

## EN TORNO A ORTEGA: EL LUGAR DE LAS CIENCIAS

Carlos Castro Cubells ha sido quien más y mejor me ha introducido en la lectura deliciosa de Ortega y Gasset, realizada primero por suelto, luego, hace casi diez años, de manera más continuada, ahora de forma casi sistemática. Fue él, perteneciente a una generación de conformados por Ortega (si no en sus ideas mejores y más personales, sí en el contexto entero de sus creencias, de su ir por la vida, de la burbujeante manera de entender la escritura), quien me hizo oír por las páginas blancas de un libro el jadeo de los perros en busca de caza, hasta el punto de que en lugar de letras aparecían en la blancura del leer y en la delicia del decir hocicos jugosos, orejas puntiagudas, pelajes sudorosos; por la habitación se dejaba oír esta sonora frase cargada de leves ruidos: «aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester». Fue él quien me enseñó que Ortega, cuando debía comenzar a escribir, se adentraba en la lectura del padre Sigüenza, y así comprendí que debía adentrarme yo en las páginas de nuestro filósofo para aprender a escribir de manera larga, reposada, vibrante, sonora, regocijada, lejana, astuta, cargada de saber ocultado, entrometida, volando y revolando en grandes círculos de águila, con la caída vertiginosa y precisa del halcón. Qué mejor alabanza en los veinte años de una amistad que la de tenerle como introductor del humanismo filosófico en el estar del científico bilbaíno cargado de ciencia y de pesadez.

Fue Ortega un filósofo que quiso pensar nuestro tiempo<sup>1</sup> que rara vez buscó otra cosa, por más vueltas y revueltas, escapadas y paréntesis infinitos que inundan su escritura por doquier. Esa es desde siempre y por siempre su gran ocupación, su preocupación primera. Por ella es grande nuestro centenario filósofo, por ella también se quedó en exigua pequeñez, quizás. Pues seguramente a ella se debe que este filósofo, de una sugestividad apabullante en multitud de sus páginas, luego no siga la pista de sus ideas hasta lograr cazarlas al final, sino que vaya perdiéndolas en mor de otras nuevas, como una mariposa en encandilado día de junio. De ahí que dé una impresión ambigua: todo lo sabe y a la vez nada sabe, todo lo dice y en el fondo quizá nada dice.

Páginas como el artículo «Ensimismamiento y alteración» o algunos capítulos de sus libros póstumos —¿por qué póstumos?— *Qué es filosofía* o *La idea de principio en Leibniz*<sup>2</sup> deberían ser de lectura obligada para todo estudiante de filosofía en una Facultad española o, mejor aún, para todo el que quiera

1 A Ortega le place sobre todo una *cabeza clara*, pero no clara con claridad científica, es decir, sobre cosas abstractas (que son siempre claras por tanto), sino que lo que busca es una cabeza clara capaz de orientarse en aquello que es intrincado y confuso por esencia: «la realidad vital concreta, que es siempre única»; los que la poseen no van por la vida como sonámbulos, sin sospechar siquiera lo que les ocurre, atrincherándose tras sus ideas para defenderse de su vida, sino que, habiendo comprendido su trágica situación de naufrago, buscarán ordenar el caos de su vida: «El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad» (*Obras completas*, IV, 254). Tal es el talante de nuestro filósofo cuando quiere pensar nuestro tiempo.

2 Respectivamente en OC, V, 295-315 (1939); VII, 275-438 (1929); VIII, 61-356 (1947).

pensar en España. Porque ¿se puede hacer filosofía aquí sin tener a Ortega detrás y bien detrás? Bien es cierto que podemos olvidarlo sin más para seguir a los filósofos a la moda en el estrecho círculo de ganantes anglosajones que publican en Holanda. Incluso más de uno de entre nosotros podría y podrá encaramarse al carro de los vencedores filosóficos y termine siendo augusto profesor en una brillante universidad (privada) norteamericana. Sin embargo Ortega nos ha enseñado de una vez por todas que debemos hacer filosofía *desde aquí*, si es que queremos ser filósofos *de verdad*. Porque ¿qué es filosofar? ¿Acaso es intentar desarrollar todavía más una ideología que coincide en buena parte con la de los que detentan el poder imperial en el mundo? Si fuera así, ¿no sería este filosofar una ayuda regia de nuestra situación de dependencia, como la constitución de un cuerpo de gendarmes de élite, pero de gendarmes del imperio? ¿Qué pasará además cuando ese cuerpo sea ya un cuerpo de funcionarios del Estado?

¿Olvidar a Ortega no es olvidarnos de la labor clave del filósofo, es decir, pensar su tiempo, pensar nuestro tiempo? Pero ¿no es pensar, sobre todo y fundamentalmente, pensar por nuestra cuenta? Ciertamente que no todo pensador se ha de convertir al punto en pensador por cuenta propia, pero ¿podemos aceptar desde el comienzo que se nos haga pensadores por cuenta ajena? ¿Será posible que andemos pensando al dictado de lo que se nos dice desde situaciones que no son las nuestras, sino que son muy otras, muy suyas.

Ni mucho menos abogo aquí por alguna suerte de «Santiago y cierra España», pues sería la más segura manera de no pensar, y para un pensador es mejor prostituirse pensando por cuenta ajena que dejar de pensar. Pero ¿es que será posible que sólo aquí, una vez más en nuestro aquí, no existan sino esas dos posibilidades? ¿No podremos nunca pensar por nuestra cuenta, sabiendo bien lo que piensan los demás pero pensando *nosotros*? ¿Significará acaso esto que todos vendremos a pensar lo mismo? Milagro parecería, siendo eso de pensar algo tan sutil. No, son muchas las maneras de pensar *nuestro* tiempo. No, no se puede hacer filosofía en España sin tener a Ortega detrás y bien detrás, porque la filosofía que resulte será no pensada sino aprendida y, para colmo, no será nuestra sino *suya*. (Comprendo que no es fácil desentrañar qué significa aquí «nuestra». Pero, puesto frente a «suya», tenemos un primer vislumbre de su significado).

En todo lo que sigue dejaré de lado su pensamiento sobre lo que él llama la vida<sup>3</sup>, abandonando así seguramente lo que de más positivo quiso decirnos. Confieso que es lo que menos me atrae de Ortega, aunque supongo que era su manera de salir de un encorsetamiento en el pensamiento que entonces parecía obligado y él aborrecía. Lo que aquí me preocupa es su manera de ver y de plantear eso que llamo encorsetamiento. Y sin embargo confieso que me llama la atención la secreta complacencia que tenía nuestro autor en Bergson<sup>4</sup> (del

¿Seremos alguna vez dignos de que se nos ofrezca una edición de las obras de Ortega que, si no rigurosamente crítica, no sea al menos como una intrincada selva en la que casi nunca se suele saber el cuándo, el cómo y el porqué?

3 Este tema, con los años, pasa de ser un cuasi-tic en el pensamiento de Ortega a la profunda profundidad llena y melancólica de 'El hombre y la gente', OC, VII, 71-272 (1949-50).

4 Yendo a la rebusca (¿qué otra cosa se puede hacer con las ediciones de las obras de Ortega de que disponemos?) veo que cita en 1929 a Bergson en varias ocasiones: «A Bergson corresponde el honor de...», OC, VI, 161; «o, como el maravilloso Bergson diría, una...», OC, VII, 292; poco después en el mismo escrito ¿Qué es filosofía? corrobora «como dice admirablemente Bergson —bien que por motivos menos admirables—... Esto que Bergson llama 'buen sentido' es lo que yo he llamado muy formalmente 'razón vital'...», 327; también en 338; «Bergson, el menos elástico de los pensadores y a quien en tantos puntos tenemos hoy que dar la razón...», en nota de

que se atisban ya las primeras golondrinas del retorno), pensador que busca también salir del encorsetamiento y que se empeñó en pensar el tiempo. Ortega desgraciadamente quiso pensarlo en una vaga historia y en una vaga vida; Bergson, por el contrario, en la subjetividad y en la naturaleza.



En una primera época, hasta los felices años veinte, Ortega y Gasset es un niño pera brillante, irisado como las pompas de jabón, aunque ya entonces apunten, todo hay que decirlo, muchos de los temas que luego serán decisivos para él, se adivine ya el esqueleto entero del que más tarde ha de aparecer en su fuerza entera.

En esta época hay una enorme variedad de temas en torno a lo que a nosotros nos interesa aquí, me saltan en cada mata el camino desarticuladamente, sí, pero con frecuencia de manera puntiaguda, punzante, como quien va pinchando las uvas y los globos de los demás. Aquí, como en toda la obra de Ortega, nos encontramos con su infinita información: tenía la nariz larga, olía los vientos.

Desde el mismo comienzo se interesa por el místico y el sabio. Ahora su simpatía va por el místico alerta vigía que anuncia las nuevas costas a las que los sabios llegarán siglos después: «Y esto es una amarga burla del hado, porque sabio podrá serlo quien quiera, y vidente sólo el que lo sea desde la eternidad». Su pensamiento sobre el sabio permanece, sobre el místico no, pues luego a éste preferirá el teólogo<sup>5</sup>.

Fue Sócrates quien trajo la definición y el método inductivo, es decir, la ciencia, pues ésta no es otra cosa que la conjunción de ambas, opina Ortega. Y es de ahí de donde nació Europa: la ciencia es lo único que tiene por sobre las demás regiones del planeta. De ahí que la ciencia sea la única garantía de su supervivencia tanto material como moral<sup>6</sup>. De aquí también nace esa oposición que se observa en su seno entre la cultura mediterránea y la ciencia germánica<sup>7</sup>. Si Europa es igual a ciencia, España es igual a inconsciencia, nos dice, y eso hay que cambiarlo, se comienza ya por entonces a cambiar.

El hombre mediterráneo, el español por tanto, es de un materialismo extremo; lo que el español ama son las cosas («las hermanas cosas») crudas e individuales, no estilizadas en símbolo<sup>8</sup>. Ortega por el contrario se muestra partidario ardiente de la cultura germánica: «La cultura

su libro *Historia como sistema* (1935), en OC, VI, 33; todavía en 1942 lo equipara a Husserl, en OC, VI, 393.

<sup>5</sup> OC, I, 31 (1904). Sobre el místico y el teólogo véase su «Defensa del teólogo frente al místico», publicado como apéndice a 'Ideas y creencias' (1940), en OC, V, 455-59; se corresponde con una páginas de '¿Qué es filosofía?' (1929), en OC, VII, 338-41, cambiada la primera parte con la segunda. Perseguir este cambio es sin duda de interés.

<sup>6</sup> Cf. OC, I, 102 y 106 (1908); también 120 (1908).

<sup>7</sup> Véase OC, I, 345 (1914), en donde ya tintinea Descartes, tan importante como mojon en el pensamiento de Ortega.

