

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Platón

Segunda parte*

Edición de
Jorge Brioso y José Lasaga

ORCID: 0000-0001-8825-9874

*En la pululación irracional del pasado humano filosófico
se dibuja ya un perfil de “razón histórica”.*

ORTEGA Y GASSET (VI, 151)

Introducción

Uno de los muchos retos que enfrenta el lector de José Ortega y Gasset es aprender a orientarse en un corpus donde los títulos, más que servir como brújulas, suelen operar como enigmas –cuando no como verdaderos dispositivos de desorientación¹. “Ideas de los castillos” (en “Notas del vago estío”, *El Espectador V*) es, en rigor, un tratado sobre el liberalismo; “Estética en el tranvía” (en *El Espectador I*), un breve pero incisivo ejercicio

* La edición de estas notas no habría sido posible sin la colaboración de Concha D’Olhabe-riague, para la transcripción de las abundantes citas en griego que Ortega incorporó, y sin la ayuda de Iván Caja, que no solo ayudó a resolver las endiabladas grafías del original, sino que se ha responsabilizado de editar el texto para que este llegase a tiempo al cierre de la edición. Muchas gracias a ambos.

¹ No se trata, sin embargo, de una limitación expresiva. Ortega, cuando así lo desea, es un verdadero artífice en la elección de los títulos de sus libros: *La deshumanización del arte*, *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Historia como sistema* bastarían para demostrarlo. Si en los ejemplos citados a continuación en el cuerpo del texto desorienta, es porque elige hacerlo o el libro material termina por apartarse de la idea original. Se da también el caso –como en *Meditaciones del Quijote*– en que la ambigüedad del título no responde a un gesto de ocultamiento, sino a la índole misma del libro: un texto inclasificable, a medio camino entre un tratado de filosofía primera y una propuesta de reorganización espiritual de Europa. Allí se ensaya una suerte de síntesis de los órdenes estimativos que, a juicio de Ortega, dominaban el horizonte europeo –la cultura mediterránea y la germánica–, y la novela cervantina funciona como el lugar donde esa tentativa comienza a experimentarse. No es, por tanto, que el título oculte el contenido, sino que intenta decir, en su ambigüedad, la dificultad misma de fijarlo.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Lasaga Medina, J. (2026). Notas de trabajo sobre Platón. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 5-43.
<https://doi.org/10.63487/reo.XX>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 52. 2026
mayo-octubre



fenomenológico sobre la mirada, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*² constituye el lugar donde Ortega traza el contrapunto entre el concepto de principio en la filosofía antigua –con especial atención a Aristóteles, aunque Platón también ocupa un lugar relevante– y su reformulación en la modernidad, particularmente en René Descartes³. A partir de este contraste, enfatiza la originalidad de su proyecto respecto a la filosofía heideggeriana y al naciente existencialismo francés⁴.

Las notas que aquí se presentan –la carpetilla con la signatura 6/10/1, titulada “Idea, Concepto, ciencia, doxa, ser, apariencia en Platón y Aristóteles” y compuesta por 59 folios– participan de ese mismo carácter: lejos de ser materiales secundarios, permiten seguir de manera directa el modo en que Ortega piensa a Platón y a Aristóteles desde un ángulo que no siempre coincide con sus exposiciones sistemáticas. En ese sentido, no son solo complementarias, sino,

² Su gran texto sobre Leibniz, más allá de las ideas que se esbozan en sus notas de trabajo, es su conferencia “Del optimismo en Leibniz” que impartió en el XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947.

³ No tratamos de poner en duda ni la influencia ni la importancia que el pensamiento de Gottfried Wilhelm Leibniz tuvo en la filosofía de José Ortega y Gasset, ni la intención de este de escribir un libro en el que contrapusiera el concepto de principio en Leibniz y en Aristóteles, algo que declara explícitamente en *La idea de principio*: “Solo esto nos interesa, porque este estudio versa sobre qué es «principio», a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión” (IX, 989, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Damos a continuación la referencia del número romano para el volumen y el árabe para la página, siguiendo esta edición). Lo que sí buscamos es dar cuenta de los temas que efectivamente adquieren protagonismo en el libro que ha llegado hasta nosotros y mostrar la relación que guardan con las notas aquí compiladas. Existe, en este sentido, una larga tradición exegética dedicada a reconstruir los libros que Ortega pudo haber escrito, más que a analizar los que realmente escribió. Ejemplar resulta, en este punto, el libro de Philip W. SILVER, *Ortega as Phenomenologist: The Genesis of Meditations on Quijote* (Columbia: Columbia University Press, 1978), que constituye un excelente análisis de lo que *Meditaciones del Quijote* podría haber sido, pero no del volumen que efectivamente llegó a nosotros.

⁴ Dos de sus principales discípulos, Julián Marías y José Gaos, expresaron su asombro –desde tesis críticas muy diferentes: sarcástica y polémica, en el caso de Gaos, y en tono de consejo editorial en el de Marías– ante la desavenencia entre lo que el título promete y el material que el libro contiene. Gaos sentenció la obra con estas palabras: “un paradójico libro sobre Leibniz sin Leibniz”. Marías, por su parte, se expresó en una carta dirigida a su maestro, fechada el 7 de agosto de 1947: “La principalidad de Leibniz [que el libro resalta provocaría el no deseado resultado de que en él] se vaya a buscar un estudio sobre Leibniz, que es lo que propiamente no hay, y no se vea lo que hay efectivamente”. Tomamos ambas citas del estudio introductorio de Concha ROLDÁN, “El Leibniz de Ortega”, incluido en la edición de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, a cargo de Javier ECHEVERRÍA (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020, pp. 54 y 54, nota 2, respectivamente).

en muchos aspectos, más reveladoras que las recogidas en la edición crítica de Javier Echeverría, que se centra, sobre todo, en la carpeta 15/1 –373 hojas manuscritas–, más iluminadoras del libro sobre Leibniz que Ortega no llegó a escribir que del que finalmente publicó.

Un primer recorrido por estas notas permite identificar una constelación de problemas recurrentes: la terminologización aristotélica de *ousía* y el desplazamiento de la pregunta por el ser hacia la sustancia; la oposición entre “lo ahí” y “lo ente”; la interpretación de la *méthesis* como transmisión de ser; la evolución interna de la Idea en Platón; el contraste entre lo inteligible y lo sensible; la crítica al carácter estático del ser y la reivindicación aristotélica del acto; la relación entre sustancia, definición y concepto, y la caracterización del surgimiento de la filosofía como gesto de ruptura con la tradición. No todos estos temas poseen el mismo peso. Para una lectura orientada conviene privilegiar algunos núcleos: la oposición entre “lo ahí” y “lo ente”, la cuestión de la *ousía*, el problema de la definición y la insistencia en el carácter activo del ser.

Las notas permiten leer el tránsito entre Platón y Aristóteles no como oposición doctrinal, sino como desplazamiento de un mismo problema que cambia de lugar sin dejar de ser el mismo. Ese problema es la incongruencia entre “lo ahí” y “lo ente”. “Lo ahí” nombra lo dado: lo sensible, lo inmediato, lo que comparece sin mediación y, por ello mismo, sin garantía de identidad. “Lo ente”, en cambio, designa aquello que puede ser dicho como ser, lo que se amolda a la exigencia del *lógos*. La filosofía griega nace de esa incongruencia. Platón la radicaliza. Advierte que lo dado no sostiene por sí mismo la inteligibilidad; no puede ser plenamente pensado como unidad ni como necesidad. De ahí que el ser tenga que buscarse en otra parte.

En su primera formulación, la teoría platónica responde a esta exigencia mediante una elevación radical. El Ser –lo inteligible, la Idea– no es un ente entre otros. Es, antes que todo, un principio de inteligibilidad perfecta: inmutable, eterno, invisible. Acompaña a lo que nace y muere, a lo que existe, pero no es un ente existente. Lo propiamente real se sitúa más allá de la existencia, allí donde la contingencia no lo roza. Ortega insiste en esto en una de las notas que aquí se transcriben: “para los griegos el problema de la realidad no es, como para los modernos, (...) si en nuestros «contenidos» mentales hay algo que merezca ser considerado como real, sino al revés, si hay en la «realidad» algo que sea propiamente realidad. Por tanto es ridículo sorprenderse [de] que Platón dé a las Ideas realidad –cuando lo que en ellas se descubría era precisamente algo que, por fin, merecía ser llamado «realidad»”.

La Idea se diferencia así de los entes en un doble sentido: por su eternidad –no ha sido creada ni será destruida– y por su régimen semántico, pues solo predica un sentido, se dice de una sola manera. No se declina, no se dispersa.

Es paradigma porque puede ser plenamente ella misma en todas sus relaciones, sin degradarse en usos múltiples. Su unidad es absoluta, ontológica y semántica a la vez.

Pero esta pureza es también su límite. Si la Idea solo puede ser ella misma en un único sentido, ¿cómo puede dar cuenta de aquello que nunca es plenamente sí mismo? ¿Cómo explicar lo que existe como mezcla, variación, exceso o defecto?

La *méthesis* intenta responder a esa dificultad. No como relación lógica, sino como transmisión de ser. La Idea no describe la cosa: la hace ser lo que es. Pero lo sensible recibe ese ser bajo el régimen del “más y menos”, bajo la inestabilidad constitutiva de lo que no puede sostenerse en la identidad. El dispositivo no termina de estabilizarse. El *Parménides* muestra su insuficiencia, y el *Sofista* introduce un giro decisivo: la *symploké*, la comunicación de las formas. Las Ideas dejan de ser unidades cerradas para entrar en relaciones de mezcla, de entrecruzamiento. La predicación –y con ella el *lógos* mismo– solo es posible porque las formas se comunican entre sí. La inteligibilidad deja de residir en la pureza y se desplaza hacia la estructura. Ortega se percata de ello también en sus notas: “En este sentido sería falso decir que en el *Sofista* Platón mira de arriba abajo al revés que en la República como dice Stenzel, 72. Sigue mirando arriba, pero descubriendo las complicaciones (...) de los *géne[ros]* entre sí”.

El *Filebo* ocupa, en este recorrido, un lugar singular. No es un tratado sistemático, sino una escena de pensamiento donde se ensaya la articulación entre lo ilimitado (*ἄπειρον*) y el límite (*πέρας*) que hace posible la vida finita. Se abandona el precepto de que filosofar es aprender a morir y se adopta aquel otro que acepta las cuotas de impureza necesarias para que –como se dice en el diálogo– “nuestra vida sea en alguna medida una vida”. Impurezas sí, pero las justas: una mezcla proporcionada, nunca el revoltijo que disuelve toda forma. Esa mixtura tiene una consecuencia decisiva: incluso el Bien –la categoría unitaria por excelencia– deja de poder capturarse bajo una sola forma. Empieza a decirse de varias maneras: belleza, proporción, verdad. La unidad semántica de la Idea se quiebra y se convierte en articulación.

