

Ortega y la reforma de la noción de ser

Tal como a sí mismo se entendía, el trabajo filosófico de Ortega supone un intento radical de cuestionamiento y remoción de los conceptos principales en que la metafísica occidental sustentaba su visión del mundo. Un aire de renovación, de avistamiento de paisajes nuevos impregna intencionadamente los escritos filosóficos de Ortega. Son numerosas las ocasiones en que nuestro filósofo se detiene, mediante diversas cláusulas de estilo, para hacernos reparar explícitamente en la novedad de las ideas expuestas. Resulta arquetípico, en este contexto, este pasaje del célebre curso «¿Qué es filosofía?»: «No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos»¹. La teatralidad del estilo responde, sin duda, a la profunda convicción de que la tradición metafísica, necesitada de una sustancial reorientación, recibía, en la actividad filosófica de Ortega, algunas inflexiones decisivas.

Tal vez en ningún concepto aparezca más claro el intento orteguiano de renovación como en el fundamental concepto de «ser». Los escritos de Ortega, incluso algunos alejados por su temática de lo convencionalmente considerado filosófico, son testigos de la importancia excepcional que Ortega concedía al problema en sí y a la relevancia de su propia posición: la reforma de la noción de ser representa la clave del necesario cambio filosófico e intelectual de nuestra época. «Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada

¹ *¿Qué es filosofía?*, Obras, Revista de Occidente, Madrid, 1983, VII, pág. 411.

menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución»². «Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto "ser", y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres de Europa»³. Parece claro que Ortega fue considerando de manera creciente esta faena como la más central de su quehacer filosófico, llegando a quejarse explícitamente de que sus discípulos no lo comprendieran así, silenciándola en exceso⁴.

El propósito de estas líneas no es otro que tratar de comprender en qué consiste esa reforma orteguiana de la noción de ser, analizar sus ideas sobre esta cuestión y valorar sus resultados.

El problema

Es un tópico consagrado que quien se ocupe de algún aspecto de la obra orteguiana comience hablando de su asistematismo y dispersión como forma de justificar la labor sistematizadora del comentarista. Sin negar la verdad contenida en dicho tópico, cabe, sin embargo, añadir que, al menos en lo que se refiere a nuestro problema, hay un núcleo de ideas fácilmente detectable y que, aunque efectivamente disperso, posee perfiles bastante definidos. Su dificultad no proviene tanto de su dispersión como, quizá, de su insuficiente elaboración.

El primer lugar donde Ortega expone de forma explícita el replanteamiento del problema del ser como tarea esencial de la filosofía del siglo XX es *Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»*, que Ortega añadió en 1929 a su *Kant. Reflexiones de un centenario* (1924)⁵. Encontramos

² Una interpretación de la *Historia Universal*, IX, 214.

³ *¿Qué es filosofía?*, VII, 394.

⁴ Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 272.

⁵ Dejo de lado el problema de la posible prefiguración que este replanteamiento pueda tener en la obra del Ortega más joven. Lo que importa aquí es la *reflexión explícita*

aquí presentes todos los elementos esenciales de la reforma orteguiana del ser. En primer lugar, un intento de esclarecer los términos del propio planteamiento de la cuestión; en segundo lugar, fijación del sentido básico que la noción de ser posee en la tradición; por último, descubrimiento de la «vida humana» como clave de la necesaria reforma. Veamos estos tres puntos.

1) La pregunta ¿qué es el ser?, constitutiva de la filosofía, de toda filosofía⁶, es fundamentalmente ambigua, «contiene un equívoco radical. Por un lado, significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado... Pero la pregunta ¿qué es el Ser? significa también, no *quién* es el Ser, sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente»⁷. Esta distinción en el seno de la pregunta por el ser, expresada en el citado Anejo, es mantenida, con otras fórmulas, en todos los textos en que Ortega se ocupa de la cuestión. Así, por ejemplo, en *La idea de principio de Leibniz* se nos dice: «La pregunta ¿qué es la luz? implica que no sabemos *lo que* la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el ser antes de saber *lo que es cada cosa* en cuanto que *es*. De otro modo la pregunta carecería de significado... Habrá, pues, que precisar los atributos del ser en cuanto que lo buscamos y por él nos preguntamos, distinguiéndolo de los atributos del ser en cuanto que creemos haberlo encontrado»⁸. Esta formulación es precisada aún más en el *Comentario al «Banquete» de Platón*: «no hay que confundir el "ente" como pregunta y el "ente" como respuesta. El ente como pregunta está constituido por una serie de muy precisos "atributos previos" que, a fuer de tales, no pueden provenir del sujeto, todavía ignorado, que acaso consiga cumplirlos»⁹. El sentido de esta distinción es evidentemente el mismo que el de la anteriormente citada: los atributos del ser en cuanto buscado no son otra cosa que la idea previa de ser —ese conjunto de predica-

