

LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA. ORTEGA Y GASSET Y LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ

Francisco José Ramos
Universidad de Puerto Rico
fjramg@gmail.com

Abstract: The recovery of philosophy implies acknowledging the peculiar character of *philosophical experience* exposed by José Ortega y Gasset in his important and posthumous book on Gottfried Leibniz, *La idea de principio en Leibniz* (1958/1992). In order to show forth the lively aspect of such a millennial experience, Ortega carries out a meticulous study of the distinctive mode of thinking in Antiquity, the Middle Ages, modern epoch from Descartes to Leibniz, and leading up to twentieth century philosophy. In the same manner he delves into the scientific mode of thinking from Euclid to contemporary physics, and into decisive aspects of art, myth and poetry as well. The following text has as starting point the question about the ultimate ground of reality, and the intertwinement of the infinite multiplicity of phenomena and the integral activity of real phenomena. This paper also deals with Ortega's elucidation of Leibniz's work and Ortega's diverse perspectives on the activity of philosophy in order to confirm the independence of philosophical thought from theology, science, and the arts. Finally, I suggest that *The idea of principle in Leibniz* may be taken as a compass to immerse oneself into the conceptual and literary richness of the great Spanish thinker.

Keywords: Recuperation, philosophical experience, idea, plinth, questioning, ground

Resumen: La recuperación de la filosofía implica reconocer el carácter peculiar de la *experiencia filosófica*, tal como José Ortega y Gasset lo expone en su importante libro póstumo sobre Leibniz, *La idea de principio en Leibniz* (1958/1992). Para mostrar la vida propia de dicha experiencia milenaria, Ortega logra hacer un minucioso estudio en torno al distintivo del modo de pensar en la Antigüedad, en la Edad Media y en la época moderna a partir de Descartes hasta Leibniz hasta desembocar en la filosofía del siglo XX. De igual modo indaga en el modo de pensar de la ciencia desde Euclides hasta la física contemporánea; y en aspectos decisivos del arte, el mito y la poesía. El texto que sigue tiene como punto de partida la pregunta por el fundamento último de la realidad y la compenetración de la multiplicidad infinita de los fenómenos y la actividad integral de lo real. Se aborda también la elucidación de la obra de Leibniz por Ortega y sus diversas perspectivas en torno al quehacer filosófico para confirmar la independencia del pensar filosófico con respecto a la teología, las ciencias y las artes. Finalmente se propone que *La idea de principio en Leibniz* puede tomarse como brújula para abordar la integridad de su obra y aventurarse en la riqueza conceptual y literaria del gran pensador español.

Palabras clave: Recuperación, experiencia filosófica, idea, zócalo, preguntar, fundamento

A la memoria de José R. Silva de Choudens

Leibniz no fue un eclético, sino todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad.

- José Ortega y Gasset

I. A modo de introducción

Me permito comenzar con una digresión que considero pertinente y que remite al epígrafe de este texto. Desde la perspectiva ontológica, la relación de la multiplicidad de los fenómenos y el carácter único de lo real es el zócalo de la problemática filosófica desde la antigüedad hasta el día de hoy, sea cual sean los muchos matices con los que cada uno de los siguientes aspectos se entienda: siendo lo real inmanente a la multiplicidad fenoménica y, por tanto, a la temporalidad del devenir; lo real como una entidad trascendente y externa que sirve de fundamento a dicha temporalidad; los fenómenos como emanaciones de lo real e idénticas, al mismo tiempo, al carácter único de una substancia primordial; los fenómenos como entidades infinitas en su multiplicidad y, a la vez, del todo idénticas a lo real. En la antigua Grecia, le debemos a Heráclito el más temprano esfuerzo de elucidación de la unicidad y multiplicidad de lo real con esta sentencia: «Lo sabio consiste en escuchar, no a mi, sino al λόγος, y acordar que todos los fenómenos [πάντα] son uno».¹ Lo dicho es válido

¹ Sentencia DK. 50. La traducción es de quien escribe. La edición de los fragmentos, o de las sentencias, como prefiero de mi parte llamarles, es la de Charles H. Khan, *The Art and Thought of Heraclitus*, U.K., Cambridge University Press, 1979. Se ha optado por no traducir el

no sólo para Grecia sino para la India, China y, en general, para todo el legado ancestral de la sabiduría.

En la inmensa literatura filosófica de la India, encontramos algunos de los ejemplos más sobresalientes en los *Rig Veda* (en torno a 1700-1500 a. c.), en los antiguos *Upaniṣad* (VIII-VI a. c.) y en el «Discurso sobre la raíz de todas las cosas» (*Mūlapariyāya Sutta*) con el que inicia el *Majjhima Nikāya* del Canon Pali (tradición que recoge las enseñanzas del Buddha, transmitidas oralmente, luego de su muerte entorno al siglo V a. c., y llevadas a la escritura en el año 28 a c.). Por su parte, en la antigua China, para nombrar un único ejemplo entre su vastísima literatura, el poema de la tradición Chan'g/Zen de Sekito (Shi-t'ou Hsi-chi'en, 700-790) titulado justamente «Compenetración de lo uno y lo múltiple» (en japonés *Sandokai*, en chino *Ts'an-t'ung-ch'i*).²

En la filosofía moderna y contemporánea, dicho zócalo reluce con particular interés en las obras de Leibniz y Spinoza, más tarde en Kant, Hegel y Nietzsche y, como ya se habrá de ver, en el libro póstumo de José Ortega y Gasset *La idea de principio en Leibniz*. Se trata también de un asunto medular que atraviesa las obras de Gilles Deleuze y Alain Badiou, dos de las propuestas filosóficas más sobresalientes e influyentes de la segunda mitad del pasado siglo. La palabra zócalo indica, en este contexto, aquello que impulsa, da pie o sirve de basamento al ámbito interrogativo

término *lógos*, siguiendo, entre otros, a Rodolfo Mondolfo. Se suele traducir por 'razón', 'palabra', 'lenguaje', 'discurso', 'concepto', 'explicación', 'argumentación.' En Heráclito, *lógos* tiene además estas connotaciones: 'investigación', 'enseñanza', 'formación', 'ordenación', 'disposición.' Ninguna de esas traducciones recoge el vasto campo semántico de la voz griega.

² En lo referente a los *Upaniṣad*, hay una excelente traducción en español directa del sánscrito a cargo de Ana Agud y Francisco Rubio: *La ciencia del brahmán. Once Upaniṣad antiguas*. Madrid: Trotta, 2000.

del pensar filosófico. Su significación remite al ámbito desde el cual se lanza la pregunta por el fundamento último de las cosas. Se trata de un *topos* que permite indagar en el propio lenguaje con el que se interroga, pregunta y cuestiona; pero también aquello hacia lo cual se dirige la interrogación. En griego antiguo τόπος significa no solamente 'lugar' sino también 'ocasión', 'oportunidad' e interesantemente, a propósito de Leibniz, 'posibilidad'. Se trata, en efecto, de la ocasión y de las posibilidades que abre la pregunta por lo real y su investigación, sea cual sea la posición que se adopte ante su preponderancia o el alcance de sus criterios epistemológicos.

