ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*

Cesáreo Villoria
ORCID: 0009-0007-5234-8075

Resumen

En el artículo subsiguiente, a partir de una interpretación antifundacionalista de *La idea de principio en Leibniz*, se trata de analizar la influencia de la filosofía alemana en esta obra, análisis que pone de relieve la pervivencia en ella de las concepciones neokantianas de Marburgo. De este modo, se pone de manifiesto ante todo la elaboración de un pensamiento postmetafísico en la obra precitada.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Leibniz, Aristóteles, neokantismo, ser, ente, deducción, principios de la deducción, sujeto, objeto

Abstract

Starting from an anti-fundationalist interpretation of Ortega's *Idea de principio en Leibniz,* this paper aims to examine the influence of German philosophy on this work. The analysis highlights the continuity and pervasiveness of Marburg neo-Kantian theories, and targets above all at exposing the elaboration of a post-metaphysical thought in the abovementioned work.

Keywords

Ortega y Gasset, Leibniz, Aristotle, neo-Kantism, Being, deduction, principles of deduction, subject, object

En relación con lo que Orringer llamó "las fuentes germánicas" de Ortega, pueden adoptarse dos actitudes contrapuestas; aquella que hace filiación germánica de casi toda la obra de Ortega, de modo que, en realidad, no sería Ortega sino un mero traductor de sus maestros y mentores alemanes o aquella otra que supone que el texto orteguiano se justifica en sí mismo y que es suficiente por sí mismo, aunque no fuera nada más que por la originalidad de su escritura tan excepcional. El punto de vista primero que el propio Orringer adoptó es meramente filológico; el "meramente" desde luego no es poco, puesto que delante de todo pensador, escritor o autor en general siempre cabe preguntarse por las fuentes en que se inspira, máxime cuando hoy somos tan celosos de la originalidad, cosa, seguramente, bastante sintomática de la falta de originalidad de nuestra época. El segundo quiere olvidar-

Cómo citar este artículo:
Villoria, C. (2003). La influencia de la filosofía alemana en "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". *Revista de Estudios Orteguianos*, (6), 133-167.
https://doi.org/10.63487/reo.733

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

se de sus orígenes y presenta al autor en su desnudez textual. El autor en cuanto que construye un lenguaje ya propio, aunque "traduzca" el pensamiento de los demás, crea un pensamiento también propio. Habría que renunciar, entonces, al diálogo con los mentores de ese pensamiento, lo que parece empequeñece el mismo pensamiento.

Lo que aquí proponemos es algo distinto de estas dos posiciones extremas. No vamos exactamente a adoptar una posición filológica, ni tampoco vamos a leer en su textualidad al autor, como si se tratase de una lectura coránica hanbalita, sino que vamos a convertir las "fuentes germánicas del autor" en los interlocutores necesarios con los que Ortega dialogaba, aún a costa de que en ese diálogo haya mimetizaciones o incluso, referencias disfrazadas. Hay que partir del hecho incontrovertible de que en la España de la primera mitad de siglo quien podía establecer un diálogo con la filosofía alemana, incluso para copiarla, ese y sólo ese era Ortega; los demás autores contemporáneos de Ortega distaban considerablemente de disponer de los arrestos suficientes para la realización de tal tarea.

Dicho en otros términos, lo que nos interesa ver en Ortega, y en especial en la obra que nos ocupa, no son "sus fuentes germánicas", sino en qué medida Ortega estaba a la altura de un pensamiento, que podríamos llamar "postmetafísico", en los años cuarenta en los que la filosofía alemana discute de forma ferviente por ejemplo la concepción y crisis de la ciencia en autores como el último Husserl y el Heidegger de los tiempos posteriores a *Ser y Tiempo;* y cómo en realidad Ortega se está haciendo cargo de una polémica que se arrastra desde los años finales del siglo XIX en la que Dilthey y luego Husserl pretenden crear un espacio para la filosofía, independiente de la ciencia.

Esta forma de afrontar la influencia de la filosofía alemana parece más sugerente y, en todo caso, no menos necesaria que la llamada "filológica", porque en realidad, lo que con Ortega ya se ventilaba era la posibilidad misma de crear una escuela filosófica española, que habría de tener sus fuentes en la eclosión del pensamiento alemán de finales de siglo –¿dónde si no?–[1]. Lo que vamos a defender aquí es que Ortega a pesar de sus múltiples influencias e incluso presencias, mantiene tesis propias acerca de los motivos teóricos que son compartidos por filósofos como Husserl y Heidegger, como sucede en la obra de la que aquí tratamos.

[1] No puede olvidarse que en el intervalo de menos de un siglo, desde finales del siglo XIX hasta finales de la segunda guerra mundial, Alemania produce tres figuras gigantescas del pensamiento: Dilthey, Husserl y Heidegger, además de un sin número de autores menores, desde los neokantianos hasta Scheler, así como otros, cual es el caso excepcional de Nietzsche o de M. Weber.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Es más, la obra que nos ocupa significa uno de los intentos más articulados de un pensamiento por determinar conceptualmente una filosofía. En lo que sigue trataremos de exponer lo que a nuestro juicio es la tesis –o las tesis– de *La idea de principio en Leibniz*, así como su significado para el pensamiento postmetafísico; en segundo lugar, trataré de evaluar las influencias y presencias de la filosofía alemana, centrándome principalmente en las influencias diltheyanas, las husserlianas y Heidegger, para defender que en esta obra se da una presencia, especialmente del neokantismo, y, finalmente, tratar de evaluar el alcance de este diálogo.

I

La primera cuestión que puede plantearse con esta obra de Ortega es la que tiene que ver con su riguroso significado, porque, hemos de convenir que por sus especiales circunstancias –dimensiones, obra inacabada, obra póstuma, etc.–, es una obra enigmática. Al menos se recogen dos interpretaciones de la obra, en la poca literatura que ha generado[2]; la primera es la que supuestamente sigue las indicaciones del autor. Se trataría de un proyecto sobre Leibniz, que incluiría tres partes, de la que ha quedado sólo una de ellas, la primera y algunos otros apuntes que se encontraron (capítulos del 22 al 23), que el editor –Paulino Garagorri– ha incluido como formando parte de la misma. Queda por establecer, si hay más textos además de los publicados, así como si los publicados tienen el carácter de auténticos que les concedemos.

Hay una segunda interpretación de la obra que incide en aspectos sólo parciales de ella, por ejemplo, la crítica a la filosofía aristotélica y escolástica[3]. *La idea de principio*, entonces, aparecería como un desarrollo más o menos exigente de una idea orteguiana, cuya inspiración o paralelismo podríamos encontrar en la idea heideggeriana del ser como sustancia, y que Ortega contrapone a la idea de ser como posición del pensamiento o del ser tal como lo han concebido la tradición racionalista cartesiana y sus sucesores. La obra sería un texto episódico que no responde a un plan determinado, o, si lo tuvo, ha perdido su hilo conductor. Desde luego hay razones para sostener este supuesto, puesto que del completo de la obra publicada, dedica a Aristóteles y a la Escolástica 126 páginas (de la 114 a la 236) de un total de 323[4]. El inconveniente que tal su-

[2] Podemos afirmar que apenas hay una docena de escritos sobre ella.

[3] Así sucede con la obra de Alain GUY, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, o Nelson ORRINGER, "La crítica a Aristóteles de Ortega, y sus fuentes", en *Ortega hoy: Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset*, edición de Manuel Durán. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 1985, pp. 174-223. Orringer señala la influencia que tuvo la lectura por parte de Ortega de *De la esencia del fundamento* (1929) de Heidegger en la elaboración de *La idea de principio*.