que Ortega lleva a cabo sobre cómo su posición filosófica implica un cambio en la idea de ser. Hasta qué punto la teoría de la realidad de Ortega estaba ya formada en 1914-16, tal como sostiene la reconstrucción de Marías en *Ortega. Circunstancia y vocación, I*, es un problema que tiene interés para estudiar el desarrollo interno del pensamiento de Ortega o para establecer primacías temporales —sobre todo cara a la tan traída y llevada relación con Heidegger— pero que no afecta especialmente a lo que aquí se pretende. Tampoco me parece imprescindible el completo «examen del desarrollo cronológico-biográfico del tema» que nos ocupa, como Rodríguez Huéscar parece exigir a todo el que se adentre en el estudio de un problema específico de la obra de Ortega (Cfr. A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, 1982, pág. 31). No llevar a cabo en cada ocasión ese examen no supone ignorar la deliberada circunstancialidad del pensamiento de Ortega.

⁶ «El ensayo de contemplar las cosas como entes, comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de Cristo y todavía sigue. Ese ensayo se ha llamado *filosofía*». (*La idea de principio en Leibniz*, VIII, 234).

⁷ *Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant*, IV, 54.

⁸ *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 235.

⁹ *Comentario al «Banquete» de Platón*, IX, 773.

dos más o menos definidos—, merced a la cual podemos dirigir la mirada a algo determinado y preguntarnos qué es, en qué consiste o, más metafísicamente, ¿cuál es el verdadero ser?; se trata, simplemente, de la pregunta por el sentido del predicado «ser», predicado que aplicamos a multitud de sujetos o, incluso, a un sujeto fundamental. Ortega lo denomina el ser como pregunta porque, en sí misma, la noción de ser pide ser referida a algo o a alguien que la ejerza, llevando, por tanto, siempre consigo la necesidad de preguntarse ¿qué o quién es ser? Pero lo esencial de este aspecto de la cuestión es que este ser como predicado, que por su indeterminación porta ese permanente signo de interrogación, tiene, sin embargo, una consistencia, significa un conjunto de rasgos o notas —una idea— que, aunque no explicitada en la pregunta ontológica, dirige la comprensión que una metafísica posee de los entes o cosas que son. Por eso habla Ortega de «atributos previos»: atributos porque, pese a su vaguedad, «ser» significa algo determinado; previos porque, en cierto sentido, dirigen la visión sin ser directamente avistados.

El otro miembro de la distinción, el ser como respuesta, se corresponde con el «quién» de la anterior división: cuando nos preguntamos ¿quién es el ser? la respuesta es un conjunto preciso de atributos, los propios del ente al que pensamos como siendo verdaderamente, como el ente en su primario y fundamental sentido. La idea de Ortega es que, ciertamente, el «ser» así encontrado —el ser como respuesta— es algo distinto del ser como predicado —el ser como pregunta— el cual es previo y hace posible la respuesta y el planteamiento mismo de la pregunta.

2) ¿Cuál es, ante el problema del ser así planteado, la posición de la tradición metafísica? El mencionado *Anejo* lo señala con más claridad que ningún otro texto: «La historia de la filosofía, casi íntegramente, desde Tales a Kant consiste en la serie de respuestas a pregunta tal (¿quién es el ser?). Y, en solemne procesión, vemos los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí la unción de ese predicado desde la “humedad” en Tales y la “Idea” en Platón hasta la mónada leibniziana. El idealismo, en todas sus especies, no es sino una de esas respuestas a la misma susodicha pregunta. Siempre que se ha dicho “el Ser es el Pensar”, se ha entendido que el pensar —sea el pensar berkeleyano o realidad psíquica, sea el pensar como objeto ideal o concepto— era el Ente, era la “cosa” auténticamente propietaria del predicado Ser»... «Para todo el pasado hasta Kant, esto (la pregunta ¿qué es el ser mismo como predicado?) no era cuestión —salvo tal vez ¡los sofistas!—, o, por lo menos, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella. Parecía tan indiscutible que ni se reparaba en ello o, mejor, viceversa, no se discutía porque no se vislumbraba. 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 supersútil o idea— el ser significaba el carácter fundamental y más abstracto de la “cosa”, su “cosidad” o *realitas*, en suma, su *en-sí sí*. Esta es la noción latente del ser en todo el pretérito hasta Kant: el ensimismamiento del ser»¹⁰.