Es en ese punto donde asoma Aristóteles, cosa que nota Ortega por el énfasis que le da a los diálogos del periodo que Platón denominó “segunda navegación”. No debe olvidarse que, según la mayor parte de la bibliografía, Aristóteles entró en la Academia alrededor del 367 a. C., justo cuando Platón publicaba diálogos como el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Filebo*. Son textos donde el Ideal empieza a mostrar sus líneas de fractura, donde Platón se ve obligado a pensar también lo nimio, lo ínfimo, aquello que parecía quedar fuera del radio del pensamiento, y a encontrar un modo para que la noción de Idea pueda dar cuenta del devenir y de sus más y sus menos. Más que una

segunda navegación, estos diálogos marcan un auténtico naufragio de la Idea; no porque Platón abandone su teoría, sino porque se ve obligado a pensarla desde su propio límite.

En ese momento hay que situar la intervención de Aristóteles: no respecto a la Idea en su formulación inicial, sino sobre una teoría ya tensionada desde dentro. Su gesto no consiste simplemente en rechazarla, sino en rearticular la pregunta misma. No responde a la teoría de la Idea, sino al problema que la ha hecho estallar desde dentro.

El ser deja de plantearse a partir de la separación –de un principio trascendente que organiza y dota de realidad a lo sensible– y pasa a entenderse como una polisemia ordenada. Se dice de muchas maneras, pero no equívocamente, sino en referencia a una entidad: la *ousía*. Preguntar por el ser es, para Aristóteles, preguntar por la sustancia, porque el ser, al decirse de muchas maneras, exige encontrar aquel sentido que tiene prioridad y en el que los demás se apoyan. La ontología se convierte así en ousiología: el ser ya no se busca fuera de lo que hay, sino en aquello que lo hace ser lo que es. La primera de las notas que hemos transcrito alude a este problema: “¿Por qué no llama τὸ ὄν a lo que llamé οὐσία? Porque precisamente, lo que quiere [es] que se precise la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia, es decir, por el ente-ahí”.

Este desplazamiento implica una transformación decisiva de la pregunta filosófica. Ya no se trata solo de interrogar por el “qué es”, sino de articular la relación entre el “qué” y el “por qué”. La definición no puede sostenerse por sí sola: si no está anclada en una estructura causal, se vuelve tautológica. El “qué es” solo adquiere sentido cuando está precedido por el “por qué se da algo en algo”.

La unidad no la produce la definición; la presupone. La funda la causa formal. De ahí que la *ousía* no sea un universal ni un género, sino aquello que es principio de unidad: no una suma de predicados, sino aquello por lo cual esos predicados se dan como una unidad que no se disuelve en ellos. Si la sustancia fuera un universal, se convertiría en un agregado lógico; si fuera un compuesto de entidades, perdería su carácter de sujeto primero. La sustancia es aquello que no puede reducirse ni a lo común ni a la agregación.

En este punto se juega la relación entre lo concreto y lo universal en Aristóteles. Lo concreto es lo que existe, pero no se deja conocer en cuanto tal; lo universal es lo que se conoce, pero no existe separado. Esto explica el estatus privilegiado que tiene la *ousía*: nombra lo individual y concreto, aunque la ciencia solo alcance lo universal. La dificultad es estructural. La *ousía* funda todo el sistema categorial –pues las demás categorías (cantidad, cualidad, lugar, tiempo) se predicán de ella–, pero no es un universal lógico, sino lo más propio (*ἴδιον*), rasgo cuya importancia aparecerá con claridad en la lectura que hace Ortega de Aristóteles en *La idea de principio en Leibniz*.

Entre los candidatos a *ousía* –materia, compuesto, forma– Aristóteles da primacía a la forma, porque es la que actualiza la potencia y dota de inteligibilidad al ente. Lo individual no es cognoscible en cuanto tal, pero lo inteligible solo se hace presente en lo concreto y singular, y en esa unión radica el papel de la forma como *entelecheia*. La *ousía* se sitúa exactamente en esa escisión: es individual y también inteligible; es existente y definible. Esa problemática relación no se puede solventar en el plano del sustantivo.

Ortega alude a este punto en una de las notas aquí transcritas: “Es una pena que el término *ser* no tenga un sentido de verbo activo e invite a una interpretación estática tomada de su vacía significación copulativa (...). Aristóteles intentó curar esto mostrando que el «ser propio» es la energía, el acto o actuación”. Aquí se introduce una diferencia decisiva. La ontología aristotélica no se construye a partir de entidades separadas, sino de principios operativos. La forma no funciona como un sustantivo, sino como un infinitivo. No es algo que es, sino algo que hace-ser. No designa una cosa ni un acontecimiento puntual, sino un principio que opera, que actualiza, que confiere unidad desde dentro. La inteligibilidad no se obtiene por separación, sino por actualización.

Desde esta perspectiva se entiende mejor el alcance de la crítica aristotélica. El problema no es distinguir rasgos inteligibles, sino convertirlos en entidades. Sustantivar no es explicar. La Idea es, en este sentido, el resultado de convertir una unidad lógica en una entidad ontológica. Pero esta crítica no elimina el problema que Platón había descubierto; lo desplaza. Si la forma no es separada, sino inmanente, entonces el ser se sitúa en aquello que no es plenamente cognoscible en cuanto tal. La contradicción entre existencia e inteligibilidad no desaparece; se interioriza. La forma es siempre forma de este ente concreto, actualizando esta materia concreta. Hay tantas formas en acto como individuos, en la medida en que la forma solo existe como acto de este compuesto determinado.

Lo que es uno no es la forma, sino el *lógos* de la forma. Sócrates y Calicles no comparten una entidad ni una forma numéricamente idéntica; comparten un modo de decir lo que son. La unidad está en el decir (*lógos*), no en el ser (*einai*). La definición no ontologiza lo universal: hace inteligible lo que, en el orden del ser, es irreductiblemente individual. Confundir la unidad del *lógos* con la unidad de la entidad es exactamente el error platónico que Aristóteles quiere evitar.

De ahí que el ser no pueda decirse de una sola manera. La pluralidad de sus sentidos no es dispersión, sino el efecto de haber abandonado la homogeneidad semántica de la Idea. La unidad ya no se garantiza por identidad absoluta, sino por referencia a la *ousía*.

El recorrido es, así, preciso. Platón comienza definiendo el ser como unidad perfecta de inteligibilidad, como aquello que solo se dice de una manera. El *Filebo* y el *Sofista* introducen la mezcla, la articulación y la pluralidad interna. Aristóteles recoge ese desplazamiento, lo estabiliza y lo reinscribe en el ámbito de la sustancia, pero lo hace cambiando la gramática misma del ser: del sustantivo al infinitivo, de la entidad separada al principio operativo. Sin embargo, en ese gesto no resuelve la dificultad inicial; la radicaliza. La incongruencia entre “lo ahí” y “lo ente” ya no separa dos ámbitos, sino que atraviesa el ente mismo: entre lo que es y lo que puede ser dicho como ser, entre lo que existe y lo que se deja definir. Y es en esa tensión –ya no externa, sino interna– donde se juega el destino de la ontología hasta la propia época en que Ortega empieza a elaborar su sistema filosófico.

Así se configura el horizonte de estas notas. Pero el contraste con lo que Ortega desarrolla en *La idea de principio en Leibniz* obliga a introducir una inflexión decisiva. No se trata solo de registrar posiciones distintas ante Aristóteles y Platón, sino de advertir un desplazamiento más profundo: del Ortega lector de la tradición al Ortega que toma posición ante ella. Más que una divergencia doctrinal, lo que aquí se perfila son dos actitudes complementarias frente a la filosofía: por un lado, el trabajo paciente de reconstrucción conceptual; por otro, el gesto del pensador que interviene en esa tradición para situarse frente a ella y, en ese mismo movimiento, hacer visible la singularidad de su propio proyecto.

La columna vertebral que organiza un libro tan singular como *La idea de principio en Leibniz* se encuentra ya insinuada en un reclamo que el filósofo madrileño introduce, casi de soslayo, en una nota al pie del §30:

Parece mentira que ante mis escritos –cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa– nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante (IX, 1136).

Ortega coge aquí el toro por los cuernos. Revierte lo que había sido la principal acusación contra su figura –que era un literato camuflado de filósofo– y usa la noción de elegancia, de estilo, de modo de pensamiento, para reorganizar la historia de la filosofía y situarse dentro de ella. Su apuesta es radical:

la posibilidad de pensar la filosofía no a partir de sus tesis, de sus dogmas o de sus resultados, sino desde su modo de decirse, desde la forma en que un pensamiento se articula y se sostiene en su propio ejercicio. La elegancia, en este contexto, no es un adorno, sino un índice: remite a la fisonomía del pensar, a la figura que adopta una filosofía cuando se la observa en acto.

Indagar esa fisonomía exige, por tanto, desplazar la atención: no tanto qué dice una filosofía, sino qué se juega en ella mientras piensa; cómo se organiza su movimiento; cuál es su economía. Y Ortega sugiere que la clave de ese desdramatamiento reside en un punto preciso: la actitud ante los principios. Es ahí donde un pensamiento se delata, donde se decide su estilo más profundo.

Si hubiera que definir, en estos términos, la fisonomía del pensar aristotélico –el gran protagonista de las notas que aquí se recogen–, habría que señalar dos rasgos fundamentales. En el plano de la demostración, el sentido decisivo de lo universal es el *cathólico* (*kathólou*), pues solo en él se enuncia una verdad que se sigue necesariamente del concepto en su integridad y que es propia de la figura considerada, no meramente común ni genérica. Sin embargo, esta verdad demostrada no es originaria. El sistema descansa en proposiciones primeras que no se prueban, sino que se imponen como evidentes por sí mismas. De este modo, la ciencia aparece como un orden en el que la verdad se demuestra *cathólicamente*, pero reposa en una evidencia previa que no es fruto de la demostración.

Ortega vuelve sobre los problemas que ya había señalado en estas notas –la tensión entre “lo ahí” y la definición, entre lo concreto y lo universal–, pero lo hace desplazándolos a otro nivel. En *La idea de principio en Leibniz* esa misma dificultad deja de formularse en términos ontológicos para reaparecer en clave epistemológica, como problema de la constitución de los principios. La fractura que en Aristóteles se manifiesta como incongruencia entre lo que es y lo que puede decirse de ello se traduce ahora en la divergencia entre dos modos de fundar el conocimiento.

