

Apuntes del último curso de Ortega en la Universidad de Madrid¹

Presentación de **Rafael Lorenzo Alquézar**

ORCID: 0000-0002-1361-5667

Manuel Mindán conoció las actividades de Ortega y su círculo por referencia de José Gaos en su estancia en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza en el curso 1931-32, allí aprendió de Gaos la teoría y la práctica de la Fenomenología y otros aspectos de filosofía contemporánea². Años después, tuvo el interés y la suerte de asistir a las clases de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en los cursos 1934-35 y 1935-36. Allí escuchó las clases de Ortega sobre *Principios de metafísica según la razón vital*, y de ellos conservó unos apuntes.

No era ya en esas fechas un joven principiante, pues, tras ordenarse sacerdote, había ejercido como profesor en el Seminario Diocesano y había sustituido a Gaos en la Universidad de Zaragoza, además, había ejercido como profesor de enseñanza media en el Instituto Luis Vives de Valencia. Contaba ya con más de treinta años y, por lo tanto, era de edad superior a los alumnos habituales del curso. Además de su experiencia, había tenido una carrera administrativa como profesor y un compromiso político-confesional en las organizaciones de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y las juventudes de Acción Popular³. No era pues un alumno más, sino un alumno

¹ M. MINDÁN MANERO, "El último curso de Ortega en la universidad de Madrid: Principios de Metafísica según la razón vital", *Revista de Filosofía* (Instituto de Filosofía Luis Vives), año XLVI, n.ºs. 60-61, enero-junio 1957, pp. 141-194.

² M. MINDÁN MANERO, *Testigo de noventa años de historia*. Zaragoza: Librería General, 1995, pp. 204-210, donde se cuenta la relación zaragozana con José Gaos, sus prácticas de filosofía fenomenológica, y su amistad y colaboración filosófica a pesar de sus diferencias políticas.

³ *Ibidem*, pp. 217-221. El autor narra cómo se organiza en Zaragoza las Juventudes de Acción Popular (JAP).

Cómo citar este artículo:

Alquézar, R. L. (2009). Apuntes del último curso de Ortega en la Universidad de Madrid. *Revista de Estudios Orteguianos*, (19), 185-204.
<https://doi.org/10.63487/reo.532>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 19. 2009
 noviembre-abril



experimentado en diversos sentidos. Él mismo confiesa que ya había leído varias obras de Ortega cuando asiste a los cursos. Su amistad, confesada por ambos, con José Gaos, le daba la posibilidad de conocer de primera mano alguna de las interioridades de la famosa Facultad, además de algunos privilegios en el seguimiento de sus enseñanzas. En la asistencia a las clases y en la toma y transcripción de los apuntes, le ayudó su amigo y compañero Agustín Minguijón, joven abogado zaragozano, que fue secretario de la Federación de Estudiantes Católicos de Zaragoza y vocal de la Confederación Española; fue detenido y posteriormente ejecutado en noviembre de 1936. Manuel Mindán le tenía un profundo afecto.

El mismo año que Gaos publica su libro sobre Ortega, aparece este texto en un número monográfico de la *Revista de Filosofía* del Instituto Luis Vives, de la que Mindán era director. En la presentación de la revista se explica que la publicación es un homenaje a Ortega y Gasset a raíz de su muerte. Año y medio después, se ofrece este número dedicado a los aspectos filosóficos de la obra de Ortega, en el que se hace notar la participación de especialistas de diversos "sectores ideológicos", pero de "notoria seriedad y rectitud". Los participantes son: Juan Zaragüeta, Eugenio Frutos, Carlos París, José Camón Aznar, Francisco Maldonado de Guevara, Emilio Lledó y el director de la revista Manuel Mindán Manero. En la introducción que hace el propio Mindán insiste en la dimensión estrictamente filosófica del número, sin juzgar aspectos de la vida del filósofo madrileño o de su conducta, advierte que el criterio de encargo de los artículos ha sido el de una exposición fiel del pensamiento filosófico de Ortega, y de la libre y serena crítica por parte de los autores. También indica que fueron encargados y aceptados otros textos y autores, que por diversas circunstancias no llegaron a su debido tiempo.

Como trasfondo de esta publicación debe señalarse la importante conmoción que supuso la muerte de Ortega. Fue como un aldabonazo en el panorama cultural español, que cobra conciencia de estar viviendo de espaldas a uno de sus pensadores más ilustres, que al mismo tiempo que era requerido y seguido en Europa y los Estados Unidos, era ignorado y criticado en su propio país. Esta reacción, junto con los sucesos de 1956 en la Universidad Central de Madrid, que provocaron el cese del rector Pedro Laín y del ministro Joaquín Ruiz Jiménez, parecen latentes a la publicación de este número⁴. Carlos París

⁴ Véase, entre otros, la narración de esos acontecimientos en J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa, 2000, caps. II y III. Y en I. BLANCO ALFONSO, "Otoño de 1955: conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º. 10/11, mayo-noviembre de 2005.

y Emilio Lledó, que participan en esta revista, son, en esos momentos, representantes de los pensadores jóvenes en el ámbito español, de lo que es perfectamente consciente el director de la revista.

