

Y te cercan y estrujan y, a empujones,
te empezaron la calle, tan amarga.

El huerto quedó solo,
con la angustia enroscada por los troncos,
sin luna ni rumor de hojas de plata
y cuajados en bronce los olivos;
el relente afilado de la noche
y el miedo de las voces y las sombras
tiritaba en los tuyos,
ocultos entre helados berrocales.

Igual, Señor, ahora, en este día,
entre aromas de incienso y cera virgen,
cuando ya hay golondrinas en las calles,
estamos aquí sólo,
doliéndonos, cobardes, de tu ausencia
junto al nido sin luz de tu Sagrario,
tan vacío, tan yerto,
esperando, Señor, que vuelvas luego
y que nos resucites a nosotros.

JOSÉ CANAL

La metafísica de Ortega y Gasset

Por EUGENIO FRUTOS



Se ha publicado el manuscrito de uno de los cursos universitarios de Ortega, bajo el título de *Unas lecciones de metafísica* (1). Se trata del curso impartido por Ortega a sus alumnos durante el año académico 1932-33. De ello nos informan los editores, así como de que el manuscrito es sólo preparatorio y de que, en la explicación oral, Ortega aclaraba y desarrollaba lo escrito, y estas ampliaciones no figuran aquí naturalmente. Justifican, además, su inclusión en una colección eminentemente popular, por creer que «la habitual claridad (de Ortega), el interés de sus ideas y sus grandes dotes literarias, hacen de él un escritor eminentemente popular».

Pero aparte de estos informes editoriales, tenemos otros de su fiel discípulo Julián Marias, que ha publicado, en «El Noticiero Universal», de Barcelona (24 Junio 1966) un artículo titulado *Mi primer curso de Ortega*, que se refiere a este libro. Fue el primer curso que Marias oyó a Ortega, y por eso lo oye todavía en vivo, y con su tono de voz y las inflexiones que le daba. Presenta el libro —nos dice— «*in statu nascendi*» la metafísica de Ortega, la que desde entonces llamaba «Metafísica según la razón vital». Si no me engaño, en el curso 1934-35 Ortega expuso también su metafísica de la razón vital. Marias advierte también que «el texto que se publica es un manuscrito que representa sólo parcialmente el curso dado, ya que, a medida que éste avanzaba, la parte escrita iba cediendo a la oral, y al final del curso era entera o casi enteramente hablado, apoyado en ocasiones por unas concisas tesis, que eran distribuidas a los estudiantes y servían de columna vertebral a las explicaciones».

Esta larga cita está justificada porque lo más interesante del libro es, a mi juicio, ver cómo desarrollaba Ortega un curso plenamente

(1) J. ORTEGA Y GASSET. *Unas lecciones de metafísica*. El Libro de Bolsillo, 1. Alianza Editorial. Madrid, 1966 (230 págs.).

universitario, no dado, como sus conferencias, ante un público heterogéneo. Porque el contenido mismo del curso puede encontrarse en otras obras —anteriores o posteriores a él—, aunque no tan concentradamente como se desarrollan las últimas lecciones (de la diez a la catorce), las más filosóficamente apretadas, en lo que se me alcanza.

El curso consta en efecto de catorce lecciones, las más «plenamente desarrolladas», pero algunas «sólo esbozadas», según nos dice el mismo Marías. Su extensión es en efecto desigual: las cinco primeras ocupan, en esta edición, 20 páginas o más; en cambio, de la 6 a la 11, sólo ocupan cuatro o cinco páginas, salvo la 8, que ocupa dieciséis; al final crecen otra vez, y la última lección cubre otras dieciséis páginas. Los editores han puesto al frente de cada lección un índice temático.

De este manuscrito sólo se había publicado parte de la primera lección, bajo el título «Sobre el estudiar y el estudiante», que, como se nos advierte en nota, figura en las *Obras Completas* de Ortega (vol. IV, págs. 545-554) (1). Es una lección estupefaciente, que comienza en una paradoja: «Vamos a estudiar Metafísica, y eso que vamos a hacer es, por lo pronto, una falsedad» (p. 9); proposición ampliada inmediatamente en esta otra: «en general, estudiar sería una falsedad» (p. 10). Ortega justifica la paradoja, ya que el impulso que lleva a estudiar no suele ser una auténtica necesidad, pero no saca la consecuencia de que no se debe estudiar, sino la de que hay que «reformar profundamente ese hacer humano que es el estudiar, y, consecuentemente, el ser estudiante» (p. 27). La razón de comenzar por aquí un curso sobre metafísica es la de que, si eso afecta a todo estudiar, afecta más profunda y especialmente a la tarea de estudiar metafísica.