La dificultad que Ortega encuentra en Aristóteles radica en la coexistencia de dos regímenes de universalidad que no llegan a integrarse. Por un lado, la universalidad “comunista”, producida por abstracción, que extrae de los entes aquello que tienen en común y da lugar a conceptos y géneros; pero estos conceptos, lejos de constituir principios efectivos del conocimiento, se disuelven en una pluralidad de sentidos cuando se aplican a distintas regiones lógicas, de modo que su valor es analógico y no estrictamente lógico. Por otro lado, emerge una universalidad de signo opuesto, la de lo propio o “idiota”, que solo vale dentro de un género determinado y no puede ser transferida a otros sin incurrir

en equívoco⁵. La consecuencia es que el universal abstracto no puede fundar la ciencia, y el universal propio no puede unificarla.

Esta tensión, lejos de resolverse, atraviesa todo el pensamiento aristotélico y explica la movilidad e inestabilidad de sus principios; pero es precisamente esta inestabilidad la que obliga a Ortega a replantear la cuestión desde otro horizonte. Lo que en Aristóteles aparecía como una dificultad interna a la ontología se convierte, en su lectura de Descartes, e indirectamente de Leibniz, en un problema relativo al estatuto mismo del principio: ya no se trata de si lo universal puede dar cuenta de lo real, sino de cómo se configura aquello que hace posible el conocimiento de cualquier realidad.

Este desplazamiento no es casual. Responde a la tesis central de Ortega en este libro: que toda filosofía se funda en una determinada idea del pensar. Por

⁵ La conclusión de Ortega no puede ser más lapidaria: “Las especies son indóciles al género, escapan de él, no están en él previstas, sino que cada una añade algo nuevo, y esta parte nueva es siempre un volver a empezar desde el principio. De aquí que el género no pueda ser principio de las especies. Estas no se pueden deducir o derivar de aquel. Aristóteles no debió llamarle «género», porque este vocablo sugiere generación, y el género aristotélico es estéril, por serlo la abstracción comunista de que proviene (...). El modo de pensar pre-cartesiano se caracteriza, pues, por ser cosista, comunista, sensual e «idiota». Por eso sus principios tienen que ser incontables evidencias intuitivas –de intuición sensible. Por eso no pueden ser apenas «generales» y quedan adscritos a la reducida gleba de un pseudo-género, sin poder trascender de ella a otras ni elevarse a superior generalidad o comunidad. Por eso, en fin, sus principios no pueden nunca llamarse «primeros» propiamente, ya que en toda la disciplina que ellos incoan aparecerán sin cesar nuevos principios –las definiciones de las especies–, que son tan principios y tan primeros como ellos” (IX, 1006-1007 y 1010-1011). No se trata de cuestionar la lectura estratégica que hace Ortega de Aristóteles en este gran libro, pero sí nos parece oportuno dar cuenta de otra lectura posible de esta tensión en el corpus aristotélico. La batalla contra la fusión total, y la consiguiente confusión, entre lo común (*koinón*) y lo universal (*kathólou*) atraviesa de forma decisiva todo el pensamiento aristotélico. El debate entre lo propio (*ídion*) y lo común no es un problema marginal, sino uno de los ejes estructurales de su filosofía. Es el mismo razonamiento que fundamenta la imposibilidad de abstraer más allá del género, que constituye el nivel máximo de universalidad alcanzable sin perder de vista lo propio, es decir, dentro del objeto específico de una ciencia. Más allá de ese límite, el pensamiento se desliza hacia un lenguaje de máxima abstracción, un lenguaje de nadería, incapaz de dar cuenta de lo real. Categorías como “uno” y “ser”, que desbordan el género, no son metagenéricas, sino paragenéricas: no designan un ámbito de entes ni un género supremo, sino que funcionan como trascendentales, como condiciones de posibilidad de que algo sea o pueda decirse. Este rasgo es uno de los más distintivos del pensamiento aristotélico y tiene consecuencias decisivas para la distinción entre palabra y concepto. Una palabra puede designar lo común; un concepto, en cambio, para ser operativo, no puede desligarse de lo propio. Por eso el *génos* es la única forma de lo común que no está divorciada del *ídion*: es un universal que todavía conserva anclaje ontológico. En Aristóteles se establece así una lucha constante contra cualquier pensamiento que aspire a un universal desligado de lo propio. La idea de un pensamiento del *koinón*, entendido como aquello que por abstracción trasciende completamente lo singular, solo es imaginable en el plano lógico, pero nunca ontológico. Esto es paralelo a su afirmación de que no hay una ciencia del todo.

eso el problema no puede resolverse en el plano ontológico en que Aristóteles lo deja planteado, sino que exige ser reformulado en términos epistemológicos, allí donde la modernidad –de Descartes a Leibniz– redefine el pensar como prueba y hace de los principios la condición de posibilidad del conocer.

Pero este giro no suprime la ontología: la deja en suspenso. Asegura la evidencia del pensamiento al precio de debilitar su anclaje en lo real. De ahí el intento contemporáneo de restituir la pregunta por el ser, cuyo momento más alto es Heidegger. Sin embargo, esa tentativa no alcanza la radicalidad requerida: amplía el campo del ser, pero no interroga la condición misma en que algo como el ser puede aparecer.

El paso decisivo exige descender aún más. No se trata de redefinir el ser, sino de interrogar el ámbito en que se da. Ese ámbito es la vida humana. La ontología reaparece así transformada: ya no pregunta qué es el ser en sí, sino cómo se constituye en nuestra vida.

La vida personal no es una realidad entre otras, sino la raíz de todas. Desde ella, los problemas filosóficos cambian de estatuto: no se trata de definir la verdad, el ser o el conocimiento, sino de comprender por qué surgen como necesidades de la vida humana.

La filosofía recupera así su radicalidad desplazando su centro: ya no en el ente ni en el pensar, sino en la vida como condición de ambos. La ontología no desaparece, pero deja de ser primera. Solo desde la vida puede volver a plantearse con rigor la pregunta por el ser. Así, podemos enmarcar el interés de estas notas de trabajo para comprender el desarrollo último de la filosofía de Ortega.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: “Notas de trabajo”. Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra

póstuma— entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón⁶.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie

⁶ Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera Omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 4 vols. París: Ed. Firmin Didot, 1848-1857; ARISTÓTELES, *Metaphysik*, ed. de E. ROLFES, 2 vols. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904 (y Leipzig: Felix Meiner, 1920-1921); ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. de W. CHRIST. Leipzig: B. G. Teubner, 1906; ARISTÓTELES, *Physique*, ed. de Henri CARTERON, 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1926-1931; Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonium sive vocum platoniarum index*, 3 vols. (2 tomos). Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.ª ed.; CICERÓN, *Oeuvres complètes*, ed. de M. NISARD, 5 vols. París: Firmin Didot, 1859-1864; CICERÓN, *De la nature des Dieux*, ed. de Charles APPUHN. París: Librairie Garnier Frères, col. Classiques Garnier, [1935]; Adolf DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 2 vols. Berlín: S. Calvary, 1897; Octave HAMELIN, *Le système d'Aristote*, ed. de Léon ROBIN. París: Félix Alcan, 1920; Werner JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923; PLATÓN, *Philebus*, ed. de Godofredus STALLBAUM. Leipzig: Sumtibus Librariae Hinrich, 1826; PLATÓN, *Platonis Opera*, ed. de R. B. HIRSCHIG y C. E. Ch. SCHNEIDER, 2 vols. París: Firmin-Didot, 1891-1900; PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1909; PLATÓN, *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos, de los cuales no se conservan todos en la Biblioteca). París: Les Belles Lettres, 1920-1938; Léon ROBIN, *Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1944; Friedrich SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1929; Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Dialektik*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917; Julius STENZEL, *Platon der Erzieher*. Leipzig: Felix Meiner, 1928; Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. Berlín: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920-1928; Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1913, y Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca con //. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

También se ha consultado el trabajo siguiente: Ernst GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1932.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Platón

Segunda parte

* * *¹* *²*³

Οὐσία

En Platón no llega a formalizarse como término. ¿Por qué Aristóteles lo termina? ¿Por qué no llama τὸ ὄν a lo que llamó οὐσία? Porque precisamente, lo que quiere [es] que se precise la pregunta por el ser en la pregunta por la sustancia, es decir, por el ente-ahí. ? Ahora bien, si hubiera tenido la palabra “cosa” en nuestra acepción fuerte actual (que viene precisamente de su idea de sustancia) en vez de οὐσία, hubiera dicho “cosa”.

*⁴

Lo ente y lo “singular” sensible en el Filebo

V. Fil[ebo] 15 A⁵. Rechaza poder demostrarse –ἐλέγγειν– nada del *Uno* que nace y muere, que adviene y ⁶ se aniquila. Y el ejemplo rechazado es el propio

¹ [6/10. Carpeta titulada “*Historia de la Filosofía-II. Platón. Aristóteles*”, en letra de Soledad Ortega. Contiene seis carpetillas]

² [6/10/1. Carpetilla titulada en tinta negra por Ortega “Idea, Concepto, ciencia, doxa, ser, apariencia en Platón y Aristóteles”. Al pie de la portada, anotado a lápiz por Soledad Ortega: “(como aparece)”]

³ [6/10/1-1]

⁴ [6/10/1-2]

⁵ [En la edición bilingüe en griego-francés que suele manejar Ortega, como dan muestra los subrayados en los ejemplares conservados en su Biblioteca personal, la referencia de la obra, que desafortunadamente no está entre los volúmenes conservados, es PLATÓN, *Philèbe*, en *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos). París: Les Belles Lettres, 1920-1938, vol. IX, 2.^a parte, trad. de Auguste Diès. Sí se conserva en su Biblioteca una edición antigua en latín del diálogo platónico *Philebus*, ed. de Godofredus Stallbaum. Leipzig: Sumtibus Librariae Hinrich, 1826. Así como la edición griega del texto, en la cual señalamos la paginación de la referencia: *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlrab. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, p. 65]

⁶ sucumbe [tachado]

Protarcos que se considera a sí mismo como que le “acontece por naturaleza ser Uno” –*ἕνα γεγονότα φύσει*–14 C7– tal vez “*hecho*”⁸ uno por natura”.

Parece ser que la razón de ello sería que para Platón la cosa sensible y⁹ mutante no es “una” como no sea en número, y aun esto tampoco: porque ni el número constituye el Ente ni la cosa es susceptible /ni/¹⁰ del mínimun de identificación que permitiría predicarle ser uno –numéricamente.

*11

ὅσα, πάντα–

Es curioso que los griegos no tengan nombre para cosa. Platón dirá casi siempre *ὅσα* –“todo cuanto”, “todo lo que” o *πάντα* todas... pero quienes sean esos X que son “todos cuantos” o todos no se indica. ¿No es que, en efecto, no sabían cómo llamar a las cosas, las cuales no-son?