Desde ahí la problemática filosófica desemboca en el desarrollo de la ciencia moderna y de las matemáticas con Descartes, Pascal, Leibniz y Newton. Sin embargo, los efectos de resonancia de ese preguntar investigativo se extienden a través de los siglos hasta el surgimiento de la ciencia la biológica, de la química y las grandes aportaciones transformadoras de las ciencias físicas con Cantor, Plank, Einstein y Bohr. Tanto la tradicional teoría del *Big Bang* como los cada vez más sorprendentes y perturbadores descubrimientos de la astrofísica y de la física de partículas, por ejemplo, toman el relevo del zócalo interrogativo de la filosofía acerca de la convergencia de la integridad del universo y la multiplicidad infinita de fenómenos que lo componen. Nada casualmente el libro de Ortega *La idea de principio en Leibniz* lleva un añadido: *y la evolución de la teoría deductiva*. En él se expone, quizá como en ninguna otra obra de Ortega y Gasset, una profunda reflexión sobre el surgimiento histórico de la ciencia moderna y la afirmación de la filosofía en su carácter distintivo, sin quedar subordinada a la teología, a las ciencias, a las artes o, en su caso, a cualquier ideología política.

La edición que manejamos de *La idea de principio en Leibniz* es la publicada por Revista de Occidente en Alianza Editorial (Madrid, 1958/1992), pág. 286. Las citas remiten a las páginas que se indican en dicha edición. Hemos además consultado el tomo IX de las *Obras completas* de nuestro filósofo, editadas por la Fundación Ortega y Gasset (Madrid: Taurus, 2009) y la magnífica reciente edición, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Ortega y Madrid, 2020), a cargo de Javier Echeverría. Aprovecho esta introducción para agradecer al grupo de la Asociación Andaluza de Filosofía (*AAF*), coordinado por el Prof. Antonio de Lara Pérez, por las ricas y fecundas reflexiones que sobre la obra en cuestión se han llevado a cabo en los últimos dos años de manera telemática, en las que he participado, y que han motivado en buena medida mi decisión de colaborar en este número especial de *Diálogos*, dedicado a la memoria de nuestro colega y distinguido profesor José R. Silva de Choudens.³

II. Leibniz y Ortega

Escribe Ortega: «Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa ‘brotar, crecer la planta’. Así en indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego ἐφυ (*éphy*). De ello quedó en nuestro verbo ser el tema perfecto: *fui, fue*. Esto indica que durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas

³ Agradezco también a los queridos colegas profesores Miguel Ángel Badía y Étienne Helmer su distinguida invitación a participar en este número de la revista.

‘puesto de moda’ por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de ‘principio’ diríamos ‘raíz’, y este estudio, en lugar de ‘El principialismo de Leibniz, se titularía *El radicalismo de Leibniz*. El filósofo es especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical...» (pág. 286).

Pienso que Ortega no hubiese tenido ningún inconveniente en reconocer que el radicalismo de la investigación filosófica, en tanto que investigación de lo real, de lo que es o *está siendo* (*to eón, τὸ εἶν*) – como pienso que es preferible decir, aprovechando la distinción castellana de ser y estar–, conduce, en último extremo, hacia raíces que brotan hacia afuera, a la desnudez de la intemperie. Se trata de la «raíz fasciculada» (*racine fasciculée*), propia de los rizomas que crecen, precisamente, de manera indefinida, como las orquídeas, algunos lirios y los tubérculos. «Esta vez», escriben Deleuze y Guattari, «la realidad natural aparece en el aborto de la raíz principal, pero su unidad no subsiste menos como pasado, como porvenir o como posible».⁴ De esa manera, la investigación filosófica se torna inagotable y apunta a un movimiento asintótico de aproximación a lo infinito. Emerge así una fecunda creatividad conceptual que consiste en concebir, alumbrar y nombrar aquello mismo que, por su inmensidad, ni se alcanza, ni se abarca, ni se posee, pues su exuberante despliegue envuelve y, al mismo tiempo rebasa, el pensamiento y la vida misma.

Desde la perspectiva de Leibniz, la actividad creadora del entendimiento humano no hace más que corresponder o, mejor reflejar, en virtud precisamente de sus límites, las posibilidades ilimitadas de la creación divina. Por tal razón,

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Rhizome. Introduction*. París: Les Éditions de Minuit, 1976.

escribe Ortega: «El entendimiento del hombre es limitado, pero es ilimitada la inteligibilidad de cuanto es. En Leibniz llega a su culminación el racionalismo» (pág. 345). Una culminación que, paradójicamente, conlleva el esfuerzo sobrecogedor por mantener a raya el desafío, en principio irracional, de la *contingencia*, es decir, de la indeterminación, en última instancia, de lo real. El carácter ilimitado de la inteligibilidad de lo real revuelve los entresijos del entendimiento humano hasta hacer de las posibilidades inagotables del racionalismo una auténtica vocación delirante: «habrían tantas razones con que contar para deducir este mundo, como se deduce un teorema matemático o se concluye un silogismo, que se empastan las razones unas sobre otras como los corales en la mar, y como estos forman las islas en que el coral deja de ser visible, de puro ser racional la realidad se nos hace impenetrable, ininteligible» (pág. 345).

Por esa razón, se hace *necesario* idear o concebir un principio que se eleve más allá de la disposición o luz natural de la razón, sin otro criterio o fundamento que su propia exigencia intelectual, formulado por Leibniz como sigue: «Hasta aquí hemos hablado como simples naturalistas; ahora hay que elevarse a la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien tuviese bastante conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a preguntar es ésta: ¿por qué existe algo más bien que nada? Pues la nada es más simple y fácil que

algo. Además, supuesto que algunas cosas deben existir así y no de otro modo».⁵

¿Por qué la *nada* es más simple y fácil que *algo*? Porque la nada excluye, precisamente, la posibilidad del pensamiento, la acción del pensar, como se dijera de manera inaugural en el Poema de Parménides. Habrá que esperar a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para encontrar en la nada el fundamento consubstancial del ser en el proceso revelador del histórico devenir del Espíritu. En dicha tarea, el concepto de la *nada* será elevado en tanto que actividad inherente a la acción auto-reflexiva de la conciencia y en un baluarte expeditivo del preguntar filosófico del siglo XX.