[4] *Vid*. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo VIII, Madrid: Alianza Editorial, 1983.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

puesto tiene es que en realidad el proyecto originario de la obra aparece aquí desnaturalizado y reducido a un mero episodio original e interesante, pero episodio al fin y al cabo.

El modo como nosotros hemos afrontado la interpretación de la obra es distinto, por no seguir el criterio filológico, sino más bien filosófico. Contamos con el texto publicado y los añadidos de P. Garagorri como punto de arranque, pero este texto lo insertamos en el diálogo que la obra establece con el conjunto de la obra orteguiana y, sobre todo, con la filosofía contemporánea.

Para sostener esta tesis partimos del hecho elemental de que la obra tiene, además de los extensos capítulos dedicados a la teoría deductiva aristotélica, otros dedicados a la deducción en la filosofía racionalista así como los añadidos, en los que encontramos una suma coherencia con el texto preparado por el autor, y que están dedicados principalmente al concepto de filosofía. Pero el qué de los fragmentos de esta obra depende quizá más que en ningún otro caso de qué dice la obra y en esto las evidencias no nos sirven de mucho. Nosotros aventuramos aquí una hipótesis fuerte y en cierto modo, escandalosa, y es que esta obra, que tiene como asunto el conocimiento y la relación de éste con la realidad conocida, viene a sostener la idea de que a la altura de los tiempos, en los años cuarenta, pero ya antes, al menos desde los años veinte, *el ente no tiene figura* y, por lo tanto, la ciencia ni la filosofía, tampoco. Es decir, en la medida en que la obra, y así lo es, tiene por objeto la *mensuratio* entre principios, conocimiento y realidad o ente, nos encontramos con que, la idea de ser, de principios o modos de pensar y de realidad tienen una componente histórica y es imposible que se les pueda expresar como reflejos de la realidad, del ente en definitiva. Ahora bien, para exponer esta tesis Ortega realiza una operación compleja; en primer lugar analiza dos modos de conocimiento, el cartesiano-leibniciano y el aristotélico-escolástico, los dos modos están asociados a dos concepciones de la ciencia, este segundo a la ciencia antigua, cuyo modelo es la Geometría de Euclides; el cartesianismo leibniciano a la ciencia formal físico-matemática que se inaugura en el Renacimiento. El tomar a Leibniz como referencia tiene que ver con este supuesto de la teoría deductiva. Él, como anteriormente Descartes, había entendido que en definitiva "pensar es probar", i. e. se parte del supuesto de que lo importante en el pensamiento es el proceso deductivo y no el punto de partida en tanto en él se refleja algún tipo de realidad, como ocurre en Aristóteles. Esta confrontación entre los dos modos de pensamiento le conduce a Ortega a una solución neokantiana y a la postulación de que el pensamiento tanto filosófico como científico se dan en un orden de ficción distinto de la realidad radical que es la vida misma. Congruente con este hecho es la tesis ya sostenida por Ortega en *Ideas y creencias*, según la cual la vida se desarrolla en el plano de las creencias, mientras que las ideas son pro-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

pias de las creaciones científicas o filosóficas. A continuación trataremos de desarrollar los pasos que da Ortega, con el objeto de mostrar la plausibilidad de nuestra hipótesis.

a. La cuestión de los principios y la idea de ser

El punto de partida de la obra es la archimencionada frase de Ortega según la cual el conocimiento se realiza a través de principios[5]. Tal frase, como es evidente tiene resonancias neokantianas y esta consideración no debe olvidarse a la hora de evaluar la obra de Ortega.

En este primer capítulo de la obra se hacen tres afirmaciones consecuentes; la primera es que la ciencia desarrolla un método propio en virtud del cual los datos se refieren a un principio, lo podríamos denominar hoy con Hempel forma de explicación hipotético-deductiva; la segunda es que la filosofía se desenvuelve en el plano de los principios últimos o primeros, si se quiere, y la tercera es que en el mundo del lenguaje común nos situamos en el horizonte de los principios intermedios, a medio camino entre los datos de la experiencia y de los principios derivados de ella. Estas tres afirmaciones, por lo demás tan evidentes, nos pueden servir de pauta para presentar el propósito de la obra.

En esta se va a tratar por igual de estos tres modos del conocimiento, el científico, el filosófico y el común. (Por igual, ciertamente, no quiere decir en igual número de páginas, sino acaso con igual intensidad teórica). Lo que se propone Ortega entonces es mostrarnos "modos o métodos de pensamiento". En la tradición científico-filosófica encuentra dos, el modo cartesiano-leibniciano y el modo aristotélico. Estos dos modos del conocimiento, se podrá observar que incluyen tanto la ciencia como la filosofía. Analizaremos a continuación ambos, pero antes tenemos que hacer la segunda afirmación liminar que se desliza en el capítulo III de la obra, "El pensar y el ser, o los Dióscuros"[6]. Aquí Ortega afirma en efecto que toda filosofía es una determinada concepción del ser: "La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innove, aporta cierta nueva idea del Ser"[7]. Esta segunda tesis del libro nos anuncia hasta qué punto nos tenemos que imbuir de la idea de ser para comprender las filosofías, pero aquí además se añadirá que esa idea de ser sólo se consigue si miramos a través de un modo determinado de conocimiento o método de conocimiento. De manera que la filosofía tiene como objeto tanto los principios últimos del conocimiento como la idea de ser: la tarea del libro de Ortega es a la par gnoseológica

[5] *Vid*. José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, t. VIII.
[6] *Vid*. *ibid*., 70.
[7] *Id*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

y metafísica. Pero, por lo pronto, de la idea de ser se olvidará Ortega para aprestarse al análisis de los modos o métodos de pensar, en los que, al final, aparecerá de nuevo la idea de ser.

b. El proyecto aristotélico de un modo de pensar: el ser concebido como ente

El examen de los principios de la deducción le conduce a Ortega, como ya se ha indicado, a una digresión sobre la deducción y los principios en la geometría euclidea. En este examen se trataría de asociar el modo de pensar de la geometría de Euclides con el pensar aristotélico. La idea en sí misma podría considerarse arbitraria, si no fuera porque con frecuencia se han asimilado los elementos de Euclides al modo de pensar deductivo de Aristóteles[8], y también porque este modo de pensar aristotélico-euclidiano responde a un esquema definido, común, que se contrapondría al modo de pensar cartesiano-leibniciano-(kantiano). Aquél se caracterizaría por los siguientes rasgos: 1) La deducción es una prueba en la que derivamos de un principio una proposición; la derivada exige un fundamento que es el principio. Pero todo principio debe tener una razón de ser que esté o en sí mismo, es verdadero en sí, o debe remitir a otro y así hasta el infinito o debe basarse en aquello que se pretende probar[9]. 2) En la deducción debemos optar por determinar cuáles son los principios no demostrados, evidentes por sí mismos; toda vez que no podemos considerar una demostración al infinito como razonable, ni tampoco una demostración en círculo. De modo que en la demostración nos preguntamos por el modo como conocemos los principios. Ortega interpreta que Aristóteles opta por la evidencia; los conocemos por sí mismos, porque son evidentes en sí, a la vez que trata de demostrar cómo llegamos a ellos. 3) La cuestión, por tanto, es determinar cuáles son los principios "primeros" o "últimos" a fin de determinar si ellos lo son porque comportan evidencia o lo son porque son resultado de una forma de inferencia empírica[10]. Ortega parece aceptar este supuesto último, ya que es problemática la evidencia de los principios de no contradicción y tercero excluido. 4) La discusión se centra entonces en cómo se llega, si es que se llega, a conocer este principio. En relación con este punto Ortega afirma la

[8] Es una cuestión histórica controvertida la relación de los *Elementos* de Euclides con la teoría de la demostración aristotélica. En ambos casos los puntos de coincidencia son sospechosamente similares.