ὅσα: pronombre relativo /indefinido = cualesquiera con valor de/¹² –¹³demonstrativo colectivo– es el “esto” en que se señala o indica el conjunto de los “estos”.

*14

Concepto, ser, sustancia en Aristóteles

El verdadero ente en Aristóteles tiene que tener un nuevo requisito o atributo previo –que aún en Platón no tiene, a saber: tiene que ser principio de los atributos múltiples de sí mismo– y tanto ratio cognoscendi como essendi. Por eso es el ente sustancia, principio de los accidentes esenciales –de los comportamientos de la cosa. Ahora bien, solo puede ser-nos principio de eso (ordo essendi) si de su noción podemos derivar esos comportamientos. La sustancia tiene, pues, que ser principio de las operaciones de la cosa y de la deduc-//ción

⁷ [*Ibid.*, p. 64]

⁸ unido [tachado]

⁹ parece [tachado]

¹⁰ [Superpuesto]

¹¹ [6/10/1-3]

¹² [Superpuesto]

¹³ es un [tachado]

¹⁴ [6/10/1-4]

de sus comportamientos. Ahora bien, esto obliga a que la cosa sea “concepto” o en sí mismo *con*-ceptible *–τὸ τί ἔστι.*

Esto se ve muy claro cuando Aristóteles con mucho subrayado y precisión hace a Sócrates padre de la criatura *episteme* y primer palpador del auténtico ser –en [Metafísica] M, 4, 1078b-13¹⁵– donde se ve que lo principal de Sócrates fue “que quería deducir: *–συλλογίζεσθαι–* el principio empero del deducir es el concepto”.

*16

La entidad de los Dioses en Epicuro

Parece ser el único que se preocupa de pensar cómo puede ser el ser de un Dios de quien se dice que es eterno y feliz. Y concluye que un Ente ¹⁷ así no puede preocuparse ni interesarse por nada.

V. Cic[erón] Nat[ura] Deorum, I, XVIII que cita las palabras mismas de Epicuro¹⁸.

*19

Hombria de los primeros filósofos

Hay que representarse el emerger de la fil[osofía] –que es esencial paradoxa, que da en rostro a las gentes y que aventura la paz interior del individuo

¹⁵ [Se conserva esta obra de Aristóteles en múltiples ediciones en la Biblioteca de Ortega: en griego, latín, francés, alemán, italiano y español. La más antigua es la bilingüe en griego-latín, en *Aristotelis Opera Omnia. Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, 4 vols. París: Ed. Firmin Didot, 1848-1857, vol. II. Las ediciones con más marginalia de Ortega son, en este caso, la alemana de *Metaphysik*, ed. de E. Rolfes, 2 vols. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904, vol. II, pp. 113-114 (también se conserva su reedición en Leipzig: Felix Meiner, 1920-1921, vol. II, p. 324, paginación continua en los dos volúmenes) y la edición en griego, que usamos para las referencias: *Metaphysica*, ed. de W. Christ. Leipzig: B. G. Teubner, 1906, pp. 274-275]

¹⁶ [6/10/1-5]

¹⁷ cuyo ser [tachado]

¹⁸ [Aunque encontramos una edición antigua en francés de la obra en *Oeuvres complètes*, ed. de M. Nisard, 5 vols. París: Firmin Didot, 1859-1864, damos la referencia en la edición bilingüe posterior también conservada, en latín-francés: CICERÓN, *De la nature des Dieux*, ed. de Charles Appuhn. París: Librairie Garnier Frères, col. Classiques Garnier, [1935], libro I, XVIII, pp. 48-51]

¹⁹ [6/10/1-6]

mismo que la practica– con un ²⁰ /tono/²¹ formalmente hazañoso. Hay un elemento heroico –megalopsychia– en esta aventura audaz de “salirse de la tradición”. Tenían que ser hombres de gran carácter y esto está bien visto, aunque, como siempre, exorbitado en Nietzsche.

De aquí que muchos de ellos son “grandes hombres” en la política y otros tienen una historia de enérgicas aventuras. Son *nobles*. Pitágoras// es un revolucionario. Melissos hace frente a Pericles como general de los samios en la rebelión de estos contra Atenas. Heráclito era “rey”, más aún, un “rey” que voluntariamente abdica, un rey enorme que se destierra a sí mismo, que se retira a la soledad. La vida de Empédocles es la de un caballero andante. Sócrates es un personaje con carácter trágico y es el más voluntario mártir. Anaxágoras era nobilísimo.

*²²

Lo sensible – “lo ahí” en Platón.

τὰ παρ’ ἡμῶν πάντα – Parm[énides] 133 D²³.

*²⁴

Ser y deber ser

En los discursos de Tucídides y en las falsificaciones de Sócrates por Platón se ve cómo el griego entiende por ser *más* lo que “debe ser” que lo que simplemente *es*. De aquí que, en general, la filosofía griega –como en Aristóteles– muestre tan poco empeño en conocer las cosas concretas –lo que para nosotros es el ser.

Vueltos, más o menos, de espaldas a estas para ellos conocer era construir un esquema abstracto pero “bonito” del mundo y complacerse en contemplarlo. ²⁵ El origen de esa construcción es sí explicarse este mundo pero una vez descubierto el *otro* (principio de *este*)// no tienen urgencia en volver a *este* para efectivamente y en concreto, derivarlo, explicarlo. Les falta fuerza. Esa actitud en que no se hace el viaje de vuelta –el *deuteron plous*– es lo que en un sentido genérico pero muy preciso se puede llamar “idealismo congénito del griego”.

²⁰ carácter [tachado]

²¹ [Superpuesto]

²² [6/10/1-7]

²³ [Vid. PLATÓN, *Parménide*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VIII, 1.ª parte, trad. de Auguste Diès, 1923, pp. 65-66]

²⁴ [6/10/1-8]

²⁵ En este sent [tachado]

*²⁶

Nombres de la materia en Platón

ὑποδοχή – πανδεχεσ – /51 A/²⁷ χώρα (en el sentido de “lugar donde”, mejor “alojamiento”[D]) – ἐν ᾧ – 49 E – ἔδρα 52 B ἐκμαγεῖον 50 C y 50 E ss.²⁸

*²⁹

Felix

Según Meillet –significa “fértil” y viene de un sustantivo * fela-teta. Por tanto, originariamente “que da leche”.

* Como el susu de los Dobu³⁰.

²⁶ [6/10/1-9]

²⁷ [Superpuesto]

²⁸ [Vid. las seis entradas en Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*, 3 vols. (2 tomos). Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.ª ed., vol. 1, pp. 594, 663 y 700-703, y vol. 2-3, pp. 21, 450 y 563]

²⁹ [6/10/1-10]

³⁰ [Ortega nos dice: “En el archipiélago de Entrecasteaux se hallan las islas Dobu. Los dobu son un pueblo tan primitivo como estupendo. Su tierra, de origen volcánico, es infértil y viven miserablemente. Tienen una idea negra, torva del destino humano. Piensan que la virtud del hombre debe consistir en ser malvado y la enemistad es una de sus principales instituciones. Su moral, por tanto, es estrictamente inversa de la nuestra. (...) Pues bien, procuremos averiguar si el dobu cree que hay «cosas» (...) para el dobu no hay batatas, así sin más. Lo que hay es batatas *a* de la familia A y batatas *b* de la familia B. La realidad de la batata es inseparable de la realidad de la familia, y viceversa. La razón de ello está en que lo que hace ser a los individuos humanos es la familia. La realidad de ésta consiste en el susu. *Susu* quiere decir, literalmente, «leche materna». Es una «virtud», un «poder» que reside en la maternidad y se transmite mediante ella. El individuo humano no *es*, pues, aparte de la familia: es, diríamos, puro modo transitorio en la realidad familiar que preexiste al individuo y le post-existe. El individuo es en la realidad «familia» no más que como la onda es en el mar. El individuo humano no es una «cosa». Ahora bien, la tierra del huerto es *realmente* una parte de la realidad «familia», porque ésta es inseparable de aquél y de sus frutos. Viceversa: las batatas que el huerto produce *son* gracias también al susu, a la «leche materna» de tal determinada familia. Por eso es inútil que se intente sembrar en el huerto A batatas *b*. No crecerán. De aquí que en este pueblo caníbal, que asesina tan tranquilo y se traga, no ya a sus semejantes, sino muy preferentemente a sus familiares, el crimen prototípico es comerse o enajenar las batatas para la sementera. El susu, pues, actúa a la vez y *no menos primariamente* en la plantación y en la familia. Su nombre, «leche maternal», es metafórico, designa oblicuamente otra realidad X vivificante tanto de los humanos como de las batatas, como de la tierra en que se siembran. El susu reside más propiamente en todo ese conjunto. Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un «convoluto de realidad» en que las cosas tierra y planta, dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser *solo*, χωριστόν, ab-soluto. Ninguno, en consecuencia, posee los

*³¹*Areté*

V. Willamowitz,³² Sapho u[nd] Simonides –169 ss³³.

ἀρετή –como κῦδος, ὄλβος, ἀνὲρ, ἀγαθός ο ἔσθλός.

Los poetas de los himnos homéricos terminan: δίδου δ'ἀρετήν τε καὶ ὄλβον –15, 20³⁴–y “τύχην εὐδαιμονίην τε –fortuna venturosa[”].

Píndaro (según Wil[lamowitz]³⁵ en esto viejo griego metropolitano y no jonio) cree que se es de natura bueno o malo y ello conforme al nacimiento según el estado de noble o plebeyo. Es, pues, συγγενῆς φυά.

La más clara idea de areté es la que expresa el imperativo pindárico³⁶ –γένοι' οἶος ἔσσι μαθών.

El plural// ἀρεταί son las diversas actividades del hombre en cuanto bien ejercidas –las “virtudes”.

*³⁷*Problema de la realidad en los griegos*

No se olvide que para los griegos el problema de la realidad no es, como para los modernos, si podemos haberla en nuestro conocer o lo que es igual, sien nuestros “contenidos” mentales hay algo que merezca ser considerado como real, sino al revés, si hay en la “realidad” algo que sea propiamente realidad³⁸.

atributos previos de «cosa». Si a esto se añade que ese convoluto íntegro depende, a su vez, de otras relaciones mágicas con otros convolutos, resulta que en el «mundo» del dobu nada es propiamente «cosa», en “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (1946), IX, 754-755]

³¹ [6/10/1-11]

³² Simonid [tachado]

³³ [Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1913, pp. 169 y ss. Ortega subraya a lápiz azul en *ibid.*, p. 171 los términos griegos que enumera a continuación para designar a la “virtud”]

³⁴ [*Vid. idem*, nota al pie 3. La referencia es a los *Himnos Homéricos*. Subraya a lápiz azul en esa página 171 las dos expresiones en griego transcritas; la segunda, en la nota al pie]

³⁵ [*Vid. ibid.*, p. 173. El filósofo madrileño subraya a lápiz rojo las expresiones en griego referidas a Píndaro. También *vid.* Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922]

³⁶ [Ortega cita por primera vez este imperativo en 1916 en “Estética en el tranvía”, en *El Espectador I*, II, 181]

³⁷ [6/10/1-12]

³⁸ [*Vid.* “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en *El Espectador IV*, II, 505-517]

Por tanto es ridículo sorprenderse [de] que Platón dé a las Ideas// realidad –cuando lo que en ellas se descubría era precisamente algo que, por fin, merecía ser llamado “realidad”³⁹. Y lo mismo Aristóteles.