La idea que Ortega quiere trasladarnos es clara: en la metafísica —en toda metafísica históricamente dada— no hay conciencia explícita de la gran diferencia entre los dos aspectos que la pregunta ontológica envuelve. Aunque, según nuestro texto, el trabajo de la Metafísica haya sido fundamentalmente una respuesta a la primera cuestión, quedando la segunda inadvertida, desatendida, esta inadvertencia no puede significar total ausencia: una cierta idea de «ser» va siempre implícita, como señalaba antes, en toda respuesta a la primera cuestión; en la tradición metafísica se da esa tal idea; pero, precisamente por no estar deslindados los dos problemas, la idea de ser que impera es el resultado de la mirada sobre el modo de ser más familiar, el de las «cosas» o entes sin más: ser es lo mismo que ser cosa, *res*: realidad o coseidad. Cuando la metafísica piensa sobre el ser se produce una especie de retroreferencia del sujeto que posee el ser al ser mismo que resulta así entificado o cosificado: ser es *lo propio* de lo que realmente hay, las cosas. Esta visión de la metafísica tradicional es confirmada por *Unas lecciones de Metafísica*, donde leemos: «cuando hasta ahora la metafísica estudiaba el ser, lo que estudiaba es el ser-de-las-cosas, se preguntaba ¿qué son las cosas?; pero no se preguntaba ¿qué es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda»¹¹.

Ante esta situación, es fácil imaginar en qué ha de consistir, para Ortega, el replanteamiento radical del problema del ser. En el seno de su agria crítica a Heidegger nos dice con toda claridad: «...el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir definitivamente el ente que consiste en “ser en el ahí”, o *Dasein* u hombre; ni en inquirir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, sino en averiguar lo que significa ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos “qué es algo”, por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente tenemos delante. Esta es una pregunta que no se ha hecho todavía»¹². Dejando aparte la referencia a Heidegger y la adecuación o inadecuación de su crítica, es claro que la reforma orteguiana de la noción de «ser» empieza por replantear el proble-

¹⁰ *Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant*, IV, 54-55.

¹¹ *Unas lecciones de Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 33. Es imposible, viendo este planteamiento de Ortega, no pensar en Heidegger. No pretendo, sin embargo, analizar la relación entre ambos, que merecería por sí sola un estudio, ni entrar en la disputa sobre el juego de influencias y la primacía cronológica de los respectivos pensamientos. Una vez comprobadas las indudables concomitancias —aquí y en otros muchos puntos—, tomaré en consideración sólo el pensamiento expuesto en los textos de Ortega, sin hacerme cuestión de si es original y propio o no.

¹² *La idea de principio de Leibniz*, VIII, 273.

ma utilizando la distinción aludida: la tarea que le incumbe al pensamiento consistirá en esclarecer el *sentido* mismo del «ser» como predicado, no en buscar qué tipo de entes lo poseen de manera preeminente o prototípica.

La tesis de Ortega

Delimitada así la tarea, el pensamiento de Ortega se encuentra ante un paso decisivo: ¿cómo llevar a cabo ese esclarecimiento? ¿en qué base se va a sustentar? Cabría pensar aquí en un procedimiento analítico del lenguaje —lógico o no—, que partiera de los múltiples usos de «ser», tal como harían muchos filósofos contemporáneos. No es éste, desde luego, el método de Ortega. Su postura es más fenomenológica y metafísica a la vez: se trataría de responder al «problema del ser», problema que envuelve la comprensión de toda realidad, con un radicalismo adecuado: buscando la raíz, la base misma de donde proviene y donde se apoya «ser» y nuestra consiguiente comprensión de él.

Como es evidente, tal base no puede ser otra, en el pensamiento de Ortega, que la vida humana, por él considerada la «realidad radical». Así lo anuncia de una manera explícita el tantas veces citado *Anejo*: «todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo (...) y, no obstante, es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez, objetivo y subjetivo. Esta situación resulta paradójica porque está visto desde un nivel filosófico, que es precisamente el que, a mi juicio, hemos superado. Si en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; mejor, en salir al objeto, la paradoja desaparece. Porque, viceversa, el ser, lo objetivo, etc., sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien, este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital»¹³. Y más adelante añade: «la medida de las cosas, su modo, su ni más menos, su así y no de otra manera, es su *ser* y este ser implica la intervención del hombre»¹⁴. Desgraciadamente no puedo ocuparme aquí de discutir el punto que estimo esencial para apreciar el valor de la posición metafísica de Ortega, a saber, el sentido de esa *radicalidad* que la vida posee, especialmente su alcance ontológico. Debemos, en el actual contexto, proseguir el camino y tratar de establecer cómo y por qué la doctrina de la vida humana como realidad radical es la clave de la reforma de la noción de «ser».

¹³ *Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant, IV, 57.*

¹⁴ *Ibidem.*

La incidencia de la «vida humana» sobre el «problema del ser» se manifiesta, a mi modo de ver, en tres momentos fundamentales.