[9] *Vid*. ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 3.

[10] Véase al respecto Alejandro CASSINI, "El fundacionalismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de José Ortega y Gasset", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, 1 (1992). El autor se adscribe a la posición según la cual Ortega acepta que los principios son evidentes, cosa que según él es propia de los escolásticos. Pero Ortega también lo reconoce así.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

idea, según la cual Aristóteles y la escolástica son sensualistas; es decir, hacen depender los principios últimos de la demostración de intuiciones en las que se captan los distintos géneros de entes. 5) No obstante, Ortega llega a suponer siguiendo los capítulos del libro IV de la *Metafísica* que Aristóteles utiliza un argumento para probar o semi-probar el principio de no contradicción que califica Ortega de "trascendental". Vamos a fijarnos en estos dos aspectos de la demostración que hacen referencia a la necesidad de fundar la demostración en principios no fundados a su vez.

Es bien conocida la doctrina aristotélica de los *Segundos Analíticos* acerca de la aprehensión de los principios de la ciencia[11]. En resumen, allí se dice que los principios son in-demostrables, luego hemos de aceptar su verdad por algún procedimiento que no sea la facultad discursiva y este medio es la intuición (*Nous*). El procedimiento como se llega a tener intuición de los principios (p. ej. del principio de no-contradicción) lo describe Aristóteles así: lo que se nos da de modo inmediato es la sensación del ente, pero a su través por medio de un procedimiento de inducción captamos el concepto (*logos*) de aquello que hemos percibido (sentido) a través de la memoria, en un modo semejante a lo que sucede cuando hay una desbandada en una batalla en la que progresivamente se van tomando posiciones de nuevo. Lo que Aristóteles afirma, pues, es que no se da conocimiento innato de los principios, sino intuitivo. ¿De qué intuición se trata? De una intuición sensible e intelectual a la vez.

Dejando de lado la multitud de interpretaciones a que se presta el pasaje, Ortega dedica el capítulo 19 a exponerlo y comentarlo, para terminar concluyendo con la afirmación del carácter sensorial de la captación de los principios en Aristóteles; es decir, para corroborar su carácter de conocimiento no innato y sensorial. Ortega interpreta a Aristóteles a través de este punto de vista: "Pero el famoso noetón o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación. De donde la inteligencia no tiene nada que no hubiera entendido la sensación"[12]. Y más adelante en el mismo sentido afirma: "Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podría estarlo en ninguna parte"[13]. Antes, en nota a pie de página, Ortega nos había recordado el comentario de Sto. Tomás al pasaje aristotélico, "Sensus est quaedam modo et ipsius universalis". Ortega opta por comprender la intuición de los principios en estos términos, evitando afirmar la forma separada "a priori" de la intuición. Se le podría objetar que de ahí no se infiere esa captación "úni-

[11] *Vid.* ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 996, 15 y siguientes.
[12] VIII, 162.
[13] *Ibid.*, 162.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

camente sensible" del ente. Lo que sin embargo Ortega pone de manifiesto es que en la captación de los principios no podemos prescindir del ente en cuanto sensible. El ente se nos hace presente así en la intuición de los principios. Las consecuencias de tal afirmación las extraerá Ortega a la hora de determinar su concepto de ser.

El otro apartado que hemos mencionado, tiene que ver con la cuestión del carácter de indemostrados e indemostrables de los primeros principios, y se refiere fundamentalmente a los pasajes mencionados del libro IV de la *Metafísica*. Este libro trata sobre la ciencia de los principios últimos. Como ha observado Ortega, en el libro confluyen dos tradiciones distintas de dos ciencias distintas que el propio Aristóteles quiere determinar, la de la metafísica o filosofía primera en cuanto que se ocupa de los principios últimos del ente y la de la Teología que se ocupa de las causas últimas del movimiento.

Aquí nos interesa, le interesa a Ortega, el Aristóteles de la ciencia de los principios, es decir, la ciencia de las ciencias en tanto se ocupa de los principios más generales. De ellos ninguno más general que el principio de no contradicción. En el capítulo 3 Aristóteles anuncia de tres formas distintas el principio: "es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en el mismo sentido", "es imposible que nadie crea que una misma cosa es y no es...", y, finalmente, "es imposible que uno admita simultáneamente que una cosa es y no es"[14]. De las tres enunciaciones a Ortega parece que le interesa fundamentalmente esta última, en la medida en que se refiere a los entes. O dicho en otros términos, el principio de no contradicción se refiere no sólo a enunciados, sino en tanto, estos se refieren a entes; i. e., a sustancias. A la postre, el principio de no contradicción nos habla de realidad, de en qué medida es una y en qué medida es múltiple y de ahí que aquí no nos refiramos sólo a enunciaciones, sino a ellas en tanto establecen el orden de los entes o de las sustancias. Curiosamente, sin ellas ese orden no existiría y, puesto que contamos con ellas, ignoramos su valor. La discusión en la obra de Aristóteles sobre este principio se lleva a si se necesita prueba de él o no. De hecho Aristóteles aporta una casi-prueba del principio, lo que podríamos entender como una prueba indirecta (prueba por refutación). Puesto que si queremos hablar y entendernos hemos de aceptarlo, entonces el principio en sí mismo tiene que ser verdadero, porque en otro caso no podríamos comunicarnos[15].

La interpretación orteguiana del pasaje admite tres argumentos en Aristóteles; el primero de ellos es un argumento trascendental, otro lingüístico y finalmente una prueba social. ¿Por qué es un argumento trascendental? Porque

[14] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1005b, 20-30.

[15] Las fórmulas aristotélicas están expuestas en *Metafísica*, IV, 4, 1006b, 5-28.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

parte del hecho de que si negamos la condición de que se produzca un hecho, negamos lo condicionado y como no podemos negarlo, porque precisamente es un hecho, entonces tenemos que admitir la condición. Así:

Si negamos el PNC entonces no hay lenguaje ni comunicación	$P \rightarrow Q$
No podemos negar que exista lenguaje y comunicación	$\rceil Q$
Luego, no podemos negar el PNC	$\rceil P$

El segundo, apela a la inteligibilidad para ser entendido, en la medida en que no podemos entendernos, si no lo respetamos. Así, éste remite al argumento trascendental. Finalmente, Ortega ve en la afirmación de la verdad del PNC una manifestación de una verdad aceptada por convención de la sociedad: "La evidencia del principio de contradicción no tiene pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* o *idola tribus*"[16]. Y más adelante insiste en el carácter social del principio: "El principio de contradicción no nos parece verdad «evidente», porque lo hayamos evidenciado, porque lo hayamos intuido, mostrado, sino simplemente porque lo hemos mamado"[17]. Con esta expresión del lenguaje común Ortega ha rebajado el carácter de verdad del PNC, entendido como argumento trascendental hasta afirmar su carácter social[18]. En esto coincidiendo con algunas posiciones teóricas cercanas a las ciencias sociales que expresan un relativismo acendrado. Pero esto no es todo, Ortega ve en el PNC de Aristóteles una afirmación de la verdad del ente en cuanto sensible, y, por ello, de una verdad que hace inconmensurables los géneros; a la vez ve en él los caracteres lógicos del ser eleático; es decir, es un resultado extraño de una hibridación entre estos dos orígenes. Lo importante es que la primera de las dos circunstancias define este modo de pensar aristotélico en cuanto distinto del cartesiano-leibniciano.

