

Leibniz y Ortega y Gasset ¹

1

Si uno relee los doce volúmenes de las Obras Completas de Ortega que incluyen prácticamente la totalidad de su obra, impresiona en primer lugar la enorme variedad de temas que le interesaron al filósofo español, desde la Física a la caza, desde la Política del momento al mundo de los presocráticos. No es extraño que la persona dedicada al estudio de Leibniz vea reproducida en Ortega la curiosidad y el saber que excepcionalmente representa el filósofo alemán. Pero se trata de algo mucho más importante que lo que se entiende por mera curiosidad, pues detrás de la variedad de sus intereses a ambos autores les animan preocupaciones de orden epistemológico, metafísico e incluso moral. También Leibniz hubiera podido decir: «Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande» ², por mucho que dicha consideración tuviera un sentido distinto en el caso del filósofo alemán.

Por lo pronto quisiera detenerme en algunas de estas semejanzas. Los dos autores fueron autores interesados por la vida pública de su momento. Pero la forma en que intervienen en ésta es, por supuesto, muy distinta. Por una parte, Ortega fue en su día una figura pública, representante de una

1. El presente artículo es una versión castellana de un artículo del mismo título que apareció en *Studia Leibniziana* 21-1 (1989), pp. 87 a 97.

A lo largo del artículo se citarán las siguientes ediciones:

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*. Madrid, 1983. Sigla OC. 12 tomos.

Ortega y Gasset, José, *¿Qué es conocimiento?* Madrid, 1984. Sigla QC.

2. Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C.I. Gerhardt. Berlín, 1875-1890. Sigla G.

Asimismo, se emplearán las siglas NE, específicamente para los «Nouveaux Essais sur l'entendement humain,» y DM para el *Discours de Métaphisique*.

I-322.

tradición de intelectuales laicos comprometidos con la reforma moral del país. Sus conferencias y artículos eran seguidos con enorme atención y respeto por la sociedad española de la primera mitad de este siglo. Su vida y figura constituyen un postrero episodio de una Ilustración que justamente la obra de Leibniz anuncia. Su medio de comunicación fue el ensayo y el artículo periodístico y no la discusión científica. La forma y el fondo apuntan a un círculo relativamente amplio de autores.

En principio el caso de Leibniz pudiera parece muy distinto. Como se recordará fue *funcionario* y *miembro de pequeños grupos intelectuales*; expuso su pensamiento primordialmente en revistas especializadas de escasa difusión o a través de una amplísima correspondencia. Su obra se inscribe en el *desarrollo de la ciencia de su tiempo*, a la que tan poderosamente contribuyó. Sin embargo, Ortega y Leibniz tienen en común la preocupación por la situación de la cultura del momento, la conciencia de que era *necesario aproximarse a ésta desde una reflexión metafísica sobre la razón*, y la voluntad de llevar a cabo dicha reflexión de una manera precisa con su propia obra. Ciertamente, el sentido autobiográfico de la obra leibniziana determina que esa concreción se conciba como la de una vida particular y no meramente el descubrimiento de lo universal y de lo racional en lo particular. Pero en cualquier caso, sus obras constituyen dos versiones de la modernidad en cuya discusión nos encontramos hoy insertos, el uno en sus inicios y el otro en al menos su crisis, si no su ocaso.

Es interesante notar que Ortega era consciente de que Leibniz no sólo era importante por su obra, sino sobre todo como figura emblemática de la cultura de su tiempo. Encontramos la siguiente semblanza del filósofo alemán: «Leibniz fue todo lo que cabía ser en su tiempo: fue político, embajador, se afanó en las grandes cuestiones internacionales, como en la unión de las iglesias cristianas, fue ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes, bibliotecario y hombre de mundo... sus últimas e íntimas aficiones eran la pura matemática y la pura metafísica»³.

Lo más notable es que Ortega en sus años de madurez, una vez que se sintió en posesión de su propio sistema, quiso llevar a cabo una obra análoga a la leibniziana, es decir, repensar las humanidades —no las ciencias en general, como en el caso del filósofo alemán— desde unos principios metafísicos para lograr «unos de los doctrinales filosóficos más completos y más pulcros en su detalle»⁴.

Este momento de madurez de la obra de Ortega se encuentra en 1935, fecha en que redactó *Historia como Sistema*. Escrito para formar parte del homenaje a Ernst Cassirer, este texto es fundamental porque expone algunos extremos fundamentales del método desde el que se intentará llevar a cabo la posterior renovación de las humanidades, la razón histórica: «El

3. III-431. Aparece un elogio semejante en VIII-325.

4. VIII-325.

hombre necesita una revelación... Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida, y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que imaginamos ser... en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de la que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos contruidos por el intelecto... Mi propósito es... encontrar en la historia misma su origen y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «Razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías.»⁵

Lo importante es que sobre todo a partir de esta fecha Ortega intentará aplicar los principios de la razón vital que ya habían sido definidos previamente en trabajos como *¿Qué es la Filosofía?* Desde su teoría de la generación y de la vida como organizada en torno a determinadas categorías iniciara un conjunto de trabajos que tienen por objetivo sino la renovación de la ciencia como pretendió Leibniz, al menos la de las humanidades.

Esta metodología comparte con la leibniziana la voluntad de encontrar un equilibrio entre diversas posiciones. En el caso de Leibniz se trata de reconocer la unidad de la pluralidad de fenómenos distintos en una instancia infinita subyacente de la que cada uno de ellos sería una manifestación. La racionalidad permite apreciar que por ejemplo religiones que en principio se presentan como irreductibles, coinciden en una religión de la razón que contendría principios comunes a todas ellas⁶. Dichos principios se encontrarían al término de un análisis de los fenómenos que desembocara en los elementos simples condiciones de su posibilidad. Se trata de aprehender el orden posibilitante de las cosas desde el cual se puede constatar sus condiciones intrínsecas de posibilidad. Hay una unidad interna a las cosas que permite su existencia y que el pensamiento filosófico ha de aclarar.