Pero vengamos a ésta. Ortega despliega ante sus discípulos su pensamiento analíticamente. es decir, les hace seguir los pasos que él ha dado para llegar a las conclusiones a que ha llegado: es el *status nascendi*, de que habla Marías. Desde luego que él tiene ya esas conclusiones, y podría exponerlas axiomática o sintéticamente, pero al desplegar su pensamiento *in statu nascendi*, hace asistir a sus alumnos a la viva faena de pensar. Y esto es lo que hizo Descartes en sus *Meditaciones*, por eso mucho más vivas que *Los principios de la filosofía*, en que expone sintéticamente, y con intención dia-

(1) Fue publicado en el diario *La Nación*, de Buenos Aires, en el número correspondiente al día 23 de Abril de 1933.

léctica, su pensamiento. Ortega dice que su método «es la evidencia, y consiste en buscar si está en la cosa misma de que se habla lo que de ella se habla» (p. 72). Pero, con referencia a sus oyentes, se trata aquí de un criterio de verdad: lo que dice se comprueba refiriéndolo a la cosa de que se dice. Cuando digo que el método que Ortega emplea es el analítico me refiero a su método de exposición, que parece reproducir el de su misma investigación. «La misión de un maestro —escribe Marías— es primariamente pensar delante de sus alumnos y con ellos, y lo único que puede esperar es el *contagio*». Así los alumnos «tienen la impresión de estar asistiendo a un desvelamiento de la realidad». Como revelar una realidad es mostrarla en su verdad, de aquí que a sus oyentes les pareciese obvio lo que decía porque lo sentían como la verdad misma.

Me pregunto únicamente: ¿no había algo de sugestión? ¿Qué pasaría si a un alumno, no sugestionado, esto es, lúcidamente crítico, no le pareciese tan obvio todo lo que Ortega decía y formulase preguntas o pusiese dificultades, independientemente de que fueran acertadas o desacertadas? ¿No se hubiera ganado en eficacia docente aunque se perdiera en belleza de exposición, al convertirse el monólogo en diálogo? ¿Y Ortega mismo no hubiera encontrado con ello ocasión para aclarar dificultades o para reconocer que no era tan obvio todo lo que decía? Porque esto —hoy tan difícil en las clases multitudinarias—, entonces podía hacerse, como García Morente, por ejemplo, lo hacía.

Las dificultades podrían referirse a cuestiones accesorias o fundamentales. Veamos una accesoría. Al describir la vida, Ortega advierte que lo que va a decir no supone ningún saber especial previo, puesto que se refiere a «la vida de *cada cual*», del mismo modo que podría describir la pared frontera: bastaría mantener la vista fija en ella «para ir comprobando si en la pared había o pasaba lo que la palabra de mi descripción iba diciendo» (p. 71). Es la evidencia de que antes hemos hablado. «Y cuando se ha dicho algo en tal sentido evidente, se ha dicho una absoluta verdad». Ahora bien, supongamos que la pared descrita estuviera pintada de verde, y que Ortega lo dijera así, pero que con la clase hubiera un daltónico. cosa nada difícil. Este podría levantarse y decir: si el criterio es contrastar lo que V. va diciendo en la cosa para comprobar que evidentemente es así, yo no puedo comprobar esto, pues veo la pared gris o gris azulada, (que es como un daltónico la vería, según el matiz del verde), y, por tanto, para mí, no es evidente. Ortega no hubiera tenido que rectificar lo afirmado, pero sí aclarar por qué lo afirmaba válida-

mente. Es decir, que lo inmediato y primario no es, sin más, lo radical y verdadero.

Pero veamos otra dificultad que se refiere a algo mucho más fundamental. La Metafísica, para Ortega, es por lo pronto, algo que el hombre hace, pero no un quehacer cualquiera, si no aquél que realiza «cuando busca una orientación radical en su situación» (p. 28), lo que implica que «la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación» (p. 29). «La vida —añade— es desorientación, es estar perdido, y por eso existe la Metafísica» (p. 30). No se trata de un «saber radical», puesto que éste se busca para orientarse, de modo que lo primero es la necesidad de orientarse.