<sup>8</sup> En OC, I, 199 (1911). La ciencia quedará siempre ligada a ese simbolismo, la filosofía por el contrario estará más cerca de la realidad de las cosas, como veremos luego.

germánica es la única introducción a la vida esencial», aunque, continúa, «esto no basta»<sup>9</sup>. ¿Claridad latina y nieblas germánicas? No, aunque sí existe «una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies»<sup>10</sup>. Por ahí que se pueda afirmar, pues, «que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría»<sup>11</sup>. No nos extrañará por tanto que en este período hable Ortega con frecuencia de la ciencia aunque lo haga quizá de una manera desarticulada y con una pinta de petulancia sin duda.

Así al pasar (fijémonos bien) nos da por descontado que, entre todas las ciencias, al menos en la biología no puede ponerse en duda la noción de fin, ligada con el evolucionismo<sup>12</sup>. El progreso de la biología muestra de más en más, dice, lo que nos diferencia el animal, del resto de la naturaleza; ahora bien, «la biología no es un hecho biológico; como la física no lo es físico, sino que ambas son precisamente hechos sobrenaturales, metafísicos»<sup>13</sup>. Es de notar también el temprano interés de Ortega por el psicoanálisis de Freud, dándole ocasión para algunas consideraciones sobre la ciencia. Lo que encarrila a la ciencia en una mayor seguridad de sí misma, como ha acontecido durante el siglo XIX, es que abandona las cuestiones de método o de la experimentalidad y ha ido dejando la consideración de la verdad en su momentánea actualidad para tomarla «en su perspectiva histórica»; de ahí la corriente sinuosa por la que discurre. La ciencia no vive de sí: «con respecto a la vida total del espíritu, la ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales; es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia»<sup>14</sup>. Sabemos lo que nuestra conciencia dice hoy, pero no podemos saber lo que dirá mañana; la ciencia de hoy y de ayer es distinta a la de mañana, pero ésta no es la ciencia sin más apóstrofes. En el vasto mundo de la ciencia de cada momento hay «disciplinas centrales» relativamente fáciles de determinar, luego hay otras ciencias periféricas, en mayor contacto con los elementos más extracientíficos de nuestra conciencia, que en su estado semi-informe son los mitos. En la evolución de la ciencia existen para Ortega dos dimensiones: *ad intra*, la influencia de la ciencia de hoy en la del mañana, *ad extra*, la que los mitos de hoy ejercen sobre la ciencia de hoy; de ahí se saca que es necesaria «la rigidez metódica del pensar científico», que debe defenderse contra la invasión mítica, pero sin que ello lleve a traspasar sus lindes con la pretensión de suprimir «el resto de nuestra vida interior, que no es sólo el más extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia»<sup>15</sup>. De aquí salen también dos trabajos para la cultura española: buscar los hábitos críticos de la ciencia más exacta y

9 OC, I, 210 (1911).

10 OC, I, 341 (1914); véase también 356 y 500.

11 OC, I, 214 (1911). Mucho más tarde, en 1927, véase OC, III, 495; poco después, en 1929, léase lo que decía en OC, IV, 33.

12 Cf. OC, I, 115 (1908). Ortega no va a ser muy amigo de darwinismos.

13 OC, I, 161 (1910).

14 OC, I, 216 (1910).

15 OC, I, 218.

enriquecer a la vez la conciencia nacional. ¡Sentadas estas bases, ya puede Ortega comenzar a hablar de Freud!<sup>16</sup>

Los problemas ni son islas deshabitadas ni van por suelto, sino que se entretajan en una historia; nunca son vírgenes sino que tienen historia, incluso aunque se trate de la misma física<sup>17</sup>. La ciencia consiste «en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas»; cuando no puede llegar a tanto, se queda siendo ciencia descriptiva. Y, terminando con Freud, nos espeta Ortega con chulapería estas frases: «Así la biología, cuando quiere levantarse de sus pasivas disciplinas descriptivas a ciencia explicativa procura convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay, mecanicismo que no es mecanicismo físico, no es mecanicismo, es una metáfora. En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer»<sup>18</sup>.

¿Qué es la certeza científica? Es algo que nos nace entre las manos cuando, opina Ortega, el hecho nuevo que se nos presenta concuerda a la perfección con el sistema de conceptos y leyes que ya teníamos formado, que es un caso particular de una ley, y de esta ley tenemos razones para su certeza: «Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente muy pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido»<sup>19</sup>.

Lo que la ciencia busca es *eso* que constituye la vitalidad de cada cosa, pero utiliza un método por el que nunca puede lograr su empeño, de aquí que la ciencia nos ofrezca «sólo leyes, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen en común unas con otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas para todas o casi todas»<sup>20</sup>, pero la vida es precisamente *lo individual*, y esta es una maraña infinita de relaciones, y la ciencia procede discursivamente para verlas una a una, por lo que nunca llegará a verlas todas, he ahí la tragedia de la ciencia: «trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente»<sup>21</sup>. ¿Qué de extraño tiene, pues, que vuelva a afirmar Ortega que la física es un hecho metafísico?<sup>22</sup>

Se interesó Ortega desde pronto, como todos saben, por la fenomenología, no es por ello extraño que tanto la inducción como la deducción sean para él métodos indirectos para obtener proposiciones verdaderas, puesto que en ambos casos se obtiene la verdad de una proposición

16 El resumen de su opinión se expresa con esta fórmula lapidaria: el psicoanálisis es «una justificación científica del confesionario», OC, I, 224.

17 «Ante el problema de la naturaleza, de la *physis*, por ejemplo, tiene el físico de hoy que hacer cursar a su mente de una manera esquemática y virtual todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Meyer ha atravesado la física. Y esto es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construido desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkovski», OC, I, 229-30.

18 OC, I, 237.

19 OC, I, 458 (1909).

20 OC, I, 482 (1910).

21 OC, I, 483.

22 Cf. OC, I, 512 (1910).

objetiva abandonando el objeto material del que se trata, subsumiéndolo en proposiciones que son ya consideradas como verdades probadas: «No es esto decir que inducción y deducción no sean métodos científicos suficientes: es simplemente decir que no pueden pretender a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad»<sup>23</sup>. La fenomenología se parece así a la matemática: «es descripción pura de esencias»<sup>24</sup>, y lo que describe es la conciencia. Ahí está Husserl ya en la vida filosófica de Ortega. Ante el fenómeno del brillo metálico, el físico lo que buscará es «la constitución de la cosa material que en aquél se nos manifiesta»; partiendo, pues, del fenómeno lo abandonará «por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva»<sup>25</sup>. Lo mismo hará el psicólogo.

En el ámbito de la ciencia se da la erudición, es decir, la acumulación de datos en montón inconexionado, en donde cada uno está allí independiente de los demás. Esta erudición es, para Ortega, «el extrarradio de la ciencia», mientras que en ella, por el contrario, «la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis», aquí los hechos han sido ya manducados y bien asimilados, han desaparecido ya y sólo queda de ellos «su vigor esencial»<sup>26</sup>. Y aquí es en donde nos aparecen las circunstancias y más luego la perspectiva, y también lo que está oculto tras lo que se ve<sup>27</sup>.

¿Y de la realidad qué? Años antes lo había expresado ya hablando de las obras artísticas: no hay una realidad inmutable y única, como suele suponerse, sino que «hay tantas realidades como puntos de vista»<sup>28</sup>. Es aquí en donde cobra importancia primordial el individuo —«sea cosa o persona»—, que «es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones»; para que nazca una brizna de hierba colabora el entero mundo. Es aquí donde viene la ciencia para romper «la unidad de la vida en dos mundos: naturaleza y espíritu», por tanto, nada es sólo materia, «la materia misma es una idea», nada es sólo espíritu, «el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa»<sup>29</sup>.

Ahora, prosiguiendo nuestro galopar junto a Ortega, de nuevo en sus meditaciones del Quijote, nos volvemos a topar con el realismo. Para

23 OC, I, 251 (1913). En las páginas 244 a 260 se encuentra el artículo titulado «Sobre el concepto de sensación» en el que, con ocasión de un trabajo de Heinrich Hoffmann, discípulo de Husserl, trata Ortega de la fenomenología.

24 OC, I, 253.

25 OC, I, 255. Véase en 257 la distinción que, con Hoffmann, hace entre la «cosa» del físico, un compuesto de átomos, imperceptibles, con cualidades que también lo son, por tanto un «ente racional, una abstracción», y las «cualidades secundarias» que la física no atribuye a las cosas «sino a su influjo mecánico sobre los órganos de nuestros sentidos».

26 Son las 'Meditaciones del Quijote' (1914), en OC, I, 311-400. Las citas en la página 317.

27 OC, I, 319, 321 y 322, respectivamente. «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea», OC, I, 322.

28 OC, I, 475 (1910).

29 OC, I, 484 y 485.

un germano cuando la cosa tiene todo lo que necesita para ser lo que es, ya está completa. Pero le falta algo decisivo, y es en esto en lo que se fija el mediterráneo, le falta la apariencia, la actualidad, la presencia. Los mediterráneos «a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas»<sup>30</sup>; a esto es a lo que los latinos llamaron realismo, pero es más una visión que un concepto, al que por tanto como tal le falta claridad. Por eso, nosotros al buscar la realidad buscamos sólo las apariencias, ya que «hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia»<sup>31</sup>. Para el griego, en cambio, «real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia»<sup>32</sup>.

¿Y del determinismo? Poco, cuando todo parecía ya logrado para él. Con Darwin se cree haber aprisionado «lo vital —nuestra última esperanza— dentro de la necesidad física»; la vida no es más que materia, la fisiología mecánica. No es el organismo quien se mueve, sino en él se mueve el medio, nuestras acciones son puras reacciones; vivir es adaptarse, dejar que el contorno material nos penetre en lo íntimo; «adaptación es sumisión y renuncia» con Darwin no hay ya héroes. Estamos en pleno positivismo: «lo bello es lo verosímil y lo verdadero es sólo la física», de ahí que la novela aspire a fisiología. «Una noche en el *Père Lachaise*, Bouvard y Pécuchet entierran la poesía —en honor a la verosimilitud y al determinismo»<sup>33</sup>.

¿Está ahí Ortega, en la página que cierra las meditaciones sobre el Quijote? No, él quiere poesía y realidad: «la realidad entra en la poesía para elevar a una potencia estética más alta la aventura», se abre «para dar cabida al continente imaginario y servirle de soporte». Una página después dirá Ortega con Leibniz (quien siempre le ronda) «que sólo es posible lo *compossibile*, es decir, lo que se halle en estrecha conexión con las leyes naturales»<sup>34</sup>.