En el caso de Ortega la reflexión filosófica también apunta a un orden, pero éste es en cierta medida de otra naturaleza. No se establece ni se verifica exclusivamente en virtud del análisis, sino que tiene una dimensión fenomenológica en la medida en que se trata del orden en que se dan las cosas en torno a mí en el mundo. Para Ortega el mundo ciertamente constituye un sistema y, por tanto, es susceptible de análisis racional, pero ésta no es la única consideración con la que ha de contarse a la hora de analizar nuestro conocimiento. Se trata no sólo de un mundo que ha de conocerse racionalmente, sino también un mundo en el que el sujeto se encuentra y en el que irremisiblemente ha de contar con determinados condicionamientos que le son propios.

5. VI-47 y ss.

6. Naert, E., «L'idée de religion naturelle selon Leibniz», en *Leibniz: Aspecto de l'homme et de l'oeuvre*. Paris, 1968, pp. 97 y ss.

Esta diferencia es fundamental. Mientras que en el caso del pensamiento leibniziano se cuenta con un saber ideal, la ciencia divina a la que ha de llegarse por la práctica del análisis que desemboque o al menos apunte a un punto de referencia trascendente, en el caso de Ortega, que se mueve en un ámbito postkantiano, se trata más bien de la aclaración del sujeto en un contexto intrafenoménico. La unidad del conocimiento no se da en una infinitud en la que todo encuentra su unidad, sino en un sujeto circunstanciado que se encuentra en el centro de su propia perspectiva. Ello significa que si el pensamiento busca una unidad es de otra naturaleza que aquélla a la que aspira el pensamiento leibniziano. Se trata más bien de la unidad que permite que la vida tenga sentido. Por ello si Ortega ensalza el pensamiento leibniziano en *Del Optimismo en Leibniz*⁷ por ser integrador, esa integración será sólo parcialmente semejante a la integración que de manera constante busca su propio pensamiento. Se parecerá en la medida en que se entiende que la inteligencia busca la unidad de lo diverso, pero difiere en la medida en que dicha unidad se encuentra en la vida efectiva de un individuo antes que en una posible ciencia absoluta.

Con todo, el término integración ocupa un lugar muy significativo en el pensamiento orteguiano y está presente en éste desde sus comienzos. De quererse defender la coherencia del pensamiento de Ortega uno de los posibles recursos es la constancia de determinados términos con un significado análogo cuando no idéntico orientando su propio pensamiento. Tal es el caso del término integración. Aparece muy pronto en los estudios sobre Baroja, que, como Fox ha mostrado, son decisivos cara a la configuración de las *Meditaciones del Quijote*⁸. El término integración sirve para resumir una de las grandes limitaciones de la vida española, la forma en la que el hombre se relaciona con la mujer. Esta constituiría una —quizá única— de las grandes innovaciones de Occidente sobre Grecia, pero en el caso de la sociedad española esta relación se da de manera negativa. Lo crucial es que la mujer se presenta «como integración del hombre»⁹.

En las *Meditaciones del Quijote* reaparece al término cumpliendo una función fundamental en la economía de la argumentación orteguiana. Como se recordará, la obra se define a sí misma en el comienzo con la búsqueda de una España posible a partir de la que efectivamente existe. Esta España posible sería la transformación y mejora de la actual, si bien detrás de estos términos se encuentra el propósito de mantener lo que le parece válido e insoslayable de la tradición cultural española, la impresión. Es la impresión la que garantiza que el individuo se atiene a su realidad efectiva, aquélla que de acuerdo con la famosa expresión de las palabras iniciales ha de ser salvada si el sujeto —autor o lector— pretende lograr su propia salvación¹⁰.

7. VIII-326.

8. Ortega y Gasset, J., *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*.

9. II-117.

Pero en cambio es el trabajo de conceptualización lo que constituye la reabsorción de la circunstancia que «es el destino concreto del hombre»¹¹. Para Ortega existe una «cultura europea integral»¹², que incluye tanto el concepto como la impresión, es decir, tanto la meditación e interpretación como la experiencia a la que dicha interpretación corresponde. La limitación de la cultura española que las *Meditaciones...* tratan de superar consiste en la ausencia de reflexión, es decir, de incorporación de conceptos a la experiencia cotidiana. De ahí el diagnóstico de la realidad española que aparece en el apartado titulado «Integración», «Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una *integración*»¹³. Esta integración en la representación de la realidad de la experiencia y de la reflexión también comporta, como sugiere la noción de salvación, la plenitud del propio individuo. El individuo se afirma e integra a lo que dice y piensa de acuerdo con un uso relacionado del término en un texto del mismo período¹⁴.

No se trata únicamente del objetivo de una obra particular. En la medida en que la doctrina del concepto en las *Meditaciones* constituye el marco de la obra orteguiana posterior y se intenta la reabsorción de la circunstancia a la que alude Ortega en ella, el concepto de integración seguirán estando presente.

En *España Invertebrada* la noción de integración adquiere un sentido político. La noción es concebida como un proyecto que integra sus partes. «La historia de toda nación... es un vasto sistema de incorporación»¹⁵. En cambio la desintegración es enjuiciada negativamente en la medida en que supone la descomposición de una unidad dinámica y creativa¹⁶.

Sin embargo, el rango más general que se prestaba a la noción de integración en las *Meditaciones* del Quijote sigue presente en el conjunto de la obra orteguiana. Así en *En torno a Galileo* en 1933 se afirma: «la cultura es, en efecto, una faena de *integración* y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia»¹⁷.

10. I-322.

11. I-322.

12. I-341.

13. I-359. Cfr. asimismo los comentarios de J. Marías en su edición de las *Meditaciones del Quijote*. Madrid, 1984, p. 165. Sánchez Cámara ha estudiado el desarrollo del concepto de integración en Fernter Nora y una relación con Ortega: *El integracionismo de Fernter Nora y su impronta orteguiana*. Revista de Occidente, 120, Mayo 1991. pp. 127 y ss.