En resumen y como conclusión, Ortega descubre en la concepción aristotélica de la deducción: a) la necesidad de principios primero evidentes por sí mismos; b) que esa evidencia parte incluso de la intuición; c) afirma pues, la primacía de la concepción de ser como ente, y d) esta concepción metafísica le lleva a Aristóteles a la afirmación de inconmensurabilidad de los géneros en tanto representan géneros de entes[19].

---

[16] VIII, 212.

[17] *Ibid.*, 212-213.

[18] "Cree en él [en el principio de no contradicción] el individuo porque desde «tiempo inmemorial» *se* viene diciendo en su derredor, y él repite ese gesto miméticamente sugestionado. El individuo lo adopta no por inteligencia, sino por sugestión social" (*Ibid.*, 246).

[19] "Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el problema de la incomunicabilidad" (*Ibid.*, 225).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

c. El proyecto cartesiano del pensar: el ser concebido como posición del sujeto

El grueso de la obra, como hemos dicho, se dedica a explicarnos la teoría deductiva de Aristóteles, a pesar de que el asunto es Leibniz y su teoría deductiva. En realidad, el modo como analiza de forma indirecta a Leibniz, es proponiendo la teoría deductiva cartesiana.

Descartes, en efecto, ha desarrollado una teoría deductiva distinta de la aristotélico-escolástica. Esta se basa ante todo en la idea de que la razón humana es única y que las ciencias, incluidas las matemáticas, aritmética y geometría forman parte de las ramas de esa razón que son las ciencias. El interés de Ortega reside en mostrar que con la geometría analítica de Descartes y con su metafísica se desarrolla un nuevo modo de pensar, contradistinto del aristotélico-escolástico.

En la geometría analítica ve Ortega el primer hecho científico que contradice lo que él llama "ley de la inconmensurabilidad de los géneros" de Aristóteles[20]. Aquí las magnitudes extensas (cantidad continua) son interpretadas como cantidades discretas porque en definitiva lo que cuenta son las relaciones entre aquéllas, que se expresan mediante números:

> La revelación con que Descartes fue favorecido consistió en advertir que, si bien la intuición del número y la espacial son irreductibles, las relaciones geométricas pueden representarse mediante relaciones numéricas y viceversa[21].

La geometría analítica, a la postre, no es sino un desarrollo del modo de pensar que el álgebra inaugura, modo de pensar en el que no cabe ya hablar del valor de los números en sí mismo considerados, sino de las relaciones que nos permiten determinarlos. A un concepto relacional de la deducción corresponde también un concepto relacional del pensar y, por ende, un concepto propio del ser. A este concepto relacional del pensar es al que se refiere Leibniz cuando dice que "pensar es probar", pensar es deducir enunciados de principios. Pero para ello debemos prescindir ya de cómo y de dónde se forman los principios:

> El nuevo modo de pensar no consiste sólo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de una idea de lo que es *el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Teoría –θεωρια– no es contemplación del Ser, sino

[20] "En Aristóteles la inconmensurabilidad se da incluso en tres cosas que luego va unir la Geometría: la ciencia de la línea, la del plano y la del sólido son pragmáticas estancas, cada cual con sus exclusivos principios" (*Ibid.*, 98).

[21] *Ibid.*, 98.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

> contemplación de lo útil en el Ser para un sistema de deducciones. Queda así mediatizada la verdad del Ser por las conveniencias del no ser, lo que permite a Descartes prorrumpir en esta grave fórmula *"La verité étant une même chose avec l'Etre"*[22].

Esto nos conduce a la idea de ser de Descartes como contrapuesta a la de Aristóteles; el ser para Descartes es posición del conocimiento, relación y, por eso, se identifica con el pensar, porque, a decir verdad, Descartes no desarrolla una doctrina del ser, en la medida en que no ha menester su metafísica de esta hipótesis. Por otro lado, y esto sí se deja de lado en la interpretación orteguiana de Descartes, éste desarrollará una metafísica de la sustancia también como Aristóteles pero en este caso a partir precisamente del pensar que se convertirá en realidad sustantiva. Por lo que se refiere a Leibniz, Ortega afirmará que no hay en él propiamente una idea de ser, lo cual es inexacto, aunque quizá sí es verdad que no hay una metafísica del ser propiamente dicha[23], sino una metafísica de los principios y, a la postre, de la sustancia. Pero la relación que Ortega quiere ver entre el pensar y el ser en Descartes y Leibniz dista de ser como él la concibe, estando todavía más cerca del concepto de ser como sustancia de Aristóteles. Dejando de lado estas consideraciones críticas, en contraposición a este concepto de ser de Descartes está el de Aristóteles para quien, dice Ortega, "el verdadero o más auténtico Ente es la sustancia, y la sustancia es «este hombre», «este caballo» que veo nada más"[24]. Estas afirmaciones nos llevan ya a la idea de ser que el propio Ortega quiere mantener en el libro.

d. La idea de ser en Ortega: el ser como proyecto humano

La crítica a Aristóteles, a su concepción sensualista del ser y la interpretación sesgada que hace Ortega de la idea de ser en la tradición de Descartes y Leibniz, nos conduce a la idea de ser que Ortega mismo viene a sostener. Esta se define en relación, por un lado, con Heidegger, con quien polemiza acerca de la idea de ser, pero también con aquella idea aristotélica que entiende el ser como presencia. Esta distancia que quiere mantener con la idea del ser entendido como presencia, no puede interpretarse sólo como un concepto prestado de Heidegger, sino como la idea de que el conocimiento ya no refleja la realidad, como había supuesto Aristóteles. Puesto que el ente, los entes, las cosas se nos dan en los sentidos, a la vez que se conciben en forma de conceptos genéricos o específicos, a la postre el conocimiento revela un orden esencial de

[22] *Ibid.*, 244.
[23] *Vid. ibid.*, 272.
[24] *Ibid.*, 247.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

realidad. Contra esta posición ha querido colocar Ortega la racionalista que será también la kantiana que él defiende. Según éste, el conocimiento será posición (*Setzung*) del sujeto y, por lo tanto, también lo será el ser. Esto sería la consecuencia de la pérdida de referencias que suponen las cosas o los entes para el conocimiento. Ortega dice en *Ideas y Creencias*:

> La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla 'mundo'. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual que es sobre todo imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente 'mundos' porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden con la realidad misma[25].

La cita precedente nos pone de manifiesto que en la realidad natural, por utilizar una expresión husserliana, propiamente no tenemos imágenes de lo real. El aristotelismo consistiría, precisamente, en esto, en suponer que la realidad se nos da en la sensación, en esa actitud natural del hombre; es contra este supuesto contra el que reacciona Ortega, pero, a la vez supone que también lo hace el racionalismo cartesiano, algo que, como hemos insinuado, no nos parece tan evidente. Lo que en todo caso Ortega parece querer mostrarnos es su propia concepción del conocimiento y de la realidad. Y ésta es que la creación de las imágenes de la realidad son resultados históricos, son resultados, dice Ortega, de la imaginación, de la capacidad para crear ficciones o realidades ficticias que el hombre tiene y que necesita para salir de la perplejidad de lo real. Este es el contexto en el que cabe situar las ciencias y también la filosofía, en el de las *ideas*, como contrapuestas a las creencias.

De modo que el mundo de la vida que es el mundo de las creencias se ilustrará respecto de lo real del mundo de las ideas, de la ciencia y de la filosofía. Pero estos son resultado de una creación de ficciones, que son las ideas.