De esta manera, la definición de la Metafísica por su fin, que aquí da Ortega, viene a enlazarse con la que da en otras obras suyas de la Filosofía. Pues el hombre filosofa «para saber a qué atenerse», y no cabe duda de que necesita saber a qué atenerse para orientarse. Las dos definiciones están «complicadas», pero parece que es el saber a qué atenerse lo que fundamenta la orientación. (Ortega usa, aquí como en otros libros, términos de la Fenomenología. Más lo que Husser llama relaciones de implicación y de fundamentación, es designado por Ortega como relaciones de implicación y de «complicación», sacando así los dos términos de la misma raíz). En el curso de 1924 (*¿Qué es filosofía?*) dice Ortega que la filosofía ha de ocuparse, como saber radical, de nuestra vida, de la vida de cada cual; y en el prólogo a la traducción argentina de la *Historia de la Filosofía*, de E. Bréhier, puede verse especialmente desarrollada su idea de que el hombre filosofa para «saber a qué atenerse». El curso citado tiene otras repercusiones en el que ahora se publica algunas ya señaladas por los editores, como los últimos párrafos de la lección 2.^a (más de la mitad de esa lección), que estaban ya en la lección 10.^a de *¿Qué es filosofía?* (*Obras completas*, VII).

Pero lo que puede constituir una dificultad es esa afirmación de que «la vida consiste en una radical desorientación». ¿No admite Ortega que hay y ha habido hombres religiosamente orientados, de modo firme y absoluto? ¿Abraham, el «padre de la fe», o San Pablo, pongamos por caso, no estaban o lograron estar firmemente orientados? La respuesta de Ortega podría ser que, precisamente por eso, no tuvieron que hacer metafísica. Pero ¿y San Buenaventura o Santo Tomás, no estaban orientados por una fe robusta? ¿Y no hicieron metafísica? ¿O es que hicieron sólo teología? ¿No hace metafísica Duns Scoto y no escribió Suárez sus *Disputationes*? Creo que hu-

biera sido interesante plantear estas dificultades a Ortega *in situ*, pues le hubiera permitido hacer aclaraciones importantes, ya que, tal y como aparece, la cosa no es obvia ni mucho menos.