14. I-269.

15. III-51.

16. III-53 y 89.

17. V-111.

Aproximadamente diez años después la noción de integración reaparece en sus estudios sobre Velázquez cuando realiza un elogio de Descartes: «...la forma tradicional de ejercitar pensamiento es hierático formalismo, incapaz de integrarse en la vida efectiva de cada hombre, basado en convenciones mecánicamente recibidas»¹⁸.

Una utilización tardía de estos términos aparece en *Origen y Epílogo de la Filosofía*. Se trata de una de las formulaciones más elaboradas del método orteguiano aplicado al estudio de la historia de la filosofía donde Ortega introduce una versión propia del método dialéctico. De manera explícita alude a Hegel el mantener que el objetivo del proceso de la historia es la superación de unas ideas por otras, «lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de “absorción”¹⁹. Ello conduce a un proceder metódico que consiste en “no abandonar ninguno —de sus aspectos— e integrarlos»²⁰.

La gran diferencia con Hegel es que este proceso de integración no se lleva a cabo únicamente en virtud de las exigencias del mismo discurso filosófico, sino confrontando la teoría con la realidad efectiva. Sin embargo, se aproxima al método hegeliano en el empleo de la categoría de la totalidad. El discurso debe apuntar a un todo. En cambio, nuestros errores surgen frecuentemente de que creamos que «asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter “real” de la idea que es enunciar un “auténtico aspecto” —a no buscar su integración confrontando la idea no sólo con el aspecto que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es “ser entera” y, por lo mismo, tener siempre “más aspectos”—»²¹. De ahí que el término integral desempeñe una función central en el resumen que Ortega ofrece de su propio quehacer en la medida en que éste presente apresar «la “cosa”» como «es “en realidad” la suma o integral de sus aspectos» y por ello es necesario «integrar» los distintos aspectos «en una vista suficientemente total para el tema que en cada caso nos ocupa»²².

Es muy difícil que por comparación a la noción de análisis en Leibniz no resulte a primera vista el concepto orteguiano de integración impreciso, y apuntando a una actitud antes que a una práctica epistemológica precisa. Sin embargo, puede relacionarse la integración con casos de análisis de fenómenos humanos concretos. Es pertinente al campo general dentro del cual Ortega sitúa actividades como la caza o el teatro. Se trata de reconocer el lugar que distintas realidades ocupan dentro de una perspectiva. La integración es compatible en ese sentido con la valoración de lo pequeño que

18. VIII-484.

19. IX-359.

20. IX-364.

21. IX-373.

22. IX-374-5.

vimos que Ortega buscaba con sus *Meditaciones...* o con *El Espectador...* «La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos»²³.

Finalmente, debe resaltarse cómo el ideal de integración que se da en ambos autores requiere en una teoría de la perspectiva que permita reconocer al mismo tiempo el carácter irreductible de cada punto de vista individual sobre el universo, su coherencia interna y la posibilidad de ampliar y perfeccionarla de modo que resulte compatible e incluso convergente en lo que respecta a las demás. Por ello una parte importante del presente trabajo hace referencia a la teoría de la perspectiva.

2

Sin embargo, antes de detenernos en algunas de las dimensiones del perspectivismo en el pensamiento de nuestros autores conviene hacer referencia a la interpretación orteguiana de la doctrina leibniziana de los principios. Ortega se encuentra en clara oposición a una concepción analítica del conocimiento como puede ser la leibniziana, pero ello no impidió que en *La Idea de Principio en Leibniz* reconociera su importancia histórica y entendiera que su estudio podía poner de manifiesto importantes verdades.

El método nuevo vislumbrado *Historia como Sistema* debe relacionarse con los principios expuestos en *En torno a Galileo. Apuntes sobre el pensamiento*, los editados póstumamente bajo el título *Sobre la razón Histórica* y sobre todo *La Idea de Principio en Leibniz*. Es dentro del contexto de la discusión de la razón donde Leibniz ocupa un lugar importante para el pensamiento orteguiano. *La Idea de Principio en Leibniz* es fundamental a nuestros efectos pues, aunque trata poco de Leibniz —pues no llegó Ortega a completarla—, se define nuestro autor con respecto al filósofo alemán de una manera muy nítida en las apretadas páginas iniciales. Leibniz es presentado como máximo exponente del principialismo. Nos recuerda Ortega que fue el primero en formular el principio de los principios —relativo a toda proposición verdadera—, el principio de la *razón suficiente*, el *principio de uniformidad o de Arlequín*, el principio de identidad de los indescernibles, el principio de continuidad, el principio de equilibrio o ley de justicia, el principio del mínimo esfuerzo y el principio de lo mejor²⁴. Aquí claramente sigue Ortega el capítulo que Couturat dedicó a la ciencia general en Leib-

23. I-322.

24. VIII-64, y no sólo el principio de razón, como recordará Heidegger más tarde en *Der Satz vom Grund* (p. 26 de la edición alemana, Pfullingen 1967, y p. 26 de la edición española, Madrid, 1991). La diferencia es importante porque implicará una orientación distinta y quizá más precisa en la caracterización de la razón por parte de Ortega.

niz²⁵. Todos los principios que Ortega cita están ahí enunciados. Con Couturat, Ortega subraya que Leibniz intenta demostrar los principios²⁶. Pero por oposición a Couturat, Ortega mantiene que de hecho en la obra leibniziana se da una actitud paradójica ante los principios. Los formula y los tiene en todo momento presentes en sus escritos²⁷, pero al mismo tiempo al ofrecer formulación muy diversas de ellos, al mantener de manera diversa las relaciones que mantienen entre sí, al pretender demostrarlos sin poderlo lograr, deja a sus lectores «perplejos» ante una «dual torneoleada actitud»²⁸.