También debe contextualizarse el número con el intento de algunos representantes católicos por condenar las enseñanzas orteguianas, que ya había comenzado en vida de Ortega, y que por estas fechas había tenido alguno de sus episodios importantes⁵. Julián Marías fue protagonista y testigo privilegiado de esa controversia teológico-política, y uno de los más fieles defensores del pensamiento de Ortega⁶. También Laín Entralgo puso su prestigio intelectual y su influencia política en la defensa de Ortega. Probablemente algunas de las disputas intelectuales y políticas de las facciones que apoyaban al régimen de Franco pusieron a Ortega como objeto de sus disputas⁷, por lo tanto, la publicación de este número en una revista del Consejo Superior de Investigaciones Científicas no debió pasar inadvertida a los actores de esa polémica. El texto de Zaragüeta, director del Instituto Luis Vives de Filosofía, está lleno de alabanzas y homenaje de amistad al pensamiento y la persona de Ortega, y concluye su artículo subrayando “mi coincidencia fundamental con su pensamiento”, si bien apunta consideraciones críticas, sobre todo insuficiencias en el aspecto religioso. Como si al pensamiento de Ortega le faltara su culminación religiosa y la afirmación de Dios como causa de nuestra propia vida. Una actitud más comedida se expresa en el breve comentario de Mindán, en el que se parte de un respeto y admiración hacia la figura de Ortega, de la que resalta su “serena elegancia”, su capacidad de ejercitar a los alumnos en el pensamiento “abriendo horizonte, señalando caminos y haciendo resaltar bellezas no advertidas en el paisaje”, valora su expresión no dogmática, afable abierta y cordial y su sensibilidad para abordar las cuestiones culturales de su tiempo, e incluso adelantar los temas fundamentales de la filosofía del futuro. Critica Mindán cierta tendencia a la digresión en las exposiciones y a no completar los temas que aborda, fruto de la sobreabundancia de referencias y temas secundarios que aparecen en sus exposiciones. Finalmente afirma que él mantiene un punto de vista distinto al del filósofo, respecto a que “hay verdades independientes de toda perspectiva, a las cuales por su valor absoluto debemos una adhesión sin condiciones”⁸.

⁵ Con anterioridad a la aparición del número ya habían aparecido al menos seis libros criticando las doctrinas de Ortega, sobre todo desde el punto de vista religioso. Véase la obra citada de J. L. ABELLÁN, pp. 232-235.

⁶ J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*. Madrid: 1950.

⁷ Véase el relato de la pugna entre falangistas y partidarios del Opus Dei respecto a la figura de Ortega en: G. MORÁN, *El maestro en el exilio. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets, 1998.

⁸ M. MINDÁN MANERO, “El último curso de Ortega...”, ob. cit., p. 194.

Mindán ya se había referido a Ortega en un artículo publicado en 1956 en portugués: “Ortega y Gasset o hombre e o filósofo”⁹. En él da una visión sucinta de la vida y la obra de Ortega desde un profundo respeto: “uma das personalidades mais relevantes da cultura espanhola na primeira metade do século XX”¹⁰, resaltando “o seu extraordinário talento intelectual, a sua habilidade venatoria para a escolha de temas de interesse palpitante, o seu gosto apurado que sempre denuncia o que é banal e vulgar e o seu maravilhoso estilo de escritor que o constitui o melhor prosador espanhol do século XX”¹¹ que además “adiantou-se alguns anos na posição de problemas, que fizeram plenamente actuais depois outros filósofos que poderiam colocarse em atitudes ideológicas similares”¹². El artículo está planteado en términos muy claros y objetivos, y si, por una parte, relata la formación jesuítica, y se hace eco de la supuesta conversión última del filósofo, también expresa con toda claridad que “De facto Ortega viveu à margem de toda a religião. Ele mesmo disse que procurou informar acatòlicamente a sua vida”¹³. En lo referente a su filosofía, Mindán hace una recensión bastante clara y concisa sobre los conceptos orteguianos de *Filosofía*, *Realidad Radical*, *Razón vital* y *Razón Histórica*, como puntos centrales del pensamiento de Ortega. Mindán no está de acuerdo con los que piensan que Ortega no es un filósofo y cree, sin embargo, que “é indubitavelmente un grande pensador filosófico”, que si bien no publicó el esperado tratado sistemático de su doctrina, su sistema de filosofía está latente en el fondo de su obra, desde el mismo comienzo. Esa ausencia de sistematismo explícito y, sobre todo, la propia caracterización de la razón como razón histórica y perspectivista, deja a Mindán una cierta insatisfacción. El carácter del pensamiento de Ortega “a la altura del tiempo”, y por lo tanto, su esencial mundaneidad y perspectivismo, le parecen a Mindán una limitación y le dejan un poso pesimista.

Mindán ofrece, en la introducción a los apuntes, una interesante semblanza sobre la vida universitaria en la Facultad de Filosofía y Letras, sobre la sección de Filosofía y sobre las lecciones de Ortega. Describe con precisión el régimen de estudios, las normas de asistencia a las clases, las posibilidades de optatividad, el sistema de exámenes, etc. Respecto a la sección de Filosofía se refiere a los encargos docentes de cada uno de los profesores y a sus tendencias filosóficas prevalentes. También se habla de la metodología de algunos profesores: abierta y dialogante de las clases de Ortega, difícil y magistral en el caso de Zubiri y de orden y claridad en el caso de García Morente. Los

⁹ M. MINDÁN MANERO, *Revista portuguesa de filosofia*, n.º. 12, 1956, pp. 113-124.

¹⁰ *Ibidem*, p. 113.

¹¹ *Ibidem*, p. 115.

¹² *Ibidem*, p. 118.

¹³ *Ibidem*, p. 117.

alumnos merecen también su atención y nombra a los más importantes y queridos para él, así como aquellos, como Julián Marías, Rodríguez Huéscar, María Zambrano, etc., que estaban más cercanos a Ortega, le ayudaban en sus cursos y lecciones y fueron sus directos discípulos. También explica la atracción que determinados cursos y profesores (sobre todo Ortega, Zubiri y Gaos), ejercían sobre los estudiantes de otras especialidades, de tal modo que no era extraño que sus clases se vieran concurridas con estudiantes y profesores de otras materias, así como personas interesadas que no estaban matriculadas en la Facultad. Nos cuenta los resúmenes que les repartía Ortega al principio de curso¹⁴, sus frecuentes e interesantes digresiones sobre temas diversos, el comentario de su obra en preparación “Ideas y creencias”, la posibilidad que ofrecía el maestro de participar con las propias ideas, las discusiones, etc. También lo inacabado e interrumpido de los cursos y la imposibilidad de cubrir los objetivos propuestos. En fin, es un relato preciso y entrañable de dos cursos de una excepcional experiencia universitaria, que no podía sino contrastar con la realidad de la Universidad de Madrid de los años cincuenta¹⁵.