A comienzos de los felices veinte, entra en contacto Ortega con la teoría de la relatividad de Einstein. Comienza así, al menos desde mi propósito, una segunda etapa de su andadura que se cerrará a finales de esa década con una de sus grandes obras que no publicó en vida, *¿Qué es filosofía?*

30 OC, I, 348 (1914).

31 OC, I, 373.

32 OC, I, 387. «He aquí lo que llamamos realismo; traer las cosas a una distancia, ponerlas bajo una luz, inclinarlas de modo que se acentúe la vertiente de ellas que baja hacia la pura materialidad», 386.

33 OC, I, 400.

34 OC, I, 382 y 383. «Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluido Mr. Bergson, ha podido restaurar, merced a ellas, el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones, un aparato de liberación», OC, I, 143 (1915); le cita también en una nota de la página 395 (1914).

Veremos cómo ha de surgir, siempre en la perspectiva que es la suya, un problema crucial de nuestra época, decisivo por tanto para alguien como él, un filósofo que quiere pensarla. La lección inaugural del curso 1921-22 comienza con estas palabras: «Lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero»<sup>35</sup>. Esas son las primeras palabras de su libro sobre las generaciones. Curiosa y evidente idea que desarrolla: cómo es que los enemigos de una misma época se parecen mucho más entre sí que los amigos de épocas diversas. Que así sea es lo que explica que exista «una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas»<sup>36</sup>. Dramático es por tanto, ¿cómo no habría de serlo?, el problema de la verdad («el reflejar adecuadamente lo que las cosas son»), pues ella es sólo una y por el contrario la vida es escurridiza, pura ondulación: ¿será que la verdad es relatividad únicamente, que sólo es verdad-para-mí o no más que mi-verdad? ¿Habrá que hacer lo de los contrarios, es decir, lo que hacen los racionalistas, quienes para que no se les escapa la verdad dejan caer la vida? Terrible dilema el de Ortega: por más que vuelva una y otra vez al gran racionalismo de Descartes y de su siglo, él no será nunca racionalista.

Una de las funciones vitales, como lo es la digestión o la circulación de la sangre, es la del pensamiento. Mi pensamiento «es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna»<sup>37</sup>. Pero mi pensamiento no se inventa lo que pone delante, ante nuestra individualidad, sino que tiene carácter verídico: «Su misión es reflejar el mundo de las cosas acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares». El pensamiento es así necesidad vital del individuo (regida por la ley de la utilidad subjetiva) y es a la vez adecuación a las cosas (regida por la ley objetiva de la verdad).

En esta verdad del pensamiento hay un doble camino: debe coincidir con las cosas que me son trascendentes y, a la vez, para que el pensamiento sea verdadero, debo hacerlo parte de mí mismo, alojarlo en mi vida «hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy»<sup>38</sup>. Hay de esta manera en la vida humana actividades que siendo inmanentes al organismo, lo trascienden. Desde ellas recibe su exacta significación la cultura. De ahí también que cuando se objetiva, se contra-pone, esa viva subjetividad originaria, se está en punto creador («en este punto celebra la cultura su razón mejor»<sup>39</sup>) y a la vez en punto de desquiciamiento secante, pues la cultura (y el pensamiento por tanto) «sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos». ¿Se hace por ello anti-cultura? No, por cierto. Simplemente no puede hacerse exclusivismo de elección por la cultura (y el pensamiento por tanto) en contra de la vida<sup>40</sup>.

35 'El tema de nuestro tiempo' (1923), en OC, III, 145; la obra llega hasta la p. 203, con sus apéndices, tal como fue publicada por Ortega, hasta la p. 242.

36 OC, III, 157.

37 OC, III, 164.

38 OC, III, 166.

40 Cf. OC, III, 197; véase también 187 y 200.



Desde Sócrates (el socratismo es racionalismo) hay una vida doble: «lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a sustituir a lo que verdaderamente somos —la espontaneidad»<sup>41</sup>. Nos encontramos, pues, ante dos movimientos<sup>42</sup>: uno primario y el otro secundario, y jugamos con ellos de tal manera que «en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos». Pero desde entonces el racionalismo ha avanzado a pasos de gigante y ya al filo de 1700 se ven los límites de la razón; se han vislumbrado «sus confines con el ámbito infinito de lo irracional». La razón pura ha quedado así, para Ortega, como una islita flotando en el inmenso mar de lo primario, de la vida, y «lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero»<sup>43</sup>.

¿Por qué habrá utilizado Ortega, me pregunto, en contexto tan importante la palabra «irracional» como lo acaba de hacer líneas más arriba? No nos olvidemos de esta pregunta, por si en lo sucesivo se nos hace patente la respuesta.

Tenemos ahora paisajes y gentes que los miran, es decir, distintos puntos de vista que provocan distintas organizaciones del paisaje provocadas por la situación del que mira. ¿Alguno será más real que otro, o más ilusorio? No hay un paisaje que es el paisaje auténtico que mide a los demás. «La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva<sup>44</sup>, por lo que ésta es uno de los componentes de la realidad; es su organización, como acabamos de ver, pero no su deformación. El que deja escapar a la realidad es el racionalista, u-topista que cree verla desde ningún lugar porque cree no estar ubicado en sitio alguno: el utopista es quien más yerra «porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto»<sup>45</sup>.

Estamos ya en condiciones de toparnos con Eistein y su teoría (perspectivista) de la relatividad. Y cuando digo toparnos no es una manera figurada de hablar, pues basta leer regocijadamente aquella admirable página teñida de hiriente ironía que escribió Ortega sobre su conversación con el físico «cuando hacia 1920 o 1921 visitó Einstein Madrid»<sup>46</sup>. En 1923 aparecieron, como apéndice de su libro *El tema de nuestro tiempo*,

41 OC, 176-77.

42 Nótese la importancia de que sean dos movimientos, es decir, que ambos sean considerados movimientos por Ortega.

43 Léase toda la página OC, III, 178, que termina así: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital». La cita en p. 177.

44 OC, III, 199.

45 OC, III, 200. Una nota de Ortega a este texto citado nos recuerda que desde 1913 proclama el perspectivismo en sus cursos, y que así aparece ya en el volumen primero de *El Espectador*, Efectivamente allí aparece de la mano, ¡cómo no!, del viejo Leibniz; véase en OC, II, 18-21.

46 Página maestra de Ortega (en OC, V, 286) con la que termina una serie de artículos, a los que nos hemos de referir largamente después, publicados en 1937. Releyéndola una vez más, he caído en cuenta de que también yo fui atrapado en las redes orteguinas, hasta el punto de que casi todo lo que digo viene de él, ¿cómo será esto posible? Sobre la visita de Einstein a Madrid, Zaragoza y Barcelona en febrero y marzo de 1923, pueden leerse algunas pequeñas indicaciones en Antonio Lafuente, 'La relatividad y Eintein en España', en *Mundo científico*, 15 (junio 1982) pp. 584-91.

unas páginas que llevaban por título: «El sentido histórico de la teoría de Einstein»<sup>47</sup>. Son de un interés tan crecido, que en una recopilación muy conocida que sirve como introducción a dicha teoría, son las únicas recogidas que provengan de la pluma de un filósofo<sup>48</sup>.

En el tema de nuestro tiempo no podía faltar una de las teorías de nuestro tiempo que en él han tenido mayor incidencia —no se olvide el lector que estamos a comienzos de los años veinte—, hasta el punto de que ésta sirve a la perfección para encontrar las esencias de aquél. En ella encontramos como la sintomática de por dónde camina nuestro tiempo, el «nuestro tiempo» orteguiano. Unas concisas frases le bastan para desmarcarse de relativismos caducados hace tiempo y para marcar su postura: «Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, porque *lo que* aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es relativa»<sup>49</sup>. Desde ahí, y sólo desde ahí, es desde donde se debe hablar de perspectivismo.

Antes se hablaba con desparpajo de un espacio absoluto bien conocido por la geometría euclídeana por todas partes y por siempre idéntica a lo por aquí percibido por nuestros sentidos. Pero hoy (en el hoy orteguiano) «en Alemania»<sup>50</sup> se la comienza a llamar «geometría de lo próximo». ¿Cómo hablaremos sin más de todas partes? No, pues «no conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos». Esto es lo único que en física puede hacerse, pero ¿es tal cosa una limitación? No, porque esta estructuración espacial del mundo por nuestro ojo instrumental le acontece a cualquier otro ser que esté en cualquier otro lugar<sup>51</sup>.

La nueva teoría tiene por tanto claras tendencias absolutistas en lo tocante al orden del conocimiento, pues niega la antigua absolutización del espacio y del tiempo, base arraigada de la física anterior; pero afirma con rotundidad que, cualquiera que sea el sistema de referencia utilizado en una observación, es decir, cualquiera que sea el punto elegido para la perspectiva, lo que siempre y de manera idéntica permanece inalterable y verdadero son las leyes físicas. Pero, por otro lado, ¿tiene algo que ver esta manera con la de los viejos racionalistas que sacaban de su propio espíritu con armas y bagajes verdades eternas para rejir la física y toda la parafernalia restante? Tampoco hace Einstein como Descartes, quien en lugar de mirar a la experiencia se volvía al tesoro de su espíritu, o como Newton, que creía tener que hacer abstracción de sus sentidos en la filosofía natural. Así, por ejemplo, añade Ortega, ¿por qué esa extraña y misteriosa ley de inercia? Porque es la respuesta evidente para alguien que hace del espacio geometría euclídeana. Pero ¿tenemos garantías de experiencia para decirlo con razón? No, como en

47 OC, III, 231-42.

48 Me refiero a L. Pearce Williams (ed.), *La teoría de la relatividad* (Alianza Universitaria, Madrid 1973) p. 174; el original es de 1969.

49 OC, III, 233.

50 OC, III, 235.

51 Vuelve a señalar que exponía él la doctrina perspectivista en 1916, antes de que Einstein hubiera publicado aún nada sobre sus descubrimientos.

páginas gloriosas ha dejado bien claro Henri Poincaré (al que Ortega no cita) <sup>52</sup>. Lo que vemos (euclideanamente) se hizo patrón y centro radical del universo, «y este es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir» <sup>53</sup> con su perspectivismo.

Muchos afirman que la teoría de Einstein ha venido a confirmar la teoría kantiana de la subjetividad de espacio y tiempo. Para Ortega esta opinión sólo puede ser sostenido por quienes malentienden de raíz la nueva teoría, pues aunque es verdad que sin sujeto que aparece no puede haber realidad aparecida, no por eso se es subjetivista o se tiene que ser subjetivista: «cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos 'sujeto consciente', la realidad responde *apareciéndole*» <sup>54</sup>. De esta manera la apariencia nos resulta vital, pues es mucho más que una simple y tonta «apariencia» que no nos diría nada de la cosa-en-sí (digo yo, que no Ortega), sino que es «una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto». Por eso cada respuesta de lo real es diferente en cada condición del contemplador. La perspectiva se hace así no mera deformación, sino algo con valor objetivo, y, en guerra contra Kant, espacio y tiempo vuelven «a ser formas de lo real» <sup>55</sup>, que ya no pueden ser absolutos porque no hay perspectiva absoluta; se hace el espacio absoluto cuando deja de ser real y se convierte en una abstracción.