1. Ante todo, el «descubrimiento» de la vida humana y de su estructura supone la presencia de un tipo de realidad —y, además, la primaria o fundamental— que no encaja en el concepto de «ser» y sus correspondientes categorías. Este hecho es numerosas veces señalado por Ortega y no puede caber duda de que es una razón esencial de la mencionada reforma. La comprensión de este primer momento requiere que nos detengamos brevemente en dos aspectos: el «ser» de la vida y la noción tradicional de ser.

Que la «vida humana» no pueda entenderse con la noción habitual de ser es algo que depende, en primer lugar, de los rasgos estructurales en que la vida consista, del «ser» de esa vida. Esos rasgos constitutivos, que Ortega recoge en las «categorías de la vida» («ser en una circunstancia», «encontrarse», libertad, proyecto, etc.), dibujan un perfil ontológico que podríamos caracterizar, a los efectos de nuestro problema, como «ser puramente referencial y activo», es decir, vivir consiste, en su fondo o raíz, en ser relativamente a una circunstancia y este «ser relativamente a» es una doble operación o acción de cada uno de los extremos sobre el otro¹⁵. Un ser así constituido, piensa Ortega, es una absoluta *novedad*; y lo es, no por ser un algo, una cosa que aún no había entrado en el campo de nuestro conocimiento, sino porque en general no es «cosa»: representa un modo de realidad que no cabe en la noción de «ser»; de ahí, la ya conocida necesidad de conceptos nuevos. Hay que resaltar en este punto, que los textos más significativos, en los que Ortega habla explícitamente de la necesidad de una reforma de la noción de ser se insertan siempre en este contexto: la realidad radical exige, para ser pensada, reformar los conceptos clásicos de ser y realidad y, consecuentemente, nuestra propia inteligencia formada en ese hábito de pensar¹⁶.

Por su parte, la idea de ser que resulta inaplicable a la vida, es la idea clásica, griega en último extremo. Sobre la interpretación que Ortega hace de ella no caben tampoco muchas dudas: «Ser» es una idea tomada del «ser Cómico», de lo que no soy yo, de las «cosas», y significa, por tanto, *ser independiente* —en el doble sentido de independiente del hombre y de autosuficiencia o autarquía— y *ser estático*. Multitud

¹⁵ «No es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actuo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante... y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí y, parejamente, el mio sobre él». (*Qué es filosofía*, VII, 410).

¹⁶ Por ejemplo, *Qué es filosofía*, VII, 407; *Una interpretación de la Historia Universal*, IX, 213-14; *Sobre la Razón histórica*, Revista de Occidente, Madrid, 1979, págs. 60-61.

de textos de Ortega hay que expresan esta idea: «Según este sentido inveteradísimo, ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico, el único ser que verdaderamente *es* es el ser absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica»¹⁷. El carácter primario, pues, de lo que verdadera y absolutamente hay para el hombre griego, consiste en que las cosas están *ahí*, independientes de nosotros. Y, más en general aún, independiente cada cosa —que auténticamente sea *cosa*— de todas las demás¹⁸. «Ser significaba para el griego la realidad fija, dada de una vez para siempre, permanente. Desde Parménides con el término *ser*, el griego piensa la gran quietud. Ese carácter del ser, de lo real, era expresado por los griegos con el término *οὐσίᾱ*, sustancia. La sustancia es lo, en última instancia, idéntico a sí mismo, la quietud ontológica»¹⁹. Con esta idea de ser, la tradición piensa la realidad como entes en sí y por sí, que poseen un «ser» (¿esencia?), es decir, «una figura estable y fija»²⁰.

Entendidas así, «vida humana» y noción tradicional de ser tienen irremediablemente que entrar en conflicto. Para no aburrir al lector con una nueva acumulación de citas de Ortega, basta con que destaquemos que al «*en sí*» del ser, Ortega opone la *relacionalidad* del vivir, a la *autosuficiencia*, la *menesterosidd* o *indigencia*, al *estatismo*, la *movilidad*, «el estar siendo y desiendo» de la vida, su «acontecer». Por tanto, las nuevas categorías tienen que desterrar el ser de la tradición y describir las cosas tal como *son*, y esto quiere decir para Ortega tal como se muestran en el ámbito del vivir. Y con esto entramos en el segundo momento.

2. Hasta aquí, la reforma de la idea de ser parece no ser más que la consecuencia del descubrimiento de una realidad que desborda los límites de este concepto; podría pensarse, pues, que consiste simplemente en la ampliación de la idea de «ser», mediante la distinción de dos modos fundamentales: el «ser sustantivo y estático» de las cosas, el ser móvil e indigente de la vida²¹. Pero esta interpretación queda inmediatamente vedada por el hecho de que la nueva realidad no es una realidad cualquiera, sino la *radical*, que estriba además en un «ser *relativamente al mundo*». Esto significa que la vida, «el hecho de todos los hechos», es la base firme en la que toda otra realidad se da y desde la que toda otra realidad se entiende. Se unen aquí, a mi modo de ver, dos

¹⁷ *Qué es filosofía*, VII, 409-410.