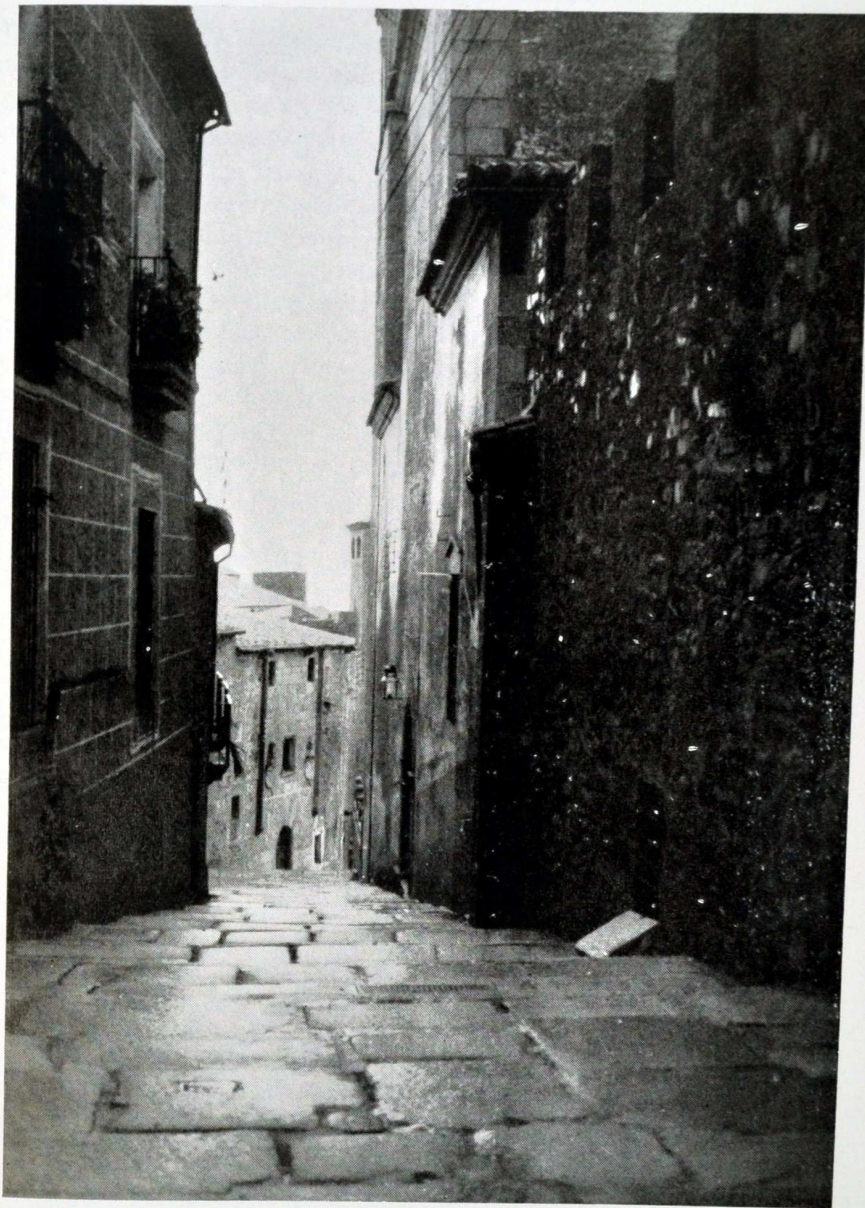
Otra cuestión de interés es la superación del realismo y el idealismo por la «metafísica de la razón vital». Se ve muy claro, en las lecciones más intensas —las cinco últimas— a que antes se hizo alusión, y que son las que más se diferencian de las conferencias públicas de Ortega, esto es, que son lecciones de cátedra. Pero, al hacer la crítica del realismo y del idealismo como posiciones insuficientes, se observa una notable diferencia; el realismo es rechazado con suma facilidad y apresuramiento, tomado todo realismo como «realismo ingenuo», mientras que le resulta muy difícil deshacerse del idealismo, cosa explicable por su formación neokantiana, y el que lo lograra indica su independencia de juicio y su originalidad. A mí me parece que el realismo no se puede despachar tan fácilmente. Lo que me es dado inmediatamente en la percepción de una mesa no es la percepción, sino la misma mesa, existiendo realmente fuera de mí. Sólo una reflexión sobre mi propio acto de percibir me permite descubrir que ese objeto se me da en una percepción. Lo que no significa que perciba toda la realidad, ni que la perciba en su íntima estructura —la mesa como un conjunto de cargas eléctricas moviéndose a gran velocidad en un vacío—, sino que la percibo limitadamente, según mis medios de percepción, pero no por eso deja de ser realidad, es decir, existente *extra mente*. La mesa de la percepción común y de la científica no son dos mesas, sino una y la misma. Tampoco se reduce esta realidad a un «repertorio de facilidades y dificultades» para el hombre, como se reduce para el animal a un repertorio de estímulos, sino que siempre percibimos *la realidad* de lo que nos favorece o nos resiste. Zubiri ha explicado esto suficientemente.

La realidad es trascendente en el sentido de que permanece ahí y sigue existiendo aunque yo no lo perciba. Si me marchó de esta habitación, no resulta problemático que la habitación sigue existiendo, sino que puedo estar seguro de que sigue, y puedo comprobarlo si pregunto a las personas que la ocupan cuando yo no estoy en ella, y vuelvo a encontrarla cuando vuelvo a entrar en ella. Aún más: puedo estar seguro de que sigue existiendo cuando nadie la ocupa, aunque no puedo decir por cuánto tiempo (puede ser destruída) o con qué cambios, como estoy seguro de que existió la tierra con plantas y animales antes de que hubiera en ella hombres que pudieran percibirlos. La realidad es, pues, independiente del sujeto percipiente, pero sólo cuando éste aparece se siente como «realidad».

Así pues, en lo que me parece que acierta Ortega es al decir que la realidad, en cuanto yo la percibo, es algo ante mí, en mi presencia, y yo ante ella: esto es que hay una *coexistencia* de sujeto y objeto, de modo que para el hombre no se da la realidad aislada y sola ni el hombre se da aislado y solo, sin una realidad en la que se inserte, sin «un mundo»; y, por tanto, que no hay *sólo pensamientos*, ni *sólo objetos*, sino que se ofrecen en una estructura unitaria. La realidad objetiva supone, pues, un sistema de relaciones, en donde cada uno de sus elementos aparece modificado, en su situación y en su propia entidad, por su relación con los demás, y está en permanente cambio. La realidad es, así, dialéctica, pero esto no supone siempre antítesis, sino también complementariedad.

Quiero salvar expresamente que el que consideremos que hay «cosas» no lleva aparejado el que nos consideremos como una cosa más entre los demás, como parece desprenderse de lo que se dice al comienzo de la lección 12. La tesis del realismo no implica que yo sea «un pedazo de mundo», ni mucho menos que tenga que comportarme como tal. En donde esto aparece es en las doctrinas que, al determinar «el puesto del hombre en el cosmos», le consideran como un elemento más del universo (así, en Haldane), es decir, en lo que se llama una posición cosmocéntrica.

