrá de ir aún esclareciéndose antes de volver a él.

§ 13 «La estructura lógica en la ciencia de Euclides».—Subraya Ortega que en este modo de pensar tradicional la ciencia *necesita* de muchos principios —primeros y no primeros— y que *esto* lo diferencia del modo de pensar leibniziano y es, en cierto modo, la sustancia toda de este estudio. El cual se continúa con el análisis de la teoría deductiva euclidiana, para luego poder cotejarla con la teoría deductiva que germina en Descartes y es hoy canónica. Este párrafo expone su enunciado titular y acentúa la cuantificación de la verdad que ella implica.

§ 14 «Las definiciones de Euclides».—Cuyo estudio nos aporta lo que es la definición aristotélico-euclidiana en cuanto *principio* de la teoría deductiva precartesiana.

§ 15 «La evidencia en los axiomas de Euclides».—Los axiomas son principios de otro tipo. Ortega se enfrenta con el axioma VIII, en el que delata la intermisión de la visión ocular, y estudia las relaciones entre intuición y exactitud, de tan decisiva importancia para el tema de este estudio.

§ 16 «Aristóteles y la deducción trascendental de los principios».—La inconcinidad, que Ortega advierte, entre las definiciones y los axiomas de Euclides le endereza a subrayar la desatención que al análisis de los primeros principios se cultiva en el modo de pensar tradicional. Incluso Aristóteles no reflexiona sobre su efectivo encuentro con el «principio de la posibilidad del conocimiento» (o de «que la ciencia tiene que ser posible»), y con el que ejecuta una deducción trascendental, dicho en términos kantianos. Su instauración será la idea *moderna* de la teoría deductiva. Gira, pues, la diferencia entre uno y otro modo de pensar en lo que se entiende por principio. Por ello es menester dar estos rodeos si nos interesa el principialismo de Leibniz.

§ 17 «Los axiomas implícitos en Euclides».—La consideración de los llamados axiomas implícitos y algunas teorías aristotélicas que Ortega aduce complementariamente nos llevan al punto neurálgico de este modo de pensar —por lo que hace a las ciencias exactas—, que se caracteriza —técnicamente— como cosista, comunista, sensual e «idiotista» y cuyos principios no se justifican como primeros. Esta crítica del

aristotelismo se refiere a su lógica y metodología, pues de su filosofía, previene Ortega, no se dice una sola palabra.

§ 18 «El sensualismo en el modo de pensar aristotélico».—La situación de Aristóteles y sus propósitos, más el contraste con Platón, conducen a Ortega a una exposición del título del párrafo como preliminar al estudio más particular de lo que enuncia el título del siguiente.

§ 19 «Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios».—El párrafo estudia ampliamente el hecho titular partiendo de readvertir la escasísima extensión que Aristóteles dedica a decirnos cómo se obtienen los principios, a pesar de la importancia de los principios en su modo de pensar; e intenta aclarar el hecho, cuyo fundamento halla en la proto-lógica de Aristóteles, en su fase académica. Para explicar esto aduce referencias a la Escolástica cristiana, a Platón, por contraste a Leibniz, a Heráclito y Parménides, para concluir en la averiguación de una dual actitud en Aristóteles frente a los principios, reveladora del carácter de *idola fori* con que la «evidencia» se manifiesta en Aristóteles.

§ 20 «Breve paréntesis sobre los escolasticismos».—En las centurias del escolasticismo se estabiliza el modo de pensar que ha ido apareciéndose. Pero la escolástica medieval, como el neokantismo, son sólo ejemplos del escolasticismo como categoría histórica, que es lo estudiado en la digresión que este párrafo introduce.

§ 21 «Nueva revisión del itinerario».—Tras esta circunnavegación del modo de pensar aristotélico-escolástico o tradicional volvemos al segundo paso de Descartes, que nos conduce a su modo de pensar, también a su filosofía. El singular método cartesiano lleva a Ortega a una digresión sobre el Renacimiento, que fué por él extraída de la continuidad del estudio, y en esta edición se ha situado como segundo apéndice del libro.