De esta imagen arranca *La Idea de Principio en Leibniz* sin llegar nunca a presentar explícitamente su explicación y superación. La actitud ante Leibniz constituye claramente una cuestión central para Ortega, pero queda sin aclarar. En el contexto concreto al que hacemos referencia parece percibir Ortega que el filósofo alemán en su práctica se aproxima a su propia tesis del carácter de constructo e imaginario del pensamiento en general. Pero, además, debe tenerse en cuenta la dimensión negativa de la posición orteguiana. Para comprender cual hubiera sido en este sentido la continuación posible de la obra de Ortega es oportuno, a mi juicio, volver a la crítica del racionalismo leibniziano que Ortega realizó veinte años antes. En ella expone por qué las pretensiones del racionalismo le resultan al filósofo español inviables y contradictorias y daría razón de las dificultades que el propio Leibniz halló en él. El texto es *Ni racionalismo ni vitalismo* de 1926²⁹. Las pocas observaciones pertinentes del opúsculo *Del Optimismo en Leibniz* de 1948 confirman que las observaciones de esta primera aproximación a la cuestión siguen siendo válidas para Ortega³⁰.

Esta crítica se dirige en primer término contra la pretensión del racionalismo de llevar a cabo un análisis exhaustivo de la realidad. Por definición, todo análisis ha de detenerse en algo simple, y así en la medida en que hallamos racional lo que es divisible, el término del análisis sería irracional. De esta manera «la razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad»³¹, por una parte lo que se me da inicialmente y que mis análisis sólo aclaran de manera parcial y por otra los elementos en los que mi análisis desembocaría de poderse llevar hasta el fin y que son objeto de mi intuición. Son denominados estos términos «ilógicos» e «irracionales», justamente en virtud de su irreductibilidad³². La tesis leibniziana de que un análisis puede no ser *radical*, pero

25. I. Couturat, *La logique de Leibniz*, París, 1901, pp. 176 y ss.

26. Pp. 185 y 201. Para el texto orteguiano cfr. VIII-65.

27. VIII-64.

28. VIII-865.

29. III-270.

30. VIII-334, donde parece hacer referencia al teorema de Gödel.

31. III-277.

32. III-275.

vale en la medida que muestra la no incompatibilidad de los términos analizados, también es rechazada por Ortega en la medida en que la no incompatibilidad de dos términos analizados no comporta implicación mutua. «Se ha hecho notar que la libre combinación heterogénea lleva a productos como la idea de “justicia verde” que no se contradice, pero que tampoco posee objeto alguno congruente»³³. En *Del Optimismo en Leibniz* se mantiene una argumentación similar, pero haciendo referencia a la imposibilidad que veía Leibniz en la reducción de las *verdades de hecho* o *verdades de razón*³⁴. Particularmente matizaría la imagen que Ortega nos ofrece de Leibniz en lo que respecta a la infinitud del proceso de aclaración de las verdades de hecho. Recuerda que dicha infinitud le lleva a Leibniz a distinguir dos planos: lo que el hombre es capaz de conocer y lo que Dios con su *inteligencia infinita* puede alumbrar³⁵. Un texto típico de esta tesis se encuentra en «*Specimen inventorum*». Para mí es claro que Leibniz aún se encuentra cerca de Platón en este punto y entiende que la racionalidad intrínseca del mundo es limitada de forma que aun cuando sea verdad que Dios ve más que el hombre, en *rigor* ve cuanto hay que ver en lo contingente, éste siempre es una realidad intrínsecamente deficiente³⁶.

Para Ortega esta limitación de la razón no conduce a su abandono total, sino que exige emplearse en el contexto de la vida del individuo, es decir, ya no intenta de buscar lo simple y esbozar un análisis que se justifique a sí mismo. En este punto coincidirá con Leibniz cuando éste considera que las proposiciones de la matemática humana no son más que simbólicas y vulneran el principio de indiscernibilidad³⁷; en lugar de esto, la razón ha de aclarar la circunstancia del hombre de forma que le ayude a vivir. De esta forma se encuentra Ortega más cercano al ideal de elucidación o aclaración de la circunstancia de la fenomenología que el análisis formal del racionalismo, que en cierto sentido reaparece con el positivismo lógico.

Otros textos tardíos de Ortega dejan prever que la vigencia implícita o explícita, en la vida común o en la discusión científica de determinados principios dependería de las creencias vigentes en un momento determinado. Así, cuando en el Comentario al *Banquete* de Platón³⁸ Ortega habla del surgimiento de la noción de verdad en Grecia que se convierte en una de las creencias arraigadas nos da a mi juicio la clave sobre la justificación última de los llamados *primeros principios* que se apoyarían en la vigencia de un conjunto de creencias arraigadas en la cultura hasta el punto de ser

33. III-276.

34. VIII-351.

35. III-277.

36. cfr. *My Contingency and the ontological argument in G. W. Leibniz. Tradition und Aktualitat. Y Internationaler Leibniz Kongress. Hannover, 1988*, pp. 849 y ss.

37. G. VII-40; IV-94-194 y VII-331.

38. IX-777.

imprescindibles para ella. Por ello Ortega se opondrá en *La Idea de Principio en Leibniz* al ideal de un conocimiento sin mediación, a un puro conocimiento empírico.

3

Pero la comparación entre Leibniz y Ortega es mucho más compleja. Aunque Ortega no prolonga su análisis del pensamiento leibniziano en *La idea de principio en Leibniz* cabe pensar en varios posibles desarrollos de la comparación que hemos iniciado. Nosotros nos limitaremos a uno que tenga en cuenta el carácter integrador del pensamiento leibniziano y la consiguiente importancia de la noción de perspectiva.