Este es el contexto teórico en el que cabe situar las ciencias. En la teoría deductiva racionalista Ortega ve una nueva forma de entender el conocimiento, en tanto esta teoría se percata de que la importancia en la deducción no son los principios sino las operaciones subsecuentes. Lo importante no es la prueba de las definiciones o las nociones comunes o postulados, como ocurre en la geometría euclidiana incluso, sino las consecuencias o relaciones que establecemos

[25] IV, 400.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

entre los supuestos. (En todo caso, las definiciones de punto, línea, plano y volumen de la geometría euclidiana no admitirían consecuencias, pues con frecuencia se coimplican o se hacen depender unas de otras).

Esta no vinculación de los principios, del pensamiento a los entes hace que tendamos a concebir aquellos como hipótesis que se dan sobre los entes, lo que en el texto citado, se llaman "aproximaciones" a la realidad. La ciencia como la filosofía realiza esas aproximaciones; pero mientras la ciencia se queda en el ámbito de los principios intermedios, la filosofía quiere llegar a los supuestos últimos de esos principios. Es en el seno de esta disciplina que más que respuestas tiene vocación inquisitiva, en el que cabe hablar de la idea de ser.

En efecto, Ortega parte del doble sentido que tienen las cosas. Uno es el que tiene que ver con lo que él llama pragmatismo, que es el de la utilidad; otro, sin embargo, es el que tiene que ver con la representación, con la consideración de la cosa en sí misma. En este contexto es en el que cabe hablar de la idea de ser. Se plantean por lo tanto dos cuestiones en relación con el ser, la relativa a su definición y la que tiene relación con la vida. El ser, dice Ortega, es anterior a la percepción de cada ente. Esto quiere decir que la idea de ser no surge de la percepción de los entes, sino que es puesta por el hombre: "El ser es ciertamente el ser *de* las cosas, pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su sí-mismidad, ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El ente, en efecto, es una hipótesis humana"[26].

El ser significa mismidad de la representación, es decir, algo objetivo e independiente de nuestros intereses o practicidad; sería una forma diferente de aquello que llamaría la tradición filosófica esencia. Pero a la vez es una hipótesis humana, es decir, el supuesto de pensamiento con el que interpretamos la realidad. Como es evidente esta forma de entender el ser es plenamente kantiana, o mejor dicho, neokantiana. La consecuencia más inmediata es que el concepto de ser se halla asociado al de pensar y esto como hemos dicho es posición (*Setzung*) del sujeto respecto a aquello que se le presenta, es interpretación. De aquí que el sentido del ser de Ortega, por lo demás, no tan diferente del de Heidegger, sí lo sea del de Aristóteles que se vincula directamente con la percepción del ente del que es abstracción. Esta forma de estar ya interpretando el mundo hace que el hombre no tenga imágenes del ente que provengan de los sentidos, sino por el contrario que los ponga él en esa necesidad perentoria de dar respuesta a las exigencias de la vida, de la circunstancia. Porque, la idea de ser ella misma es una exigencia de la vida que ésta sí aparece como realidad radical: "Son necesidades de la vida lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio

[26] *Ibid.*, 235.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

es una práctica un hacer algo con ellas; a saber: hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser"[27].

Así se recorre el periplo de la obra orteguiana desde la discusión sobre la deducción a la de los principios de la deducción y de estos a la idea de ser, pero siempre suponiendo que la idea de ser no emerge por abstracción del ente, sino que interpreta al ente. Del ente no tenemos figura, sino que se la damos.

Hemos querido mostrar así, la, a nuestro juicio, interpretación de *La idea de principio,* obra, por inacabada, enigmática. Quedaría por aclarar el sentido de los capítulos prometidos. Desde nuestra perspectiva sin duda, poco relevantes, en la medida en que en ellos el autor acaso quiso ver la contribución de Leibniz a esa idea unitaria del pensar, acuciado por la revelación de los escritos de lógica inéditos que L. Couturat publicara y que impusieron una forma determinada de interpretación durante décadas del filósofo de Leipzig. Hoy esa interpretación ha sido cuestionada y se tiende a suponer que no ha habido tal unidad lógica ni metafísica de los principios en Leibniz[28]. Pero además, como hemos mostrado, la cuestión del ser y de la sustancia no aparecen en Leibniz en la forma en la que los presenta Ortega. A nuestro juicio, tanto Descartes como Leibniz siguen siendo metafísicos de la sustancia, no del ser. Es verdad que ambos parten de principios *a priori* cuales son la conciencia o los principios de la razón (de no contradicción e identidad o el principio de razón suficiente), pero el término de los principios es la determinación, racional, de la sustancia. De modo que ésta, p. ej. en Leibniz, es contingente pero difícilmente podemos suponer que aparece de modo gratuito, sino por alguna razón que será la mejor posible o composible. Este punto de vista hace del sistema leibniciano un sistema cerrado, aunque sólo sea para un entendimiento divino, en el que a toda costa se quiere salvar la necesidad de la razón y la contingencia de lo real. Tal ejercicio de equilibrio ya no es posible en la filosofía de Ortega: la racionalidad que aquí se postula se instala en un mundo de la vida, por lo tanto de inseguridades y se apela transitoriamente a ella para fijar seguridades que nos garanticen que podemos saber a qué atenernos respecto de lo real, i. e. que nos haga posible la reproducción de la vida misma, porque para Ortega la vida está abierta, se debe hacer en proyecto, la vida humana es histórica[29]. (En estos autores propiamente

---

[27] *Id.* El órgano del pensamiento no es tanto el entendimiento, cuanto la imaginación, la fantasía, como hemos visto en la cita de *Ideas y Creencias*.

[28] Véase en relación con el problema, R. C. LLEIGH, "Sobre los fundamentos de la metafísica de Leibniz", *Revista Latinoanoamericana de Filosofía*, vol. XVIII, 1 (1992). Los defensores de esta falta de unidad metafísica, de fundamento metafísico, han sido Fabricio Mondadori y Stuart Brown.

[29] Véase al respecto el artículo de Jaime DE SALAS, "Leibniz y Ortega. Ante el sentido interno de la vida", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, 1 (1992), pp. 121-126. Estaría más de acuerdo con las diferencias entre ambos autores que con las posibles coincidencias, como por

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

no existe historia, porque es difícil hacer compatible la libertad con la necesidad; existiría, si se quiere, historia natural o historia dentro de un proyecto divino, i. e., teología de la historia. La contradicción en la que se debate Leibniz proviene de querer hacer compatible el cristianismo con el racionalismo). Por lo que se refiere a Descartes su pretensión es igualmente metafísica en tanto se trata de determinar la existencia y naturaleza de las sustancias, de las sustancias pensantes, de la divina y de las sustancias extensas. La relación de dependencia gnoseológica y ontológica de aquéllas y éstas de Dios es absoluta. La percepción de las sustancias concretas en efecto responde siempre a la determinación *a priori* de cada existencia en el modo de esencia correspondiente. Tanto en Leibniz como en Descartes los entes sí tienen figura, la que les conferimos *a priori* desde los principios. Aquí no cabe diferencia entre las ideas y las creencias, los productos de las ciencias, de la filosofía y la vida, puesto que sólo existe una imagen del mundo, la que tienen las sustancias.