Como se ha dicho, los apuntes corresponden al curso “Principios de Metafísica según la razón vital”, que Ortega imparte en la Universidad como catedrático de Metafísica desde el curso 1932/33 al 1935/36. Avisa Mindán que transcribe los del curso 1934/35, pues fue más regular en el desarrollo de las clases que el curso siguiente, pero que ambos cursos eran semejantes. Paulino Garagorri, en la nota preliminar a su publicación en las *Obras completas*, glosa la importancia de este curso en el que “la exposición de su filosofía se realiza desde un nivel de madurez en su sistema filosófico”¹⁶. El discípulo de Ortega nos dice que la primera impresión del curso original se hace en 1966¹⁷, por lo tan-

¹⁴ Lo que Mindán recibió como “resumen escrito de las primeras lecciones” son las *Teorías para un sistema de Filosofía*. P. GARAGORRI dice que fueron repartidas a los alumnos las tres primeras. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, t. XII, p. 131, nota.

¹⁵ La concisa descripción de la vida universitaria en la Facultad de Filosofía y Letras durante esos años se ofrece aumentada con muchos más detalles y expresada de modo más libre y espontáneo, si bien más lejano en el tiempo, en el citado *Testigo de noventa años de historia...*, ob. cit., capítulo XII, “Mis estudios en Madrid”, pp. 383-396.

¹⁶ P. GARAGORRI, “Nota preliminar” en J. ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 14.

¹⁷ Este texto se publicó por Paulino Garagorri en Alianza Editorial, Madrid, 1966, con el título *Unas lecciones de Metafísica*, y con ese título aparecen en las *Obras completas* de Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo XII. El título original ha sido recuperado, y ya aparece como “Principios de Metafísica según la razón vital”, en *Obras completas*. Tomo VIII. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008. Los editores de las últimas *Obras completas* aducen el testimonio de Mindán para confirmar la autenticidad del título del curso hasta 1936, en que se impartió por última vez (VIII, 721). Las 14 lecciones publicadas son las correspondientes al curso 1932-33. En el Archivo Ortega y Gasset se conservan “unas cuantas lecciones” co-

to los apuntes ahora transcritos, constituyeron un testimonio precioso de la última actividad universitaria de Ortega, casi diez años antes de que se conocieran los escritos originales. Mindán es plenamente consciente de que ofrece un puente de unión entre el antiguo maestro y la nueva generación que no pudo conocerle ni escucharle en su cátedra universitaria¹⁸. Dada la extensión de los apuntes, sólo se pueden ofrecer aquí una parte de ellos.

La comparación minuciosa entre los apuntes y los textos originales podría ser una tarea que diera algunos rendimientos interesantes. Nos puede ilustrar sobre las variaciones temáticas que Ortega incluyó en los cursos reseñados, pero también sobre la recepción y organización bastante elaborada, que los dos alumnos, autores de los apuntes, hicieron sobre los mismos. No es tarea que podamos abordar en esta introducción y la dejamos pendiente para futuros trabajos. Sólo hacer notar que en los apuntes aparecen matices e incluso temas nuevos no tratados en los cursos, lo que les confiere un especial interés; por otra parte, el estilo conciso, claro y esquemático de los apuntes de Mindán resalta sobre el trasfondo de la exuberancia expresiva de los cursos de Ortega, pero la precisión y fidelidad de los primeros, no traiciona en absoluto los conceptos orteguianos, constituyendo un valioso testimonio de un alumno aventajado, sobre lo expresado por su admirado profesor.

rrespondientes al curso 1933-34, de las que los editores anuncian su aparición en el tomo IX [que acaba de publicarse].

¹⁸ Si bien en la introducción del texto esa labor de unión es sugerida, en sus memorias lo afirma con total rotundidad refiriéndose a la sección de Filosofía de la Facultad: "De todos los compañeros, el único que conectaba sus enseñanzas con los catedráticos de la Facultad de antes de la guerra, es decir con el pensamiento y modo de filosofar de Morente, Gaos, Zubiri y Ortega era yo....", M. MINDÁN MANERO, *Mi vida vista desde los cien años. Tercer tomo de "Testigo de noventa años de historia"*. Zaragoza: Librería General. 2004, p. 23.

MANUEL MINDÁN

Principios de metafísica según la razón vital o viviente

I

Vamos a hacer metafísica.

No debemos confundir *hacer* con *actividad* o *acción*. Ésta consiste en producir efectos. Todo hacer implica una actividad, es producir efectos, pero no sólo eso. La producción espontánea de imágenes, por ejemplo, es una actividad psíquica que llamamos imaginación o memoria, y esto no es hacer. No hago yo mis imágenes ni mis recuerdos. Son mecanismos mentales que funcionan por su cuenta. El hombre puede voluntariamente provocar la actividad de esos mecanismos; pero, una vez disparada la actividad, no interviene en ella.

Si se comparan el fenómeno de la imaginación espontánea y la voluntad, uno y otra están en relación distinta con nuestro yo. La imagen espontánea no sale o emana de mí. Pero el hacer se realiza por cuenta de mi voluntad. (El verbo activo significa que la actividad expresada emana del sujeto, y por eso los verbos tienen conjugación personal; por razón del sujeto varían las personas y los números, en algunos idiomas los géneros, y hasta algunas lenguas tienen verbos de raíz distinta para decir, por ejemplo, que come el rey o que come un Juan particular).

Fenoménicamente, no soy yo propiamente quien imagina, sino algo quien produce en mí imágenes. No está bien dicho “yo imagino”. Pero “yo quiero”, es expresión perfectamente apropiada, porque lo hago yo.

Así, pues, el hacer no coincide con la actividad, sino que sólo se aplica a ciertas actividades como el querer, (si bien luego veremos que tampoco el querer es propiamente un hacer). Por otra parte, el hacer es una de las actividades propias del hombre.