Detrás de un proyecto de cultura integradora y el reconocimiento de la importancia de la noción de perspectiva existen por lo pronto dos órdenes de consideraciones, unas que hacen referencia a las limitaciones del conocimiento humano, que aconsejan a la inteligencia a restringirse a lo particular, y otras de orden más positivo, que insisten en la envergadura y estructura racional de lo particular. Consiguientemente, la noción de perspectiva es simultáneamente la afirmación del alcance y de la limitación del conocimiento humano.

A estos efectos es notable que las dificultades que Ortega encuentra en el racionalismo fueron en cierta medida anticipadas por el propio Leibniz: Pensemos en algunas tesis típicas del pensador alemán: los términos de la matemática y geometría humanas son abstractos, *simbólicos* en el sentido *peyorativo* del término. (Por ello llega Leibniz a afirmar en algunos casos que las verdades de la razón son hipotéticas frente a las formulaciones más frecuentes de su absoluta necesidad en todos los mundos posibles.) O bien se puede recordar la imposibilidad de reducir las verdades de hecho a verdades de razón para el hombre³⁹. Lo importante es que la coincidencia de estas limitaciones no empaña en el filósofo alemán ni su fe en la razón ni su virtuosismo al aplicarla a innumerables problemas en todos los campos del saber ¿Por qué? En parte se trata de un caso superlativo de la creencia en la razón que puede superar estas dificultades, de acuerdo con el diagnóstico que el propio Ortega hace de la edad moderna⁴⁰. Asimismo, también se hallan justificaciones de los primeros principios que remontan a Aristóteles, como la necesidad de mantener el principio de identidad para que el discurso sea posible⁴¹.

Como anticipábamos, lo más importante de estas limitaciones de conocimiento racional que el propio Leibniz constata es que remiten a una visión

39. G. 7-309.

40. VI-18.

41. NE 4-17-21 G 5-474 que remite a Metafísica 1012 b 30.

alternativa del conocimiento que es el perspectivismo, que se encuentran con formulaciones distintas en los dos autores. En ambos casos permitirá asimilar las limitaciones del conocimiento sin por ello renunciar al carácter objetivo de la verdad. Para llegar a aclarar el perspectivismo de Leibniz y Ortega el primer paso ha de ser detenerse en la doctrina de la perspectiva.

El perspectivismo que mantiene el leibnizianismo permite asumir las limitaciones de todo conocimiento sin renunciar a la condición de limitada-mente verdadera. Por otra parte, la noción de perspectiva también es crucial dentro de la obra de Ortega, y por ello la comparación con Leibniz en este punto es particularmente prometedora.

Nuestro punto de partida ha de ser la doctrina de la naturaleza del individuo en ambos autores. La doctrina de la perspectiva en los dos casos es un momento de una ontología pluralista que entiende que la realidad está constituida por individuos finitos. En ambos casos, además, el individuo es comprendido como constitutivamente activo. Para Ortega, la realidad última es la vida, mientras que la Leibniz se trata de la mónada. La vida se presenta como *futurición*: «Donde el hombre *está primordialmente es en su porvenir*. Nuestra vida es primero un vivir el porvenir como tal»⁴². Hay, pues, constancia experimental de nuestra propia actividad. En cambio, si en Leibniz la mónada es fuerza, la experiencia del propio dinamismo hay que comprenderla como una verdad de hecho, de inferior rango epistemológico que la verdad de razón. Mas la distancia entre Ortega y Leibniz es más que una diferencia metodológica o incluso la conceptualización exacta de la realidad última. Mientras que en Leibniz la mónada es comprendida como la única fuente inmediata de sus propias percepciones, como un pequeño Dios, y lo que nos representamos no es sino su despliegue, en el caso de Ortega se cuenta con la realidad del mundo desde el primer momento. No es un autor idealista o preidealista. La experiencia nos muestra que ineludiblemente contamos con la realidad del mundo externo para poder vivir. De lo contrario, la vida —para volver a la caracterización que he hecho un poco más arriba— no sería también «lo que me pasa», además de lo que hago⁴³. Asimismo, el carácter de futurización que Ortega atribuye a la vida requiere que contemos con la realidad. Mientras que en Leibniz hemos de hablar literalmente de generación de percepciones, incluso de *apetición* de percepciones, en el caso de Ortega lo que se genera es en rigor una vida que encuentra su unidad no en el *poder fontanal* de la mónada, es decir, de la sustancia, sino de un proyecto vital, que ejecuta un sujeto libre, atendiendo a su mundo.

Pero estas diferencias no impiden que determinadas tesis leibnizianas hayan dejado en este punto honda impronta en Ortega. La involucración Sujeto-Objeto que implica la tesis *plura a me cogitantur* no es tan importante,

42. IX-605, asimismo III-71.

43. VII-414.

pues Ortega al hacer referencia a ella la acepta en el contexto de la intencionalidad fenomenológica⁴⁴. En cambio, donde entiendo que se aprecia una clara huella de Leibniz es en la tesis del *Discurso de Metafísica*: «...quand on considere bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'ame d'Alexandre des restes de tout ce que lui est arrivé et les marques de tout ce qui lui arrivera...»⁴⁵. En el caso de Ortega, el texto donde esta doctrina aparece traspuesta con mayor claridad es en *Historia como Sistema*. El narrador confiesa no poder ser amante de Hermione porque ya sabe «lo que es “ser amante” y ha “hecho fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama “amar a una mujer”». Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser... La vida es constitutivamente experiencia de la vida... el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido»⁴⁶. Ciertamente para ambos autores lo que el hombre es está condicionado por el pasado, pero no de una forma absolutamente positiva. En el caso del filósofo alemán esa relativa indeterminación se expresa en la conocida tesis de la irreductibilidad de verdades de hecho a verdades de razón a la que ya hemos hecho referencia, mientras que en Ortega se concibe la relación de manera distinta de acuerdo con un planteamiento fenomenológico. En principio, se trata de que el pasado impide determinadas cosas más que determina que se vayan a hacer otras cosas. Mas entre esa diferencia de formulación se encuentra la obvia distinción metodológica entre una mónada que de manera espontánea produce sus propias percepciones y la apertura que el sujeto orteguiano tiene hacia el futuro ante el cual se ha de desenvolver libremente por más que cuente con el pasado, pues el futuro en alguna medida es el fruto de la libre actividad del individuo: «...vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro»⁴⁷. Al respetarse la experiencia que el sujeto tiene de su propio vivir se establece una diferencia cualitativa entre pasado y futuro en Ortega; está mucho menos marcada en el caso de Leibniz.