Ahora bien, al inicio de la filosofía moderna, precisamente porque «la nada no tiene cualidades ni propiedades (*le néant n'a aucunes qualitez ny proprietez*)», como dice Descartes, «es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de cosas contingentes y se encuentre en una sustancia, que sea la causa de la serie, o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esa razón última de las cosas se llama Dios».⁶

En otras palabras: lo infinito necesita *delimitarse* para poder dar razón de su naturaleza, so pena de abismarse en su infinitud, en la contingencia de un devenir sin otra razón de ser que su propio despliegue o actividad. De tal manera que de la esencial posibilidad de Dios como *razón suficiente* emana, necesariamente, la existencia real y substancial de su trascendencia y, por tanto, su infinita potencia creadora: «Así

⁵ *Leibniz. Tratados fundamentales*. Buenos Aires: Editorial Losada, pág. 95, «Principio de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón (1714)».

⁶ *Tratados*, *ibid.* págs. 95-96.

Dios solo es la unidad primitiva, o la substancia simple originaria de todas las Monadas creadas o derivativas son producciones y nacen, por así decir, por continuas Fulguraciones de la Divinidad momento a momento, delimitadas [*bornées*] por la receptividad de la creatura, a la que le es esencial ser limitada». ⁷ Podríamos en consecuencia afirmar que todo lo que hay en el universo son fulguraciones instantáneas de lo Infinito que brotan o emanan del gran «juego de los posibles» inherente al entendimiento de la creación divina. ⁸

Para Leibniz no basta, o no es razón suficiente, demostrar la existencia de Dios en base a la argumentación teológica de la mayor magnitud que pueda concebirse, como es el caso de la célebre «demostración ontológica» de san Anselmo que Descartes hará suya, aunque desde una muy distinta perspectiva. Recordémosla aquí de paso: «Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe tan sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual pueda pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual pueda pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual pueda pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad». ⁹ El gran juego de los posibles exige que dado que «en el entendimiento de Dios todos los posibles pretenden a la existencia, en función de sus perfecciones, el

⁷ *Ibid.*, pág. 76. *La monadología*, 47. He consultado también la edición francesa de dicha obra publicada en París, Delagrave, 1978.

⁸ Aludo, a propósito, al libro *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, de de François Jacob (París: Fayard, 1981). Leemos en la pág. 30 (traduzco del francés): «Según los términos de Peter Medawar, la investigación científica comienza siempre por la invención de un mundo posible, o de un fragmento del mundo posible».

⁹ *Proslogion*. Buenos Aires /México /Madrid: Editorial Aguilar, 1966, pág. 38.

resultado de todas las pretensiones debe ser el más perfecto mundo actual posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido así más bien que de otro modo».¹⁰

De esta manera se risa el rizo, por así decirlo, de la razón suficiente que es «el mejor de los mundos posibles» que emerge de la suprema perfección de Dios y el «principio de la conveniencia» inherente a su suprema sabiduría. Queda así demostrado que la absoluta unidad primitiva de la mónada engloba, necesariamente, la multiplicidad infinita de las cosas que pretenden existir; pero también de aquellas que, en virtud de su grado de perfección, responden al principio divino de la selección con vista al mencionado principio y la peculiar idea de una universal «armonía preestablecida». Leibniz denominará a estas esencias contingentes los *composables*, dando así razón de ser a todo lo que real y efectivamente existe a tono con el necesario concepto de Dios.

Reluce en dicho asunto medular lo que José R. Silva de Choudens nombra críticamente como «la naturaleza híbrida de Dios» en el esfuerzo de Leibniz por integrar la necesidad de su ser único y universal y las múltiples existencias contingentes.¹¹ A lo cual parecería responder Ortega cuando afirma que «Leibniz hace constar que Dios no está necesitado a ello por una necesidad metafísica sino moral.

¹⁰ *Tratados*, págs. 96-97.

¹¹ Silva de Choudens plantea una muy interesante objeción al concepto de lo posible en su artículo "A criticism of Leibniz's view on the ontological argument". *Díálogos*, año XXXI, número 68, julio 1996. Véase también su artículo "Sobre Del optimismo en Leibniz". *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Volumen XVIII. Número 1. Otoño 1992. Págs. 133-146. Agradezco a Miguel Ángel Badía esta oportuna referencia.

Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad de puro logicismo. ‘Si Dios, – nos dice – estuviese necesitado por una necesidad metafísica a producir lo que hace, produciría todos los posibles o nada’.

Se abre ahora una enigmática interrogante con respecto a la *absoluta* pretensión de existir que habita el entendimiento supremo y la *determinación* de la existencia que está decididamente confinada a las posibles realizaciones de la serie continua de multiplicidades infinitas. Por esta razón, es justo afirmar con Deleuze que «los diferentes mundos creables [o posibles] forman ese fondo oscuro a partir del que Dios crea lo mejor, creando las mónadas o expresiones que lo expresan para lo mejor. Incluso en Dios, o al menos en ciertas regiones de su entendimiento, el Uno se combina con un ‘cero’ que hace posible la creación».¹²

Podemos identificar en esa combinatoria el trasfondo metafísico de la invención del cálculo, llamado justamente *infinitesimal*. En efecto, dicho sea someramente, con palabras de Paolo Zelini, «Las ficciones infinitesimales fueron para Leibniz *ficciones bien fundadas*, y las referencia concreta a que no podían dejar de aludir en la realidad natural, donde el infinito intervenía ya casi constantemente, hacía tanto más verosímil su funcionalidad como medios de cálculo. [...]. ‘Los infinitos e infinitamente pequeños’, podía escribir Leibniz, ‘están fundados a tal punto que todo sucede en la geometría, y otro tanto en la naturaleza, como si fuesen realidades perfectas’. El diferencial era el correlativo analítico, maniobrado conforme al espíritu de la geometría cartesiana, de la infinita sutileza de lo real. [...] El infinito, aún experimentado negativamente como carencia de límite, se ha

¹² *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1975. pág. 327.

convertido en algo explícito y positivo, perdiendo definitivamente la característica originaria de sinónimo de la negación y del no-ser, que lo convertía en el $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*álogos*, irracional) por excelencia, en lo innombrable sin remedio».¹³

Al respecto, en uno de los pasajes más vibrantes del Apéndice de la edición que citamos, titulado «Del optimismo en Leibniz», fruto de una conferencia o discurso inaugural de Ortega en San Sebastián en 1947, podemos leer lo que sigue: «Conceptos matemáticos que prima facie parecen obvios, resulta que son imposibles, que envuelven contradicción: por ejemplo, el concepto de velocidad máxima o el del número mayor de todos los números. El entusiasmo racionalista de Leibniz, su fe en la inteligibilidad, en la logicidad del ser, debió sufrir un enorme traumatismo cuando en región tan próxima a la pura lógica como el número de la magnitud descubrió un abismo de irracionalidad. Una y otra vez se le oye quejarse de lo que llama el *labyrinthus difficultatum de compositione continui*. El continuo es un ente esencialmente contradictorio; es, y, sin embargo, es irracional. El continuo es, a la vez, divisible e indivisible. Se le puede dividir, pero de cada división renace siempre de nuevo indiviso» (págs. 345-346).