Vamos a examinar la actividad cognoscitiva. Bajo este nombre se comprende una enorme variedad de fenómenos intelectuales. En los sensibles, pronto se ve que se producen sin mi intervención, como el ver y oír y las demás percepciones (aunque podemos suspender las percepciones, cerrándonos los ojos y tapándonos los oídos, como también dirigir las a algo, y así distinguimos ver y mirar, oír y escuchar). Lo mismo advertimos en otros actos de la inteligencia. Y hasta la más compleja actividad intelectual, como es plantearse un problema y resolverlo, es también no dependiente de la voluntad. Ahí está el caso de Poincaré, que llevaba muchos años sin poder resolver un problema hasta que una noche lo resolvió durmiendo y de allí sacó una de sus famosas teorías. Ya dijo Goethe: "En lo cierto está el que piensa que no sabe cómo se piensa, ... todo es como regalado".

Hay que buscar, pues, más allá de todo esto aquello en que consiste el hombre en cuanto hombre. Estas actividades no son lo supremo del hombre, no son un hacer. Son como la piedra cuando cae, que no hace nada. El hacer exige un yo que hace. No soy yo quien razona, sino que se razona en mí. Sólo depende de mí el hacer que funcione mi mecanismo razonador. Salvo en la voluntad, yo no intervengo en mis actividades, sino que son mecanismo que funcionan cuando los pongo en marcha.

Vamos a analizar más, viendo ejemplos de hacer. Un hombre hace una silla. Primero ejercita su actividad intelectual para planearla y luego moviliza las actividades corporales. Para el caso, no existe diferencia entre las actividades psíquicas y las corporales. El hombre dispara su mecanismo para realizar unas y otras. Ejercita una serie de actividades con vistas a un resultado. Es porque se sentía cansado de pie o porque quiere ganarse un jornal de ebanista. La voluntad obra siempre por un motivo, por algo, que está delante de la voluntad empujándola. Pero no basta que sienta esa necesidad o motivo, sino que es preciso que conciba sus actividades como capaces de satisfacerla. Hay, pues, el por algo y el para algo.

Cuatro son los ingredientes del hacer: 1.º Necesidad o motivo. 2.º Posible modificación de la realidad que la satisface (fin). 3.º Querer realizar las actividades. 4.º Realizarlas efectivamente.

Vemos, pues, que el hacer tiene dos componentes, los fundamentales, lo que le dan su propio carácter, que no son actividad: el motivo y el fin, el por qué y el para qué.

Las otras actividades no se diferencian apenas de las de la materia física. El hacer es característico del hombre. El hombre está siempre haciendo algo. Cuando no hace nada, espera, que es un hacer muy difícil. En la espera la actividad es mínima, es negativa, y es el hacer mayor; esto revela el carácter secundario que la actividad tiene en el hacer. Pero siempre es la actividad un ingrediente del hacer. No hay un querer volar, sino que lo que llamamos así es sólo un deseo de volar (ya que esta actividad no la podemos realizar).

Estudiando el caso de una volición vemos que tampoco reúne ella sola los caracteres del hacer. Entre el querer hacer una silla y su resultado, la silla hecha, se interpone una actividad mecánica, puesta en marcha por el querer como en el caso antes citado de la actividad imaginativa. Por el querer intervengo en una actividad, pero en el querer mismo no intervengo. A veces quiero intervenir en una volición y no lo logro. (Esto no afecta al problema de la libertad, que más adelante hemos de abordar de una manera completamente distinta de la tradicional).

En suma, el hacer es una actividad movida por un *por* y hacia un *para*. Estos dos términos definen el hacer.

Apliquemos esto a nuestro caso: nosotros vamos a *hacer metafísica*.

Siempre se ha definido la metafísica como un conocimiento, como un ejercicio de la actividad intelectual, que se refiere al ser en general, o al fundamental, o la verdadera realidad que es Dios, o a lo absoluto, etcétera; el positivismo considera estas direcciones tradicionales como un vano empeño del hombre, y propone cambiarlas por el sistema de las ciencias; más adelante, por la unidad de lo real.

Como se ve, varían los objetos asignados a la metafísica, y lo permanente es el ser conocimiento, ejercicio de actividad intelectual. Pero, por lo visto, no se ha dicho nada con decir que es actividad intelectual, puesto que hay que determinarla añadiendo el objeto o tema. No era, pues, la actividad intelectual lo sustantivo, como podía parecer al ser lo invariable, sino que lo sustantivo era el tema que varía.

Resulta, pues, que si decimos que la metafísica es un conocimiento, nos quedamos cortos, porque no la distinguimos de los otros conocimientos, y si acudimos al objeto encontramos muchas metafísicas distintas. Y no es que cometiesen un error de fórmula al definir, sino que cada uno definía como metafísica lo que entendía por tal. Así parece que no podemos saber qué es metafísica, sino qué han pensado los hombres por metafísica.

Se dirá que lo que entendemos por metafísica no es una cosa como una piedra, sino un pensamiento del hombre. Pero nosotros designamos siempre una realidad, un ser con consistencia determinada y fija. La metafísica es una cosa, y no lo que un hombre tenga a bien pensar sobre ella. La metafísica de Aristóteles

es lo que él ha hecho, no lo que él piensa que ha hecho. Claro que la metafísica en sí, es también un pensamiento, y por eso nos resulta más difícil hacer la distinción. De modo que la pregunta "qué es metafísica" es una pregunta muy seria.

Si atendemos a los datos históricos, vemos el enjambre de metafísicas, pero no la metafísica, y de aquí deducimos que no hay metafísica, sino un nombre común que designa las metafísicas. La historia, como en otras materias (por ejemplo, respecto a la idea de justicia) nos hace escépticos, al ver esa variedad. ¿Hemos de contentarnos con esa variedad o tratar de ver si hay en ella algo permanente? Éste es el error de empezar por la historia. La historia es pasado, pero todo pasado es después del presente; antes de ser pasado fue presente. Nos hemos propuesto hacer metafísica nosotros, y sólo tendría sentido acudir a la historia si nos hubiéramos propuesto aprender la que otros hicieron.