§ 22 [«La incomunicación de los géneros»] (12).—Se recapitula la innovación cartesiana que se señaló en el § 8; mas, para ello, Ortega analiza los supuestos de la tesis de la incomunicación, ordenadamente, sintetizando fases anteriores del estudio y deteniéndose especialmente en la noción trascendental y en la relación entre el hombre y el ente.

§ 23 [«Modernidad y primitivismo en Aristóteles»].—La síntesis

---

(12) A partir de aquí, ORTEGA no llegó a titular los párrafos. Los compiladores hemos debido asumir esta tarea en las divisiones que parecían señaladas.

aludida reitera para profundizarlos algunos conceptos y temas ya enunciados así el que es titular y contenido de éste párrafo.

§ 24 [«El nuevo modo de pensar y la demagogia aristotélica»].—Ingresamos ya explícitamente en la diferencia entre el modo de pensar tradicional y el que Descartes incoa. Cuya tesis anti-sensualista delata el carácter «popular» de los aristotélico-escolásticos.

§ 25 [«La fantasía cataléptica de los estoicos»].—En cuanto que fué una consecuencia natural del aristotelismo, la filosofía estoica, así como los inmediatos continuadores de Aristóteles que ya antes fueron aludidos, nos ilustra profundamente sobre aquélla. El criterio de verdad, y sobre todo el acto mental en que el conocimiento se funda, en la filosofía estoica, son el objeto de análisis y crítica en el párrafo, a cuyo final se ocupa de la *fides* cristiana.

§ 26 [«Ideoma-Draoma»].—Al hilo de lo antedicho exhibe Ortega su doctrina sobre las creencias, a las que califica de principios *a tergo*, es decir, «draomas» que actuaron en el modo de pensar tradicional, aunque nunca fueron formulados (13).

§ 27 [«La duda, principio de la filosofía»].—El principio de la acreditación de los sentidos fué, dice Ortega, un principio del modo de pensar tradicional, aunque no fuese formulado. Pero filosofía es precisamente necesidad de exhumar esos principios pragmáticos, porque el filósofo no vive de creencias, no cree, sino que duda, y por ello necesita reconstruir sus creencias. Para Descartes fué la duda el principio único, pero también lo fué, al menos en sus textos, para Aristóteles. No podía ser de otro modo, pues la duda total es el principio de la filosofía.

§ 28 [«Origen histórico de la filosofía»].—La tesis antecedente hace a Ortega preguntar ¿qué es filosofía?, y el párrafo inicia la respuesta situando el hecho filosófico en el entero proceso histórico.

§ 29 [«El nivel de nuestro radicalismo»]. — En el curso histórico hay niveles, y uno de ellos es el renacimiento del filosofar en Descartes y en Leibniz, hacia el que nos dirigimos. Mas, si bien al exponer las raíces de estos pensadores debemos situarnos en su nivel, procede, para aclararlo, situar el nuestro, es decir, nuestra visión de nuestras raíces. Utilizando a Heidegger de contraste, Ortega explaya su radicalismo.

---

(13) Al contacto explícito de sus propias doctrinas, el estilo del libro se modifica haciéndose más semejante al habitual de ORTEGA.

§ 30 [«Creencia y Verdad»].—En un nuevo rodeo al tema recién indicado, Ortega se apoya en la oposición de los términos titulares para mostrar que la firme creencia es, en rigor, ajena a la verdad, la cual, a su vez, se nutre de la certidumbre de las ideas. Estas suceden a las creencias.

§ 31 [«El lado dramático de la filosofía»].—La filosofía nace, pues, de la fractura de una situación anterior, de la inseguridad, y tiene en su raíz un lado dramático, pues el mundo reaparece como enigma ante el que es necesario orientarse mediante el *conocer*. Pero esa vertiente no es la única, según el «existencialismo» pretende, siguiendo a Kierkegaard y a Unamuno.

§ 32 [«El lado jovial de la filosofía»].—Tiene otro lado la filosofía, pues, al ser teoría, verdad y combinación de ideas, ha de ser jovial como corresponde al juego que es. Y, tomada en su conjunto, la filosofía se nos aparece como el modo de pensar que se alinea consecutivamente tras otros modos históricos —religión, mito, poesía, *sagesse*—, siendo hoy la forma suprema del compromiso que consigo tiene el hombre: llegar a tener Razón.