¹⁸ *Sobre la razón histórica*, pág. 43.

¹⁹ O.c., pág. 79.

²⁰ *Apuntes sobre el pensamiento*, V, 531.

²¹ Piénsese que, según Ortega, «esta idea del ser sustantivo y estática es justísima, indestructible si no hay más realidades en el mundo que las que nos llegan de fuera» (*Qué es filosofía*, VII, 398), por tanto, al haber otra realidad —la vida humana— habría dos tipos distintos de ser.

tesis fundamentales: la *tesis metafísica*, con la que Ortega cree superar el idealismo, de que «lo que verdadera o primariamente hay es la vida»²² —en el sentido biográfico del término: «vida es lo que hacemos y lo que nos pasa»—, con la *tesis fenomenológica* —metodológica—, de la evidencia como fuente última del conocimiento: cuando se anuncia lo que se da tal como se da, se enuncia, sin más, una verdad²³. Vida biográfica, descrita mediante el método evidencial, esa es la base última, el fundamento firme de la filosofía orteguiana²⁴. Hay entonces que preguntarse ¿cómo se ve, desde aquí, «el problema del ser»?

Ante todo, si nos atenemos fidedignamente a la figura que las cosas muestran cuando son sencillamente vividas, veremos que adquieren un perfil harto diferente, e incluso opuesto, al que parece significar la idea de ser; en principio, en tanto que elementos con los que contamos en el mero vivir, las cosas son puras *practicidades o servicialidades*: esta mesa, señala Ortega, «no tiene ser por sí, está ahí facilitando o dificultando mi vida como elemento de ella, me sirve o me desirve, me favorece o me perturba»²⁵. Y de forma genérica nos dice en «*El Hombre y la Gente*»: «los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida —no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, instrumentos, útiles, enseres que me sirven (...) o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos»²⁶. Este aspecto primario de las cosas puede denominarse con el nombre griego *prágmata*, vocablo que nombra a las cosas «estrictamente como término de nuestro hacer con ella o nuestro padecerlas»²⁷. Pues bien, en cuanto que se muestran así inmediatamente en la vida, *la figura pragmática de las cosas expresa su ser original y primario*: «Eso que las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogis-

²² Recuérdese este texto clave de *Qué es filosofía*, VII, 408: «Para los antiguos, realidad, ser, significaba cosa; para los modernos, ser significaba "intimidad, subjetividad"; para nosotros, ser significa vivir».

²³ Para este punto referente al método, es especialmente importante la lección 3.^a de *Unas lecciones de metafísica*, así como los pasajes paralelos de las lecciones X y XI de *Qué es filosofía*.

²⁴ Pido otra vez disculpas por no poder ocuparme, en los límites del presente artículo, de la conjunción de estas dos tesis que definen, a mi juicio, el sentido del adjetivo *radical*, que Ortega aplica a la realidad del vivir. Aquí tengo, sin más, que aceptar esta radicalidad y mirar sus consecuencias para la idea de ser.

²⁵ *Unas lecciones de Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 135.

²⁶ *El hombre y la gente*, VII, 117.

²⁷ *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 234. En este sentido, Rodríguez Huéscar propone, con gran acierto, en el libro citado, la expresión «*instancia*» para resaltar que las cosas, ante todo, nos *instan*, actúan sobre nosotros, de acuerdo con el sentido activo y transitivo que Ortega quería dar aquí al verbo ser: yo y las cosas nos somos.

tas, biólogos, etc. representa lo que las cosas son en su realidad radical»²⁸.

Ahora bien, lo esencial es, en este momento, que Ortega concibe la pragmaticidad como oposición o más bien *ausencia de ser*: en tanto que simplemente *contamos con ellas*, sin *reparar* más o menos teóricamente en ellas, las cosas no tienen *ser*. Su razonamiento es el siguiente: esta cosa determinada se reduce a ser algo que dificulta o facilita mi vida; en este plano la cosa no muestra una entidad o ser propio, ni nada hace necesario atribuírselo. Estamos, pues, en un *plano preontológico*. Que las cosas aparezcan posteriormente imbuidas de su propio ser, poseyendo una consistencia específica, es una alteración de su figura originaria. ¿Por qué se produce esa alteración? Porque en un determinado momento, la vida toma una perspectiva especial, esa que lleva a inquirir ¿qué es tal cosa?, la pregunta típicamente teórica o intelectual. Pues bien, «ser» es el ámbito dibujado por esa pregunta, el *terminus ad quem* de esa inquisición; algo que sólo aparece en una instalación teórica ante la realidad. Pero no hay que olvidar que la nueva perspectiva supone la anterior: yo puedo preguntar ¿qué es algo? gracias a que tengo ya un contacto previo con ello, gracias a que ha aparecido ya en el ámbito del vivir.