VII

Ya vimos que filosofía es el hacer del hombre motivado por la necesidad de hacer vivible la vida. En todo instante tenemos que hacer algo con las otras cosas. Vivir es estar siempre haciendo algo. La omisión no es menos activa que la acción. En todo instante nos encontramos con la necesidad de hacer algo y con una muchedumbre de posibles haceres entre los cuales hay que elegir. La vida es siempre encrucijada, perplejidad. Para hacer algo necesitamos antes elegir lo que vamos a hacer. Esto es lo terrible del hombre, lo que le diferencia de los demás seres del universo, que ya tienen determinado su ser. La preferencia por uno, sólo puede brotar si los haceres son sistematizados en una jerarquía. Preferir uno es justificarlo ante nuestros propios ojos; no, justificarlo ante los demás, ni aún ante la conciencia moral (pues el hombre inmoral también tiene que justificar su conducta), sino ante sí mismo. De otro modo, el hombre no viviría, se quedaría parálítico. Pero esa jerarquía no puede lograrse si no sabemos a qué atenernos sobre el mundo y sobre nosotros mismos. De aquí el origen de la función del conocimiento, que no nace, como se dice muchas veces, de que el hombre tenga un aparato, el intelecto, y lo quiera hacer funcionar; ni podemos contentarnos con partir de que se piensa, sin explicar por qué. El hombre para hacer tiene que preferir, y para preferir tiene que conocer.

En esa función de conocimiento recibido del contorno social encontramos muchas opiniones sobre lo que hay. Unas se nos presentan como incuestionables. Al pensarlas nos adherimos plenamente a ellas, o ellas encajan en nuestra convicción. A esto llamamos estar en lo cierto, y a la idea la llamamos verdadera. Pero otras veces no encajan, sino que nos hallamos en un estado de oscilación al que llamamos estar en la duda (en casi todos los idiomas duda deriva

de dos). Es no estar en una cosa ni en otra, sino en una inquietud entre dos, de la que necesitamos salir. Y aun tratándose de las cosas que tenemos por ciertas, también vacilamos, no ante cada una suelta, sino ante su conjunto. Así la física nos dice que el hombre es espacial y las ciencias morales nos lo presentan como algo muy distinto; pero esto nos hace perder la cabeza y proporcionarnos una nueva fuente de inquietudes, porque, ¿cómo es posible que sean una cosa y otra?, ¿cómo coexisten y se relacionan? Las verdades que tenemos ya, son las que nos fuerzan a buscar una certidumbre radical superior a las otras certidumbres. Para que una certidumbre sea radical ha de reunir estas dos condiciones: 1.º, que sea suficiente por sí misma, que no nos plantee nuevos problemas; 2.º, que en ella se funden todas las demás, pues si hay varias iguales, que no se fundan unas en otras jerárquicamente, estamos en la misma situación que antes. La filosofía es el esfuerzo hacia una certidumbre o verdad radical, constituida por estas dos notas: autonomía y pantonomía.

Todo concepto o definición tiene su opuesto. Aquí son, en primer lugar, opuestas las ciencias, que se esfuerzan también hacia verdades o certidumbres, pero no radicales.

La filosofía es el hacer en nosotros una certidumbre radical. Pero este hacer implica dos cosas. Primero pasa como con el que preguntaba qué hay que hacer para encender una vela y respondía que era preciso que estuviese apagada. La filosofía supone que esa certidumbre radical no está hecha. Es un tránsito de estar en la duda al pleno estar en lo cierto. Pero esto ha de serlo la filosofía siempre. No es una certidumbre estática, a la que se llega una vez para siempre, sino dinámica, pues sólo estamos ciertos si la criticamos continuamente y renovamos la duda. No es haber estado en lo cierto hace un instante, sino poder estarlo en todo nuevo instante. No basta habernos convencido en tal fecha, sino que tenemos que estarnos continuamente reconconvenciendo. Nada humano es originariamente mecánico, pero todo puede mecanizarse. Prácticamente vivimos muchas veces a crédito de una evidencia, aunque no tengamos presentes las razones que la fundan, vivimos ciegamente, mecánicamente.

De modo que esa certidumbre radical que es la filosofía tiene que ser creada, producida, y esto hay que hacerlo partiendo de la incertidumbre. Pero acerca de esta incertidumbre, a su vez, hay que preguntarse de dónde viene. Es siempre la ruina de otra certidumbre, de una fe ingenua, que no vivía de hacerse a sí misma en cada instante, sino que era estática, regalada, estábamos en ella sin saber por dónde habíamos entrado. En filosofía, en cambio, estar cierto es un perpetuo entrar. La fe es la certidumbre que no nos hacemos, es heterónoma, no autónoma, proviene de tradición o de autoridad. Así es la fe de nuestros padres, o esa otra fe tan extraña que es la fe de conversión. ¿Qué diferencia hay entre la demostración o convencimiento para creer en algo y la conversión? És-

ta es un cambio total del ser, mientras que en aquélla vamos por un camino de razones. La fe del convertido tiene un carácter tan mágico como la de la tradición, el sujeto se encuentra dentro sin saber por dónde ha entrado. Por tanto, la fe religiosa, que coincide con la filosofía en ser pantonomía, se le opone en no ser autónoma y no suponer la duda. Sólo el que duda es capaz de filosofar, pero no el *homo religiosus*. Así como en el aspecto de pantonomía oponíamos a la filosofía las ciencias, en este de autonomía le oponemos la religión.

La certidumbre radical de la filosofía es evidente. Es un error atribuir carácter de prueba sólo a lo que no es evidente, y decir que la prueba es para tener lo no evidente por verdadero. La prueba es como un acueducto que lleva evidencia de una idea que la tiene por sí a otra que no la tiene, y lo esencial de la prueba es esa evidencia que se comunica. El efecto de la prueba es que la certidumbre se nos impone como algo necesario, nos sentimos en lo cierto no por autoridad, tradición, etc., sino porque nos parece que objetivamente es necesario. La certidumbre es un estado subjetivo, pero no se siente sino cuando se cree que no es subjetiva, sino objetivamente necesaria. Irremediamente nos tenemos que hacer solidarios de su contenido, nos hacemos responsables de él, y no podemos admitir la posibilidad de pensar sinceramente, por ejemplo, que 2 y 2 son 5.