Se entiende ahora la importancia que Ortega da a la nueva teoría como desveladora del nuevo nuestro tiempo: «La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida» <sup>56</sup>. ¡El sabroso fantasma de Leibniz planea sobre la obra de Ortega por siempre!

No hay, pues, ucronismo, no hay una pura razón pura que «construye un mundo ejemplar —cosmos físico o cosmos político—, con la creencia de que él es la verdadera realidad y, por tanto, debe suplantarse a la efectiva» <sup>57</sup> (aunque sean necesarios pasos en número infinito para lo-

<sup>52</sup> Sí, lo cita después, en OC, IV, 101, precisamente en el texto que ha de cerrar este período que ahora desarrollamos. Por otro lado, no parece posible que Ortega desconociera las conocidísimas páginas del matemático francés sobre el espacio, publicadas en varios de sus libros más divulgados, por ejemplo en *La Science et l'Hypothèse* (Paris 1906) pp. 49-109. Hasta se diría que hay en estos párrafos de Ortega resonancias de Poincaré. ¿Cita antes de finales de los veinte a Poincaré? Con la edición de obras que tenemos hasta la fecha, saberlo sólo puede ser fruto de la casualidad o del trabajo romano.

<sup>53</sup> OC, III, 234.

<sup>54</sup> OC, III, 236.

<sup>55</sup> OC, III, 237.

<sup>56</sup> *Ibid.* Sobre sus desacuerdos con el racionalismo, y por tanto con Leibniz, se explica muy bien en el artículo de 1924 titulado «Ni vitalismo ni racionalismo», en OC, III, 270-80. Las cosas no se comportan como nuestras ideas: la razón es racional, la matemática menos, en la física «la irracionalidad se condensa», p. 278.

<sup>57</sup> OC, III, 238. «Arbitrariamente se supone (por los racionalistas) que los estratos de la realidad donde no penetra nuestra mente están hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido, no advirtiendo que si éste es conocido se debe a que acaso sea el único cuya estructura coincide con nuestra razón», OC, III, 279, de «Ni vitalismo ni racionalismo» (1924). Pero, con todos los respetos debidos a Ortega, me pregunto de qué otra manera podríamos conocer lo que tenemos lejos si no es

grarlo, dice Ortega, como Kant y Leibniz —¡horror!— creían). Tampoco hay utopismo darwinista<sup>58</sup>. ¿Pasar de los brincos de los infusorios a los actos éticos del hombre como quien lo deja todo explicado? No, la ciencia tiene que resolverse, muy modestamente, sus grandes y graves problemas sin hacer apelación a las calendas griegas. ¿Que no le bastan sus métodos? Cámbielos. Pero, por el contrario, añade aún Ortega en estas admirables páginas, «la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés!»<sup>59</sup>.

¿Hacer euclídeano el universo como Galileo y Newton porque así lo dicta la razón? No, inventense, propone nuestro autor, nuevos sistemas de ordenación. Y puestos en tal camino la razón ya no será norma imperativa, sino «arsenal de instrumentos»<sup>60</sup> que luego la observación probará y decidirá, con lo que la ciencia resulta «de una mutua selección entre las ideas puras y los puros hechos».

El punto final de esta consideración de Ortega sobre la relatividad se fija en el finitismo einsteniano<sup>61</sup>, en el que se persigue el infinito por todas partes, incluso en la imposibilidad de velocidades infinitas. El mundo surgido del Renacimiento aspiraba al universo infinito y ahora de pronto, súbitamente, en la física y en la matemática empieza «una marcada preferencia por lo finito y un gran desamor a lo infinito»<sup>62</sup>: el mundo en lugar de ser un paisaje se convierte en un interior. Hay aquí «una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo» (¡cómo se retrata aquí Ortega!). Esta autolimitación —que lleva latentemente a suprimir incluso la causalidad— es una amputación, «y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediamente un muñón de universo». ¡Final trágico por demás el de Ortega!

Tras Einstein, y seguramente con una importancia mayor para el pensamiento en torno al lugar de las ciencias, debemos citar a Hermann Weyl, pues su influjo en Ortega parece que debe conceptuarse como amplísimo. Sabemos ya que en 1923 ha sido citado junto al matemático intuicionista holandés L. E. J. Brouwer, padre de toda una manera de hacer matemática que está hoy en ascenso imparable y que surgió en vida de nuestro filósofo, aunque, todo hay que decirlo, por entonces las corrientes logicistas y formalistas dentro de las matemáticas tuvieran una importancia mucho mayor. Una vez más, al leer a Ortega «muchos años después», se tiene la impresión decidida de su ojo perspicaz. Todavía al

mediante este principio que podríamos decir *principio de Arlequín*. Quede colgando por ahora esta pregunta.

58 ¡Qué poca simpatía tiene Ortega por el darwinismo! Véase OC, III, 298 (1924) 302, 308, 530 (1927); IV, 15 (1929), 623 (1927); VI, 473 (1942).

59 OC, III, 239.

60 OC, III, 241. No me cabe duda que Descartes se reconocería en estas palabras de Ortega.

61 A quien se añade Brouwer y Weyl, citados por vez primera en la obra orteguina (salvadas las continuas referencias que voy haciendo a la selva de la edición de sus obras). Sobre todo Hermann Weyl será guía decidido de Ortega en lo tocante a la ciencia, como hemos de ver después.

62 OC, III, 242.

año siguiente, en 1924, vuelven a ser citados juntos <sup>63</sup>, como garantes de que también en las matemáticas se trabaja en la discontinuidad, lo mismo que se hace en la física.

En un artículo de 1925 vuelve a aparecer Weyl, quien le ha enviado un folleto sobre qué es la materia, «que estos días saldrá al comercio en Alemania» <sup>64</sup>. Se dice de él que es uno de los «gigantes de nuestra generación», citándolo junto a Einstein, Eddington Bohr, Miss <sup>65</sup>. En dicho folleto llega su autor a la conclusión de que la nueva física conduce a una idea inmaterial de la materia, «cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz». La física, prosigue Ortega comentando el folleto, en donde nació el concepto de función, se hace de más en más funcionalista, eliminando paulatinamente los residuos de sustancia que en ella quedan y cuanto más lo haga, «más puramente cumplirá su destino» <sup>66</sup>. La física se hace así «relacionalista», palabra que indica mejor la entraña de lo que se trata que la palabra einsteniana «relativista», que es equívoca. Mas, continúa Ortega haciendo suyas las ideas del folleto de Weyl, «al purificarse la física en estricto relacionismo, declara *ipso facto* su condición de ciencia secundaria. Si la relación supone cosas que se relacionan, la ciencia física o de relaciones supone otra ciencia superior de las cosas relacionadas», hacia la metafísica (que es la que medita sobre las sustancias), camino que siguen las mayores cabezas «con que hoy cuenta Europa». Este movimiento es inverso al del siglo XIX, el cual quería, por el contrario, hacer descender todo hacia la física.

Vuelve a citar Ortega a Hermann Weyl en 1928 <sup>67</sup>, quien poco antes, en 1926, ha publicado un libro muy importante: *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural* <sup>68</sup>, decisivo para el pensamiento posterior del filósofo español en torno al lugar y al papel de la ciencia en el entero ámbito del pensamiento y de la filosofía. La física es, dice Ortega en el texto en el que cita a Weyl «un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*»: hay dos sistemas, uno de verdades físicas y otro de observaciones, sin que entre ellos deba haber ni haya de hecho semejanzas, «pero debe haber correspondencia» <sup>69</sup>; los experimentos están ahí, asegu-

63 «...En fin, la misma matemática, que era la matriz de la idea de continuidad, empieza a afirmar la necesidad de renunciar a ella y afianzarse en lo discontinuo. Las dos cabezas más geniales de matemáticos que hoy existen Brouwer y Weyl trabajan a estas horas en ello», OC, III, 304 nota. De Weyl se está refiriendo al libro publicado en Zurich en 1918 bajo el título *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*.

64 Se refiere Ortega a *Was ist Materie?*, publicado en Berlín en 1924. «La resurrección de la mónada», en OC, III, 339-43 (1925); la cita es de la página 340.

65 Me pregunto si no se deberá tratar de Richard von Mises.

66 OC, III, 341. También véase OC, III, 394 (1925).

67 Cf. OC, IV, 527 nota.

68 Se trata del artículo «Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft», publicado en el *Handbuch der Philosophie* de R. Oldenbourg. Con muy breves alteraciones se publicó en 1949 en Princeton, y de ahí ha sido traducido al castellano en la UNAM (México 1965). Hay que decir rápidamente que, aunque aquí se cite profusamente a Brouwer, el conocimiento de éste no le venía a Ortega por las obras de Weyl.

69 OC, IV, 527, citas del artículo «La 'Filosofía de la historia' de Hegel y la historiografía», en las pp. 521-41. Todo esto se dice en un contexto en que se afirma

rando esa correspondencia. Años después, en su magno libro sobre *La idea de principio en Leibniz*, volverá Ortega sobre estas ideas de su amigo Weyl <sup>70</sup>.

Muy pocos años antes, en el mismo 1925 de poco más arriba, un corto artículo <sup>71</sup> volvía a repetir esas ideas orteguianas en torno a las ciencias, entonces en pleno auge, justo cuando todo lo demás ha caído en general derrumbamiento. Mientras nadie («ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía») ha cumplido sus promesas, la ciencia sí que lo ha hecho, hasta el punto que «cada día descubre una ley cósmica, nueva, un hecho nuevo, un nuevo nexo riguroso entre los fenómenos naturales» <sup>72</sup>. Pero, aunque atravesó la crisis general, no por eso salió incólume de ella y sufre grandes ataques, precisamente en los países en los que más y mejor se produce. ¿Por qué razón? Porque «logra fabricar una clase ejemplar de verdades, gracias a que renuncia a resolver los problemas fundamentales» <sup>73</sup>, de lo que para colmo hace gala y máxima virtud: «los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las posteriores preguntas» (extrapolando a Ortega quizá se podría decir que termina sabiendo «todo» de «nada»). Y donde está el mal, no es ahí evidentemente sino en que «no contenta con poseer la mejor clase de verdad, ha pretendido que sea ésta la única y exclusiva». ¡Tal es el «fenómeno imperialista» al que se refiere Ortega en la página siguiente! Es ésta la rebelión de los laboratorios: proclaman que su verdad es la única verdad, «asume con exclusividad el título de 'ciencia' negándose a las demás castas de conocimiento, como son, el pensar filosófico y el milenario saber vital de que usamos en la vida espontánea». Esta «física subversiva» se tomó para sí una «actitud de soberana intelectual» <sup>74</sup>, cuyo fruto es «una pésima filosofía: materialismo o positivismo». El materialismo diviniza a la materia. El positivismo anda con mayores cautelas y declara que sólo se puede resolver «las cuestiones penúltimas», pero no se puede hacer lo mismo con las «últimas». ¿Rechazaremos, continúa Ortega, a la vieja ciencia experimental por tales excesos? «Nada ni nadie puede hacernos abandonar(la)» <sup>75</sup>.