Pero lo decisivamente importante es que la respuesta a la mencionada pregunta nos da una cosa totalmente transformada, por tanto, algo distinto de la cosa pragmática de la que partíamos: «cuando yo tengo la cosa "esta luz" no tengo su ser, puesto que necesito buscarlo. Luego las cosas que yo tengo, las cosas que están ahí y que integran mi circunstancia son distintas de su ser. Pero si esta luz que está ahí es algo distinto de su ser quiere decirse que las cosas no tienen "ser", mientras no me pregunto yo por él y hago funcionar mi pensamiento»²⁹.

La instalación en la vida como realidad *radical* nos ha deparado un triple resultado: 1. Que existe una figura original del mundo, que constituye la auténtica realidad, el mundo como «circunstancia»³⁰; 2. que en él no hay propiamente «ser»; 3. que «ser» se encuentra en relación con una posición especial que el propio vivir toma, el «pensar» o «teoría».

Pero la comprobación de estos tres puntos no puede constituir la explicación última del problema. Pues ciertamente, para alcanzar un nivel teórico satisfactorio, hay que hacerse cuestión del paso del mundo vital originario al mundo secundario del ser y tratar de precisar, a la vez, el tipo de dependencia que existe entre «ser» y «teoría». Una filosofía de la vida como realidad radical tiene, al enfrentarse a este problema, la obligación lógica de atenerse a la propia vida como clave

²⁸ *El hombre y la gente*, VII, 109. Véase también *Unas lecciones de Metafísica*, pág. 93.

²⁹ *Unas lecciones de Metafísica*, págs. 96-97.

³⁰ Cfr. *Comentario al Banquete de Platón*, IX, 781.

de explicación. Hay, por tanto, que poder mostrar que la vida humana es el único *origen* de la idea de «ser», cosa que significa, en nuestro caso, realizar una especie de investigación genealógica del «pensar», «teoría» o «conocimiento». Este es, a mi juicio, el tercer paso de la reforma orteguiana del «ser»: una *genealogía* de la actividad teórica, de acuerdo con el método de la razón vital o histórica. Veámoslo.

Si, en general, todo sistema de ideas se enraiza en un subsuelo de creencias, —fruto de experiencias vitales—, que actúan como auténticos supuestos, sin los que las razones explícitas del sistema resultan ininteligibles, esta misma consideración puede aplicarse al fenómeno puro y simple del «conocimiento», teoría o pensamiento³¹. Veríamos así cómo el pensar o conocer mismo —y *a fortiori*, el filosofar—, responde a razones vitales, que lo empujan como una *vis a tergo*. ¿Cuál es entonces la génesis vital de la «teoría»?

Para comprenderla es preciso mirar a lo que Ortega llama la «implicación precognoscitiva operante a la espalda del conocer»³²: si conocer es averiguar lo que las cosas son, «la más somera reflexión nos revela que ponerse a hacer cosa tal implica ciertos supuestos y que sólo cuando éstos se dan se halla el hombre en franquía para dedicarse a conocer. Supone, en efecto, estas dos cosas: la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de “figura estable, fija”. La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos “inteligencia”»³³.

En cuanto supuesto, el «ser» de las cosas es ante todo una creencia, —algo previo a todo razonamiento o justificación—, que actúa como una condición de posibilidad del conocer. Toda filosofía, cuando establece la estructura de la realidad, opera ya en el ámbito del «ser». Por ello, «ser» es anterior a todos los entes y sus relaciones: como señala Ortega comentando el carácter trascendental del ente, «el Ente no está en los entes, sino, al revés, los entes en el Ente»³⁴.

Si, por tanto, «ser» no es el resultado del conocimiento o teoría, si-

³¹ En principio, podemos utilizar estas tres expresiones como sinónimos; aunque, precisando más a fondo, los *Apuntes sobre el pensamiento* reservan la expresión «conocimiento» para esa forma específica de «pensamiento» que busca averiguar lo que las cosas son.

³² *Apuntes sobre el pensamiento*, V, 533.

³³ O.c., V, 531.