*⁴⁰

Ser y opinión

En Grecia el movimiento fue este:

Se parte de la opinión –*δόξα*–, de las opiniones tradicionales. Se duda de ellas y esto implica la demanda de una opinión firme –*βεβαιότητα*.

Pero esta solo es posible si viene impuesta al hombre –es decir, si se piensa algo que *por fuerza tiene que ser* así. La opinión firme es la que nace con la conciencia de su necesidad –Veces que Parménides repite el término *ανάγκη*–

Ese “opinar necesitado o necesario”// significa que en él no es el H[ombre] quien opina, sino que *il est* [.]. Es *lo* pensado, el *algo* pensado quien crea ese pensar*lo*.

De este modo la conciencia de que es necesario (forzoso) pensar así es una y misma cosa con la conciencia de que *lo* pensado, el algo, es en sí mismo necesario, tiene los caracteres que tiene, *necesariamente* –por tanto, es independiente de toda intervención humana– plegaria, ⁴¹ruego, culto. En suma, es *lo* independiente del H[ombre].

*⁴²

⁴³*Cosmos noetos*

No olvidar que para Platón es más aún: *νοητόν ζῶον* –es un inmenso organismo.

μονοειδής κόσμος –Tim[eo] al fin⁴⁴.

³⁹ [“Para Platón las ideas no son nuestros actos de idear sino el contenido ideal; no es nuestro ver sino lo que vemos en cuanto que lo vemos; no es nuestro pensar sino lo pensado en cuanto pensado. Por eso decía él que la filosofía, a diferencia de las otras ciencias, tiene que empezar con ideas, moverse entre las ideas y acabar por las ideas”, en *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 628]

⁴⁰ [6/10/1-13]

⁴¹ culto [tachado]

⁴² [6/10/1-14]

⁴³ Kos [tachado]

⁴⁴ [Vid. PLATÓN, *Timée*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. X, trad. de Albert Rivaud, 1925]

*⁴⁵*Ideas y cosas sensibles*

El hecho de que el “ser pleno” de las Ideas sea descubierto en el ser predicativo o “ideal” hace que malentendamos a Platón, porque interpretamos la “participación” de lo sensible en la Idea como una relación lógica de subsunción o atribución –por tanto, una relación conceptual, “ideal”. Pero no es así. Para Platón la Idea *es* en el más pleno sentido existencial, /y con la existencia determinada de la *talidad* de la Idea⁴⁶. Si digo que “el caballo es blanco” digo que la blan//cura-Idea *blanquea* /efectivamente/⁴⁷ al caballo, solo que con la imperfección que a lo sensible corresponde por su constitutivo “más o menos”. Tanto vale decir que la Idea es la Forma que informa lo sensible. No debió Aristóteles hacer esos aspavientos ante la methexis y llamarla metáfora. Como si su información fuese noción directa, patente y evidente y no también oblicua y metafórica. Esto se identifica con la forma aristotélica, por completo, en la “idea individua” o *ἄτομον εἶδος*.

La diferencia está en que en Platón la cosa concreta *este caballo*, caballizada por la idea//

*⁴⁸

2

individua caballo + los añadidos individuales /o singulares/⁴⁹ (no individuos) del más y el menos ⁵⁰ /tiene un ser/⁵¹, como lo ⁵² /tiene/⁵³ la idea individua, que consiste en la condensación de todo el cosmos inteligible en un punto –la cabalidad: es condensación ontológica.

En cambio en Aristóteles la Forma no es la idea individua sino resueltamente individual.

¿De dónde viene y cómo es posible en Aristóteles esta plurificación e individualización de la Forma = Idea individua?

⁴⁵ [6/10/1-15]⁴⁶ [Superpuesto]⁴⁷ [Superpuesto]⁴⁸ [6/10/1-16]⁴⁹ [Superpuesto]⁵⁰ *es* [tachado]⁵¹ [Superpuesto]⁵² *es* [tachado]⁵³ [Superpuesto]

*⁵⁴*Metexis e Ideas*

Como la “participación” es trasmisión de ser, de realidad y en las Ideas toma, por ser ellas del mismo orden ontológico, esto es, que son verdaderamente –sin equivocación– el carácter de “comunicación”, *todas* las Ideas formarán *una sola* Realidad por participar todas de la Idea *Ser*: esto es forman Universo.

Pero también participan del peculiar ser que [es] el “no ser relativo”. ¿Qué efectos ontológicos produce esto?

*⁵⁵*Lo Ente como “lo uno y múltiple”*

Resulta, a la postre, que el verdadero Ser no es para Platón “lo uno”, que es lo que en su primera etapa fue la Idea, sino que esta pierde su virginidad y se multiplica en especies –en-gen-dra, se hace género. En ⁵⁶ /las páginas/⁵⁷ fundamentales del Filebo *ὅν τῷ δεῖ περι παντὸς ἐνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν* –17 D⁵⁸: “es preciso observar así (en esta forma o manera) todo «uno y múltiple»[”].

Interesante también 18 C⁵⁹ –τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὅν θ’ ἕνα καὶ πάντα. No se puede entender un[a] sola cosa sin tener todas las demás (se trata de los sonidos o letras del lenguaje) y “considerando esta ligazón, vínculo o nexa (que entre todas hay) como// siendo «lo uno y múltiple»[”]...

Véase lo mismo 23 E⁶⁰.

⁵⁴ [6/10/1-17]

⁵⁵ [6/10/1-18]

⁵⁶ el paso [tachado]

⁵⁷ [Superpuesto]

⁵⁸ [En la edición griega del texto, *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 69. Ortega cambia ligeramente la transcripción griega]

⁵⁹ [*Ibid.*, p. 70]

⁶⁰ [*Vid. ibid.*, p. 79]

*⁶¹

πράγμα

De la retórica dice Platón –Gorgias 465 A⁶²– que no es un arte –τέχνη– sino un “ἄλογον πρᾶγμα” –una ocupación irracional.

*⁶³

ἀεὶ-

[E]ste siempre no es temporal, sino frecuentativo extremo –expresa la constancia de ⁶⁴ una reiteración, no la longitud de /una/⁶⁵ duración –así, en el paso importantísimo del Filebos –tal vez el decisivo para todo el platonismo– 16 C⁶⁶.

*⁶⁷

Requisitos del Ser en Platón

Aparte los habituales, no se entiende a Platón si no se tiene esto en cuenta:

A natiuitate (es decir, después de su “nacimiento” en Sócrates) Platón “connota tácitamente” el Ser como algo que tiene sentido racional, esto es, algo que permite que se “dé de él razón”, esto es, que se lo explique. Pero esta razón no es cualquiera para que sea “razón” en sentido platónico: no es el mecanismo de la razón que deriva unos conceptos de otros –sino una “razón que justifica el ser”, que nos hace ver que si es, es porque *debe* ser, a saber, porque es bueno que sea. Esto connota para Platón –y para Sócrates– el νοῦς –la Razón. Por eso, se indigna este con Anaxágoras. Por eso es el Bien quien da el ser, porque es quien da “la razón del ser”. Por eso para Platón está *antes* que el Ser (así hay que entender el “más allá” –επεκεινᾶ–), mientras que para Aristóteles está *después* que el ser –en las operaciones de este. Vid. Robin⁶⁸.

⁶¹ [6/10/1-19]

⁶² [PLATÓN, *Gorgias*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, 2.^a parte, trad. de Alfred Croiset y Louis Bodin, 1935, p. 133, que cuenta con subrayados de Ortega a lápiz azul sobre el griego]

⁶³ [6/10/1-20]

⁶⁴ la [tachado]

⁶⁵ [Superpuesto]

⁶⁶ [Vid. *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 67]

⁶⁷ [6/10/1-21]

⁶⁸ [Se refiere a Léon Robin. Vid. las obras sobre el filósofo estagirita de Octave HAMELIN, *Le système d'Aristote*, ed. de Léon Robin. París: Félix Alcan, 1920, pp. 109 y ss., con marginalia

*⁶⁹

πάν

κατ'αὐτό πάν ὀρίζεσθαι –Fedr[o] 277 B⁷⁰. “κατ'αὐτό πάν” –ran es aquí vincutivo– “cada uno por sí”, ⁷¹ pre-scindido.

*⁷²

συνορῶντα εἰς μίαν ιδέαν ἢ ἀγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα –265 D, Fedro⁷³.

Hay que entender hasta su último entresijo en qué consisten esas dos operaciones que son dos lados de una misma.

El ἀγειν⁷⁴ intensifica su sentido en συναγαγεῖν que otras veces usa: es poner junto, juntar o reunir –¿dónde?– en una unidad o imagen única = idea, la cual es, a su vez, algo activo –es un ver-en-conjunto –συνοραο-

*⁷⁵

Ser estático y activo

Es una pena que el término *ser* no tenga un sentido de verbo activo e invite a una interpretación estática tomada de su vacía significación copulativa. ⁷⁶Si no fuera así al ⁷⁷ oír “ser blanco” entenderíamos “blanquear, estar blanqueando”.

Aristóteles intentó curar esto mostrando que el “ser propio” es la energía, el acto o actuación.

La “crítica” de los modernos al anteponer a la ontología la teoría del conocimiento y entender primeramente por “ser” aquello que verdaderamente

de Ortega (en relación con la nota 6/10/1-18), y del propio Léon ROBIN, *Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1944]

⁶⁹ [6/10/1-22]

⁷⁰ [Vid. PLATÓN, *Phèdre*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, 3.ª parte, trad. de Léon Robin, 1933, p. 92, subrayada al margen a lápiz rojo]

⁷¹ pres- [tachado]

⁷² [6/10/1-23]

⁷³ [Vid. *ibid.*, pp. 71-72. En esta edición del *Fedro* que usa Ortega, subrayando al margen a lápiz rojo este pasaje, aparece πολλαχῆ, tal y como transcribe el filósofo madrileño]

⁷⁴ se [tachado]

⁷⁵ [6/10/1-24]

⁷⁶ Si no [tachado]

⁷⁷ ovi [tachado]

“hay” hace consistir al “ser” simplemente// en lo “encontrado” por el pensar –das Vorgefundene– que es una condición superlativamente estática, con lo cual redundante en este sentido deficiente.