Sin embargo, no hay que perder de vista que lo irracional es un corolario de la racionalidad. Con razón entonces hay, por ejemplo, los números irracionales, que abarcan los llamados trascendentes ($\sqrt{2}$, φ , π , Ω); y los números complejos que bien podrían catalogarse de supra-rationales ($\sqrt{2} + i$, $23i$). Más aún, la «laberíntica dificultad de composición del continuo» va a remitir, en la teoría matemática de los conjuntos, a la *hipótesis generalizada del continuo*. Hipótesis que redundará, a su vez, a raíz de las

¹³ Paolo Zellini: *Breve historia de lo infinito*. Madrid: Editorial Siruela, 2003, págs. 138-139.

demostraciones del matemático contemporáneo Paul Cohen, en la concepción de «al menos dos conceptos de conjunto», determinados «por sistemas axiomáticos incompatibles», como bien arguye Roberto Torretti, añadiendo que» esta duplicidad de la teoría de conjuntos no implica que tengamos que habérmola aquí con un concepto matemático impreciso o ambiguo. A lo sumo, ella nos fuerza a concluir que solo uno de los dos conceptos, o más verosíblemente, ninguno puede situarse al centro o en la base de la matemática». ¹⁴ En este sentido, no habría manera de dar con un fundamento último y definitivo de la matemática, ni tampoco haría falta, como en definitiva sostiene Torretti. De hecho, en su magnífico libro *El teorema de Gödel*, Ernest Nagel y James R. Newman, recogen esta célebre sentencia Bertrand Russell que hubiese sido muy del agrado de Ortega, si es el caso que no la conociera: «La matemática pura es la ciencia en la que no sabemos de qué estamos hablando ni si lo que estamos diciendo es verdadero». ¹⁵

Lo decisivo no es, por lo tanto, el asunto de la ‘irracionalidad’ sino el trasfondo *abismal* que emerge a raíz del concepto de *fundamento* y la pregunta por la razón de ser de un fundamento último y absoluto de la realidad, es decir, de la multiplicidad infinita de los fenómenos. Palpita ahí precisamente el aludido zócalo de la problemática filosófica con el que iniciáramos estas reflexiones. Uno de los grandes o agónicos esfuerzos de Leibniz, y que será el pivote de la filosofía trascendental de Kant y su concepción de la Cosa-en-sí, es la de *sellar* dicho abismo con la idea de un único Dios trascendente que, guardando distancia de sus

¹⁴ Roberto Torretti: *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014, pág. 113.

¹⁵ *El teorema de Gödel*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979, pág. 28.

creaciones, no deje al mismo tiempo de reflejarse en los pliegues infinitos que componen la plenitud del universo. Estamos no ya ante una concepción teológica de Dios sino ante una manera inédita de concebir lo absoluto que toma distancia tanto del panteísmo como del teísmo tradicional: «Pues la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones, que deben verificarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera. Es como un centro o punto, en el cual, por simple que sea, se encuentra una infinidad de ángulos formado por las líneas que en él concurren. [...] Y como a causa de la plenitud del mundo todo está en él entrelazado y cada cuerpo obra sobre otro en proporción a la distancia, se sigue que cada mónada es un espejo viviente de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, y tan regulado como el universo mismo».¹⁶

III. La recuperación de la filosofía

Si bien los textos que conforman *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, publicado póstumamente en 1958, es más un proyecto de libro que una obra terminada, salta a la vista para quien atentamente lea, que ahí está plasmado de manera vivaz y contundente el «modo de pensar» de nuestro filósofo, su «decir mismo», su singular «lenguaje intelectual», para valerme de algunas expresiones suyas en torno a lo que distingue o diferencia una filosofía de otra (pág. 20). Me atrevería incluso a afirmar que dicha obra irrealizada logra componer, a pesar de su aspecto fragmentario y un tanto deshilvanado, un valioso e íntegro testimonio desde el cual se podría volver a pensar el

¹⁶ *Tratados*, ibid. pág. 90.

concepto de *razón vital* o de *raciovitalismo* como rasgo distintivo del pensamiento de Ortega.

Lo anterior se vuelve aún más pertinente a la luz de las siguientes observaciones de Javier Echeverría en la *Presentación* de la ya mencionada nueva edición ampliada del libro de Ortega: «Numerosos comentaristas, tanto españoles como extranjeros, han subrayado la gran relevancia filosófica de *La idea de principio en Leibniz*. Sin embargo, también han sido muchos los que han considerado que el título puesto por Ortega solo responde parcialmente al contenido real de su obra publicada. El primero en señalarlo fue Julián Marías, quien ya en 1947, tras leer parte del manuscrito por ofrecimiento de Ortega, le comentó que el título parecía prometer una obra sobre Leibniz, cosa que luego no llegaba a suceder». Y añade: «La principal novedad de la presente edición consiste en publicar por primera vez 587 notas de trabajo que hasta ahora han permanecido inéditas en el Archivo Ortega y Gasset, pese a que están en relación directa con el libro sobre Leibniz o con su conferencia sobre el optimismo. Ortega tenía la costumbre de llevar siempre consigo pequeñas hojas en blanco. Las utilizaba cotidianamente para anotar ideas que se le ocurrían, para tomar citas de libros que leía o para desarrollar comentarios breves que le suscitaban paisajes, lugares o eventos concretos. En el caso de Leibniz, esas notas de trabajo fueron escritas a lo largo de diversas épocas de su vida» (pág. 13).

En el libreo de Ortega sobre Leibniz, son muy ricas las diversas perspectivas de la filosofía, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, así como del desarrollo de las ciencias y de las matemáticas. Nos limitamos aquí a destacar y comentar un decálogo de pasajes, atendiendo a una pertinente distinción que propone Javier Echeverría, entre el

modo de pensar orteguiano y el *pensamiento orteguiano*. A mi entender, lo primero implica rastrear el proceso o *práctica de la escritura* que genera el modo de pensar del filósofo; y lo segundo el *acopio* de lo que en definitiva se reconoce como su propuesta filosófica.¹⁷ Los siguientes pasajes permiten apreciar, además, que la *recuperación de la filosofía* consiste en dejar florecer el suntuoso caudal de la experiencia filosófica en tanto que recurso milenario del pensamiento para vislumbrar o atisbar lo *real*, y no solamente dar cuenta de lo que se supone o inventa como *realidad*.¹⁸ He aquí los pasajes:

1. Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino a ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la Razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más (pág. 322).