³⁴ *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 234.

no más bien su condición, habrá que conceder que su suelo no puede ser otro que la propia vida humana, raíz preteórica de toda teoría. Y así lo dice expresamente Ortega: «el "ente" como pregunta está constituido por una serie de muy precisos "atributos previos", que, a fuer de tales, no pueden provenir del sujeto, todavía ignorado que acaso consiga cumplirlos. Y, en efecto, esos "atributos previos" designan una determinada necesidad humana. Pero esto equivale a decir que "ser", "ente", *por lo pronto y en su sentido primario*, no significan el ser de las cosas, sino un menester de los hombres y, por tanto, un modo de ser de los hombres. Esto puede también decirse así: los hombres necesitan que algo sea (con auténtico ser)»³⁵. Ser es así el «ámbito de sí-mismidad» proyectado por una necesidad de la vida humana. Es ésta quien determina que las cosas «sean» y teorizamos sobre ellas.

Pero, al llegar a este punto, es obligado preguntarse: esa necesidad que proyecta el «ser» ¿es innata? ¿es una necesidad vital pura, más atrás de la cual no se puede ir? Aunque caben ciertas dudas, hay que responder, en principio, que no. Ante todo, porque si fuera innata, la realidad se nos aparecería necesaria y *naturalmente* como cosas que poseen un ser; pero esto es precisamente lo que Ortega niega: la figura primaria del mundo es pura practicidad sin «ser». Ha de consistir más bien en una necesidad resultante de un «fallo» en ese mundo primario; y así hay que entender numerosos textos de Ortega: la pregunta por el «ser» surge como respuesta de la vida al desajuste eventual del hombre con su circunstancia, cuando por cualquier razón —normalmente un fallo en la servicialidad de las cosas— el hombre no sabe a qué atenerse respecto de su mundo³⁶. «El "ser" de las cosas —dice expresivamente Ortega— consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas»³⁷. Pero en la medida en que el hombre no está ajustado *a nativitate* con su circunstancia, como Ortega tantas veces señala, sino que, al revés, extraño en ella, ha de hacer y rehacer su ajustamiento de modo constante, parece lógico concluir que el ámbito del ser —y con él la teoría— están inscritos en la vida humana como un rasgo estructural de ella.

Sin embargo, no es ésta la última palabra de Ortega, pues en algunas de las últimas obras defiende «*la pura historicidad del concepto "ser"*» y con ello, *in nuce*, la radical historicidad de todo lo humano»³⁸. Probablemente como resultado de la profundización de la razón vital como razón histórica, Ortega considera que la génesis de «ser» necesita para su comprensión no sólo de ese rango estructural de la vida, sino

³⁵ Comentario al *Banquete de Platón*, IX, 773.

³⁶ Cfr. *En torno a Galileo*, V, 85; *Unas lecciones de Metafísica*, págs. 100-101; *Apuntes sobre el pensamiento*, V, 530-531.

³⁷ *En torno a Galileo*, V, 85.

³⁸ Comentario al *Banquete de Platón*, IX, 782.

de la presencia de una determinada figura *histórica* de la vida humana, a saber, la vida griega a comienzos del siglo V a. de C. La necesidad de saber a qué atenerse cuando falla la creencia en la que estamos, produce diversos modos o métodos de intentar lograr una nueva instalación satisfactoria en la circunstancia. Pero sólo uno es el conocimiento *sensu stricto* o teoría³⁹. Para que apareciera la creencia en el «ser», que define esta actitud, era precisa la específica coyuntura griega. Y esto es así porque, en general, toda creencia es «un estado de convicción a que el hombre ha llegado, no un don nativo o natural, y, por lo mismo, permanente que sea constitutivo de él»⁴⁰ y se llega a ella, por tanto, por un camino único y determinado, a través del desarrollo de experiencias vitales concretas: «El ensayo de contemplar las cosas *como* entes comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de Cristo y todavía sigue. Este ensayo se ha llamado *filosofía*»⁴¹. Es la idea, constante en el último Ortega, del «origen histórico de la filosofía». La caída de un determinado sistema de creencias —de ellas, básicamente, la creencia en los dioses— produjo el «no saber a qué atenerse», «duda metódica que, expresa o sin nombre, actúa siempre que la filosofía va a nacer o renacer»⁴². La forma en que los griegos —«hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaron con la *φύσις*»⁴³ afrontaron su situación, fue precisamente establecer, de las cenizas del anterior sistema, la creencia en el «ser» de las cosas.

La «historicidad del ser» —no desde luego en el sentido de Heidegger, sino más bien en el genealógico de Nietzsche— constituye el último estrato de la reforma orteguiana. «Ser» —el en sí de las cosas— es una hipótesis que, para entender su circunstancia, ha proyectado la vida humana desde su propia necesidad en un cierto nivel histórico.

No querría terminar este trabajo sin apuntar algunas reflexiones sobre la tesis de Ortega que acabo de exponer. Perfectamente coherente en su conjunto, el «camino de pensamiento» seguido para reformar la idea de ser suscita en el que lo recorre algunas dudas razonables.