Hay certidumbres radicales, que nos son regaladas como la fe y la tradición, y que se diferencian de la filosofía en que no son evidentes; así la poesía da también una opinión sobre el universo, pero no vive de pruebas, no es objetivamente necesaria, sino que se queda en subjetiva. El sujeto la siente como certidumbre posible, no forzosa. No la cree en serio y sin remedio. Comparemos la distinta posición del matemático ante 2 y 2 son 4 y la del novelista ante la figura que crea. Ésta es metáfora, ficción. La poesía, respecto a la filosofía, es irresponsabilidad. Poder ser con sentido hombre sin la pesadumbre de la responsabilidad ésa es la maravilla de la poesía.

Lo mismo las ciencias que la poesía, literatura, etc., son *logoi*, decires. ¿Qué diferencia hay entre el decir científico y poético y el de la vida ordinaria, como cuando decimos al sastre que nos haga un traje? En el decir práctico, la finalidad, el sentido de lo que decimos, está fuera de ese decir, es para que el sastre nos haga un traje. Pero cuando el matemático o el poeta dicen algo, no pretenden que pase algo al acabar de decirlo, sino que el decir tiene su finalidad en sí mismo. Dice eso sobre el triángulo porque cree que tiene que decir eso. La ciencia es decir lo que hay que decir. En poesía también se busca lo que en la dimensión de la belleza hay que decir de la rosa o de lo que sea. Pero la diferencia en el "hay que" del científico y el del poeta es que en un lado hay la responsabilidad y en otro la irresponsabilidad. (No se confunda la irresponsabilidad con la arbitrariedad).

A lo ya añadido a la definición de filosofía (ser producida, partiendo de la incertidumbre), tenemos, pues, que añadir esto para cerrarla: obtiene la certidumbre mediante prueba, que es inteligencia, razón; se siente cierta porque se siente objetivamente necesaria; y afirma con responsabilidad.

VIII

Dijimos que la filosofía no es simplemente salir del puro no saber al saber. El ente que estuviera en puro no saber sería un animal y se encontraría muy a gusto en ese estado, sin preocuparse de salir de él. El animal es feliz si tiene comida y hembra a la vera. Pero el hombre es infeliz. Podríamos definirlo como el ente que necesita ser feliz. Como calificamos a un individuo por ser manco, también definimos al hombre por lo que le falta; es un ser esencialmente menesteroso, indigente. De aquí que no sea un ser estático, que es lo que es, como la piedra, el animal, sino que lo constituye lo que no es, el esforzarse hacia lo que ha menester ser. Su vida es un movimiento, un ir a ser, un echar de menos algo y movilizarse para alcanzarlo. Se ha caracterizado al hombre por su descontento. Ningún otro ser echa de menos lo que no es. Y esto no es algo periférico, sino lo constitutivo del hombre. La vida es actividad, partiendo de que se echa de menos la verdad, y esto no porque sí, sino porque se necesita. Así, pues, lo único que encontramos cuando queremos definir al hombre es la menesterosidad, la necesidad de lo que no es.

El hombre no está, pues, en puro no saber, sino que sabe unas pocas cosas y por ellas nota su ignorancia. Por las verdades que posee aprende lo que es estar en lo cierto, y por ello echa de menos el estar en lo cierto en otras muchas cosas. Se encuentra originariamente en el estado de la verdad insuficiente. Esta insuficiencia tiene tres dimensiones: 1.º Las verdades que posee subrayan su carencia de verdad en lo demás. 2.º Las que posee son inseguras. 3.º Entran en colisión unas con otras y hay contradicciones. Herbart decía que la experiencia da mucho que observar, y esto es la ciencia, pero la ciencia con su contradicciones da mucho que pensar, y esto es la filosofía. El hombre siente la necesidad de una certidumbre radical y parte a realizar ese afán, lo cual no sabe si lo logrará, pero eso pasa con todo lo humano. La filosofía, como vimos, trata de llegar a esa certidumbre radical por los propios medios del hombre, sin auxilio de Dios, y haciéndose plenamente responsable de esa certidumbre, porque ésta aparece como imponiéndose a nosotros, como teniendo que ser así las cosas. El poeta y el hombre de mundo tienen también una idea que les parece cierta, pero es porque les parece que las cosas son así, y no les parece que son así porque están ciertos de que son así, como le pasa al matemático. La certidumbre con prueba es la certidumbre *sensu stricto* del hombre intelectual o ra-

cional. No interesa si esta certidumbre se adquiere con esta o la otra facultad humana; lo que interesa es que entre las muchas cosas que el hombre hace está el probar; que el hombre no se contenta con su subjetividad, su conciencia, sino que quiere apoyar su certidumbre en algo y eso en que trata de apoyarla es el ser o lo real. Lo que diferencia una idea que llamamos verdadera de otra problemática o falsa es que en la primera creemos que hemos salido de nosotros mismos y hemos palpado las cosas.

Definimos, pues, el pensamiento, la razón, etc., no como hechos psíquicos, sino como la función de salir a la realidad. Es indiferente que al mecanismo psíquico se le dé un nombre u otro. Lo esencial es la función. Llamo inteligencia a aquello con lo cual topo con el ser, con la realidad, a aquello con lo cual salgo de mí mismo. ¿Es eso revelación? ¿Es intuición? ¿Es asociación mecánica de ideas, como un aparato irracional, según imaginaban los psicólogos del siglo pasado? Todo esto es indiferente. Lo importante es que es un aparato con el cual salgo de mí mismo. Antes no tenía más que estados subjetivos insuficientes, y de repente se abre ese estado y me encuentro con la realidad. Esa angustia del hombre que se da cuenta de que ante un problema no tiene más que estados subjetivos le hace sentir la necesidad urgente de evadirse de sí mismo. Aquello con lo cual nosotros podemos escapar de la prisión y salir a las cosas le llamamos razón o intelecto. La interpretación que da el artista no le proporciona a él mismo la impresión de que llega al propio y auténtico ser. Lo mismo pasa con la opinión que se forma el hombre experimentado sobre las cosas de la vida, sociedad, etc. Falta esa impresión de que el ser penetra en nosotros y se impone a nuestros pareceres, que está muy bien llamada evidencia. Es tener el ser en cueros antes nosotros.