2. «En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo -- como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora» (págs. 314-315).

¹⁷ En la pág. 17 de la Presentación de la referida edición de Echeverría se lee (ver nota: «El Leibniz de Ortega iba a tener tres volúmenes. Solo hemos conocido uno de los tres, más la conferencia sobre el optimismo, donde se anticipa algo de lo que podría haber sido el tercer volumen sobre el principio de lo mejor. Pero las notas inéditas que amplían la presente edición nos permiten, además, conocer otros muchos matices del *modo de pensar orteguiano*, lo cual no es exactamente lo mismo que el *pensamiento orteguiano*».

¹⁸ De mi parte, no dejado de indagar en dicha distinción que se desarrolla en la *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo* (Madrid: Editorial Fundamentos, 2008); y que, pienso, puede también entrecruzar en el pensar orteguiano, al menos en su libro sobre Leibniz (véase, por ejemplo, la nota 28 de este texto).

3. «El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas que es su 'sí-mismidad', ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que le es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana» (pág. 225).

4. «Con azorante coincidencia temporal, meditan entonces, lejos el uno del otro, Heráclito y Parménides. La obra de ambos debió de cuajar en torno a 475. Esa obra circunstancial de dos determinados hombres en una concreta etapa de la vida griega inauguró la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con el nombre ridículo "filosofía". Yo estoy en este preciso momento ocupándome de la misma manera. Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente *experiencia filosófica*» (pág. 267, se añaden las cursivas).

5. «En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de esta al Universo» (pág. 287).

6. «Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuando en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera. La ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Sólo cabrían homologías» (pág. 201).

7. «¿Qué 'juego de manos', qué 'suplantación transformista' se ha operado, en virtud de la cual la cosa -- 'eso ahí' ante mí en la sensación -- se ha convertido en un ente, en algo que tiene un Ser, en algo a quien atribuyo una

peculiar existencia y una peculiar consistencia?» (págs. 130-131).

8. «En tal situación se comprende que la filosofía no tiene interés ninguno en considerarse *una* ciencia. Deja, pues, de bizquear, de mirar con envidia a las ciencias. No tiene por qué aspirar a imitarlas en su 'modo de pensar'. Se cura de su esnobismo científico. Más aún: procurará diferenciarse lo más posible de la forma de teoría que caracteriza a las ciencias; porque ella no tiene más remedio que seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento. Vuelve por consiguiente, como en la antigüedad, a enfrentarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante lo Real» (pág. 35).

9. «La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas. 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 quiéralo o no» (pág. 36).

10. «El principio de contradicción no vale para las significaciones que hay; vale solo para las significaciones invariantes que no hay y, simplemente, postulamos como significaciones ideales o como ideal de significación» (pág. 181).

La expresión de Aristóteles, λόγου δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔτων ζώων (*lógon mónon anthropos etón zóon*), es traducida justamente por Julián Marías y María Araujo al decir «el hombre es el único animal que tiene palabra».¹⁹ No es, pues, de todo correcto traducir «el hombre es un animal racional», apoyándose en la traducción del latín *animale rationale*. La expresión griega *habla* por sí misma, pues la

¹⁹ *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, I-1253^a.

condición humana es la condición de un *animal hablante*. De ahí se desprende cualquier otra caracterización que al respecto quiera hacerse. Pienso que a tono con el pensamiento de Ortega, ello implica, además, que la razón es una *acción*, en el doble sentido de *πᾶγμα* (*pragma*) y *ποίησις* (*poiesis*). Con lo cual se trata de una acción creadora, inseparable de la fuerza para construir o formar imágenes (*Einbildungskraft*), es decir, de la imaginación. Ese es el ámbito desde el cual se conforma o canaliza la actividad del conocimiento y, lo que es aún más importante, la potencia infinita del entendimiento, al decir de Spinoza. Entra en juego, por lo tanto, algo que sobrepasa la idea tradicional de una facultad innata o adquirida, consustancial al supuesto de una esencia o naturaleza humana, presente también en Aristóteles. Contraviniendo tal concepción, Ortega afirma que la Razón es, en efecto, una «admirable utopía», resaltando con mayúscula su ingenua abstracción y resaltando que no hay real y efectivamente tal cosa como un ser o entidad racional. De todo lo cual puede inferirse que siendo el lenguaje la morada de la condición humana, la razón o logos consiste, precisamente, en el proyecto de una aspiración, de un desafío inagotable: el deseo de entender su misma condición. Con razón entonces, y valga la redundancia, afirma Spinoza en la parte III de la *Ética*, antes de pasar a definir los afectos: «El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre es cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella». Digo, de paso, que Ortega no abunda en la relación de Leibniz con Spinoza que, como bien se sabe, ha sido objeto de mucho estudio y especulación. Hay que advertir que para Spinoza el concepto de esencia

equivale a una potencia en acto o plenamente realizada, con cual toma distancia tanto de Platón como de Aristóteles.²⁰

Si además se tiene en cuenta que, como animal hablante, el hombre es también, un «animal social (o político)», ya que necesita del *otro* y de los *otros* para hacer su vida propia, entonces cabe afirmar que el carácter singular de cada uno solamente se despliega en función de una *experiencia radical de lo común* y viceversa.²¹ Queda claro, en todo caso, que Ortega toma distancia tanto del racionalismo como del idealismo, en la medida en que ambas categorías de la historia de la filosofía suponen una superior naturaleza racional que distingue al fenómeno humano de cara al resto de los animales.

Por otra parte, la razón es inseparable de la imaginación y con ello de la capacidad para confabular, de crear la figura del universo. En ese sentido, cabe hablar justamente de la cultura como la *fábula del mundo* — no porque su realidad sea una ilusión o una quimera, sino porque está concebida a tono con la capacidad del animal hablante de fabular, de inventar con las palabras el designio de los que se nombra y reconoce como realidad. De ahí también la fuerza del arte y de la creación artística para llevar a cabo una «congénita desrealización». En su ensayo sobre Velázquez, Ortega afirma que el pintor logra «conseguir que la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que

²⁰ Sobre este asunto véase *Diálogos*, Año XLVIII, número 100, diciembre, 2016, coordinado por Raúl de Pablos Escalante. Y también la conclusión del libro de Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, «Teoría de la expresión en Leibniz y Spinoza». Barcelona: Muchnik Editores. Remito también a la obra en dos volúmenes de Agustín Andreu, *Methodus Vitae*, Valencia: Universidad Politécnica (U. P. V), 1999.