En primer lugar, resulta algo extraña la identificación de ser con ser independiente y estático. Hay en Ortega, a mi juicio, una cierta tendencia a tomar en bloque la tradición metafísica —entendiendo por tal, desde luego, no sólo el aristotelismo—, esquematizando en exceso sus posiciones, con el fin de resaltar la novedad de la propia. Esto es especialmente patente en el carácter autosuficiente y estático del ser. Por esos caracteres, Ortega opone ser a vida. Pero esta contraposición no

³⁹ Cfr. *Apuntes sobre el pensamiento*, V, 530.

⁴⁰ *Apuntes sobre el pensamiento*, V, 532.

⁴¹ *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 234.

⁴² *Comentario al Banquete de Platón*, IX, 77Q.

⁴³ A este tema dedica Ortega en gran parte *Origen y epílogo de la Filosofía y Comentario al Banquete de Platón*.

es del todo clara. Dejando aparte la forma orteguiana de interpretar la autarquía del ser en sí —más próxima a la noción racionalista de la sustancia que a la genuina aristotélica—, Ortega parece no tener ojos, en los momentos teóricos más decisivos, para la actividad de ser que toda la tradición reconoce. El carácter activo y transitivo del ser que Ortega nos propone no es incompatible con el concepto clásico. El propio Ortega, en el contexto de una discusión con Heidegger, reconoce el lado no estático del ser y señala que, para Aristóteles, «ser es la primordial y más auténtica operación»⁴⁴. ¿Por qué entonces no puede concebirse «vivir» como «ser»? Sin dificultad puede pensarse que la vida es en cuanto que realiza su propio acto de vivir; el acontecer de la vida es un estar siendo. Pero —se argüirá— queda la «figura estable y fija» de las cosas que la vida no posee. Ciertamente, la vida no tiene esencia en el sentido de fijeza y acabamiento, pero tiene sus propios rasgos estructurales —que Ortega se esfuerza en desvelar— que la distinguen de toda otra cosa y le dan su propia consistencia. ¿No puede pensarse que al vivir los estamos ejerciendo, los estamos siendo? Por otro lado está la estructura misma del lenguaje que, una y otra vez, nos fuerza a decir la vida «es». ¿Es esto una mera servidumbre lingüística sin trascendencia o indica algo más?

Este arrinconamiento de la idea de ser hacia el en-sí estático de las cosas, determina el que, a mi modo de ver, la propia reforma orteguiana se vea afectada por una cierta dosis de ambigüedad. En principio, «ser» parece significar sólo ese en-sí y por sí fijo de las cosas, correlato de la actitud teórica. En el momento en que aparece como realidad radical el fenómeno de la vida, el «ser» queda en un lugar secundario y derivado, frente al mundo tal como es vivido. Podría entonces pensarse que Ortega supera la ontología para instalarse en una teoría de la vida⁴⁵. Pero esto es harto dudoso. Porque no resulta imposible, como decía antes, pensar ese nuevo plano de la vida con la idea de «ser». El mismo Ortega habla del «ser» primario de las cosas⁴⁶, que no consiste en ser por sí, pero que no por eso deja de ser. Hay, pues, el «ser» originario de la vida, distinto del ser derivado de la teoría.

Pero cabe aún legítimamente distinguir otra acepción de «ser» en la obra orteguiana. Como sabemos, «ser» es la hipótesis que el hombre proyecta cuando, sintiéndose perdido en las cosas necesita saber a qué atenerse: el ser de las cosas es algo así como la consistencia que necesito que éstas tengan para moverme entre ellas. Pero en el momento en que Ortega introduce la idea de la historicidad del concepto de ser y reconoce que hay múltiples formas de construir el ajustamiento a la cir-

⁴⁴ *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 278.

⁴⁵ Así, por ejemplo, lo sugiere Rodríguez Huéscar en el citado libro, págs. 105 y 113.

⁴⁶ Cfr. *Unas lecciones de Metafísica*, pág. 93.

cunstancia que no son la «teoría», es inevitable pensar que en esas otras actitudes, las cosas, aun sin tener la permanencia e invariabilidad del «ser» del conocimiento, tienen un ser que representa «la fórmula de mi ateniimiento respecto a ellas». También aquí las cosas son. Puede, pues, hablarse, a mi juicio, de diversos sentidos de ser en el pensamiento de Ortega, que no están claramente asumidos a nivel teórico. Y es que la flexibilidad de la noción de ser es tal —«se dice de muchas maneras»— que no puede fácilmente ser reducida. Por eso el viejo problema de la univocidad o equivocidad de ser sigue siendo el primero y fundamental.

Ramón RODRÍGUEZ