*78

ἄτομον εἶδος

La imposibilidad facticia de dividir un concepto en nuevas especies⁷⁹ indica que hemos llegado a la posible y *suficiente* concreción del Ente. Es la definición –el oros– aristotélico. Las determinaciones que aún se pueden añadir son extrínsecas –materiales, dirá Aristóteles, accidentales: no pertenecen al Ente sino que le acceden, le pasan.

El accid-ente. El acontec-ente.

*80

Evolución de la Idea en Platón

Las dos etapas, que no son sino desarrollo orgánico, no rectificación, pueden expresarse así:

1º La Idea como lo Uno frente a lo Múltiple –sensible. La Idea unificante.

2º La Idea como lo “Uno y Múltiple” en sí misma, como interna multiplicidad –la *Mónada*. Es el descubrimiento de la *κοινωνία*. La Idea comunicante.

Alto! Hay que andar con cuidado. Ya en Gorgias /–y no digo que solo o primero en él–⁸¹ se habla de “partes” de la idea: la Retórica es parte de la Adulación. Hay, pues, una mul-//tiplicidad interior a la Idea misma y que ella engendra o de ella brota: es el *género* y sus especies.

Pero hay otra comunicación de la Idea A con la Idea B procedente de que ambas son especies de la Idea C. Pero, aquí está: la especie que periejei, perilambanei –que circuncibe y compre[h]ende ¿es un “género físico” o un “género lógico”?

⁷⁸ [6/10/1-25]

⁷⁹ indica [tachado]

⁸⁰ [6/10/1-26]

⁸¹ [Superpuesto]

*82

Mirada beata

Reúno aquí términos que /nos/⁸³ la representan.

Fedr[o] 249 B⁸⁴ – el alma “ὕπεριδοῦσα” –des-viendo, desatendiendo ἃ νῦν εἰνᾶι φαμεν –las cosas que ahora (en *esta* vida) decimos que son– y ἀνακύψασα –contemplando (en sentido etimológico) de abajo arriba, mirando a lo alto.

*85

Ser predicativo y copulativo

El ser predicativo significa existencia y lo afecta el tiempo –“ha sido, será”.

El ser copulativo es indiferente al tiempo y significa la atribución –el ser tal o cual.

Podríamos decir: el ser existencial y el ser consensual.

*86

ὕπαρχειν

Ver su sentido –porque en él hayamos: 1° *haber* algo, algo *hay*, 2° ⁸⁷hacerse presente /algo/⁸⁸, 3° encontrarlo. 4° ¿Pertener a...?

*89

Ser, juicio y frase u oración

El movimiento de nuestro pensar que la proposición *esencial* explícita y la frase en nuestros idiomas expresa, es contrario de dirección a lo que ese mismo

⁸² [6/10/1-27]

⁸³ [Superpuesto]

⁸⁴ [Vid. *ibid.*, 246 A y ss., pp. 35 y ss., el “mito del carro alado”, con subrayados a lápiz rojo de Ortega]

⁸⁵ [6/10/1-28]

⁸⁶ [6/10/1-29]

⁸⁷ pr [tachado]

⁸⁸ [Superpuesto]

⁸⁹ [6/10/1-30]

pensar piensa o quiere pensar. En “Coriscos es Hombre” parece que Coriscos espera a su predicación hombre para tener un ser, para ser, cuando lo que pensamos es lo inverso que Coriscos da ser a Hombre, el cual sin Coriscos, Callias, Cármenes no sería. El ser-tal de la predicación oculta el ser-subsistencial o existencial del sujeto.

Debíamos, pues, decir: El Hombre es Coriscos. Aquello es platonismo, esto⁹⁰ sería aristotelismo.

*⁹¹

Platonismo

Para Platón en última sustancia la Realidad auténtica es un mundo hecho de estas dos materias: inteligibilidad y perfección. Ambas juntas dan “autojustificación”. Este nuestro mundo no puede ser real porque le faltan esos tres caracteres: desde su primer aprendizaje con el heraclitano Crátilo le consta esto.

No se diga que esto no es averiguar el ser *–de* las cosas. Es /más bien/⁹² decir que el ser de las cosas consiste en referirse a la auténtica realidad, referencia que implica el reconocimiento [de] que ellas no tienen propiamente ser, que este se halla fuera de ellas y por eso aspiran a la Idea: su ser es un tender a ser, *lu-//char* por ser, soñar con ser. Existir sin más en el sentido de “lo ahí” no es *ser*. También las cosas de Platón tienen /por sí/⁹³ solo existencia sin esencia. Son existencias en busca de esencia. En modo alguno, pues, es el Ser para Platón “vorhanden Sein” o “lo ahí”. Al contrario es simple *Vorhandenheit*, sin autojustificación no es *ser*.

Lo que hay de ser en las cosas *–repito–* es su *nisus* hacia las Ideas *–por tanto* su movimiento de *salvación* *–algo*, referido a todas las cosas, de lo que será para el cristianismo el ser mundano e *in via* del H[ombre]: *salvación*⁹⁴.

⁹⁰ es [tachado]

⁹¹ [6/10/1-31]

⁹² [Superpuesto]

⁹³ [Superpuesto]

⁹⁴ [Nótese lo que señalaba Ortega en 1914 en *Meditaciones del Quijote*: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliárla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor *–el amor a la perfección de lo amado. (...)* Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda. La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado”, I, 747-748]

El nîsus y la salvaci3n del cuasi-ser mundano que descubrimos asî en el Platonismo va a explicitarse en el neo-platonismo.

*⁹⁵

λ3γος en Plat3n

Es el pensamiento, ⁹⁶ lo dicho por tanto, algo “en nosotros”, asî en Filebos 15 D⁹⁷, τ3ων λ3γων...εν ημîν.

*⁹⁸

Ser subsistente y ser sustancia

Arist3teles se ve obligado a dar a la ουσία, aûn en su sentido κύριος una doble significaci3n que terminologiza en “sustancia primera” y “segunda”. ⁹⁹ ¿A cuål de las dos corresponde el ser-sustancial? El *Ente en cuanto sustancia* es tal pero esa *talidad* es genérica –κατὰ τ3ων λ3γων. Para que esa *talidad* sea es menester que la *ejecute*, que la *realice* alguien: para efectivamente ser necesita individualizarse. Es, pues, el individuo quien realiza o da efectivo ser a la sustancia. Este caràcter de ser previo aûn a la sustancia es lo que podrîa llamarse// “subsistencia”. El Ente en cuanto subsistente –sub-sist-ente– hace posible el ¹⁰⁰ Ente-sustancia. Convendrîa, pues, frente al ser accidental distinguir en pareja el ser subsistencial y el ser sustancial.

*¹⁰¹

“Hàbito-ἔξις” y Ser en Arist3teles

En cierto modo, la relaci3n entre el Ente y su *Talidad* que la definici3n expresa y que [es] su sustancia o ουσία –es la de “comportarse” segûn ella.

⁹⁵ [6/10/1-32]

⁹⁶ el de [tachado]

⁹⁷ [PLAT3N, *Philebos*, en *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 66. Tambièn *vid.* la edici3n bilingûe en griego-latîn del texto en *Platonis Opera*, 2 vols., ed. de R. B. Hirschig y C. E. Ch. Schneider. Parîs: Firmin-Didot, 1891-1900, vol. I, p. 401, el griego subrayado a lápiz rojo]

⁹⁸ [6/10/1-33]

⁹⁹ ¿Cuål [tachado]

¹⁰⁰ ser [tachado]

¹⁰¹ [6/10/1-34]

El sentido del *es* en “el H[ombre] es animal racional” es *ἔχειν*. Esta categoría parecería, pues, mirada así la cuestión, la categoría principal. Pero, de otro lado, el “comportarse” es 1º una emanación del Ente que se extrapone o explica en sus operaciones, 2º el conjunto de manifestaciones del Ente, de “exteriorizaciones” ante una mente que los considera. En ambas formas, el “comportamiento” no es el principio de sí mismo, sino algo segundo y subsecuente a este. El *ser* del Ente sería el principio de ese ser-en-su-comportamiento. El sentido primordial de “ser” sería no el que tiene en ser-Tal (*ἔχειν*) sino en Ser sujeto. Es el modo de ser del sujeto frente al modo de ser-del-predicado. El modo de ser del predicado implica como algo previo el ser del sujeto y se refiere a él: es un ser que *sale* del sujeto y supone que este *es* ya antes que él.

El *ἔχειν*, pues, sería un ser-accidental frente al ser-kurial, al ser-sustantivo del Ente-sujeto. Que es, en rigor, lo que piensa Aristóteles. El ser-accidental es ser inherencial o adherencial que supone un ser autárquico, un ser por sí y *en* sí –no *en* otro. En Platón, al revés, las cosas son inherentes a la idea, sanguijuelas que chupan de ella, del ser sustantivo y por sí de ella, *su* ser participado e indeciso.

Nótese que las *ἔξεις* son consideradas como un *πρός τί* por ejemplo Fís[ica] H, 3¹⁰³.

*104

Stenzel y yo sobre Soph[istes] 253 C¹⁰⁵ y otros pasos que Stenzel trae a su sartén.

Me parece estar Stenzel en un ridículo error. Se trata sí de la definición pero no como él dice.

Se trata del [*sic*] visión del *κόσμος νοετός* entero –que está “imaginado” y verbalizado, por tanto, en aspecto bidimensional. Es un área –un campo de caza donde se va acotando el lugar donde está el sofista. En esa área ¹⁰⁶ hay

¹⁰² [Superpuesto]

¹⁰³ [*Vid.* ARISTÓTELES, *Physique*, ed. de Henri Carteron, 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1926-1931, vol. II, pp. 79 y ss. Se conserva también una edición bilingüe en inglés y griego de la *Física* traducida por Cornford y Wicksteed, de 1929]

¹⁰⁴ [6/10/1-35]

¹⁰⁵ [No se encuentra en la Biblioteca de Ortega la edición en francés-griego de la obra en Les Belles Lettres: PLATÓN, *Le Sophiste*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VIII, 3.ª parte, trad. de Auguste Diès. Seguimos la edición bilingüe en griego-latín del texto en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 177. La obra de Stenzel referida es: Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917, pp. 62 y ss. También *vid.* del autor *Platon der Erzieher*. Leipzig: Felix Meiner, 1928]

¹⁰⁶ como en [tachado]

líneas de unión –coinonein– entre ciertos conceptos –entre otros no las hay (exclusión).¹⁰⁷ Esto da un cruce de coinonein –como en geometría analítica– que// es la definición. Definir es situar el definendo en el lugar adecuado del cosmos noetos.