²¹ La expresión en cursivas se expone y desarrolla en *Estética del pensamiento II, La danza en el laberinto*. Madrid: Fundamentos, 2003.

es, adquiriera el prestigio de lo irreal». ²² No puedo dejar de nombrar aquí al filósofo que ha sacado el más fecundo provecho de dicha concepción de lo irreal, a lo largo de una extensa obra de más cinco décadas, es Enrique Pajón Mecloy, cuando plantea, por ejemplo, «un inevitable acercamiento al plano de lo irreal como origen de toda creatividad artística». ²³ En este sentido el arte, en el más amplio sentido de la palabra, apunta al carácter *insubstancial* de los fenómenos. Esto implica que nada existe en sí ni por sí mismo y que lo real se despliega en un proceso de interacciones infinitas, sin principio ni fin. Hay otra sentencia del «inmenso Heráclito de Efeso», como le nombra Ortega (pág. 173), que se añade a la ya citada al principio de este escrito, que recoge este asunto medular: «Una es la sabiduría: compenetrarse con el entendimiento por el cual todos los fenómenos se condicionan (o regulan) en su entrelazamiento [κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντα]» (DK. 41). ²⁴ Por esta razón, «hay que rigorizar (*sic*) en qué sentido lo Real tiene que ser uno, y en qué sentido, no obstante, puede ser múltiple y contrario» (pág. 174).

²² *La deshumanización del arte*. Velázquez. Goya. México: Porrúa, 1992, pág. 84

²³ Enrique Pajón, *El irrealismo*. Madrid: Fundamentos, 2002. Véase también *Filosofía y ausencia*. Madrid: Ediciones Antígona, 2010.

²⁴ El asunto de la interacción, mutuo condicionamiento o regulación de los fenómenos entre sí es compartida, con diferentes matices, por Heráclito y el Buddha, su contemporáneo en la India, muy particularmente en lo que atañe a la doctrina del «surgimiento condicionado de los fenómenos» (*patticasamupāda*), lo cual implica, como en Heráclito, que el devenir (*saṃsāra*) no tiene principio ni fin. No es mucho lo que se ha estudiado sobre las relaciones entre ambos grandes sabios. Véase el libro de Isabelle Dupéron, *Héraclite et le Bouddha* (París: L'Harmattan, 2003; y mi ensayo *Heráclito y el Buddha: una sabiduría ancestral* (http://www.tinta-china.net/f_j_ramos_19.htm))

Se puede inferir de lo anterior que la entidad o substancia fenoménica son es el fruto de una *hipóstasis* y, es decir, de la predisposición lingüística-conceptual, al menos en las lenguas indo-europeas, a incorporar como fijo e inmutable lo que es realmente fugaz e inasible. Con lo cual se comprueba que, al decir de Deleuze, «todo concepto posee virtualmente en sí un aparato metafórico» para lidiar con el incontenible flujo del devenir.²⁵ He ahí el *juego de manos* la *suplantación transformista* que opera desde la sensación hasta culminar en la presencia – *praesentia* – de alguna cosa (*aliquid*) que posee una esencia y, por tanto, un ser o entidad subsistente. El principio de la contradicción es indispensable para la ciencia que opera bajo el supuesto de entidades o realidades substanciales; y, por lo tanto, con significados unívocos o significaciones invariantes, es decir, ideales.

Sin embargo, no es ese el caso de la experiencia filosófica que no ha cesado de exponerse, desde la antigüedad, al trasfondo abismal de lo real y, con ello, al talante *inexorable* de sus problemas. De ahí lo decisivo del zócalo del *preguntar* filosófico para hacer avanzar la investigación de las condiciones reales de la existencia. Se debe entonces entender a cabalidad esta grave sentencia de Ortega: «En la fe se está, en la duda se cae, y en la filosofía se sale de esta al Universo». He ahí la clave de la recuperación de la filosofía.

Cabe ahora preguntar de paso, ¿qué pasaría si el cuestionamiento radical de la sustancialidad de los fenómenos se llevase hasta sus últimas consecuencias, postulando como ficciones gramaticales y de la imaginación las ideas de yo, alma, sujeto e identidad personal? Eso es precisamente lo que hacen Spinoza, Hume, Nietzsche; y, en la antigua India, el Buddha Shakyamuni, con el concepto de

²⁵ *Spinoza y el problema de la expresión*, pág. 320.

anātta o *ānatman* (impersonalidad, no-yo; *selfless*, como se dice en inglés), a contrapelo de la tradición védica y brahmánica, del materialismo de Cārvāka y del espiritualismo jainista que se origina con Mahāvira, contemporáneo y rival filosófico del Buddha.²⁶ Está claro que este es un asunto por completo ajeno a la célebre sentencia «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», tal como se lee en las *Meditaciones sobre el Quijote* (1957/1966/1984)²⁷. Sin embargo, pienso dicha fórmula puede volver a pensarse, no ya como cuestionamiento de la idea substancial del yo, pero sí como un rebasamiento del individualismo tan arraigado en Occidente a partir del Renacimiento²⁸. Y también como una abertura a los confines de lo ilimitado que se hacen patente con esta afirmación: «El hombre rinde al máximo su capacidad cuando adquiere plena conciencia de su circunstancias. Por ella comunica con el universo. ¡La

²⁶ En el minucioso estudio de Agustín Pániker, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica* (Barcelona: Editorial Kairós, 2001), se lee esta interesante observación: «El *jīva* es una substancia sutil individual e independiente. No se trata de un Espíritu Supremo (*ātman*, *brāhman*) tal como sostiene la filosofía Vedānta, sino de una mónada espiritual individual (*jīvātman*), al modo como sostenía el filósofo alemán Leibniz» (pág. 382). Sin embargo, como bien se sabe, para Leibniz la espiritual mónada suprema es precisamente Dios. En el caso del jainismo, como también del budismo, estamos ante filosofías no-teístas, y no ateas, pues no se niega las deidades, pero tampoco se reconoce la idea de un supremo Dios creador. Véase a este último respecto de Helmut von Glasenapp, *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral Editores, 1974.

²⁷ Los años de publicación de esta también obra póstuma de Ortega corresponden, respectivamente, a la Editorial de la Universidad de Puerto Rico en San Juan, a las editoriales Revista de Occidente y Cátedra de Madrid. Las citas están tomadas de esta última edición, págs. 20 y 17.

²⁸ Remito al importante libro de Agnes Heller, *Renaissance Man*, Nueva York: Schocken Books, 1981.

circunstancia! ¡Circum-statia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca levantan sus tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda, y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo».