II

La influencia de la filosofía alemana en *La idea de principio en Leibniz* se puede rastrear en toda la obra, y por lo demás en toda aquélla de Ortega. En el *Prólogo para alemanes,* Ortega dice: "Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla". Y añade: "si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán, yo no hubiera podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho". Y sin ninguna clase de humildad, concluye: "En una labor de quince años, a una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana"[30]. Ortega reconoce que no sólo se ha imbuido de la cultura alemana sino que ha introducido en ella a España. Debe suponerse por tanto que también la presencia en Ortega de la filosofía alemana está por todos los sitios. Aquí nos vamos a centrar en las influencias de la filosofía alemana más o menos notorias; la que hace referencia a la fenomenología, la más problemática, la de Dilthey, la del neokantismo y, finalmente, la de Heidegger.

a) Crítica a la fenomenología desde el neokantismo

El problema de la fenomenología en esta obra ha sido puesto de manifiesto de distintos modos por diversos autores. Orringer se refiere a él para mostrar

---

otro lado no podría ser de otra manera. Por lo que se refiere al concepto de narración que introduce Salas, nos parece que se aplicaría con mayor dificultad a Leibniz. En él más que de narrar se trataría de buscar el fundamento de todo, se trataría de buscar un fundamento de lo real.

[30] *Prólogo para alemanes,* en VIII, 24-25.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que la fenomenología es rechazada por Ortega con los mismos argumentos que había utilizado Natorp en su revisión sobre las *Ideas* (*Ideen zu einer phänomenologischen Philosophie*). A Husserl se le cita en numerosas ocasiones en la obra; al menos en cuatro ocasiones en citas a pie de página, una de las cuales constituye una cita extensa que analizaremos pormenorizadamente. A la hora de evaluar, sin embargo, la presencia de la fenomenología, Ortega dice: "1º hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser; 2º esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensamiento lógico tradicional; 3º pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemática que, como es sabido, no posee; 4º y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático, hay que partir de un fenómeno que sea él mismo sistemático. Este fenómeno es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la fenomenología en el momento de recibirla"[31]. A continuación viene la nota a pie de página en que Ortega explica las limitaciones de la fenomenología como procedimiento y teoría.

Las cuestiones que aquí se plantean son dos: la primera si esto que dice Ortega es una credencial de que ha hecho presente la fenomenología en su obra; la segunda, si por el contrario, Ortega renuncia a la fenomenología absolutamente.

La declaración de Ortega le distancia de la fenomenología de Husserl, por las razones que esgrime en la nota a pie de página. Se fija Ortega en dos puntos principales de la fenomenología de Husserl; en el fenómeno "conciencia de"; en el de la reducción fenomenológica que se hace imposible, y en el carácter intencional del objeto que lo hace subsidiario de la conciencia y por lo tanto irreal. En contra, en esto siguiendo la tradición neokantiana de Marburg, de P. Natorp concretamente[32], Ortega afirma que la *conciencia es ponente* (*setzend*), cosa que acepta Husserl para la actitud natural; ahora bien, la reducción fenomenológica persigue reducir los fenómenos de conciencia con el fin de mejor examinarlos y describirlos. Esta reducción, según Ortega, es imposible porque es tanto como suspender la conciencia misma, la llamada ejecutividad (*vollziehender Charachter*) de la misma y, con qué se habrá de suspender sino con la conciencia ejecutiva misma, con una actitud natural; finalmente, rechaza la realidad de la inmediatez de la conciencia contraponiéndola a la irrealidad del objeto intencional.

La nota a pie de página, que, creemos, es bastante confusa, quiere poner de manifiesto, a nuestro juicio, el carácter idealista de la fenomenología, en la me-

[31] *Ibid.*, 273.
[32] *Vid.* N. ORRINGER, ob. cit.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

dida en que no reconoce iguales derechos a la realidad circundante que a la conciencia, que al yo: "De modo que en el hecho percepción lo que hay es: yo, de un lado, viendo a la cosa percibida, y de otro, esta siéndome; o lo que es igual que no hay tal fenómeno «conciencia de...» como forma general de la mente"[33]. La cuestión, sin embargo, sería si la superación de la "conciencia de" se produce realmente tal como Ortega piensa, si el yo no es siempre representación y, por lo tanto, tiene que ser intencional. Ortega cree que la conciencia en el proceso de relación con el entorno es ponente (*setzend*), es hipótesis sobre el mismo y en este acto de poner sobre lo que no es ella hay otra parte que no se da, en términos absolutos. Esta idea del carácter ponente de la conciencia, de la conciencia como intervención en el medio nos conducirá al postulado del ser, pero también al de la vida como realidad radical más allá de la conciencia; pero en este punto, a pesar de las declaraciones de Ortega, no estamos seguros de que el autor haya alcanzado su propósito: la superación del idealismo de la fenomenología.

Lo que es evidente en todo caso es que en la crítica a la fenomenología la influencia neokantiana se hace patente, lo mismo que en la concepción del ser. Otra cosa es la que se refiere a la presencia del método fenomenológico en la obra de Ortega[34]; por lo que a *La idea de principio* se refiere, creemos que el procedimiento de análisis orteguiano se acerca más al análisis conceptual que al fenomenológico en cuanto método descriptivo de los datos de la conciencia, se alejaría así del modo de proceder que Heidegger mantiene en *Ser y Tiempo*, por más que esta obra haya sido considerada "poco fenomenológica" por los fenomenólogos. Ahora bien, la presencia de la fenomenología como procedimiento de análisis en general, no puede ser excluída en esta obra de Ortega, lo cual no puede llevarnos a pensar en una influencia que, creemos, no se da.

Por lo demás, Husserl aparece en esta obra citado a propósito de la abstracción[35], de la evidencia[36], acerca de la percepción[37]. Casi siempre Ortega pondera las aportaciones de Husserl, para terminar considerándolas escasas e insuficientes. Así, por lo que se refiere a la teoría de la abstracción, Ortega cree que Husserl no distingue adecuadamente entre especie y momento abstracto, incurriendo en la afirmación de una abstracción, independiente de la cosa abstraída[38]. En lo que se refiere a la evidencia pone de manifiesto que haya sido el primero en estudiarla temáticamente, a la vez que marca sus posibles diferen-

---

[33] VIII, 274.

[34] Tanto Orringer, como más recientemente San Martín, han puesto de manifiesto esto en la obra de Ortega.

[35] *Vid*. VIII, 164 y 228.

[36] *Vid*. *ibid*., 134.

[37] *Vid*. *ibid*., 158.

[38] *Vid*. nota a pie de página 164.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cias. En lo que se refiere a la percepción, referido a *Erfahrung und Urteil,* pone de relieve la importancia de aquella como juicio antepredicativo.

Quizá allí donde se pueda detectar mejor las coincidencias de Ortega con Husserl, con el Husserl de la *Krisis*, es en aquello no mencionado, ni citado; nos referimos a la idea de vida entendida como creencias, así como a la contraposición de éstas a "las ideas", que aparece en la obra de Ortega *Ideas y creencias* de 1940, que había publicado él parcialmente en la *Europäische Revue* en 1936, y que desempeñan un papel tan decisivo en los capítulos finales de *La idea de principio en Leibniz*. En efecto, Ortega concibe la vida como un sistema de creencias[39], el *analogon* husserliano sería "el mundo de la vida" (Lebenswelt); por el contrario, las ideas no se creen, se piensan, se imaginan, las ideas constituyen el mundo de la ciencia, de la filosofía. De modo que este está constituido a partir de la vida de donde surgen las ideas a instancias de la duda que a veces nos crean las creencias. Por eso las ideas "ilustran" las creencias, las forjan, iluminan la vida. Pues bien, esta doctrina es sorprendentemente semejante a la expuesta por Husserl en la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, que aparece en la revista *Philosophia* en Belgrado, en 1936, y que era la versión editada de tres conferencias dadas por Husserl en 1935, una en Viena, en mayo, y otras dos en noviembre en Praga en las universidades alemana y checa de esta ciudad. Sin querer entrar en aspectos filológicos comparatistas, las analogías de fondo entre el pensamiento orteguiano y husserliano de la *Krisis* son considerables[40].

b) La presencia e influencia de Dilthey en *La idea de principio*

Conforme a esta distinción que hemos establecido sin definirla, consideremos la influencia y la presencia de Dilthey en *La idea de principio*.