También desde la afirmación de la *ultimidad* de la mónada es necesario entender la noción de perspectiva. Se presenta sobre todo en Leibniz, pero también en cierto sentido en el propio Ortega, como la solución del problema clásico de la unidad y de la multiplicidad. Cada individuo está abierto a un mundo común desde un punto de vista o perspectiva propios.

44. Que elogia Ortega en VII-403, refiriéndose quizá a NE 4-2-1 G 5-347.

45. DM 8 G 4-433, «cuando se considera adecuadamente la conexión de las cosas, puede decirse que desde siempre ha habido en el alma de Alejandro vestigios de cuanto le ha acontecido y trazos de cuanto le ocurrirá...».

46. VI-37.

47. III-71.

Así, la teoría de la perspectiva permite distinguir individuos distintos con respecto a un mundo común⁴⁸. Esta individuación se precisa en el contenido de sus percepciones. Lo que ven es distinto, pero a la vez para todas las mónadas de un mundo determinado las leyes científicas y las verdades de razón son válidas. La coincidencia se extiende a la multitud de acontecimientos únicos que todas las mónadas de un mundo experimentan que lo diferencian de todos los demás mundos posibles. Además, Leibniz entiende que la doctrina de la perspectiva permite sin vulnerar la autarquía de la mónada recomponer la unidad del mundo, que la negación de la suficiencia de la materia había puesto en entredicho en el sistema leibniziano⁴⁹. Al ser las perspectivas complementarias, un mismo relato ocurre simultáneamente en la totalidad de los sujetos que componen el mundo —un terremoto en China, por ejemplo—, si bien cada uno se lo presentará con distintos grados de intensidad en la percepción y desde un punto de vista propio. El principio de continuidad determina que cada uno de estos puntos de vista sean complementarios. La posición de Ortega es distinta porque la apelación a un método fenomenológico determina que aquello que caracteriza a un individuo no sea ni el orden o estructura de sus notas ni el grado de intensidad de su vida perceptiva, como en el caso de Leibniz, sino la experiencia que el sujeto hace de sí mismo como una realidad que se hace y a la que acontecen sucesos. No tiene sentido mantener la vieja noción de la individuación en función de una naturaleza común. Ciertamente, cada individuo elabora e interpreta una cultura común. Pero ésta no es la perspectiva desde la cual Ortega enjuicia el problema. Para él lo fundamental aquí es la unicidad de la vida: «la vida es *única* siempre... absoluta forzosidad de referirse a sí, y referir a sí todo. La unidad hace de la vida un ámbito hermético, incomunicante y exclusivo»⁵⁰. Para el individuo *su* vida es la única que radicalmente vive, independientemente de que coincida o no con la de otros.

En Leibniz la *autarquía* de las mónadas es inferida lógicamente de la simplicidad —como hemos visto—, mientras que las diferencias de las mónadas —y de cada momento del despliegue perceptivo en que consisten— se deriva directamente del principio de identidad de los indiscernibles. Se trata de dos cuestiones separadas, una referida a la constitución formal de la sustancia y la otra a las notas que posee. En cambio, en Ortega, justamente

48. DM 9 G 4-433.

49. Se trata de una cuestión implantable e irrelevante desde el punto de vista orteguiano, salvo en el momento que de acuerdo con una orientación fenomenológica en *El Hombre y la Gente* se plantea la naturaleza de la objetividad del conocimiento (VII-149). Ello queda claro en *El tema de nuestro tiempo*, en un pasaje de claras resonancias leibnizianas, en el que reformula la tesis del filósofo alemán como *monos monadum*. Dios es el conjunto de puntos de vista sobre el universo, pero no es necesario desde este punto de vista que éstas sean solidarias entre sí como lo son las mónadas que pertenecen al mismo mundo para Leibniz.

50. QC, p. 14.

porque se ve el problema desde dentro, desde la patencia de la vida, no se separan los dos ámbitos. La vida se refiere a sí misma y la diferencia o coincidencia con otras vidas es irrelevante. Ortega se encuentra más cerca de Descartes que de Leibniz en este punto, en la medida en que más que las notas del individuo, a la hora de entender la individualización, pesa la experiencia interna. Por ello, aun si dos vidas tuvieran exactamente las mismas notas seguirían siendo distinguibles⁵¹.

Más que en la doctrina de que todo conocimiento se da en una perspectiva, es en el perspectivismo, es decir, aquella doctrina que mantiene que toda experiencia constituye un punto de vista sobre una única verdad, donde Ortega reconoce su proximidad a Leibniz de manera más explícita, aunque con importantes reservas. En las *Confesiones de El Espectador*, un texto temprano de 1916, cita aprobatoriamente el conocido párrafo 57 de la Monadología: «Et comme une même ville regardée de différentes côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement. Il arrive de même que par la multitude infinie de substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade»⁵². El propio Ortega en una nota al pie de página tiene interés en hacer constar que esta conformidad con la posición leibniziana no es existente a lo que él denomina el idealismo de Leibniz.