Suele decirse que la filosofía busca la adecuación de la inteligencia con la realidad o ser. Pero eso supone que sabemos lo que es inteligencia y lo que es realidad o ser. Como la filosofía busca certidumbres radicales, no puede tomar los conceptos de una ciencia anterior, porque entonces corresponderían a ésta las certidumbres radicales. La filosofía ha de construirse sus propios conceptos. No hereda de otra ciencia, sino sólo de la incertidumbre. Nace sobre una etapa de duda, que viene de la ruina de una certidumbre anterior no filosófica, ingenua. Y constantemente ha de estar reavivando la duda, para renovar las razones que tenemos de pensar así. La certidumbre filosófica tiene unos caracteres contrarios a la que llamamos fe, que es estática. Repetimos mecánicamente que 2 y 2 son 4, pero para vivir esa verdad tenemos que dudar de ella, y sólo en la medida en que renovamos la duda nos penetramos de esa verdad. Esta certidumbre radical que es la filosofía no es la definitiva, como no fue definitiva aquella certidumbre anterior no filosófica. Podemos pensar que más allá de ella hay otros modos de certidumbre más perfectos; la certidumbre filosófica tiene sus defectos, entre ellos

ese problemático esencial, el estar siempre en duda. Cabe imaginar una certidumbre que tenga las ventajas de la filosofía –ser hecha por el hombre– y las de la fe –ser estable. La certidumbre filosófica está siempre cambiando; al revisarla hallamos siempre algo que corregir, y si es cierto que, como dijo Cervantes, es más divertido el camino que la posada, también es verdad que el hombre necesita reposar.

XV

(Las dos últimas clases tienen lugar leyendo Marías los apuntes del año pasado y gloriándolos Ortega).

La distinción entre la realidad del sueño y la de la vigilia tardó mucho en hacerse. Pero esa distinción, y el considerar que la realidad del sueño es mera creación nuestra, no es más que una teoría.

En el sueño las cosas son indóciles al imperativo de no contradecirse, y esas dificultades elementales son las que encontramos para explicarnos la mitología. La sirena, el centauro, son contradicciones vivientes. El hombre vivió mucho tiempo creyendo que la realidad del sueño era más radical y terrible que la de la vigilia. En la transformación hasta la posición actual, que sólo concede realidad a la vigilia, hay una etapa intermedia en que se considera el sueño como simbolismo, como una señal que proviene de una realidad superior a la de la vigilia.

La primera posición que se nos ocurre adoptar al buscar la realidad radical es la de que hay cosas, y, si éstas forman una unidad, que hay un mundo.

Pero ¿qué sentido de la palabra cosa, qué atributo de la cosa nos interesa para esto? Por cosas no nos referimos a las realidades físicas, en oposición a las psíquicas, sino a aquello cuyo ser es independiente de mis pensamientos.

Tendremos que ver si esa tesis cumple los requisitos que exigimos a la realidad radical.

¿Es incuestionable, indubitable, no problemática, la existencia de esas cosas? Cierro los ojos y la pared desaparece. La realidad radical tiene que tener esa dimensión de ponerse por sí misma e imponerse a nuestra mente. Para que esas cosas sean realidad radical, les falta el testimonio de que existen. Aquella realidad radical independiente de mí, depende de mí, pues para que lo independiente de mí sea declarado real, se precisa mi existencia como garantía.

No hemos dicho sólo “cosas”, sino “hay cosas”, “existen cosas”. Ahora bien, ¿qué es lo que corresponde al “hay”, al “existen”, en la realidad? ¿Las cosas sólo? Esas palabras muestran el reflejo de un sujeto, significan que hay un testigo. El hombre antiguo se ha olvidado de que esa afirmación de las cosas implica

su presencia como testigo de ellas; sabía que entre las cosas del mundo estaba él, pero como una de tantas cosas. Para llamarle cosa, no es obstáculo que tenga alma, etcétera; basta que tenga una *physis*. Suprimir el hombre, para los efectos de la estructura metafísica del mundo, sería lo mismo que suprimir la piedra. Fue un cambio formidable cuando el hombre dejó de sentirse como una cosa en el mundo, y comprendió que él no es una cosa entre las otras, sino que es la cosa que da testimonio de que las otras son. Suprimida la conciencia, el mundo deja de ser. Al poner el mundo, nos hemos puesto nosotros. Pero esto no agrega a la realidad un nuevo objeto que esté ahí, sino que modifica esencialmente la tesis.

El mundo es, pues, una construcción que no coincide con la realidad radical. Al perseguir lo que no es más que construcción nuestra, es un error creer que la construcción consiste siempre en añadir: casi siempre la construcción es justamente por eliminación, por simplificaciones. En el caso del mundo, la realidad radical ha sido invención nuestra, y ésta ha consistido en dejar fuera una parte: dejábamos fuera nuestro yo.

Realidad que está ahí con independencia de mí, no es más que una construcción. Podemos pensar como posible que lo que hay sea independientemente de mí, pero si lo pensamos como existente, no podemos comprobar ese pensamiento. Esa realidad independiente de nosotros será siempre problemática, podrá haberla o no haberla, le falta la facticidad. Y ahora estamos en una investigación que es precisamente la inversa de pensar posibilidades: buscamos una realidad que sea unidad de medida para contrastar los planos de realidad.

El idealismo no consiste más que en haber caído en la cuenta de eso: de que para haber mundo tiene que haber yo. Su dirección más depurada, que es la fenomenología, no afirma más que lo dado, lo describe, sin quitar ni poner, aunque habría que ver si cumple eso que promete de limitarse a describir lo que encuentra.

Pero el idealismo no se para en esto. De que mi existencia es condición de la existencia del mundo, deduce que el ser de las cosas es depender de mí. Ser es ser percibido, como dice Berkeley. Si la realidad del mundo es secundaria, es realidad en mí. Ser es ser para alguien.