La influencia de Dilthey en la obra de Ortega crea quizás uno de los mayores problemas de interpretación de las influencias orteguianas. Porque o su influencia es decisiva por la coincidencia de planteamientos, o hemos de aceptar que las semejanzas se dan fruto de un azar de considerable magnitud. El propio Ortega se refiere a estas coincidencias, negando el influjo de Dilthey sobre su obra que sólo conocería tardíamente[41]. Resulta difícil dar crédito a tal afir-

[39] Vid. *ibid.*, 285 ss.

[40] Ortega da cuenta de la publicación de las conferencias en la revista *Philosophia* de Belgrado, a las que supone el mismo título con que aparecen en la revista, y añade un juicio que cuando menos podría resultar peregrino acerca del origen de este texto, y es que pertenece su redacción a E. Finck (*vid.* V, 547).

[41] VI, 165-213.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mación[42], porque el paralelismo de planteamientos, como el propio Ortega reconoce[43], es sorprendente. Nosotros nos fijaremos aquí de modo general en las coincidencias y diferencias, para luego explorarlas en la obra que nos ocupa. Los puntos que vamos a tomar como motivo de la comparación son los conceptos de la vida y de historicidad de la vida. Como quiera que ambos conceptos son de extremada complejidad en ambos autores, buscaremos la caracterización esquemática de los mismos, fijándonos sólo en algunos textos característicos de la época última de Ortega, *Historia como sistema* (1935*), Ideas y creencias* (1934), *En torno a Galileo* (1933).

Uno de los rasgos del concepto de vida orteguiano de esta época gira de modo preeminente en torno a *las creencias*: "Las creencias constituyen el estado básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida"[44]. Vivir significa saber a qué atenerse en relación con el entorno y las creencias nos reportan esta certidumbre: "No hay vida sin últimas certidumbres"[45]. Y en parecidos términos se expresa en *La idea de principio*.

La segunda característica de la vida para Ortega es la *presencia* con que se nos da la vida, diríamos la inmediatez con que se nos da, a nosotros mismos[46]; pero en realidad es presencia de otra cosa[47].

La tercera es que la vida se define en interacción con la circunstancia, que siempre aparece como lo dado de la vida, a la vez que como lo azaroso de la misma. Ahora bien la vida exige un autoconocimiento, lo que llamará Ortega biognosis[48]. Esto es lo que nos permite examinarnos a nosotros mismos y dirigir ilustradamente nuestra vida en una dirección determinada. El concepto no lo desarrolla Ortega porque tiene otro que lo sustituye mejor, que es el concepto de razón vital.

En Dilthey, al menos en el Dilthey último de la *Construcción del mundo histórico*[49], el concepto de vida está indisolublemente unido al de *vivencia* (*Erlebnis*) hasta el punto de que entiende a la totalidad de estas como la vida, si se pudiera completar. Asimismo, desde la vivencia, del mundo interior-para-sí, se construye la temporalidad, en la medida en que nos vemos desde el presente, pero el presente siempre lo es de un mundo pasado, a nuestra espalda y de un

---

[42] Así también lo cree J. C. LÉVÊQUE, "Ortega y Dilthey", en *Hermenéutica y Acción,* comp. de Lluis Álvarez. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193 ss.

[43] ORTEGA, ob. cit.

[44] *Ibid.*

[45] V, 25.

[46] *Vid.* VI, 39.

[47] *Vid.* VIII, 274. Aquí parece sugerírsenos que la vida es insondable.

[48] *Vid.* VIII, 274.

[49] Wilhelm DILTHEY, *Die Aufbau der geschichtichen Welt in der Geisteswissenschaften*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mundo futuro, en el sentido de proyecto[50]. Es verdad que este concepto de temporalidad de la vivencia apenas es desarrollado por Dilthey, pero sin él no podemos entender cabalmente su filosofía del conocimiento histórico. El tercer rasgo como dijimos es el de la estructura de continuidad de la vivencia, en el sentido de la vida como flujo o proceso. No se trata de un flujo que se pierde en el devenir, sino que tiene una determinada forma, una determinada finalidad, que es lo que hace posible la biografía y autobiografía. El cuarto rasgo de la vivencia y, por ende, de la vida, es su carácter significativo. A pesar de tener la característica de interioridad, la vivencia tendría cierto carácter intencional. Esta idea es, sin duda, deudora de la filosofía de Husserl, de quien Dilthey había leído las *Investigaciones lógicas*. Finalmente, la vida está vinculada en Dilthey a la conciencia en la medida en que a través de ella se nos da de forma inmediata; lo que nos conduce a una relación todavía no del todo esclarecida entre conciencia y vivencia. En todo caso, la filosofía o psicología persigue aclarar, esclarecer el contenido de la vivencia, en un proceso que pretende ser descriptivo o comprensivo en el sentido de descriptivo[51]. La filosofía persigue la autognosis como objetivo que, a la postre, es el conocimiento de la especie. Naturalmente, lo mismo que en Ortega la conciencia, el yo se da en interacción con su entorno, que lo condiciona[52]. En *La construcción del mundo histórico* este entorno es espíritu objetivo.

En este paralelismo precipitado, vemos que la diferencia más marcada reside en el hecho de la distinta concepción de la vida en uno y en otro; en el último Ortega, la vida está vinculada a las creencias en tanto nos orienta en cada momento en la decisión y en la ejecución en relación con el medio; el punto de vista de Dilthey gira en torno a la vivencia (*Erlebnis*), que nos permite adivinar el carácter temporal de la vida. En Ortega parece que hay un rechazo de ésta, como también lo hubo en el Heidegger de *Ser y Tiempo*. En particular, Ortega ve que en Dilthey se da un predominio de la conciencia como realidad: la vida se ha reducido a la conciencia. A su juicio, sin embargo, esto sería incurrir en idealismo. Como hemos dicho anteriormente la vida es siempre más que la conciencia. La crítica de Ortega va en la misma dirección que la hecha a Husserl[53].

El segundo aspecto que quisiéramos tratar tiene que ver con el concepto de historicidad del hombre. En este punto, tanto Ortega como Dilthey hacen par-

---

[50] Ni que decir tiene que de estas fuentes bebe Heidegger para la determinación de su concepto de tiempo.

[51] En este punto se ve el carácter positivista del pensamiento diltheyano. Quiere acceder al conocimiento del espíritu, pero con esta actitud constativa de lo que se da en la conciencia. En esto no se diferencia demasiado de Husserl. Por ello la disyuntiva entre la filosofía y la psicología resulta difícil de establecer en ambos.

[52] *Vid*. Wilhelm DILTHEY, *Obras*. México: F.C.E., 1978, p. 249.

[53] *Vid*. VIII, 275 en nota a pie de página.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tir el carácter de histórico del hombre de su conciencia del tiempo[54]. Dilthey lo hace en la medida en que puede enlazar la vida de cada individuo con el espíritu objetivo que se nos presenta siempre como lo dado que nosotros no somos y que nos constituye a través por ejemplo, del lenguaje. El pasado nuestro es una forma de pasado colectivo. El planteamiento orteguiano aparece también como una operación doble, aquella que hace referencia al individuo en tanto se sitúa en el tiempo con un pasado a sus espaldas: "el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho". Igualmente cree Ortega que lo que le constituye al hombre como individuo le constituye como colectividad, la vida *esta* lo será en la medida en que se vincula con la vida de los demás; por eso la historia colectiva nos constituye. La historia forma un sistema, un entramado de experiencias colectivas[55]. El paralelismo es grande, a pesar de las constantes protestas de Ortega que denuncia su distancia respecto a Dilthey. Y ciertamente hay que reconocer que esta existe pero en demérito de Ortega. Hay al menos dos aspectos que marcan la distancia, en lo relativo al análisis de la historicidad como constitutiva de la temporalidad, y en lo relativo a las relaciones entre el individuo y el colectivo.