§ 33 [«El modo de pensar cartesiano»].—Es dudoso el lugar que corresponde a este parágrafo que reanuda el tema en Descartes. Mas lo que hace Ortega es detenerse en su planteamiento e interpretarlo, hallando que sustituye la relación géneros y especies aristotélico-escolástica por la relación entre ideas compuestas e ideas simples.

*Apéndices*.—Aparte del segundo apéndice, ya aludido, el libro incluye otro que contiene el discurso *Del optimismo en Leibniz*, cuya elaboración debió ser simultánea al libro y que trata, principalmente, del optimismo y la ontología leibnizianas vistos hoy por Ortega.

Según antes advertí, el libro se halla inacabado. La ruta descrita debía prolongarse ultimando el estudio del modo de pensar cartesiana para después analizar, temáticamente, el principialismo de Leibniz, lo cual ocuparía probablemente los dos ulteriores capítulos —o partes— anunciados: segundo, *El principio de la razón suficiente*, y, tercero, *El principio de lo mejor*. Pero también debía abarcar una incursión en el pensamiento más contemporáneo, acerca de la teoría deductiva en él, en especial el modo de pensar axiomático en la actualidad. Y aún nuevas reconsideraciones del modo de pensar tradicional desde los últimos niveles alcanzados. Este programa, según el andar del libro, no se alcanzaría, me parece, sin quizá duplicarlo.

Hasta aquí, pues, me he limitado a enunciar en su esquema el iti-

nerario de la argumentación del libro, el cual, conforme se advierte, requiere para su inteligencia cierta familiaridad con la ciencia, la filosofía y sus problemas, y, a menos de procurársela, será mejor que el lector de Ortega se abstenga de abrir este libro. Uno de los mayores atractivos de «una obra de Ortega» suele ser que sus páginas bastan a dar sobre el tema ideas suficientes para considerarse en cierta posesión de él. Este carácter enterizo y «suficiente» lo consigue Ortega, por lo general, partiendo de una preocupación que pueda compartir el lector, que se halla, pues, en lo consabido para éste; desde la cual introduce la cuestión para llegar a su núcleo y, además, proyectar ulteriores e inesperadas iluminaciones. Pero en este libro no sucede tal cosa, no procura ninguna «introducción» al tema y conocerlo exclusivamente acerca de los problemas que plantea es comprometerse en malentenderlo. A quien de antemano no le interese «lo que pasó a Aristóteles con los principios» no le afectará lo que con ellos le ocurre a Ortega (14).

#### OTROS TEMAS TRATADOS

Si el itinerario que transcribo equivaliese al sucesivo inventario de los temas abordados en *La idea de principio* sería ocioso haberlo levantado, pero esa equivalencia no se da, pues el curso de la argumentación se halla como sumergido entre otros temas, más o menos marginales que se van debatiendo al hilo de sus páginas; hasta el punto que el reconocimiento del itinerario requiere atención hacia él, en el estado en que el manuscrito se dejó por Ortega.

El interés de esas cuestiones relativamente marginales no es menor, a mi juicio, que el del mismo argumento, conforme de su mínima enumeración apreciará el lector:

- 1) Valor del método en filosofía, § 3.
- 2) La relación ciencia y filosofía, § 4.
- 3) La dimensión humana de la ciencia física, § 5.
- 4) Para una teoría del concepto, en § 9 y ulteriores.
- 5) Sobre la definición, § 11.
- 6) Sobre la operación «leer un libro», § 19.
- 7) Sobre la intuición, § 15.
- 8) Sobre la política, § 18.
- 9) Sobre el ser y la fantasía, § 18.
- 10) Sobre

---

(14) El comentario adecuado a este libro debería consistir en analizar sus relaciones con otras obras de semejante intención y en su propia técnica, pero creo interesante en la ocasión llevarlo en forma más consabida para sus familiares lectores.

la socialización de la inteligencia, § 19. 11) Análisis de una etimología, § 18. 12) Sobre la Nada, § 22, etc., etc. Aparte de las dos digresiones mencionadas —Apéndice II, y § 20— y otros temas menores o que la frondosidad del estudio me haya obscurecido por ahora.