No se olvida pronto Ortega de esa pésima filosofía, como la ha calificado, en cualquiera de sus dos versiones de materialismo y de positi-

rotundamente que Galileo no fue un experimentador; léanse las pp. 526-28, merece la pena.

<sup>70</sup> En nota de 'La rebelión de las masas' (1930) dice: «Hermann Weyl, uno de los más grandes físicos actuales, compañero y continuador de Einstein, suele decir en conversación privada que...». A la teoría de la relatividad dedicó Weyl un trabajo primerizo de gran incidencia, *Raum, Zeit, Materie* (1918). ¿No será que Hella Weyl, la traductora al alemán de Ortega, es la mujer de Hermann Weyl? Véase OC, VIII, 16. ¡Quizá sea un dato conocido de todos, pero —qué desgracia— no lo sé y no se me ocurre en donde mirarlo! A lo más que alcanzo es a saber que uno de sus hijos se llamaba Joachim.

<sup>71</sup> «Pleamar filosófica», en OC, III, 344-49 (1925).

<sup>72</sup> OC, III, 344. ¿Casualidad? Ese año es el de la mecánica cuántica.

<sup>73</sup> OC, III, 345.

<sup>74</sup> OC, III, 347. El nombre que sale aquí mal parado es el de Du Bois Reymond, Emil y no su hermano el matemático Paul. Dijo que sobre esos enigmas: *ignoramus et ignorabimus*.

<sup>75</sup> OC, III, 349.

vismo, sino que en varias ocasiones vuelve a ella con idéntico rechazo en los entornos de estas fechas en las que nos encontramos. El hecho de los números es una contradicción insalvable para quienes, como los positivistas, creen que sólo puede darse recibo al conocimiento «fundado últimamente en la percepción inmediata de los objetos», por lo que «es preciso integrar el positivismo en una actitud menos dogmática y prejuiciosa»<sup>76</sup>. Pero lo hará de manera más integrada en sus reflexiones del centenario kantiano, como vamos a ver a continuación.

No considero que sea demasiado excesivo decir que a Ortega le saca de quicio el que Kant no se pregunte por la realidad y por el mundo, sino que, volviéndose hacia sí, mirándose al ombligo, se pregunte cómo nos es posible el conocimiento de la realidad. Kant tiene una actitud suspicaz y quiere eliminar toda ingenuidad en su pensamiento. Pero no, no, Ortega no le puede seguir en esos caminos: «En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que se cree haberla eludido»<sup>77</sup>. Kant se hace así cumbre de todo el pensamiento moderno, que es idealismo puro, con sólo dos excepciones, la de Espinosa («que no era europeo») y la del materialismo («que no era filosofía»<sup>78</sup>). De otro lado, se da un extraño paralelismo entre kantismo y positivismo, al partir ambos «de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un conocimiento del mundo y a la vez creer que ese mundo no tiene por sí mismo forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales»<sup>79</sup>, los fenómenos o los puros y nudos datos a los que se reducirán los hombres de ciencia. Pero hoy, afirma Ortega, nos encontramos lejos de esa paradoja, pues para nosotros la condición de posibilidad del conocimiento de algo «es que ese algo *sea*, y que *sea algo*». ¿Cómo se llegó hasta esas posturas? Porque tomaron «con maníaco exclusivismo como prototipo de conocimiento a la física de Newton», modelo de perfecto rigor formal aplicado a la materia, que es por el contrario «aquella porción de realidad que más próxima se halla a ser, en efecto, un caos», por lo que caben muchos caprichos subjetivos y hay así amplios márgenes para que el sujeto proyecte formas sobre los fenómenos y éstos se queden tan panchos: «de aquí que puedan existir muchas físicas diferentes y, sin embargo, todas verdicas —precisamente porque ninguna necesaria»<sup>80</sup>. Pero en el progresar de la física llegará el día «en que se tropezará con la resistencia que la forma efectiva, auténtica, de la materia le ofrezca. Y este momento trágico para la física será, a la par, el de su primer contacto cognoscente —y no sólo de 'construcción simbólica'— con la realidad». ¡Qué largas y osadas las palabras

76 OC, VI, 329 (1923). «Una generación positivista no hubiera jamás inventado la *nuova scienza* de Galileo y Kepler», OC, IV, 508-9.

77 OC, IV, 32, en «Reflexiones de centenario» (1924) pp. 25-47. Léase también la estupefacción del mediterráneo Ortega en la página 46.

78 *Ibid.*, 39.

79 OC, IV, 531, en 'La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología' (1928) pp. 521-41. Véase también OC, IV, 51 y 58, en 'Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»' (1929) pp. 48-59.

80 OC, IV, 532.

de Ortega, yendo mucho más lejos de los planteamientos de Weyl de la física como construcción simbólica, y la teoría de las chapas y los abrigos! Ortega tiene voluntad de toparse con la realidad, sin por eso ser un torpe realista ingenuo. La física, como conocimiento, se limita al tradicional «salvar las apariencias», a no contradecirlas, siendo algo real para ella cuando ese algo le «da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida», y nada más, lo cual lleva en su entraña todo lo que queda todavía por salvar más allá de la física y —sin que Ortega tenga nada que ver con esto que ahora digo— buscar con tesón salvar lo real.



En febrero de 1929 comenzó Ortega un curso en la Universidad que pronto debió sentar sus reales en un teatro madrileño porque la superioridad cerró aquélla como medida de horrible política. El texto inédito de dicho curso constituye uno de los grandes libros de Ortega: *¿Qué es filosofía?*<sup>81</sup>. Varias partes de este libro las publicó Ortega como artículos de periódico<sup>82</sup>, precisamente varios pasajes de particular interés para nosotros; el conjunto sólo se publicará en 1957. Entramos así en una época de plenitud filosófica del filósofo español, como vamos a ver. La cerraremos justo con el cataclismo de la guerra civil, de infeliz memoria, no sólo porque sea ese momento, momento para una profunda reflexión que nos impida volver a aquellas andadas (lo que no es poco), sino porque será entonces, en 1937, cuando componga su deliciosa «Bronca en la física».

Lo primero que llama la atención poderosamente es la constelación de nombres que se juntan en una de sus páginas: «Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos», de un cariz tal que, mientras los físicos seguían idolatrando tontamente a la física como tipo de conocimiento, «la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento; a saber: que es un conocimiento simbólico»<sup>83</sup>. Voy a fijarme en primer lugar en la constelación de nombres. Ya he referido más arriba, la

81 En OC, VII, 275-438. Texto de 1929-30 que no se publicó hasta después de la muerte de Ortega, en 1957.

82 En lo que a nosotros nos interesa nada más «Imperialismo de la física», publicado como artículo el 21 de septiembre de 1930, en OC, IV, 93-98, coincide con parte del final de la lección II, en OC, VII, 294-98. El artículo «La 'ciencia' es mero simbolismo», publicado el 28 de septiembre de 1930, en OC, IV, 98-102, es casi el comienzo de la lección III, en OC, VII, 299-303. El que lleva por título 'Las ciencias en rebeldía', del 2 de noviembre de 1930, continúa la misma lección, en OC, VII, 303-7. Otro artículo, del 16 de noviembre de 1930, que no tiene título particular, en OC, IV, 307-9, se compone de la continuación de la misma lección III, OC, VII, 307-9, y el apéndice que la termina, pp. 312-14. Por fin, 'Defensa del teólogo frente al místico', publicado en el libro *Ideas y creencias* (1940) en OC, V, 455-59, coincide con casi todo el final de la lección V, aunque curiosamente la primera y la segunda mitad del artículo son segunda y primera de la lección original, en OC, 338-41.

83 OC, VII, 302 (=IV, 101).



primera vez que Ortega cita a Poincaré —salvas las sorpresas y casualidades de esta selvática edición que poseemos de las obras de Ortega—, que muy posiblemente le conozca en sus libros famosísimos sobre filosofía de la ciencia<sup>84</sup>. Mach es citado seguramente como ancestro principal de Einstein<sup>85</sup>, aunque también es conocido junto a Avenarius como último eslabón de la cadena de «desrealización progresiva del mundo» que comenzó en el pensamiento renacentista<sup>86</sup>. Duhem aparece también por vez primera y que yo sepa sólo aparecerá otra vez en la obra de Ortega<sup>87</sup>. Sin embargo, es evidente que la teoría física de este autor, muerto hacía años, planea —aunque fuera invisiblemente— por el pensamiento de nuestro filósofo como soberano, aunque se diera el caso que le fuera desconocido, lo que plantearía el problema de ver cómo llega su influencia hasta él<sup>88</sup>. Sabemos ya la importancia de Einstein y de Weyl. De éste expone ahora por vez primera la teoría que considera a la física en su radical desconexión con la realidad: «Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. La física no es más que correspondencia simbólica». ¿Cómo puede el director del Kursaal<sup>89</sup> hacerse una idea aproximada de los que han asistido a una fiesta? Muy sencillo, contando el número de chapas que dió la señora del guardarropa. Su conocer no procede ni de la vista de las prendas de vestir ni de la vista del público.

Las teorías son, o pueden ser, tantas como se quiera, la superioridad de unas sobre otras «se funda en motivos prácticos». Los hechos recomiendan a una sobre las otras, pero sin imponerla: «Sólo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la Naturaleza: son los experimentos»<sup>90</sup>. Pero el experimento no es sin más la Naturaleza, sino «una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la

84 Me refiero a *La science et l'hypothèse* (1902; traducción española de 1907), *La valeur de la science* (1905 y 1906), *Science et méthode* (1909 y 1910) y *Dernières pensées* (1913). Ya dije más arriba mi sospecha de que parece incluso que le sigue en algún punto.

85 Le cita también en *La rebelión de las masas* (1930): «Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía; pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach —con estos nombres se simboliza sólo la enorme masa de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influido en Einstein— han servido para liberar la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación», OC, IV, 219.

86 En 'Sobre el punto de vista en las artes' (1924), en OC, IV, 457.

87 En el prólogo a la *Historia de la filosofía* de Bréhier (1942), aunque sólo para decirnos la importancia que sus descubrimientos sobre la física de los escolásticos, lo cual «causó una estupefacción y motivó una reforma fulminante en la historia de la filosofía escolástica», OC, VI, 385 nota.