En este sentido sería falso decir que en el *Sofista* Platón mira de arriba abajo al revés que en la República como dice Stenzel, 72¹⁰⁸. Sigue mirando arriba,¹⁰⁹ pero descubriendo las “complicaciones”, coinonías, syndesmos, symplokés, de los *géné[ρω]* entre sí. Lo que hace buscar en ese espejo y elemento transcendente reflejada y trasportada la realidad intramundana del sofista.

Sobre qué es una área véase en 265 A¹¹⁰ –división *κατὰ μῆκος*, en vez de la anterior *κατὰ πλάτος*.

*111

Cosa

¹¹²La justicia social y la expoliación del rico no son la misma cosa.

*113

No hay que confundir-

1º La estructura abstracta /o general/¹¹⁴ de la sustancia.

2º La ¹¹⁵ sustancia segunda.

3º La sustancia primera, individual y existente o Real.

¹⁰⁷ No [tachado]

¹⁰⁸ [Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, ob. cit., p. 72, con varios subrayados a lápiz rojo]

¹⁰⁹ y vien [tachado]

¹¹⁰ [*Vid. Sophistes*, en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, pp. 177 y ss., con numerosos subrayados a lápiz rojo y azul por Ortega]

¹¹¹ [6/10/1-36]

¹¹² Esto y esto no [tachado]

¹¹³ [6/10/1-37. Nota escrita a lápiz]

¹¹⁴ [Superpuesto]

¹¹⁵ esencia o [tachado]

*116

“Lo ahí” y “lo Ente”

Tal vez con estos dos términos aparece clara la contraposición de las dos formas de ser o mundos que late en toda la filos[ofía] griega y la moviliza.

“Lo ahí” es lo que inmediatamente nos rodea, lo que nos es presente de manera sensible, sea porque *sensu stricto* lo percibimos sea porque forma parte insensible de lo sensible. El valor-de Laches, la justicia de este hombre, etcétera se dan ahí, en su corporeidad sensible e inseparables de ella. Lo mismo la igualdad o desigualdad en-//tre esto y aquello.

“Lo ahí” es un demostrativo y es el “esto” de Platón y Aristóteles.

El concepto “lo ahí” se refiere *singulatim* y colectivamente a “cuanto hay ahí”, a los algos-ahí.

En “lo ahí” cada algo es confuso. No aparece bien distinto de los demás. No es idéntico a sí mismo. No es –propiamente– el que pretende ser.¹¹⁷ Se es infiel a sí mismo. Además, cambia, muda constantemente –está siempre *llegando a ser* algo determinado y *dejando de serlo*.

De aquí que nos preguntemos: ¿qué//

*118

2

es “lo ahí” en su singularidad y en su colectividad –cada algo-ahí y el con[.]to de los algos-ahí?

Esa pregunta postula /un nuevo o/¹¹⁹ nuevos algos cuyos caracteres son *a limine* opuestos a los que ostenta “lo ahí”. Eso es “lo Ente”.

¹²⁰Lo ente surge como en algún sentido perteneciendo a “lo ahí” –es lo ente *de* lo ahí.

Pero es curioso que Platón independiza lo Ente que al quedar solo –sin lo ahí– y, por tanto, por sí *-χοριστόν-* se convierte en un lugar u orbe o mundo como era “lo ahí”, es decir, se convierte en “lo allí”.

Fue para Platón, como lo había// sido para Parménides, la gran peripecia caer en la cuenta de la incoincidencia entre “lo ahí” y lo que de él decimos.

¹¹⁶ [6/10/1-38]

¹¹⁷ Ser es [tachado]

¹¹⁸ [6/10/1-39]

¹¹⁹ [Superpuesto]

¹²⁰ Es [tachado]

Esto lleva a *extremarse* del *decir* y objetivarlo. Se compara lo dicho y lo ahí en su efectividad. *Lo dicho*¹²¹ –logos– tiene esos caracteres contrarios a “lo ahí” que se buscan como lo Ente. En rigor, pues, de *quien* hablamos al hablar –siente Platón– no es de lo ahí. Se trata ahora de hacerse bien cargo, de tomar posesión de los objetos que lo dicho dice. Son las significaciones de las palabras o noemas: son los *eídos*.

Que Platón olvide la constitutiva//

*¹²²

3

referencia de lo Ente a lo Ahí, solo se explica por /esta mezcla:¹²³ una antipatía previa a este último –un asco–, y el *deslumbramiento* (mito de la caverna)¹²⁴ *extático* ante esa nueva realidad, ese nuevo mundo. Ambas cosas le llevan a atender solo a ese mundo por sí, a estudiar lo que en él pasa –las relaciones entre los eídos.

Solo en la época del *Sofista* vuelve –bajo la presión de sus discípulos– a la cuestión: cómo los *noemas* nos proporcionan el *ser-de-lo-Ahí*. El sofista-ahí encuentra su ser en un entrecruzamiento de noemas, de eídos que se produce, que existe “allí”: ese entrecruzamiento es la definición.//

A Aristóteles le era, a su vez, antipático este “idealismo”, este¹²⁵ virginismo, este onanismo de Platón, su olvido del sentido que tiene el movimiento que es filosofar: explicar “lo ahí”, buscar su ser.

En el discípulo que no es solo discípulo influye decisivamente el defecto del maestro –de manera negativa. *Ese* discípulo tenderá incluso a exagerar en sentido opuesto. De aquí la obsesión de Aristóteles por “lo Ahí”.

Para él “lo Ahí” es el Ente –*pero* no en cuanto “lo Ahí” o tal y como este se presenta. Pero el ser que se busca es expresamente el ser-de-lo-Ahí. Se trata de que *lo dicho* sea congruente con lo ahí. Que el//

¹²¹ tiene [tachado]

¹²² [6/10/1-40]

¹²³ [Superpuesto]

¹²⁴ en [tachado]

¹²⁵ ure [tachado]

*126

4

Ser no es sin más ni más lo Ahí –lo sensible– pero esté *en* lo Ahí va muy bien expresado en el *ἐγγύτατον τῆς αἰσθησεως*–

La incoincidencia entre *dicho y hecho* (lo Ahí)¹²⁷ había aparecido en la forma de “problema de la atribución” que es el *origen mismo* de la ontología en Parménides. Ya Platón consigue hacer posible /(*¿o intenta?*)¹²⁸ la atribución entre puros noemas o eidos, haciéndolos comunicantes –coinonía. Esta es la “participación” trasportada a los eidos mismos. El movimiento es quietud no *qua* mov[imiento], sino porque este participa en la invariabilidad del eidos Ser. Pero claro es que el mov[imiento] solo puede hacer esto si no *es otra* cosa que mov[imiento]. Eso *otro en* el mov[imiento] que no es// mov[imiento] es el sujeto capaz de recibir el predicado “quietud”. Y como esto le acontece con todas las demás posibles atribuciones tendremos que el mov[imiento] es sujeto en cuanto es lo *otro* que sí mismo y que todos sus demás predicados. Entonces se ve que /el/¹²⁹ mov[imiento] es él mismo predicado de un sujeto X. Así Soph[istes] 255 A¹³⁰ –“ὅ τί περ ἄν κοινῇ προσείπωμεν κίνεσιν καὶ στάσιν, τοῦτ’ οὐδέτερον αὐτοῖν ὄϊόν τ’εῖναι. Lo que predicamos /calificamos/¹³¹ conjuntamente¹³² /como/¹³³ movimiento y quietud, no puede ser ninguna de estas dos cosas”.

*134

Episteme como revelación

Por medio del razonamiento –cualquiera que sea su método y en Platón es la *διαίρεσις*– se llega a delimitar un objeto –un ente. Y esto lo llama Platón *δήλωσις λόγῳ τῶν ὄντων*, la revelación¹³⁵ racional, conceptual “en el concepto de los seres”, mejor dicho del ser (auténtico) de los seres.

¹²⁶ [6/10/1-41]

¹²⁷ ap [tachado]

¹²⁸ [Superpuesto]

¹²⁹ [Superpuesto]

¹³⁰ [En *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 192]

¹³¹ [Superpuesto]

¹³² del [tachado]

¹³³ [Superpuesto]

¹³⁴ [6/10/1-42]

¹³⁵ (o [tachado])

*136

Cosa –ἔργον–

En Platón, por ejemplo, Soph[istes] 221 A¹³⁷–

οὐ μόνον τοῦνομα, ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον εἰλήφα-
μεν ικανῶς.

αὐτὸ το ἔργον –la cosa misma, la efectiva realidad de aquello de que se trata.

*138

Genos en Platón

Opuesto a *πάν*, *πάντα* –y estos como *μέροι* –partes de aquel.

Philebo 12 E. Véase mi marginalia¹³⁹.

Stenzel –Studien p. 98¹⁴⁰.

*141

Cuando se me dice “Euthifron es piadoso, Kallias es piadoso”, yo no reconozco claramente en el ser-Euthifron o en “*eso abí* que es Euthifron” el “ser piadoso”, sino, a lo sumo, síntomas de lo que acaso sea “ser piadoso”. Necesito saber aparte de saber que Euthifron es Euthifron y Kallias, Kallias, aparte del “ser-Euthifron” y del “ser-Kallias” lo que es “ser piadoso”. Mientras tanto el ser-piadosos¹⁴² Euthifron y Kallias se reduce a *pretender ser* eso. Habría que expresarlo, pues, interrogativamente: Euthifron, ¿es piadoso? Solo cuando tengo presente no a Euthifron ni a Kallias sino al “ser-piadoso” puedo deci-//dir si ellos lo son. Su ser lo que sean –su esencia, en suma, no está patente en ellos sino latente. Hay que descubrirla, patentizarla¹⁴³.

¹³⁶ [6/10/1-43]

¹³⁷ [*Ibid.*, p. 166]

¹³⁸ [6/10/1-44]

¹³⁹ [En *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. cit., p. 62]

¹⁴⁰ [Julius STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, ob. cit., p. 98. Ortega se refiere a la siguiente marginalia escrita a lápiz gris en el margen izquierdo de la página: “*γενοσ* como lo referido a *πάν* –y este como las *partes* de aquel–, *τούτω γε τῷ λόγῳ* –parece ser el concepto «igualdad» o identidad que hace de *πάντα*, incluso de *πάντα ἐναντιώτατα* un *ἔν*”]

¹⁴¹ [6/10/1-45]

¹⁴² de [tachado]

¹⁴³ [Recordemos otro fragmento de *Meditaciones del Quijote*: “Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma

*¹⁴⁴*Dios ¿primer motor inmóvil?*

Mueve o *ὄψ ἐρώμενον* –es decir, él *no* se mueve. ¿Cómo, sin moverse puede mover lo demás? Porque lo demás se mueve hacia lo amable. Pero entonces, es lo demás quien *se* mueve *a sí mismo hacia* el fin y el Bien.