### UN LIBRO TÉCNICO

Tras estas informaciones sobre su topografía consideremos su rasgo más general e imprevisto. Es un libro escrito sin rehuir dificultades al lector, es un libro acerca de problemas filosóficos pero enucleados técnicamente, cosa desusada en Ortega a lo largo de toda su producción escrita. Ortega ha confesado (15) que la idea de que «el destino concreto del hombre es la reabsorción de la circunstancia» no fué para él sólo una idea, sino una convicción que condicionó sus decisiones, y por ello, en posesión de una filosofía, se dedicó a escribir artículos en periódicos. Ortega intentaba con esto, por sus pasos contados, instaurar la filosofía en España. El volumen de lectores atentos que los libros que coleccionan tales artículos han obtenido prueba que la táctica era adecuada. Pero entonces, ¿por qué en 1947 Ortega compuso este texto a sabiendas de que su difusión sería inevitablemente escasa? ¿Le interesaba precisamente esa minoría de probables entendidos?

Tampoco cabe la hipótesis —que en el mismo libro se elimina (16)— de que Ortega adoptase la inelegante actitud de exhibir su musculatura intelectual. Y además, permítaseme insinuar que es problemático el rango de las técnicas en filosofía y, más en general, en lo que Ortega denominaba «humanidades»; y aun decir que la más difícil filosofía no es imposible de verter en lenguaje algo cultivado pero no técnico, y que la técnica es mera abreviatura (17) y simplificación que a su

---

(15) *Prólogo para alemanes*, § 5.

(16) Pág. 357, nota.

(17) La abreviatura implica velocidad y ésta es una ventaja que, claro está, no se puede desaprovechar siempre. Mas adviértase que el tecnicismo recae fácilmente en cierto carácter «papaveráceo» que, precisamente, *La idea de principio* combate, pág. 221. El abuso de técnica en filosofía esteriliza el pensamiento que se transmite; ello cuando hay tal pensamiento y no se trata de ocurrencias incontrollables atrincheradas en una terminología singular; vicio —y por vicio, vicio moral— del que dejo a la experiencia de cada uno hallar los ejemplos próximos.

pensamiento se concede al autor. ¿Por qué ahora Ortega se concede esa comodidad que con tanto esfuerzo y talento venía vedándose? Repito, sólo una biografía cabal podría explicárnoslo, y es harto improbable que se escriba de un hombre que de sí confesaba: «Digo ahora lo que he callado un cuarto de siglo de hombre público, y es que no concibo una obra de publicista y, en general, una vida de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el teatro de la Opera de París, el cual tiene ocultos debajo de la tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra» (18). En fin, dejemos en su incógnita el gesto vital que fué el proyecto de este libro, y aun aceptemos otras incógnitas que esta cita nos previene.

En rigor, lo que hace particularmente difícil la lectura de este y otros libros semejantes es, más que su técnica, la *perspectiva* desde que están redactados; por ello, si no se accede a la perspectiva —en este caso, tratarse de una investigación acerca del «modo de pensar»— no se llega a saber de qué se habla allí. La técnica de acomodación intelectual a una perspectiva, y la continuidad y precisión en ella, es una gran dificultad, pero ésta inevitable.

#### EL RADICALISMO DE ORTEGA

Mas, en definitiva, pensará el discreto lector, en esta recensión y ya que quien la escribe ha recorrido este libro revésado, ¿no podría contarnos lo que significa como aportación a la doctrina personal de Ortega? A esta discreta pregunta intentaré dar alguna respuesta.

En la filosofía de Ortega este libro no es, esencialmente, sino como todos los demás —incluso los de no filosófica apariencia: *un ejercicio de razón viviente*. Hay hombres que manejan ideas porque las han aprendido, pero hay otros, y son los intelectualmente valiosos, que son ciertas ideas que por su mediación se van objetivando. No creo que ser habitado y aun siervo de ciertas ideas sea privilegio de condición genial, y sospecho que ello admite formas modestas. La de Ortega es prócer desde luego. Su gran aportación es, precisamente, el nuevo «modo de pensar» que en este libro se ejerce en segunda potencia (19). Toda la amplia vertiente de interpretación histórica que *La idea de*

(18) *Qué es filosofía*, lección VII.