A tono con todo lo anterior, propongo denominar *nominalismo estratégico* a la posición filosófica de Ortega, enfatizando «una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por su decir mismo, por su «lenguaje intelectual»; esto es, por su «modo de pensar» (pág. 20). Ortega no adopta el nominalismo como principio o doctrina filosófica, pero sí como criterio operativo o *modus operandi* que le permite cuestionar la categoría de universalidad, tachándola de «palabra absurda e ininteligible» (pág. 66), a la par que se resalta la función decisiva de la metáfora, no sólo como recurso estilístico, sino en tanto que fuerza configuradora de una lengua y del lenguaje: «Toda lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización» (pág. 285). O para decirlo de otra manera: «la metáfora es el auténtico nombre de las cosas» (pág. 295). En consecuencia, la metáfora puede concebirse como el viaje (*er-fahren*) infinito del pensamiento desde el cual el lenguaje recupera el saber y la experiencia (*Erfahrung*) primordial de las palabras, dado que «la raíz de que estas viven, puede, en todo momento y con energía, *revivir*» (pág. 151).²⁹ Vale la pena aquí

²⁹ He aquí un extenso pasaje que ejemplifica claramente dicho nominalismo estratégico: «En el guardarropa del teatro nos dan chapas numeradas cuando entregamos nuestros abrigos. Una chapa no se parece en nada a un abrigo; pero a la serie de las chapas corresponde la serie de los abrigos [...] El físico es este guardarropas ciego del Universo material. ¿Puede decirse que *conoce* la Realidad? [...] Todavía al comienzo de este siglo decían los físicos – Thompson, por ejemplo – que

también retener estas palabras de Ockham, por quien Ortega no deja de expresar su admiración: «Cuando el intelecto ve algo fuera de su alma, figura en la mente algo semejante a esa cosa, haciendo como si ella tuviese la virtud de producir y la virtud de fingir una cosa subjetiva que sería a priori sólo numéricamente distinta de la cosa real; todo lo cual sería similar, de manera analógica, a lo que hace el artista».³⁰

Por otra parte, podríamos denominar *ontología pragmática* a los frutos de un modo de pensar que se hace íntegramente responsable del «enigma de vivir», y no solamente de las especulaciones en torno a una u otra «concepción del mundo» (*Weltanschauung*), de lo que se concibe y nombra como realidad, pues «Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*» (pág. 223). En consecuencia, vale afirmar lo que sigue: «En la teoría nos

el método de la física se concreta en construir 'modelos' mecánicos que nos representen con claridad el proceso real que confusamente se manifiesta en los fenómenos. En la física actual no cabe la posibilidad de 'modelos'. Lo que la teoría física dice es trascendente a toda intuición y sólo admite representación analítica, algebraica; confirma esto que cuando, posteriormente, la mecánica de los 'cuantos' tuvo ante su tema, por completo de nuevo que 'volver a empezar', atravesó una etapa como de niñez teórica y tuvo que tornar a fabricarse 'modelos' (átomos de Bohr). Pero la rapidez con que esta etapa pasó a una teoría más inintuible (sic) aún que el 'campo métrico' de la Relatividad, muestra mejor que nada la presión del actual 'modo de pensar' en la física (pág. 33)».²⁹

³⁰ Véase págs. 140, nota 1 y pág. 164, entre otras. El texto de Ockham que he traducido va como sigue: «Quod intellectus videns, aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori producere extra; et esset consimiliter proportionaliter, sicut de artifice». Ockham. *Philosophical Writings*. Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1957, pág. 41.

ocupamos de o con las cosas, en tanto que renunciamos a ocuparnos de o con ellas en ningún otro sentido pragmático. Pero ella misma -- la teoría -- es una forma de pragmatismo. Son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, una hacer algo con ellas; a saber; hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser» (pág. 224). Salta a la vista que dicha ontología pragmática se distinguiría con mucho de la tradición norteamericana del pragmatismo (Ch. S. Peirce, William James, John Dewey).

En su libro *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Deleuze afirma «que Leibniz tiene una concepción muy especial de los principios, una concepción verdaderamente barroca. Ortega y Gasset hace una serie puntualizaciones sutiles al respecto: por un lado ama los principios, sin duda es el único filósofo que no cesa de inventarlos, los inventa con placer y entusiasmo, y los esgrime como armas; pero, por otro, juega con ellos, multiplica sus fórmulas, varía sus relaciones, y no cesa de querer 'probarlos', como si, por amarlos demasiado no les tuviera mucho respeto».³¹ En efecto, Escribe Ortega y Gasset: «Leibniz insiste una y otra vez que en que es conveniente y es preciso probar o intentar probar los principios. Ahora bien; solía entenderse por principio lo que ni puede ni necesita ser probado, sino que es precisamente lo que hace posible bajo sí toda prueba. ¿No significa todo esto que Leibniz desdeñaba los principios y que ha sido, entre todos los filósofos, el menos principalista?» (pág. 14). Y más adelante, se reafirma la concepción barroca de Leibniz, como si quisiese con sus palabras emular las imágenes pictóricas de un exuberante Rubens: «Leibniz es la gran figura de la primera etapa [en la evolución de las ciencias exactas]. Su filosofía, pues, no se orienta en la física. No podía serlo porque él mismo es, junto a Newton, uno de los

³¹ *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, pág. 62.

creadores de la física. Pertenece a la misma generación que Newton (1642-1727). La excesiva riqueza de su pensamiento, que hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviéramos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras, le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas» (pág. 42).

Digamos que en esta obra inacabada del pensador ibérico se destaca el cuestionamiento radical de la axiomática de Euclides y lo que él llama la “logicidad” de los conceptos que “es cosa muy distinta de su veracidad” (pág. 61). Pero también de Aristóteles, de la escolástica, y a los “escolasticismos”. En este sentido, no puedo dejar de omitir, por su vigencia, el vibrante llamado por un cambio de perspectiva con respecto al pensamiento medieval que es también muy válido para el estudio de la gran tradición del pensamiento asiático, incluyendo el extremo oriente. Leamos: «Los primeros escolásticos ‘cristianos’ (!) son los árabes. Una razón más que aprendiésemos a ver estos siglos del centro de la Edad Media *desde* le mundo islámico y el próximo-oriental y *no* desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista. Mientras no se haga esto, mientras no se centre la perspectiva de la historia medieval, contemplando esta desde el mundo árabe, no entrará en caja... (pág. 205)». Podemos inferir de esas palabras que el perspectivismo implica, entre otras cosas, reconocer y adentrarse en la idiosincrasia cultural desde la cual se genera una determinada experiencia filosófica y una particular práctica del amor a la sabiduría, sea cual sea su lugar en el planeta. Más que asumir un punto de vista, se trata de entender las condiciones reales, materiales e inmateriales, desde las cuales se ejerce dicha práctica. Si entendemos con nuestro filósofo que «la *estupefacción*

prolongada engendra la estupidez» (pág. 321), digamos entonces que el perspectivismo puede llegar a considerarse como el *arte de la perspicacia*, concebido para la paradójica «captura del infinito» y, en cuanto tal, como un recurso para contrarrestar la aplanadora estupidez, más robusta y vociferante que nunca en la primera civilización mundial que es la nuestra.³²

En definitiva, para Ortega, lo real es el portento por el que reluce la vida; un portento necesariamente indeterminado, pues «A lo mejor lo Real consiste en ser ininteligible. Por lo menos, hasta ahora se ha comportado con el hombre así. [...]. No está dicho que la estructura de lo Real coincida con la estructura intelectual (con los conceptos)» (pág. 187). He ahí el zócalo desde el cual Ortega elabora su singular experiencia filosófica. Se explica así el esfuerzo agónico o dramático, pero también lúdico y jovial, por discernir el destello de lo real en su inmensidad, reconociendo, a su vez, la tendencia a hacer prevalecer un fundamento o razón de ser a aquello que, por pura necesidad vital, se nombra como realidad.