Esta es, tal vez, la idea de Platón, mucho más exacta que la de Aristóteles. Después de todo este mismo hace de la materia una dinamis –que es un motor. La materia pugna por determinarse y ser.

Ver sobre todo esto// Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, 56-57¹⁴⁵.

Cómo esta dificultad en Aristóteles llevó a los estoicos a suprimir los eidos –los paradigmas y quedarse con un “simple nus”, v. *ibidem* las /dos/¹⁴⁶ citas espléndidas de Proclo, Comentario Timeo, *ib.* p[p]. 57-58¹⁴⁷.

*¹⁴⁸*Heraclitizar*

ὄι φάσκοντες ἡρακλειτίζειν, ¹⁴⁹llama Aristóteles 1010a8 ss.¹⁵⁰ a los heracliteanos de hacia 400-

¹⁵¹Yo puedo, pues, decir que “heraclitizo”.

que no pierda su calidad de profundidad y latencia”, I, 767, y “*alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”, *idem*, 769]

¹⁴⁴ [6/10/1-46]

¹⁴⁵ [No se ha encontrado este libro en la Biblioteca de Ortega. Sí se conserva, sobre la temática, la obra de Adolf DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 2 vols. Berlín: S. Calvary, 1897]

¹⁴⁶ [Superpuesto. A lápiz]

¹⁴⁷ [*Vid.* Ernst GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1932, pp. 57-58]

¹⁴⁸ [6/10/1-47]

¹⁴⁹ dec [tachado]

¹⁵⁰ [*Vid.* ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Γ, 1010a8 y ss., ed. cit., 1906, p. 80. Ortega cambia ligeramente la transcripción de los dos primeros términos griegos]

¹⁵¹ Se pu [tachado]

“El dedo de Kratilo” –1010a7 ss.¹⁵²– puede ser el título de una exposición de mi Heraclitismo. Es la conciencia de que las palabras /, sus significaciones/¹⁵³ son acuñaciones o receptáculos del pensar abstracto y dejan fuera lo intuitivo. El dedo móvil significa el movimiento moviéndose y evita la falsedad de decir que “el movimiento *es*”. Solo los verbos llanos, no las// cópulas –ser, haber, tener– tienen algo de dedo moviéndose.

*¹⁵⁴

Las palabras en *el Kratilo*

“ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.”

El nombre es un instrumento que nos permite aprender y distinguir la realidad. 388 B¹⁵⁵.

O mejor: El nombre nos enseña algo sobre las cosas y nos hace distinguirlas”.

*¹⁵⁶

Enigmatismo de Heráclito

Procede de lo siguiente: Heráclito habla de lo que está viendo, de lo que tiene delante en la intuición (pensar intuitivo) mientras que Parménides habla de lo que ha pensado y se *ha dicho* (pensar abstracto) sobre lo que vio.

El pensador intuitivo es siempre enigmático, como y en el mismo sentido en que lo es todo poeta –porque solo puede entenderlo quien logra ver lo mismo que él. En el hablar intuitivo es lo visto quien aclara ¹⁵⁷ e interpreta lo dicho: en el abstractivo, al revés, porque su palabra no es poética (expresión de intuición) sino “terminología”.

¹⁵² [*Ibid.*, 1010a7 y ss., pp. 80-81. Estas páginas del ejemplar contienen numerosas marginalia a lápiz rojo y azul y notas a lápiz gris en el encabezado para guiar la lectura. Ortega anota en este caso en el encabezado: “Mundus sensibilis”, en la primera página, y “Atque intelligibilis –transformación supone permanencia e identidad”, en la segunda]

¹⁵³ [Superpuesto]

¹⁵⁴ [6/10/1-48]

¹⁵⁵ [En *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 286, texto subrayado a lápiz azul]

¹⁵⁶ [6/10/1-49]

¹⁵⁷ lo [tachado]

*158

εἶδος en Platón

Especie del ser, forma del Ente –muy claro Soph[istes] 258 C 5-6¹⁵⁹– en que el “no-ser” es declarado como ¹⁶⁰ “una de las formas del Ente” –a saber, *siendo no-ente* (determinado = diferente, *ἕτερον* y no *ἐναντίον*)– lo mismo que lo bello *es* bello, y lo grande *es* grande. No se trivialice a lo Orateys [*sic*] –el sentido de este *es*. No es ser predicativo o consustancial solo –sino que *al serlo* es desde luego existencial y entitativo. El no ser al ser un no-ser-tal lo es /y es/¹⁶¹ *realiter*.

*162

Sócrates, filósofo

Se exagera en la definición de Sócrates su eticismo, su pedagogismo, su reformismo –y se elude verlo como “filósofo”, exactamente como a cualquiera otro. Aparte el formalísimo diagnóstico de Aristóteles, hay este hecho incontrovertible: Platón nos muestra a Sócrates hablando con gentes de muy diversa condición pero *con frecuencia incomparable* con filósofos. Ahora bien, solo quien sabía muy bie[n] de la filosofía ya existente podía meterse a discutir con aquellos otros.

*163

Eleatismo, filosofía y broma

Platón con frecuencia ¹⁶⁴ da por supuesto que los razonamientos filos[ófi-cos] tienen un aire de juego, de broma, es decir que se pueden tomar o en serio o en broma. Así Soph[istes], 237 BC¹⁶⁵ –“Μὴ τοίνυν ἔριδος ἔνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλ’ εἰ σπουδῆ δέοι συννόησαντά”.

¹⁵⁸ [6/10/1-50. Escrita en tinta verde]

¹⁵⁹ [*Vid.* en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 194]

¹⁶⁰ “contenido entre [tachado]

¹⁶¹ [Superpuesto]

¹⁶² [6/10/1-51]

¹⁶³ [6/10/1-52]

¹⁶⁴ hace [tachado]

¹⁶⁵ [*Ibid.*, p. 178, pasaje subrayado a lápiz rojo]

*166

Complicación y κόσμος νοετός

En el “Parménides” y en el “Sofistes” se descubre que no basta a la Idea su pureza para “ser entitativamente” –όντως ὄν– sino que necesita la “comunicación” –κοινωνία– la “complicación” de unas con otras –συμπλοκή.

Esta complicación fuerza a las ideas a formar el κόσμος νοετός, que no es solo “conjunto” de las ideas, ni siquiera solo “ámbito de ser”, sino estructura, mutuo influjo, inter-articulación, en suma, organismo¹⁶⁷.

*168

Sobre conocimiento, ser permanente y cambio v. Sophistes, 439 y sig¹⁶⁹.

Sobre que ante la *movilíada* del ser ¹⁷⁰/Gorgias/¹⁷¹ en vez de hablar *moverá* el dedo. *Metaph[ysica]* Γ 5 1010a12¹⁷².

Sexto Empírico¹⁷³, exponiendo a Heráclito: *καὶ μὲν ῥητῶς οὐκ ἔστιν ἡ ἐκείνου φησὶ τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπαρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.*

*174

Ser y quietud

El Ser ¹⁷⁵ *si* es identidad y mismidad tiene que ser quieto (no es posible *χωρὶς στάσεως*). Sophistes 249 C¹⁷⁶.

¹⁶⁶ [6/10/1-53]

¹⁶⁷ [Vid. nota 6/10/1-35]

¹⁶⁸ [6/10/1-54]

¹⁶⁹ [Desconocemos la edición a la que se refiere, pues la paginación canónica del texto griego termina en 268]

¹⁷⁰ los sofistas, (y escépticos) [tachado]

¹⁷¹ [Superpuesto]

¹⁷² [En *Metaphysica*, ed. cit., p. 80. Vid. nota 6/10/1-47]

¹⁷³ [Desconocemos la edición consultada]

¹⁷⁴ [6/10/1-55]

¹⁷⁵ en e [tachado]

¹⁷⁶ [Vid. en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. I, p. 187, la expresión griega está subrayada a lápiz rojo]

*¹⁷⁷

En el Protrepticos se sostenía que la vida es un valor positivo y “eligible” –airetón– porque permite conocer.

Jaeger –269¹⁷⁸–

*¹⁷⁹

Conocimiento y placer en Aristóteles

Veáse la crítica de los estoicos a esto en Ueberweg –451¹⁸⁰–

*¹⁸¹

Humanidades-

La física es hoy el modelo del pensar, pero se hizo teniendo como modelo la matemática que se hizo teniendo como modelo el pensamiento ético de Platón-Sócrates.

Sobre esto último v. Solmsen –Entw[icklung] d[er] arist[otelischen] Logik [und Rhetorik], 128-130¹⁸².

¹⁷⁷ [6/10/1-56. Escrita a lápiz]

¹⁷⁸ [Werner JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p. 269, donde Ortega subraya al margen a lápiz rojo: “(...) daß das Leben an sich ein zu bejahender Wert ist und daß das Gute an sich vom Willen bejaht wird, standen im Protreptikos. Dort ließ es, die Bejahung des Willens zum Leben sei zugleich eine Bejahung des Triebes nach Erkenntnis, den Leben bedeute für den Menschen im Gegensatz zu den Tieren und Pflanzen Bewußtsein und Erkennen”. Veáse, del filósofo madrileño, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 594 y ss.]

¹⁷⁹ [6/10/1-57]

¹⁸⁰ [Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. (solo se conservan los dos primeros, aunque Ortega también cuenta con la edición de 1903-1906 en 4 vols.). Berlín: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920-1928, vol. 1 (ed. de Karl Praechter), p. 451, donde Ortega subraya a lápiz rojo: “(...) denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, daß sie im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen. (...) In der Höhererschätzung des Theoretischen liegt ein wesentlicher Unterschied der Stoa gegenüber dem Kynismus”]

¹⁸¹ [6/10/1-58]

¹⁸² [Friedrich SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1929, pp. 128-130. Ortega subraya al margen con lápiz rojo estas páginas; la página 129, al completo]

*¹⁸⁵*Ética y matemática*

Muy bien en Solmsen –¹⁸⁴Die Entwicklung der aristotelischen Logik u[nd] Rhetorik, 129-30¹⁸⁵, que hace constar cómo el origen de la ciencia *exacta* en cuanto probatoria, de la apodíctica y el prototipo de ello no es la matemática sino al revés, vino a esta de la ética socrático-platónica.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁸⁵ [6/10/1-59]

¹⁸⁴ Untersuchungen [tachado]

¹⁸⁵ [*Op. cit. ibidem*]