(19) Sobre el «modo de pensar» en ORTEGA, o sea, su *método*, se debiera centrar la atención.

*principio* ejerce en las teorías y en los filósofos, con tanta novedad como penetración, es muestra y prueba de él.

Pero retrayéndonos ahora a la objetivación de su doctrina, queda dicho en el «Itinerario» que Ortega, en cierto momento del libro, situándose en la historia de la filosofía, «tira la raya del nivel» de su *radicalismo*, es decir, ejecuta la operación de investigar y comunicarnos lo que ve alzando hasta donde puede, para sacarlas a la luz, las raíces de la condición humana (20). Veo así lo que Ortega nos comunica:

Una y otra vez, el hombre ha intentado conocer, obtener conocimiento. Y por fuerza su pretensión se movilizaba tras alguna pregunta. Sucesivamente, el complejo «pregunta y respuesta» ha ido configurando un modo de saber, una respuesta sobre el enigma que es el mundo, a la que se ha denominado «mito», «religión», «*sagesse* o experiencia de la vida», «poesía dogmática», enumera Ortega. Pero también y aproximadamente desde Parménides, el hombre se ha fabricado un nuevo saber, la «filosofía». Estos saberes no son estancos, sino que, en buena medida, proceden por sustitución en ese «papel» constante que es «dar al hombre conocimiento». El saber filosófico, como los demás, se movilizaba tras alguna pregunta, pues en la pregunta es donde se configura la especificidad y «novedad» de los distintos saberes. La pregunta filosófica, en su diferencial peculiaridad, se formulaba interrogándose el hombre por el Ser y por el Conocer; la investigación perseguía averiguar la índole del Ser y la índole del Conocer, partiendo, por tanto, de que eso era aquello por lo que había que preguntarse al hacer las preguntas fundamentales. La pregunta, pues, es siempre una pregunta orientada —paradójicamente— hacia aquello que desconocemos;

---

(20) En un escrito de ORTEGA de 1913, prácticamente desconocido, hallo este párrafo que con entera fidelidad prefigura y resume uno de los argumentos esenciales del libro que comentamos. «La filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas. Lo que solemos llamar sentido común es una decantación de evidencias tradicionales que sirven de terreno firme a las vacilaciones de nuestro ánimo en el régimen práctico de la vida. En este sentido, como indicaba KANT, es la filosofía lo contrario del sentido común, de la evidencia por tradición. Su destino consiste, precisamente, en perforar ese sentido común, en superarlo e instaurar a ultranza de él el sentido filosófico.» Discurso en el Cuarto Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1913, tomo I, pág. 79.

en cuanto nos es lo desconocido no puede orientarla, mas esa efectiva orientación declara los supuestos de toda pregunta. La pregunta tiene supuestos, y los de la tradicional pregunta filosófica manifiestan que es ya —a diferencia de otras antecedentes— un preguntar-se —pues a ningún oráculo se elevan—, por tanto implica en el hombre fe en su razón; cuando el hombre puso su fe —es decir, su futuro— en su razón, inició el sendero filosófico, el nuevo quehacer humano que es hacer filosofía.

Por ese camino, con este método, la filosofía ha sido la experiencia que durante centurias acogía las preguntas radicales del hombre. Pero hoy, dice Ortega, «todo está en crisis», es decir, «todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado. Los dos últimos siglos han vivido de fe en la cultura —ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento—, sobre todo de una sólida confianza en la razón. Esta teología cultural, racionalista, se ha volatilizado» (21). Esta situación había sido analizada en un trabajo de Ortega de 1941 (22), en donde delata que la fe en la razón se ha debilitado por lo menos, sensiblemente. «No hay más remedio —prosigue Ortega—, en la presente circunstancia del hombre occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abisales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados.» Es decir, insuficientes las preguntas, según mi planteamiento anterior. Y por ello, «ahora —continúa— resulta que necesitamos preguntarnos, en orden a la verdad, no por un nuevo criterio de ella más buído que los anteriores, sino perentoriamente... ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas son o qué y cómo es lo que es, sino por qué en el Universo hay eso X que llamamos Ser; y en el orden del conocimiento, no por sus fundamentos o sus límites —como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant—, sino por algo previo a todo eso: por qué nos ocupamos en intentar conocer». Al situarse Ortega en este nivel, de más regresivo radi-

(21) Pág. 340. A esta quiebra, naturalmente, acuden también *les anciens propriétaires*, pero, por supuesto, ORTEGA procederá en signo inverso al suyo: hacia adelante.