Recordemos para precisar mejor la distancia algunos aspectos centrales de la doctrina del perspectivismo en Leibniz:

1. Toda mónada, y por analogía toda doctrina, religión, sistema filosófico o posición política es una expresión de la verdad única.
2. Las diferencias entre las mónadas se refieren a A) el grado con que este acontecer es percibido, y B) al punto de vista que se adopta, que permite que determinados aspectos de este acontecer se vean con mayor claridad y distinción que otros.
3. Las diferencias particulares entre las mónadas tienden a resolverse en la medida en que el análisis de sus representaciones las aproxima a un orden ideal que es el de las verdades de razón. Por otra parte, la *Harmonía Preestablecida* implica que en el caso de las mónadas creadas esa convergencia se refiera además a la coincidencia en la representación de un mundo concreto.
4. Dios es la «monas monadum». No sólo contiene en sí todas las *proposiciones* posibles, sino que se tiende a identificar con ellas, como la *omnitudo realitatis* en tanto que las posee en grado eminente.

En el caso de Ortega la adscripción al perspectivismo es de muy distinta índole. En primer lugar, no se razona como en el caso de Leibniz desde los conceptos de mónada y de Dios, sino que se parte de la experiencia de una determinada perspectiva. Por ello, la *positividad* de la experiencia concreta no se presenta como algo que se debe abandonar, incluso que se pueda

51. QC, Madrid, 1984, p. 15.

52. II-18. El texto leibniziano aparece en G VI-616.

abandonar. Ni siquiera se puede concebir la resolución de las distintas perspectivas en un único saber infinito, como en el caso del filósofo alemán, sino únicamente la suma de las distintas perspectivas en Dios: «Dios es también un punto de vista, pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros. Nuestra verdad parcial es también verdad de Dios⁵³. En términos generales, la manera leibniziana de concebir el perspectivismo apunta al peso de una imagen de realidad dominada por modelos cuantitativos tal y como sugieren los trabajos de Serres y apta para dar pie a una visión analítica de la individualidad. Sin embargo, lo que cuenta más en el pensamiento orteguiano es una voluntad de descripción más afín a la Fenomenología.

Pero para comprender el atractivo que Leibniz tenía para el Ortega maduro será necesario dar un paso más y tener en cuenta que en Leibniz el perspectivismo no es sólo la solución de un problema epistemológico, sino la manifestación de un poder. La creencia leibniziana en la razón determina que el perspectivismo sea expresión de la riqueza y plenitud de lo real. Leibniz no sólo enuncia el perspectivismo, sino que su obra la ejecuta. Así, las famosas palabras de Teófilo al comienzo de los *Nuevos Ensayos...* y a propósito de su nuevo sistema, que «alía a Platón con Demócrito, Aristóteles con Descartes, los escolásticos con los modernos, la Teología y la moral con la razón»⁵⁴, en realidad apuntan a algo que está al menos parcialmente conseguido en la propia obra leibniziana: Uno es el Leibniz que escribe a Des Bosses y otro el que se dirige a Locke o a Arnauld, etc. Pero en última instancia hay una coherencia de fondo que permite reconocer sin dificultad la existencia de un solo pensamiento. Por ello se trata sólo de que sean correspondencias presididas por la prudencia o el oportunismo, sino porque realmente Leibniz concibe su obra como integradora de otras y en última instancia como expresiva de la fecundidad de una realidad que se manifiesta a la vez con tanta riqueza y diversidad, pero a la vez con tanta profunda unidad.

De esto era muy consciente Ortega cuando al final de su vida se aproxima a Leibniz. La integración del saber en un sistema, así como el *principialismo*, es decir, radicalidad en el método, hacen de la obra de éste una expresión fundamental del racionalismo. Ante ella la mirada de Ortega es ambivalente. Por una parte, entiende que la razón a la que se adhiere Leibniz ha de recibir una nueva fundamentación. Así, la Filosofía «tiene una vez más que ir por debajo de los cimientos mismos, son las cosas que parecían más incuestionables y últimas»⁵⁵. La razón pura que representa la figura de Leibniz ha de ser sustituida por la *razón vital*.

53. III-202.

54. NE 1-1 G 5-64.

55. VIII-280 cfr., Rodríguez Huéscar, A.: *Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega*. *Revista de Filosofía* 2/VII, enero-junio 1984, p. 32.

Sin embargo no sólo Ortega se ve a sí mismo como integrador como el filósofo alemán sino frente al existencialismo sartreano, la figura de Leibniz también le permite reivindicar otra dimensión de la filosofía. «El tono adecuado a filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego —Descartes y Leibniz se ocupan del ajedrez—, y mueven a sus discípulos matemáticos para que trabajen muy seriamente sobre los juegos... hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de “descifrador de enigmas” en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que *per accidens* puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada, y las palabras cruzadas»⁵⁶.

Este texto no refleja la conciencia de crisis y la urgencia de saber a qué atenerse que de manera explícita mueve una parte importante de la obra de Ortega. De hecho, el filósofo español es consciente de la importancia de aunar la conciencia de los problemas con la recreación en el ejercicio de la razón que propugne. No aceptará la existencia de ideas permanentes y eternas que regulan lo real. Pero sí querrá mantener la importancia del uso de la razón como la actividad propia del intelectual.

4

Esta posición de crítica y a la vez de admiración determina que Ortega siga en algunos puntos muy de cerca a nuestro autor. Un caso claro lo constituye la teoría de la substancia a la que hemos de volver nuevamente. La dificultad que aquí le plantea a Ortega Leibniz y, en general, la tradición, es la adscripción a un pensamiento que fundamenta la realidad humana exclusivamente desde un principio previo. Para Ortega es evidente que la realidad humana es una realidad emergente. Sin embargo «En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluso garantiza alguna de que no se malogra, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible»⁵⁷. Con todo, a la hora de la elaboración de su posición no deja de acudir a la tradición. Se puede citar un caso significativo: las críticas orteguianas a la substancia aristotélica que guardan un notable paralelismo, y que incluso sugieren que Ortega tenía presente —aunque probablemente de manera inconsciente— un texto leibniziano concreto, el *De Primae Philosophiae Emendatione*⁵⁸. En él mantiene Leibniz que la realidad radical, la mónada, por oposición a lo que había mantenido la escuela, tiene espontaneidad. La mónada es constitutivamente fuerza. El pasaje fundamental reza así: «vis activa actum quendam sive entelequiam continent, atque inter facultatem