Me parece necesaria aún una aclaración en lo que se dice sobre Descartes en la lección 14. Ortega escribe: «Como es sabido, la fórmula de Descartes no puede ser más sencilla. Dándole, sin embargo, una expresión mucho más rigurosa, completa y favorable que la que en sus textos aparece, tenemos lo siguiente: Yo puedo dudar de la existencia de todo *menos de la existencia de mi duda*. Mi duda soy yo dudando, por tanto no puedo dudar de mi existencia», (páginas 212-213). La fórmula está concentrada y es más concisa, pero no más rigurosa, y, desde luego, no exacta. La inexactitud está en la frase subrayada por mí. No una inexactitud de fondo, sino de expresión. Descartes puede dudar de todo *menos de que él existe como dudante* (pero no dice en ninguna parte «de la existencia de mi duda»). Por tanto no necesita deducir de aquí que no puede dudar de su existencia. Esa deducción —él «por tanto» del texto— no es cartesiana. A Descartes se le da intuitivamente la existencia de su yo en la duda; no la existencia de una duda de la que tendría que deducir la existencia de su yo. El *cogito* no es una deducción, sino una intuición. Descartes insistió en ello en las *Respuestas a las objeciones* que se le plantearon. Por otra parte, el *cogito* es el punto de partida, como verdad que resiste a toda duda, de su filosofar, y, según



ALBUM EXTREMEÑO.—Ciudad monumental. Cáceres. (Foto Javier).

la Regla III (de las *Reglas para la dirección del espíritu*), sólo una intuición puede tomarse como punto de partida del filosofar. En San Agustín, aunque se trate sólo de un argumento contra los escépticos, el sentido es el mismo. «Engáñeme yo cuanto quiera, que, mientras me engaño, existo». Pero lo que existió siempre soy yo, que dudo o me engaño y que estoy existiendo. En las *Meditaciones* no figura el *ergo*, que aparece en los *Discursos* y en los *Principios*. Lo que sí es cierto es que la inflexión dada por Descartes a la filosofía es el comienzo del idealismo (1).

No se tome esta exposición de discrepancias como una condena de estas lecciones, sino como una prueba de que no todo lo que se dice es de por sí evidente, y que suscitar las dificultades hubiera permitido poseer respuestas de Ortega sin duda valiosas. Como muy valioso considero este librito, pues si no lo considerase así, no me hubiera ocupado de él con la extensión que lo estoy haciendo. Este valor lo encuentro en su contenido, pues no discrepo, ni mucho menos, de todas sus tesis, y, como dije al comienzo, en que podemos encontrar en él el modo de producirse Ortega ante sus alumnos, pensando, por decirlo así, ante ellos en alta voz, y vivificando la clase de este modo en el más alto grado. Desde luego que es una ficción pedagógica, pues no lo improvisaba, sino que lo llevaba pensado, y aún escrito, pero una ficción útil. Cuando probablemente improvisaba era al añadir oralmente lo que, en el momento, la explicación le sugería, lo que siempre resultaría digno de su agilidad mental.

Julián Marías dice, al comienzo de su tan citado artículo, que este librito «será probablemente muy leído», pero que, de él, «se hablará poco». Al menos he querido contarme entre los pocos que hablen de él, porque merece que de él nos ocupemos, compartamos o no sus tesis fundamentales.

(1) He insistido en este punto porque Ortega había hecho ya la misma interpretación de Descartes en la lección IX del curso (*¿Qué es filosofía?* (*Obras completas*, VII, 388-406). Desde luego que la duda se da como una forma del pensar, pero lo intuito no es la existencia de la duda misma, sino «yo dudante» o «yo pensante». Ortega considera que esto es una desvirtuación de la intuición auténtica, pues convierte al yo en *res cogitans*, en *cosa*; pero *res* no significa en Descartes «cosa», sino determinada realidad, que precisamente queda fuera del sistema de las cosas pues «yo» no soy cosa, sino «una cosa que piensa», es decir, «que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere y, también, que imagina y que siente», como dice en la Segunda Meditación. Si no fuese así, no habría verdaderamente dualismo: yo sería cosa entre las cosas. Pueden verse en F. ALQUIÉ (*La déconverte métaphysique de l'homme chez Descartes*) importantes aclaraciones sobre este tema.