Un tal esfuerzo responde, con mayor o menor efectividad, a la pasión especulativa del pensamiento y a los artilugios del lenguaje. ¿Es eso “vitalismo”? Vale. Pero quizá convenga también pensar en términos de lo que el propio Ortega nombra como *biognosis*, la cual «nos obliga a investigar en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir» (pág. 272). Siendo así, la vida humana es solamente un aspecto del vasto acontecimiento del devenir universal de los fenómenos, orgánicos e inorgánicos, si es

³² Véase el libro de Leonardo Benevolo, *La captura del infinito*, Madrid: Celeste ediciones, 1994.

que vale en definitiva una tal distinción desde la perspectiva de lo real en su entereza.

Por otra parte, ¡cuánto no difieren entre sí las diversas ‘filosofías vitalistas’ de Friedrich Nietzsche, Henri Bergson o Alfred North Whitehead! Se podría decir, en este sentido, que las categorías o rúbricas tradicionales de la Historia de la filosofía, por más útiles y necesarias que puedan llegar a ser, no dejan de ser problemáticas a la luz de la riqueza y complejidad de todas y cada una de las propuestas filosóficas, las cuales no dejan de dialogar y entrecruzarse a lo largo y ancho de la aventura del pensamiento, a la manera de una cartografía donde se van marcando los trazos de “conversación infinita”.³³ Desde esta perspectiva, y sin menos cabo de su historicidad y condiciones geopolíticas, todos los filósofos son contemporáneos.

La experiencia filosófica sobrepasa por mucho la mera ubicación y representación cronológica de lo que es la travesía inagotable del pensamiento. Valga a título de ejemplo las siguientes palabras del Maestro Eckhart (1260-1328): «Quien durante mil años preguntara a la vida: ‘¿por qué vives?’, si pudiera responder no diría otra cosa que ‘vivo porque vivo’. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin por qué, porque vive de sí misma”.³⁴ Palabras que pueden perfectamente coronarse con el siguiente texto de Ortega: “Cuando decíamos que lo *real* es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de razón suficiente o determinante, no se ve la

³³ Me valgo del título del libro de Maurice Blanchot, *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

³⁴ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 1999, pág. 49.

motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo *real* en su desnudez de puro hecho [o acontecimiento] sin fundamento y razón? ¿Por qué suponemos esa razón que prima facie no tiene?» (pág. 367).

Una de las características más destacables de la exquisita prosa de Ortega y Gasset es que no está concebida para el “especialista”, pero tampoco se complace ella en las habituales concesiones al mercado cultural, a una que otra moda intelectual. Su lenguaje filosófico «participa del lenguaje de la vida cotidiana»³⁵, de manera despreocupada y sin miramientos; pero también del indispensable rigor e inventiva conceptual que sientan las pautas del gran legado de la experiencia filosófica. En definitiva, por su amplitud de miras, la recuperación de la filosofía que se realiza en *La Idea de principio en Leibniz* podría tomarse como una muestra ejemplar de su perspectivismo, y punto de lanza para acercarse al singular modo de decir de uno de los más destacados e influyentes pensadores de la península ibérica y del continente europeo.

Referencias bibliográficas

Agud, Ana y Rubio, Francisco: *La ciencia del brahmán. Once Upaniṣad antiguas*. Madrid: Trotta, 2000.

Andreu, Agustín: *Methodus Vitae*, Valencia: Universidad Politécnica (U. P. V), 1999.

³⁵ Cito las palabras de Agapito Maestre Sánchez, autor del libro *Ortega y Gasset, el gran maestro (Filosofía y pensamiento)*. Córdoba: Almuzara, 2019. Remito a la siguiente entrevista suya en la red: <https://www.filco.es/agapito-maestre-ortega-es-el-paradigma-del-filosofo-ciudadano>.

Benevolo, Leonardo, *La captura del infinito*, Madrid: Celeste ediciones, 1994.

Blanchot, Maurice: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Deleuze, Gilles: *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.

Dupéron, Isabelle: *Héraclite et le Bouddha*. París: L'Harmattan, 2003

Heisenberg, Werner: *Diálogos sobre la física atómica*. Madrid: B.A.C., 1972.

Heller, Agnes: *Renaissance Man*, Nueva York: Schocken Books, 1981.

Ockham, W.: *Philosophical Writings*. Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1957.

Ortega y Gasset, José: *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, 1958/1992.

—: *Obras completas*, tomo IX. Fundación Ortega y Gasset, Madrid: Taurus, 2009.

—: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Edición a cargo de Javier Echeverría. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Ortega y Madrid, 2020.

—: *Epílogo de la filosofía* (1943). *Obras completas*, tomo IX. Madrid: Taurus, 2009.

—: *La deshumanización del arte*. Velázquez. Goya. México: Porrúa, 1992.

Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 1999.

Maestre, Agapito: *Ortega y Gasset, el gran maestro (Filosofía y pensamiento)*. Córdoba: Almuzara, 2019.

Nagel Ernest y Newman, James R.: *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos, 1979.

Pajón Mecloy, Enrique: *El irrealismo*. Madrid: Fundamentos, 2002.

—: *Filosofía y ausencia*. Madrid: Ediciones Antígona, 2010.

Radhakrishnan, S, Moore, Ch. A. (ed.): *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princenton, NJ, Princenton Universtiy Press, 1957 (Nueva edición, 1989).

Ramos, Francisco José: *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

—: *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2008.

Silva de Choudens, José R.: “A criticism of Leibniz’s view on the ontological argument”. *Dialogos*, año XXXI, número 68, julio 1996.

—: “Sobre Del optimismo en Leibniz”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Volumen XVIII. Número 1. Otoño 1992. Pags. 133-146.

Torretti, Robeto: *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014

von Glasenapp, Helmut: *La filosofía de los hindúes*. Barcelona, Barral Editores, 1977.

—: *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral Editores, 1974.

Zellini, Paolo: *Breve historia de lo infinito*. Madrid: Editorial Siruela, 2003.