(22) Titulado *Apuntes sobre el pensamiento*; de un excepcional valor, pero incluido en la edición de las *Obras Completas* nunca se ha impreso en libro suelto, lo cual ha embotado su notoriedad.

calismo (23), allende esos clásicos máximos, ¿no roza los límites del término filosofía? En páginas anteriores, y tras hacer constar que la filosofía nació un buen día —hacia 480 a. de C.—, advierte que «el progreso en filosofar puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no sólo éste o el otro modo de pensar filosófico era limitado, y, por tanto, erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una ni otra de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma».

Este es, por tanto, el radicalismo de Ortega, el programa que Ortega y su filosofía postulan. Pero a esta postulación de un programa han de acompañar, para hacerlo responsable, una justificación, es decir, una crítica invalidación de la herencia del pasado filosófico y, por otra parte, su ejecución y respuestas a ese programa de nuevas preguntas. No cabe referir aquí lo que contiene en uno y otro aspecto la obra de Ortega, ni detallar los logros tan considerables que en ambas aporta *La idea de principio*, especialmente en las «cuestiones marginales» que dejó enunciadas (24).

#### LA DOCTRINA PERSONAL

Quisiera, en cambio, ultimar esta recensión recogiendo alguna otra vertiente de mi prometida respuesta, en cuanto a la «doctrina personal» de Ortega. Pues el «personalismo» nacional es tan morboso que todo contacto con el tema debe ser bien precisado.

Lo personal suele identificarse con lo original, pero esto, en las zonas de *alta montaña* intelectual que Ortega habitaba es del todo impropio. El gran pensador no lo es por su «originalidad» tanto como por su «fidelidad». Pero se me dirá: fidelidad, ¿a quién? A nadie de-

(23) Cada filosofía pretende sentar sus reales más cerca del fundamento, de lo radical, es decir, progresar hacia el... origen. Por ello, pienso que larvadamente —en espectro o embrión—, anida en todas y, en definitiva, las expresaría máximamente una hipótesis sobre el origen del hombre o de lo humano en él.

(24) En otra ocasión, al interpretar una síntesis del pensamiento de ORTEGA, me pareció oportuno subrayar el carácter de «reforma de la filosofía» que sus doctrinas, a mi juicio, practican (*Ortega, una reforma de la filosofía*, por PAULINO 1958) y señalé también sus obtenciones GARACORRI, Revista de Occidente, Madrid, según su obra entonces publicada.

terminado, ni a sí mismo, en el habitual sentido del vocablo; el gran pensador —sospecho— asiste con singular ausencia de egoísmo a lo que en él se va anunciando, que no es peripecia individual, sino cambio, nueva modulación de lo humano que en él madruga. La luz solar no apunta en el horizonte cuando ya brilla en la crestería de las torres. El tiempo emergente, de igual modo, se anuncia en las mentes altaneras. Lo será más la más profética, pero lo que dice es el tiempo que viene, cuya onda le llega aún en la madrugada del día, y le adviene como lo más suyo —lo que es sólo suyo—, como aquello a que siempre guardará fidelidad. Fidelidad, pues, ¿a qué?, al *tema de nuestro tiempo*, al porvenir. Pues no se desatienda que nuestro *tiempo* es nuestro *porvenir*, el tiempo en que estamos es el por-venir, es —instante tras instante— el futuro inmediato que ya es pasado; en rigor, constantemente, nos despeñamos por el porvenir, caemos hacia el futuro; mas sucede que la habitualidad de esta terrible condición nos la ha vuelto doméstica, y nos anestesiarnos respecto a su carácter. Nuestro tiempo y nuestra tarea es siempre mañana; hoy, ya no tiene remedio. El *ahora* ahora no es un *ya*, sino *en seguida* (25).