88 El conocimiento de Duhem no parece que le viniera por Weyl, pues éste no le cita ni en su libro sobre el espacio y el tiempo ni en su libro sobre el continuo ni en su libro sobre la filosofía de las matemáticas y la filosofía natural. ¿Puede pensarse que Ortega no conociera un libro como *La théorie physique, son objet, sa structure* publicada 1906 y vuelta a editar en 1914, poco antes de la muerte de su autor?

89 ¿Se refiere aquí Ortega al elegante Kursaal de la elegante y veraniega San Sebastián? No puedo dar ninguna razón, pero siempre he pensado que era así.

90 OC, VII, 303 (=OC, IV, 102).

Naturaleza, obligándola a responder». Es una reacción que ella tiene ante nuestra intervención. De ahí que «la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi realidad, porque es condicional y relativa al hombre». Lo que el físico llama realidad es lo que acontece frente a su manipulación, y su existencia es función de aquella manipulación.

Grave, gravísimo problema, pues la filosofía no puede quedarse ahí, contenta y tranquila con esa realidad que no es sino cuasi-realidad, pues lo que ella busca como realidad es aquello que tiene independencia de nuestras acciones y no lo que depende de ellas. Por el contrario, concluye Ortega, «éstas (las acciones) dependen de la realidad plenaria aquella». Se ha terminado, pues, «la idolatría del experimento» y el conocimiento científico ha quedado recluido «en su modesta órbita», por lo que ancha es Castilla para la filosofía: «queda la vía franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos»<sup>91</sup>.

Puestos a nombres, como estamos, hay que recordar la importancia que vuelve a tener aquí Einstein, citado en varias ocasiones en unas pocas páginas, y la nueva cita de Brouwer —otro de los nombres que puede meterse en la constelación anterior—, quien «descubre» que el axioma del tercero excluido no sirve para la matemática, sino que «es preciso hacer una matemática 'sin lógica', fiel sólo a sí misma, indócil a axiomas forasteros»<sup>92</sup>. Aunque el lector pueda sorprenderse, otro de los nombres de esta constelación es ni más ni menos que el del teólogo Karl Barth<sup>93</sup>, ¡y estamos en la España de 1930!

Positivismo y materialismo aparecen también aquí como enemigos moribundos. Una cosa es ser críticos y cautelosos y otra muy distinta agarrotarse en la suspicacia: «No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue una filosofía aldeana»<sup>94</sup>. Pues bien está pedir que todo objeto nos sea presente para poder hablar sobre él con verdad; sí, «hay que conservar el imperativo positivista de presencia inmediata», pero a la vez «salvándolo de su estrechez positivista»<sup>95</sup>, para lo que debemos dejar que esa presencia sea adecuada a su propia peculiaridad.

Con respecto a la materia, la física nos dice lo que ella es, pero «como si sólo ella hubiese en el Universo, como si fuese el Universo», de ahí que haya tendido a «sublevarse como auténtica filosofía», cuando no es más que pseudofilosofía: «esta pseudofilosofía subversiva es el materialismo». El filósofo no puede quedarse ahí sin renunciar a lo más peculiar de su labor, pues él no es físico y ha de buscar «de la materia su valor como pieza del Universo y dirá la verdad última de cada cosa,

91 OC, VII, 304 (=OC, IV, 103).

92 OC, VII, 306 (=OC, IV, 104).

93 Cf. OC, VII, 306 (=OC, IV, 104-5). Sirva esta cita para apuntar ese campo fastuoso que es el del planteamiento orteguiano de lo religioso, de lo cristiano y del problema de Dios.

94 OC, VII, 338.

95 OC, VII, 352.

lo que esta cosa es en función de todas. A este principio de conceptualización llamo *pantonomía* o ley de totalidad»<sup>96</sup>.

Y ahora tenemos que entrar a vueltas con Galileo, puesto que en sus contornos aparece algo que es decisivo, como vamos a ver. Toda ciencia o conocimiento tiene dos cosas: un tema y un modo de saber eso que sabe. Así, por ejemplo, nos cuenta Ortega, el tema de las matemáticas es el de los números y la extensión, y tiene también un modo de saber peculiar pues para él «saber, conocer, es poder deducir una proposición mediante razonamientos fundados en evidencias indubitables»<sup>97</sup>. Cosa bien distinta es la biología. Con Galileo la *nuova scienza* «posee todo el rigor deductivo de la matemática y por otro (lado) nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos». Lo que se llama física es precisamente esa «unión inseparable» de estos dos criterios: deducciones precisas y confirmación por la observación sensible de los hechos, razonamiento puro para llegar a conclusiones puramente teóricas y la simple percepción para confirmarlas. No había dificultades de coincidencia entre las conclusiones deductivas y las observaciones sensibles del experimento, pero ya no se oculta a nadie que éstas no son exactas, sino aproximadas. Esto no obsta para que no constituyera mayor preocupación, por causa de la gran aproximación que se obtenía. Todavía una tercera peculiaridad «vino a exaltar desahogada este modo de conocer»<sup>98</sup>, su condición de ser aprovechable como técnica.

De lo que hasta el presente llevamos dicho con Ortega podemos concluir que «la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta —pero que es incompleta y penúltima»<sup>99</sup>. Su objeto es parcial, es un trozo nada más del mundo y mirado desde cantidad de supuestos que se dan como buenos sin más preocupación, pero sin apoyarse en sí misma, tener en sí misma su fundamento y raíz, «no es una verdad radical». De ahí que exija y postule «integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas». Donde acaba la física no se acaba el problema, sino que éste va más allá de la física, además de la verdad científica está la verdad filosófica: «el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo».

Se adentra ahora Ortega en explicaciones un tanto movedizas para convencer a sus lectores que «una verdad puede ser muy exacta y ser,

96 OC, VII, 336. Véase también la página 331.

97 OC, VII, 294 (=OC, IV, 94).

98 OC, VII, 295 (=OC, IV, 94).

99 OC, VII, 316. No está de acuerdo Ortega conmigo por irme más allá de la física, lo que se debe hacer es lo contrario, «retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía. Resulta ésta, pues, no meta-física, sino ante-física», en la página 317. Ya dije en las páginas introductorias de este artículo que no sigo a Ortega en sus idas y venidas sobre eso de la vida y de la razón vital (cosas de una obviedad aplastante), que es lo que de él me desazona profundamente. Por eso le abandono al punto y llamo meta-física a eso que lo es a manos llenas. ¿Cómo llegar al final de tan árduo camino al borde de la meta-física y por no sé bien qué pericias decidir que estamos en la ante-sala? No lo creo, habíamos penetrado ya hasta la misma cocina.

no obstante, muy poco verdad», pues, por ejemplo, las leyes de la física son rigurosamente exactas en su expresión, «pero como están obtenidas por un cálculo meramente estadístico, es decir, por cálculo de probabilidades, tienen un valor sólo probable»<sup>100</sup>.

Lo que debe buscarse, así pues, es «una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el pragmatismo de la verdad física»<sup>101</sup>. Pasaron ya los cien años «de lo que pudiera llamarse el 'terrorismo de los laboratorios'»<sup>102</sup>.

Nos vamos a fijar ahora en eso que se llama verdad científica, junto a Ortega. Todo el mundo da por cierta la ley de gravitación universal: «desde que existe materia ponderable, cuerpos, éstos se comportaron según su fórmula»<sup>103</sup>, qué duda cabe, pero sin embargo nadie lo supo hasta un buen día en las Islas Británicas, cuando Newton la descubrió. Nada tiene de extraño que otro buen día llegemos a olvidarnos de ella, «no que la refuten o corrijan, puesto que suponemos su plenario carácter de verdad». Las verdades preexisten, por tanto, a la vez que surgen en un momento y se volatilizan en otro, viéndose así afectadas por la temporalidad, aunque ésta no les afecte a ellas, sino «a su presencia en la mente humana». Hay aquí, para Ortega, un hecho misterioso e inquietante: «con un pensamiento nuestro, realidad transitoria, fugaz, de un mundo fugacísimo, entramos en posesión de algo permanente y sobretemporal». Mientras nuestros pensamientos nacen y mueren, su contenido, lo que pensamos, «permanece invariable».

Nos enfrentamos así, como tantas veces, a un grave problema, quizá a un problema insoluble, punto que separa radicalmente a la filosofía de las ciencias, porque para éstas «un problema insoluble no es un problema»<sup>104</sup>; para ellas sólo es problema lo que se puede resolver, es pues practicismo. La filosofía, en cambio, «al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble». El filósofo es el único que «hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento»<sup>105</sup>. Para el científico lo único no problemático «es justamente su problema; los demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo»<sup>106</sup>.

100 Explicaciones movedizas porque no se entiende —como uno sea sino una burda perogrullada— eso de que «tienen un valor sólo probable». Otra cosa sería si Ortega aquí quisiera señalar que las leyes estadísticas son rigurosas leyes de colectivos o de poblaciones y está muy por ver qué dicen y cómo dicen algo de cada individuo de esa población o colectivo.

101 OC, VII, 337.

102 OC, VII, 298 y luego en la 299 «terrorismo intelectual de los laboratorios» (=OC, IV, 98).

103 OC, VII, 281.

104 OC, VII, 310.

105 OC, VII, 320.

106 OC, VII, 321.

Las cosas nos han llevado así al problema del conocimiento, pues «conocimiento en su sentido estricto y primario significa solución positiva concreta a un problema, es decir, penetración perfecta del objeto por el intelecto del sujeto»<sup>107</sup>. Pero esto no es bastante, porque a la vez debe afirmarse que esa última realidad del Universo no es la de algún ser «absolutamente caprichoso». Por esto Ortega puede proponer que, «al definir la filosofía como conocimiento del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto»<sup>108</sup>.

No vale, pues, lo que llamo utopismo intelectual, es decir, la fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar —*u-topos*— de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él»<sup>109</sup>. Tampoco vale la de quienes, por esas dificultades, se convierten al escepticismo, sino que hay que buscar un tercer punto de vista para la teoría del conocimiento, que cuide «de dibujar severa, verazmente la línea de coincidencias y discrepancias entre el universo y el pensamiento dibujará un mapa de lo objetivo donde habrá zonas civiles o que el pensar pueda penetrar, y zonas impenetrables, zonas irracionales del mundo»<sup>110</sup>.