Pero dan un paso más. Si lo constitutivo de la realidad radical es que yo me doy cuenta de ella, entonces las cosas sólo son en cuanto que son contenidos de mi pensamiento. Lo que verdaderamente hay es ese ente que garantiza los demás y dentro del cual son los otros entes. Las cosas, en el idealismo, han dejado, pues de ser la realidad radical, para serlo el sujeto.

XVI

Nos parecía bien que el idealismo corrigiera al realismo haciéndole ver que en su inventario de lo que hay faltaba el sujeto, que tiene un papel especialísimo distinto del de las otras cosas. El yo es testigo y condición del mundo; sin él no hay mundo. El término ser adquiere un sentido nuevo: para el realismo era un ser en sí, sin referencia a nada; pero ahora significa esencialmente ser para alguien.

(Platón no dice nunca yo, *ego* –le parecía algo feo–, sino *emeis*, nosotros, en plural, porque el griego no sabía vivir solitario, sino en la *polis*; y es de notar la importancia que ha adquirido luego esta palabra, hasta llegar a ser todo para algunos).

Pero el idealismo no se contentaba con añadir el sujeto, sino que esa dependencia del ser al sujeto la define como la relación de lo pensado al que piensa.

Esto traía un inconveniente: el objeto de la conciencia no necesita existir para que el pensamiento entre en relación con él, mientras que, en todos los demás órdenes, lo menos que puede pasar para que exista una relación entre dos cosas es que existan. Lo único que puede decir el pensamiento es que piensa el objeto, pero no que exista. El idealista pasa a decir que las cosas no tienen existencia más que en tanto en cuanto que son pensadas y son objeto del pensamiento. Esto es hacer al sujeto única realidad.

La idea de conciencia tiene su origen en una generalización de la idea de fantasía. Los idealistas se fijan en aquel modo de *cogitatio* en que el objeto no existe, es decir, en la imaginación, y no en la percepción en que se tiene por existente. Cuando veo una habitación, atiendo a que hay una habitación, no a mi verla; pero si imagino un centauro, atiendo al centauro y a que es sólo imaginación mía. Esta importancia dada a la fantasía indica que están cerca los tiempos del romanticismo.

Pero tampoco la posición idealista es aceptable. Si desaparecen todas las cosas, también desaparezo yo. Si resultara que no hay mundo, no podría decir de mí que existo. Yo estoy en relación esencial con el mundo. Habrá que concluir que la realidad radical es esa extraña dualidad inexorable de mi persona con el mundo. ¿Será la realidad en su raíz misma una lucha esencial entre yo y el mundo?

El idealismo no toma más que un lado de la realidad, y prescinde del otro, no reconociendo la bilateralidad y la dependencia. Le queda como realidad única la conciencia. El hombre se queda solo: que haya cosas, mundo, otros hombres, depende de cómo ese hombre aislado resuelva ciertos problemas. Existir es algo aislado; el hombre no cuenta última y definitivamente sino consigo mismo, y de ahí el individualismo del pasado siglo.

Pero ¿de verdad encuentro como algo dado y no puesto por mí la conciencia? En el ver encuentro la pared que veo y el yo, pero el ver no lo encuentro, es una teoría, una construcción. Después de tantos años de cultura, no tenemos una idea clara de lo que es el ver. Yo no me he encontrado jamás con una percepción: me encuentro conmigo y con la pared. (El terror del hombre a encontrarse con esa realidad radical que le pone atado inexorablemente en esa dualidad, es quizá lo que le impulsa a construir teorías para evitarlo).

Me encuentro con que pienso, razono, etc., pero con que la pared sea mi conciencia, no me encuentro.

Dice el idealismo que, como el sujeto no es más que conciencia y pensamiento no garantiza más que lo que tiene en sí, la realidad sólo estará garantizada cuando consista en el pensamiento, en algo que se garantiza por sí mismo. La misión del sujeto es garantizar la realidad de las demás cosas, pero si nos quedamos sin la realidad de éstas, la misión del sujeto desaparece.

Si se supone que no existo más que yo, falta lugar para ponerme.

El idealismo no se ha quedado en cosa puramente teórica, sino que durante tres siglos ha hecho que el hombre moderno llegue a perder miedo al mundo. El hombre ha considerado que podía hacer lo que quisiera, olvidándose de que tenía que contar con el otro, con el mundo, y esto se convierte en petulancia; mas el enemigo resurge y se venga de la petulancia. La actitud del hombre de hoy no ha de ser de petulancia, sino de respeto a la realidad de los problemas, pero esto exige una nueva actitud filosófica.

Habremos de ver si la realidad radical será una dualidad constitutiva del mundo y el hombre, y podremos comprobar que eso es precisamente la *vida humana*.

Aquí se acabó el curso. Precisamente a la puerta de lo que debiera ser la parte positiva y constructiva del sistema metafísico orteguiano. Se comprenderá nuestra insatisfacción. Espoleada nuestra esperanza por las seductoras clases de Ortega y por la promesa implícita en su decidido empuje intelectual, nos quedábamos con el deseo de un exacto y detenido análisis de esa realidad radical, que es la vida, y de cómo radican en ella y se estructuran a partir de ella las demás realidades. Pero todo había sido, hasta ahora, preparación, ambientación y crítica de otras posiciones. Nos hubiera gustado que al curso siguiente se hubiera comenzado por donde quedamos. Pero un nuevo auditorio exigía comenzar desde el principio y, naturalmente, tampoco llegamos hasta el fin deseado.

Desde luego, ideas complementarias de este curso de Metafísica de Ortega se hallan dispersas por sus obras. En otra ocasión he intentado hacer una breve síntesis de su pensamiento metafísico, pero aquí sólo me he propuesto dar a conocer sus cursos universitarios. Lo expuesto, como he dicho, corresponde al curso general. A continuación doy un breve resumen de su cursillo sobre "Estructura de la vida histórica y social", explicado en el mismo año.