El valor, pues, de la doctrina menguaría si fuese *personal* y no se justificase transpersonalmente por la convergencia de otras también vigilantes. Creo que los temas de Ortega son los temas en que convergen las corrientes actuales de pensamiento; pese a sus contradictorias formulaciones, pienso en los existencialismos, en las neo-cristianas, en el marxismo filosófico, la fenomenología, los historicismos y las filosofías «científicas» *lato sensu* que —aparte las formas residuales que llamaríamos «atrofiadas»— me parecen ocupar el escenario de la filosofía occidental.

Ese horizonte común es la averiguación, impuesta a toda rama de la cultura por la conciencia histórica y que, en filosofía, adquiere un carácter extremado: es la historificación de la razón misma. Esta es, por ejemplo, *una* formulación del hecho, «... Définir l'expérience humaine, c'est en retracer la genèse et développement. D'une part, en effet, l'expérience ne s'étale pas sur un seul plan: elle a une histoire et cette histoire n'est pas close. D'autre part, la raison dont l'objet est d'«informer» l'expérience ne peut, non plus, étaler son contenu sur un

---

(25) Por ello cada decisión nuestra revela, sobre todo, «lo que esperamos todavía de la vida». «Hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de acertar que el individuo tiene», escribía ORTEGA en *La deshumanización del arte*.

plan unique: la raison se constitue et continue a se constituer, en fonction des péripéties de l'expérience, et, si originales que soient ses constructions, celles-ci perdent leur sens une fois sorties de leur contexte historique» (26).

No se trata, pues, en esta crisis, de haber adquirido «conciencia histórica», en el sentido de nueva o mejor conciencia de lo histórico, sino de que la conciencia misma —la humana razón— está hecha de materia histórica, pues es también configuración que nace y se deshace, una plástica estructura sometida a reforma; en suma, es el fin de todo absoluto *a priori*. Por tanto, en modo alguno incurre en relativismo al no haber en la experiencia absoluto ninguno del cual serlo.

Tras esta volatilización de lo absoluto, que venía siendo intelectualmente lo invariante respecto a lo cual orientarse, algo así como la estrella polar para los navegantes, la situación de la inteligencia es la de hallarse a la intemperie; pero ésta es buena sazón «para que contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo reinante hoy, se asegure en esta página impresa —dice Ortega en la 317 de su libro— que estamos en la alborada de la más grande época filosófica» (27). El

---

(26) L. BRUNSCHVICG: *L'Expérience humaine et la causalité physique*. Cita-o por F. GONSETH: *Les mathématiques et la réalité*. Este último estudio en torno a las teorías deductivas y defensor del axiomatismo, es ejemplo de corrientes modernas sobre las que es lamentable que ORTEGA no llegara a ocuparse en su libro. También me parece útil, sobre tales problemas, el reciente *Traité de la Connaissance* de L. ROUGIER que desarrolla su anterior estudio *La structure des théories déductives* y condensa el interesante volumen *Les paralogismes du rationalisme*. (La antecedente cita de BRUNSCHVICG me ha llevado a conocer el libro del que GONSETH la extrajo. Aparte del valor específico de los análisis que ese extenso trabajo contiene, hay en él una *philosophie de l'histoire humaine* (página 552) de la que es núcleo el párrafo transcripto. Y también, como agente de su argumento, hallo esta afirmación tan consonante con el tema del libro que motiva estas páginas: *La recherche de l'évidence, dont Descartes faisait la condition initiale pour exclure tout préjugé, s'est révélé dans l'histoire de la physique moderne comme le préjugé par excellence* (pág. 579).

(27) ORTEGA entrecomilla la palabra filosofía, y agrega: «Las comillas no las puedo explicar ahora.» Pero creo que esa explicación va en lo que antes dejo aludido. Para que esta mención a una trans-filosofía no quede en mera «intención» confesaré que, a mi juicio, la justifica el haber transcendido el Ser como noción última y fundamental, el haber ido *epekeina* —más allá— de él, al mostrarlo como *creencia*, y por otra parte, al reconocer en la «filosofía» una función en la que ésta había sustituido a otros «modos de pensar», en cuanto modos de «afrentar intelectualmente el Universo». En otro sesgo, pero coincidente en de-

fundamento de este optimismo de Ortega, que se acentúa con la afirmación de que el mundo se va volviendo estúpido como hacia los años 80 a. de C. (28), procede de su inextirpable fe en la creación humana, en la capacidad de hacer «de necesidad virtud» y extraer ante la coyuntura más apurada fuerzas todavía más extremadas. El enorme trastorno sufrido en el escenario humano, al dilatarse aceleradamente en los últimos decenios su memoria histórica y, sobre todo, al crecer tan indefinidamente sus posibilidades mediante la técnica actual, nos brinda ciertamente —para bien o para mal en la felicidad de nuestras vidas— la ocasión de una prueba máxima entre las que el hombre lleva superadas.