En otros textos posteriores al libro *¿Qué es filosofía?* sigue Ortega a vueltas con estos sus pensamientos en torno a la realidad, a las ciencias y a la filosofía. Así, por ejemplo, en el artículo titulado «Vicisitudes de las ciencias»<sup>111</sup>, en donde se refiere una vez más al imperialismo de las ciencias, a la vez que se preocupa de la relación entre la física y la medida, y afirma que el espacio de la física y el espacio geométrico son distintos. También en su *Misión de la universidad*<sup>112</sup> vuelve Ortega por sus fueros de que ciencia «es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución»<sup>113</sup>, pero, no lo olvidemos, el que «hoy se *crea* más que en nada en la ciencia no es a su vez un

107 OC, VII, 309. Sobre su teoría del conocimiento véase también pp. 338 y 358.

108 OC, VII, 309-10.

109 OC, VII, 326.

110 Nótese una vez más que vuelve también aquí la «irracionalidad». Mírese con atención el ejemplo que pone en lo que sigue Ortega: se pensó poder «racionalizar» toda la matemática y construirla puramente de lógica. En estos meses, dice Ortega, «vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia», la de Brouwer y Weyl (nótese que no cita a Gödel!) por hacer ver que la matemática necesita ser fiel a la peculiaridad de su objeto, «una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática», OC, VII, 327.

111 En OC, IV, 63-68 (1930): «durante el siglo XIX, todas las ciencias ejercitaron el más desaforado imperialismo» (63). «En los treinta años que han corrido del XX, las ciencias se han comportado de muy otra manera» (64), pues ha decidido despreocuparse de las demás y correr sola la aventura. «No la *observación* produjo la física, sino la exigencia de la observación *exacta*. Y exactitud es un vocablo que sólo tiene sentido propio, auténtico, en matemática» (66). «Física es medir. Acepta el físico este destino de mundimensor. Se contenta con él. Se encierra en él. (...) el físico usa la matemática como un instrumento más para sistematizar sus observaciones» (67). Tal es la actitud de Einstein, termina Ortega.

112 En OC, IV, 313-53, texto de una conferencia pronunciada en el Paraninfo de la universidad.

113 OC, IV, 336.

hecho científico, sino una fe vital —por tanto una convicción característica de nuestra cultura» <sup>114</sup>.

*La rebelión de las masas* <sup>115</sup> es seguramente el libro que mayor fama ha proporcionado a Ortega y Gasset, no sólo en España, sino en toda Europa. Encontramos en él varias consideraciones sobre cuestiones de método y del método científico. ¿Dónde está la claridad de la ciencia, se pregunta Ortega? No en la cabeza de los científicos, sino «en las cosas de que hablan» <sup>116</sup>. Lo que es confuso de verdad es la realidad —«la realidad vital concreta que es siempre única», como él dice—, y para orientarse con precisión en ella hay que tener la cabeza bien clara, como los científicos no suelen tenerla («de aquí su notoria torpeza ante cualquier situación concreta» <sup>117</sup>). La vida, añade, «es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella» <sup>118</sup>.

En 1933, tercer centenario de la condena de Galileo, Ortega dedicó un curso a lo que luego fue su libro *En torno a Galileo* <sup>119</sup>. Nueva prueba de la agudeza de nuestro filósofo está en su interpretación de la ciencia galileana seis años antes de la pionera de Koyré <sup>120</sup>, y que la ha llevado a verse citada en las primeras páginas de uno de los últimos y más importantes libros galileanos, el de Finocchiaro <sup>121</sup>. La ciencia es interpretación de los hechos. Estos por sí no sólo no nos dan la realidad, sino que nos la ocultan, «esto es, nos plantean el problema de la realidad» <sup>122</sup>. Porque hay hechos, por tanto, hay problema, hay enigma, hay algo que des-ocultar, que des-cubrir:

«Los hechos cubren la realidad y mientras estemos en medio de su pululación innumerable estamos en el caos y la confusión. Para des-cubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro; luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa

114 OC, IV, 337. Sobre el método matemático en la p. 343 (también en las pp. 523 y 429, un texto de 1928). Sobre física y matemática, de nuevo en la p. 345 (véase también en OC, VI, 184, un texto de 1934).

115 OC, IV, 143-278. Se publicó en 1930. Luego añadió un prólogo para franceses (1937) y un epílogo para ingleses (19388), respectivamente en pp. 113-39 y 281-309.

116 OC, IV, 254.

117 OC, IV, 255.

118 OC, IV, 236.

119 En OC, V, 13-164. Las lecciones V-VIII se publicaron en 1942 como libro, bajo el título *Esquema de las crisis*. Entero —¡supongo!— en 1947.

120 Me refiero a Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 3 volúmenes de la colección «Actualités scientifiques et industrielles», (Hermann, Paris 1939). La misma editorial en 1966 los publicó en un único volumen.

121 Maurice A. Finocchiaro, *Galileo and the art of reasoning. Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method* (Reidel, Dordrecht 1980). Cita a Ortega en las pp. XIV, XVI y 152.

122 OC, V, 15.

realidad imaginaria. Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura y aislada y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban.

Esta faena es la ciencia; como se ve consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y libérrima sustancia; otra confrontadora con lo que nos es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos. La realidad no es dato, algo dado, regalado —sino que es construcción que el hombre hace con el material dado<sup>123</sup>.

¿Qué hace, pues el Galileo de Koyré, perdón de Ortega? Para él, el mundo de los cuerpos que se mueven tras ser lanzados es un enorme caos en el que no hay manera de meter mano para entenderse, peor aún, en el que nos perderemos irremediabilmente por muchas observaciones que queramos hacer —si es que fuera posible hacerlas—, por eso Galileo buscará no perderse en la selva virgen de los hechos, sino que se dedicará a imaginar realidades (¡pero, por Dios, no a fingir realidades!). Lanzará móviles imaginarios por imaginarios planos horizontales en los que nada estorbará su movimiento. Se construyó Galileo de esta manera mentalmente, idealmente, una realidad, y sólo luego salió a los caminos para ver qué relación guarda dicha realidad con los hechos observados que se dan en la realidad llena de impedimentos y estorbos que es la realidad (real).

Ese mismo año pronuncia otro curso, *Meditación de la técnica*<sup>124</sup>, en el que encontramos varias referencias a lo que aquí nos ocupa. Al año siguiente, 1934, escribe su celebrado *Ideas y creencias*<sup>125</sup>, y por fin, el año 1935, su también alabado librito *Historia como sistema*<sup>126</sup>. En los tres conjuntamente vamos a detenernos ahora por un poco antes de acabar con esta sección en la que nos encontramos.

El hombre, contrariamente al animal, y esto es lo que les diferencia radicalmente, según Ortega, es heredero por encima de todo, mal que le pese a lo que todavía queda de la «borrachera de insensatez» que agarró el Occidente en el siglo XVIII; «pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica»<sup>127</sup>. La Tierra, el Mundo, el Universo no es ninguna «cosa», sin más y para tranquilidad nuestra, sino que es «un enigma propuesto a nuestro existir». Viviendo estamos sumergidos en él de manera preintelectual y reaccionamos utilizando la

123 OC, V, 16. Como todo el mundo sabe (o puede fácilmente comprobar) el libro en torno a Galileo habla de muchas cosas, de la teoría orteguiana de las generaciones, pero muy poco o relativamente demasiado poco de Galileo. El lector podrá ver que hay una diferencia sustanciosa en la utilización de «en torno» por parte de Ortega y por mi parte. Véase todavía algunos párrafos interesantes en las pp. 57 (sobre el constructivismo), 81 y 87 (vivimos de nuestra fe en la ciencia) y 121 (sobre el modo de conocimiento experimental iniciado por Galileo y Descartes).

124 Escrito en 1933, se publicó en 1939 como parte principal de 'Ensimismamiento y alteración', en OC, V, 317-73. Léase 324, 342, 346, 366, 368 y sobre todo 372.

125 Con ese título —junto a más cosas— se publicó en 1940, en OC, V, 381-409.

126 Junto con 'Del Imperio Romano', se publicó en 1941, en OC, VI, 11-50.

127 OC, V, 400.

imaginación, creando nuevos «mundos»: el mundo matemático y el físico, el religioso, el moral, el político y el poético. Decimos, con Ortega, «mundos» pues tienen figura y son un orden. Nuestros mundos imaginarios se confrontan «con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación». Estos son «nuestros» mundos; cada uno tiene «su» mundo. Así, pues, ante la terrible y enigmática auténtica realidad, «el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario, es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior»<sup>128</sup>. Por esto, el hombre está a la vez aposentado «en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido». El mundo del físico, ¿le es sin más la realidad? Evidentemente no: «sus ideas le parecen verdaderas, pero ésta es una cualificación que subraya el carácter de meros pensamientos que aquéllas le presentan»<sup>129</sup>. Una idea y una cosa no pueden nunca ser iguales. Igualdad no hay, por tanto, sí hay seguramente «correspondencia», pero al decirlo así «se está reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber, ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay* en la realidad». Ese «mundo interior» que es la ciencia es lo que durante los tres siglos y medio últimos, señala Ortega, se ha desarrollado de manera descomunal<sup>130</sup>.

Vivimos una época de fe en la ciencia, durante los últimos siglos se nos ha convertido en una opinión colectiva, «es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de estos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no»<sup>131</sup>. Nos topamos ahora una vez más con el donaire de Ortega: ¡la ciencia está en peligro! Hoy, en 1983, cincuenta años después, son palabras proféticas las de nuestro filósofo. La fe en la ciencia, prosigue<sup>132</sup>, ha pasado a ser fe muerta, fe inerte. Hoy diríamos más todavía, pues es también y en parte fe de muerte. Sin embargo, y en total acuerdo con Ortega, también hoy hay que decir paradójicamente que no es la física lo que ha fracasado de la física, sino «la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo 'el terrorismo de los laboratorios'»<sup>133</sup>. El progresismo metodológico de las calendas griegas es quien tiene la culpa, con su inmoderado deseo de apropiarse de todo con vagas promesas de que «mañana sabremos lo que hoy nos hace decir (científicamente) lo que nos place»<sup>134</sup>.

¿Tiene algo de extraño que Ortega grite que «el hombre necesita una nueva revelación»<sup>135</sup>? En su hora la razón fue una revelación, de ahí la

128 OC, V, 401.

129 OC, V, 402.

130 Cf. OC, V, 404. Véase también OC, VI, 29-30 y 48.

131 OC, VI, 19.

132 Cf. OC, VI, 20.

133 OC, VI, 21. Hoy simplemente deberíamos decir en lugar de «terrorismo de los laboratorios» «terrorismo de los filósofos y metodólogos de la ciencia». ¿Estaría de acuerdo Ortega con este cambio de «nomenclatura»?

134 Cf. OC, VI, 22; cf. 42. Ni las palabras ni las expresiones son de Ortega esta vez, pero me atrevo a creer que su espíritu sí que lo es.