56. VIII-306.

57. VIII-351.

58. G 4-468.

agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvir, atque ita per se ipsam in operationem fertur»⁵⁹, lo que traduciría: «la fuerza activa posee cierta actualidad o entelequia e implica conato y se pone a sí misma en operación». La espontaneidad de la mónada le permite actuar sin más. No necesita como en el caso de la potencia escolástica de un estímulo externo. Se vulnera así el principio escolástico y aristotélico de que «todo móvil tiene que ser movido por otro»⁶⁰, pero se hace en cierto sentido con fidelidad al propio Aristóteles en la medida en que se trata de radicalizar su pensamiento y dar mayor profundidad a lo que significa *estar en acto*, la posibilidad real se transforma en actualidad operativa, o que el acto primero dé lugar espontáneamente a actos segundos.

Si pasamos al texto paralelo en la obra de Ortega, el *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Emile Brehier*⁶¹ podemos apreciar cómo Ortega valora la intuición aristotélica de manera análoga a Leibniz. Aquí ciertamente se hace un análisis que se refiere no a la perspectiva vital propia de todo individuo, sino aquella que sólo algunos individuos en particular desarrollan, a saber, la del filósofo. Mientras que la reflexión leibniziana se inserta dentro del contexto de la aproximación de la Dinámica a la Metafísica, la de Ortega constituye un esfuerzo por comprender la historia de la reflexión filosófica. Además, es importante tener en cuenta los textos aristotélicos que Ortega utiliza y que orientan su análisis en una dirección distinta: *Metafísica* (1048) y *De Anima* (417b 3). Leibniz cree ensanchar y profundizar la noción de acto hasta incluir la espontaneidad del pensar sin más. En cambio, la intención de Ortega es subrayar la diferencia que ya existe en Aristóteles entre aquellos movimientos en los que el término del movimiento es distinto del movimiento mismo y aquellos otros que merecen el nombre de energéticos, en los que se da la destrucción de la potencia por el acto: «...es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en *perfección* (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan»⁶².

De esta forma se vislumbra una suficiencia en la operación del pensar desde lo que se interpreta la evolución histórica de la filosofía. No se trata de una suficiencia equiparable a la del espíritu hegeliano. Únicamente se pretende recuperar el pasado, intentar proyectarlo sobre el presente y someterlo a las revisiones pertinentes⁶³. El acto del pensamiento individual responde a la indigencia del individuo y no puede asemejarse al de la mónada leibniziana. La filosofía «no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre “creyente” cae un día en la duda. La filosofía es el esfuerzo natatorio que hace para

59. G 4-469.

60. Física, VII-1.214 b 24.

61. VI-379 y ss.

62. VI-415.

63. VI-379 y ss. Cfr., asimismo, su *Origen y Epílogo de la Filosofía*, IX-364.

(ver de) flotar sobre el “mar de dudas” o con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse»⁶⁴. Naturalmente, aunque el individuo puede llegar a responder de esta forma a las inseguridades de su momento, en ningún caso alcanza un saber absoluto análogo al hegeliano. La filosofía es verdadera «no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el “progreso hacia ella misma”»⁶⁵.

5

Para acabar deseo hacer algunas breves referencias a las intenciones morales de los dos sistemas. La proximidad entre estos dos autores es menor que en otros puntos que ya hemos estudiado, pero no obstante merece atención. Una de las grandes aportaciones de Leibniz a la historia de la filosofía consiste en haber concebido su obra en su conjunto como una Teodicea, es decir, como la reivindicación racional de la justicia de Dios. De esta forma se explicita una preocupación ética que no se refiere a actos particulares, sino que se dirige hacia la totalidad de lo existente. Se trata de legitimar cuanto hay. Como se recordará, la tesis leibniziana central consiste en la afirmación del optimismo: este es el mejor de los mundos posibles. Es el que Dios ha elegido desde su poder y bondad, se trata de una reivindicación racional de la legitimidad de la historia, de cuanto ha ocurrido y ocurrirá⁶⁶. La Teodicea es por antonomasia ciencia de lo singular, aquella en la que la valoración de la realidad va ligada a su conocimiento.

Esta preocupación se encuentra presente también en la obra de Ortega y determina que para él el reconocimiento del valor del mundo existente constituya una preocupación central, pero la forma en que intenta legitimarla difiere grandemente de la seguida por el filósofo alemán. Ello resulta muy claro en un texto fundamental para comprender la evolución de su pensamiento, las primeras páginas de las *Meditaciones del Quijote*. En ellas no sólo se formula el principio básico de su pensamiento: «Yo soy yo y mi circunstancia», sino que añade «si no la salvo a ella no la salvo yo»⁶⁷. Para explicar lo que ha de entenderse por «salvación» ha de añadirse «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre»⁶⁸, y finalmente «el ser definitivo del mundo es la perspectiva»⁶⁹. Es decir, el sujeto ha de

64. VI-406.

65. VI-419.

66. Teodicea, Prefacio, G 6-28.

67. I-322.

68. Id.

69. I-321.

dar razón del mundo para ser plenamente sí mismo y la filosofía y la cultura *justamente tienen la función de hacer esto posible*. La intención moral de Ortega no es reconocer el buen orden del Universo. Por el contrario, en al menos dos pasajes, observa que la tesis leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles únicamente nos dice que los demás serían peores⁷⁰. Para Ortega no es posible abandonar la perspectiva individual y concreta, pero sí entiende —y en esto está de acuerdo con Leibniz— que la reflexión sobre ella puede alumbrar sus posibilidades. Aquello que ha de ser legitimado es la vida individual que el individuo lleva a cabo en una circunstancia concreta.

Jaime de SALAS ORTUETA
(U.C.M.)

70. X-429 y VIII-343.