---

finitiva, también FERRATER MORA subraya que ORTEGA parece romper lo que se ha llamado «la Gran Cadena del Ser». (*Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, página 136). Alguna orientación sobre un *conocer* que no sea «conocer al ser» se insinúa en mi citado ensayo. Con motivo de la *Introducción a la metafísica* de HEIDEGGER, publicada en 1953 —que a pesar de consistir en cuatro capítulos acerca del Ser, en nada invalida las objeciones que ORTEGA le enfrenta— también se ha hablado del final de la filosofía en su sentido tradicional; véase P. CHIODI: «La "Einführung in die Metaphysik" di Heidegger», *Rivista di Filosofia*, volume XLIV, página 424 (1953), y también JEAN WAHL: *Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'«Introduction dans la Méthaphysique» par Heidegger*, Paris, 1956. En rigor, HEIDEGGER no intenta ir más allá del Ser, sino postular una extensión o dilatación del Ser, y, sólo por ello, alterar su sentido helénico y subsecuente. Pues aunque en su libro se afirma: «Conforme con lo dicho, el «Ser» tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencia del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que desde antiguo domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del «ser» se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestra *oculta historia*. La pregunta ¿qué pasa con el ser? se tiene que atener, ella misma, a la historia del ser, para que despliegue y conserve su propia importancia histórica. Para ello nos atenemos una vez más al decir del ser». (pág. 126 de la versión española: Buenos Aires, 1956); a pesar de estas afirmaciones, HEIDEGGER no absorbe esa historicidad constitutiva y se halla lejos de la posición de ORTEGA sobre el problema del ser que, me parece, va expresada taxativamente en este libro que comentamos: «*porque el ser no es pregunta, sino que empieza siendo ya respuesta*» (pág. 362, nota).

(28) Lo cual había sido ya señalado por ORTEGA en un lugar que no sé encontrar en este momento; pero la memoria no me es del todo infiel y me conduce a este otro párrafo: «Los grandes cambios históricos han solido acontecer en épocas de penumbra mental. Dudo mucho que hayan coexistido jamás como en nuestro tiempo una irrupción tan grande de las fuerzas irracionales que hacen variar de pronto la condición humana y un tan radiante mediodía del intelecto.» *Obras Completas*, II, 739.

Pero si Ortega no es único en diagnosticar este horizonte común a los pensadores de *nuestro tiempo*, sí se halla en él un punto de partida más promisor para la constitución de una nueva visión del Conocer, en la que, por ventura, la «comunicación de los géneros», la formulación de la ciencia unitaria se afirma claramente. Es su Idea de la vida como realidad radical y como razón viviente. Mediante ella cabe reabsorber y aclarar cuanto de ella ha surgido y, con ingenuidad o soberbia, presumía haber cortado sus amarras. La vida, conforme subrayé al comienzo de este comentario, es la que confiere su *forma primaria* a todo lo que en ella acontece (29). En la Idea de la vida está el hallazgo de «un fenómeno que sea *él por sí* sistema» —pues la verdad buscada sigue apareciéndonos con la figura de un sistema— y «este fenómeno sistemático es la vida humana, de su intuición y análisis hay que partir» (30). De su intuición y análisis ha ido elaborando Ortega un legado doctrinal que instaura en nuestra lengua a la filosofía en uno de sus más altos niveles.

PAULINO GARAGORRI

Madrid, febrero 1959.

---

(29) En *La paradoja del filósofo* (Revista de Occidente, Madrid, 1959) publicó algunos ensayos en los que este criterio o «principio» de la *vida misma* —o sea la vida humana— como forma primaria es empleado metódicamente.

(30) *La idea de principio en Leibniz*, pág. 332.