135 OC, VI, 45.



importancia descomunal de la ciencia. Pero ahora, prosigue, la idea se ha convertido en lo contrario de una revelación, pues se ha hecho invención. Pero hace falta algo más, vital ahora, que la idea desaparezca como tal idea y se convierta «en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige»<sup>136</sup>, que lo trascendente se nos descubra, nos invada e inunde: y esto es la revelación. Necesitamos «la formidable presión de alguna trascendencia»<sup>137</sup> que haga compacta y sólida a nuestra persona, que haga que se produzca en nosotros «una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser».



Nuestra última sección orteguiana, como dije más arriba, la abrimos con ese delicioso artículo titulado «Bronca en la física», que se publicó en cuatro entregas de septiembre a noviembre de 1937<sup>138</sup>. ¡Los físicos discuten ásperamente! Lo que parecía un terreno pacífico es un gallinero revuelto. Es una polémica entre ingleses. Herbert Dingler ataca a A. S. Eddington, E. A. Milne, P. A. M. Dirac, G. J. Whitrow, J. A. Wheeler y H. P. Robertson<sup>139</sup>, los más famosos físicos ingleses del momento. Y el ataque no es pequeño, sino que Dingler les acusa de traidores a la causa tradicional que, según él, ha sostenido siempre la física que éstos, por el contrario, han convertido en un «nuevo aristotelismo». La ciencia no puede hablar de ningún universo, dice Dingler, sino que se circunscribe a fenómenos manifiestos por la experiencia, los cuales mediante la inducción llevan a los hechos generales que son las leyes físico-matemáticas. Hablar de universo es a priorismo, barajamiento aristotélico de nuestros conceptos mentales para que salga de ellos lo que pasa en el mundo. De ahí la traición de los nuevos físicos, para Dingler.

Dio Dingler en la médula del pensamiento orteguiano de la ciencia, para quien, como dicen las revistas especializadas desde hace años —y también él avanza desde hace años—, entre los hechos y el aparato «hipertenué» de las teorías, no hay sino «correspondencia, pero no se sabe bien en qué consiste»<sup>140</sup>. Para él, poco son los argumentos de Dingler, él, que ha defendido desde hace años la imagen de la física como «guardarropa». «Yo no voy a dirimir la cuestión», pero habrá que hacerse la pregunta de «¿por qué ha de ser la física un conocimiento?»<sup>141</sup>. ¿Cuáles son las razones para que la física y la ciencia en general no sea otra cosa: «por ejemplo, técnica y nada más, técnica y nada menos»<sup>142</sup>? Que la física es de enorme utilidad, es claro para todos: Nótese ahora el orgullo filosófico de Ortega: «Precisamente por eso soy yo filósofo; porque

136 OC, VI, 46.

137 OC, VI, 48.

138 En OC, VI, 271-87.

139 En la edición de las OC varios de estos nombres se escriben mal, incluso en varias ocasiones.

140 OC, V, 276.

141 OC, V, 277.

142 OC, V, 278.

no sirve para nada serlo. La notoria «inutilidad» de la filosofía es acaso el síntoma más favorable para que veamos en ella el verdadero conocimiento». No, dígame de una vez por todas, «la mera observación no *funda* la ciencia»<sup>143</sup>, y nunca jamás la ha fundado desde Galileo. Esta discusión entre Dingler y Milne en la revista *Nature* muestra que «la gran ciencia atraviesa una etapa peligrosa. Peligrosa porque camina sin claridad suficiente sobre sí misma. No se sabe bien cuál es el carácter de conocimiento propio a la física. No se sabe bien cuál es el papel de la experiencia y el del puro razonamiento en la faena de su edificación. Y ni siquiera se sabe bien lo que sus grandes iniciadores de los siglos XVI y XVII —Kepler, Galileo, Newton— pretendieron hacer»<sup>144</sup>.

Llegamos ahora a hablar de tres textos de los años cuarenta, textos señeros, grandes, poderosos, llenos. Me refiero a un artículo, «Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia»<sup>145</sup>, y dos libros, *La idea de principio en Leibniz*<sup>146</sup> y *El hombre y la gente*<sup>147</sup>. Algo gigantesco le está aconteciendo al pensamiento humano, «pero no sabemos qué es lo que le pasa y menos si lo que le pasa es bueno o malo»<sup>148</sup>. Y lo que le pasa tiene dos vertientes. La primera es la crisis de los fundamentos en las ciencias ejemplares, a la que con Ortega nos hemos referido largamente ya, y que ahora caracteriza con precisas palabras: «El físico, el matemático, el lógico<sup>149</sup> advierten que —por vez primera en la historia de estas ciencias— en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo». Hay sin embargo otro estrato más radical aún, «una crisis en la actitud del hombre ante el Pensamiento mismo, tomado en su integridad»<sup>150</sup>. ¿Dónde estamos, pues? El hombre, nos dice Ortega, presente que la razón debe colocarse en otro lugar distinto de donde hasta ahora se había puesto dentro del sistema de acciones que constituyen nuestra vida: «de ser la gran solución, la inteligencia se nos ha convertido en el gran problema»<sup>151</sup>. ¡Ay, se lamenta, qué grande es para colmo el poder de ocultación del pensamiento!

¿Qué es el pensamiento? Pero ¿no era una «cabeza clara» lo que desde siempre buscó Ortega, una cabeza clara con la que enfrentarse a nuestros enigmas y a los problemas del tiempo que es el nuestro? Sí, lo importante para el hombre desde siempre es «saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo»<sup>152</sup>. Sí, efectivamente, pensamiento «es cuanto hacemos —sea ello lo que sea— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto». Lo único que desde siempre tiene el hombre es «la necesidad de pensar». Los modos o métodos para

143 OC, V, 283.

144 OC, V, 283-84.

145 En OC, V, 517-47 (1941).

146 En OC, VIII, 63-356 (1947).

147 En OC, VII, 73-269 (1949-50).

148 OC, V, 520.

149 Cita a Willard van Orman Quine (pone William), *Mathematical Logic* (Nueva Yor 1940). En 1972 se tradujo esta obra en la Revista de Occidente.

150 OC, V, 521.

151 OC, V, 524.

152 OC, V, 530.

pensar son muy distintos unos de otros, «pero ninguno le es regalado» al hombre, se los tiene que inventar y adiestrarse en ellos, y experimentarlos, y tropezar con sus límites. Pero de todos «sólo uno» es el conocimiento en un sentido estricto: «consiste en ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar normalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos»<sup>153</sup>.

Así, pues, no es el conocimiento una realidad absoluta, como una operación natural, «sino una 'forma de vida' puramente histórica a que llegó —que inventó (el hombre)— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras»<sup>154</sup>. Por eso la crisis del conocimiento que ha detectado Ortega es mucho más, pues «es crisis del hombre mismo». De ahí que pueda pronosticar que cuando «vuelva la ciencia física, la ciencia ejemplar de Occidente a concentrarse en reflexión sobre sí misma, surgirá de ella una teoría del 'conocimiento' físico en que el conocer aparecerá definido como una faena apenas similar a cuanto en el pasado se ha denominado así»<sup>155</sup>. ¿Se ha cumplido o parece que vaya a cumplirse esta previsión orteguiana, cuarenta años después de ser echada al mundo?

En su gran libro sobre Leibniz vuelve Ortega a algunos de sus temas queridos sobre la física: a su amigo Hermann Weyl<sup>156</sup>, al conocimiento simbólico y a su teoría de la guardarropía, a la diferencia entre los problemas científicos y los filosóficos. «Los problemas científicos se los plantea el hombre cuando tiene de ello el humor. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiera éste o no»<sup>157</sup>. Quizá la única novedad importante es cuando vuelve a que la teoría física se ha ido convirtiendo de más en más «en un sistema de leyes estadísticas»<sup>158</sup>, leyes de probabilidad. La física no habla ya del «Ser real», sino del «Ser probable». Pero ¿qué significa «Ser probable»? Para Ortega lo único que es obvio es esto: «el 'Ser probable' no es el 'Ser real', no es la Realidad».

Llegamos ya al final con el libro sociológico de Ortega, majestuoso en su llena plenitud de pensamiento. El mundo físico tiene realidad, esto es evidente. La cuestión no está por tanto ahí, sino en saber qué realidad y en qué grado la tiene. Para nuestro filósofo tiene la física «una realidad de las que he llamado presuntas»<sup>159</sup>, es decir, una realidad que es cambiante, puesto que cuestionable. Pero, entiéndase bien, una realidad: «entiendo por realidad *todo aquello con que tengo que contar*». Para no confundir las realidades presuntas con la realidad radical<sup>160</sup>, «las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad —es decir,

153 OC, V, 530-31.

154 OC, V, 537.

155 OC, V, 538.

156 Véase OC, VIII, 79-81. La figura reproduce la de Weyl en su *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural* (UNAM, México 1965) p. 133.

157 OC, VIII, 83.

158 OC, VIII, 77.

159 Las siguientes citas están todas tomadas de OC, VII, 142-45.

160 El lector lo ha adivinado ya, esa realidad radical es la vida humana.

presunciones o verosimilitudes. Nuestra vida está plagada de realidades presuntas, como podía sospecharse, lo cual no significa que sean falsas, «sino sólo que sean cuestionables, que no son patentes y radicales». ¿Electrones y partículas? En la física las hay, pero en nuestro mundo vital y primario no los hay; por contra, en éste hay eso que es «su radical soledad y verdad». Con Ortega vivimos presuntamente cosas presuntas: «vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando». Unas pueden mantenerse pero otras no, pues más que presuntas son ilusorias. «En la soledad el hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser mera convencionalidad o falsificación». Por ahí es por donde nos aparece la filosofía, que no es una ciencia, sino «una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes —en lo que puramente son y soy— nada más». Para terminar, ¿adivina el lector quién aparece a la vista al final del párrafo citado? Es obvio: Dios.



Y hemos terminado con Ortega, siempre en la cercanía de los entrecuillados. Aquí, en ningún momento nuestro interés de lectores ha sido otro que seguirle la pista de cerca y palparle las carnes. El ha terminado por dejarnos (también él) en los umbrales de una realidad que es «realidad velada», por más que en él —todo hay que decirlo— ésta sea una «auténtica realidad vital». ¿El pensamiento sobre inteligencia y realidad de Xavier Zubiri, tal como lo presenta Ignacio Ellacuría, no va por los caminos que comenzó a desbrozar y sobre todo que señaló Ortega? ¿No es Ortega un pensador del realismo, pero de un realismo post-ingenuo, y que siendo también post-kantiano se niega a meterse por los carriles que Kant marcó? ¿No es el pensamiento de nuestro filósofo en torno al lugar de las ciencias de una apabullante, sorprendente, casi acongojante (porque no se comprende cómo es posible) actualidad? Sí, el pensamiento de Ortega —entiéndase bien, el de Ortega— es de una palpitante actualidad en lo que a nosotros nos ha tocado ver.

ALFONSO PEREZ DE LABORDA