En efecto, Ortega analiza la condición histórica, no-natural del hombre y la incardina en la temporalidad; pero apenas llega a desarrollar este concepto: El hombre es un hacerse, es el lema de la historicidad: "la vida es un gerundio: un *faciendum* y no un *factum*"[56]. Esta resistencia a reconocer la relación entre el *faciendum* y el *factum*, limita las posibilidades de análisis de la temporalidad, de la historicidad de la vida humana a la vez que impide ver el *factum* de la vida como resultado de un *faciendum*. Da la sensación que Ortega olvida la objetivación de la vida, el resultado, para fijarse en el proceso mismo.

La consecuencia más inmediata es que Ortega no llega a desarrollar las categorías de la historia que promete. En este punto Dilthey le sacó, a pesar de las aporías en que incurre, ventaja. (Alguien podría decir que al menos Ortega se acercó a las categorías de la historia con el concepto de generación; pero lo cierto es que éste viene de Dilthey, aunque no lo desarrolla como aquél lo hizo). Por el contrario, Ortega cree en una historia que reconstruye el pasado[57], que no sólo es una mímesis de él, peligro del que no salió nunca Dilthey, en su afán de positividad. "La historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo"[58]. Ortega con estas exposiciones señala a Dilthey y otra vez pretende mantener la distancia con

---

[54] *Vid*. W. DILTHEY, *El mundo histórico*. México: F.C.E., 1944, pp. 216-220.
[55] *Vid*. VI, 43.
[56] *Ibid.*, 33.
[57] *Vid*. V, 21.
[58] *Ibid.* 26.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lo que podríamos entender como psicologismo o idealismo del planteamiento diltheyano. Contra éste, Ortega exhibe una vez más su vena neokantiana.

Para concluir vamos a fijarnos en las referencias diltheyanas en *La idea de principio*. Se puede decir que son casi todas laudatorias, como es constante en el último Ortega. Su significado filosófico es, sin embargo, reducido en la obra, si nos atenemos a la doctrina concreta, genéricamente como en el resto de la obra de Ortega su presencia se deja notar aquí también. Hay tres pasajes que son dignos de mención porque nos revelan el sentido de la distancia que Ortega quiere establecer respecto de Dilthey. En dos de ellos Ortega critica de Dilthey el carácter no suficientemente histórico de su doctrina en relación con la filosofía[59], en el sentido de la crítica del conde de Yorck a Dilthey que había recogido Heidegger en *Ser y Tiempo*. Es precisamente en este sentido del conde de Yorck y –se supone– del propio Heidegger contra Dilthey, en el que se quiere situar Ortega respecto del origen histórico de la filosofía. Porque ciertamente, en la obra que nos ocupa, junto al neokantianismo que hemos puesto de manifiesto como presente, está la idea de una historicidad radical que abarca tanto a la ciencia como a la filosofía –los llamados por Ortega "modos de pensar"– porque el discurso racional de ambas se incardina en la vida que es la realidad radical y que es histórica. En el caso de Dilthey se puede colegir que para Ortega, la filosofía, la ilustración estaría por encima de la propia realidad de la vida incurriendo así en alguna forma de idealismo.

En este mismo sentido, plantea la cuestión Ortega en la nota a pie de página sobre Husserl y que culmina en una referencia sobre Dilthey en la que interpreta que éste entiende la vida en forma de "conciencia de"[60], de sujeto sin objetos. Los objetos o circunstancias aparecen para Ortega como algo no reductible a la conciencia, sino como algo azaroso a la vez que distinto de la conciencia, en el sentido de la ya citada expresión "no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado 'sujeto' y los llamados 'objetos'; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas y las cosas siendo al hombre; esto es vivir humano"[61]. Como ya dijimos en su momento con expresiones semejantes a esta, Ortega quiere salvarse del idealismo que tanto la fenomenología como el vitalismo de Dilthey conllevaban, pero hay que reconocer que encontramos pocos argumentos en Ortega que avalen su tesis, aunque en pasajes como los capítulos 28 y sobre todo en el 29 quiera mostrar esta primacía de la vida en cuanto sujeto y sus circunstancias, esta primacía de lo azaroso de la vida sobre la conciencia misma, y esta primacía sobre el discernir histórico de los aconte-

[59] *Vid*. VIII, 268 y 286.
[60] *Vid*. VIII, 275.
[61] *Ibid*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cimientos sobre su control consciente: la filosofía ha tenido origen y por lo mismo, cuando los hombres no la necesiten, tendrá caducidad[62].

En estos ejemplos Ortega quiere, ante todo, marcar de forma preeminente el carácter histórico de la filosofía, pero en definitiva de la vida humana, incluso radicalizando aquellas posiciones tibias de Dilthey en torno a la historicidad, pero no cabe duda que en el conjunto de la obra parece sobrevolar continuamente la presencia de Dilthey, filósofo al que, a pesar de todo, fue Ortega uno de los primeros en valorar en su justa medida.

Pero, contra Dilthey, pervive en la obra de modo eminente y diríamos dominante, la concepción del conocimiento del neokantismo de Marburgo de los maestros de Ortega, H. Cohen y P. Natorp. Analizaremos a continuación de qué modo se hace presente esta influencia, a nuestro juicio una de las más decisivas, en *La idea de principio*.

c) La persistencia de la Escuela neokantiana de Marburgo en Ortega

Si con Dilthey, en el juicio de Ortega y en el de la tradición filosófica en general, no se ha hecho justicia, con el neokantismo, al margen de las afirmaciones orteguianas[63], mucho menos[64]. Pero la presencia de esta escuela en la formación de muchos pensadores del siglo XX ha sido decisiva para la conformación del pensamiento contemporáneo alemán. En el caso de Ortega, esto parece poco discutible en tanto se formó en el seno de la escuela de Marburgo, en donde los representantes más reconocidos entonces eran H. Cohen y P. Natorp.

La influencia de ambos en el pensamiento de Ortega ha sido analizada con bastante extensión por Orringer en la obra citada, así como por Marías; pero con frecuencia se han evitado análisis más pormenorizados sobre la obra que nos ocupa. Lo cierto es que, según nuestra tesis, *La idea de principio* sería, ante todo, una obra de influencia neokantiana, y se podría afirmar taxativamente que Ortega en determinados aspectos de su pensamiento no dejó de ser neokantiano. Son precisamente aquellos que se refieren a la estructura del conocimiento científico y filosófico, a la idea de ser, a la de conocimiento como relación y a la crítica a la idea de conocimiento sustancial de la realidad. Se dis-

---

[62] *Vid. ibid.*, 269-271.

[63] El neokantismo es definido por Ortega de modo castizo como "una necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica" (VIII, 29-30).

[64] Es sorprendente de la discusión ya famosa en Davos al final de los años 20 entre el recientemente investido brillante filósofo Heidegger y E. Cassirer, ante las acusaciones de neokantismo de Heidegger, la respuesta virulenta de aquél, señalándole lo poco exento que su pensamiento estaba de él.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tancia de la escuela en la medida en que su pensamiento se asienta en la idea de vida y de su historicidad. Lo cierto es que en *La idea de principio*, la presencia de las ideas premencionadas en su forma elaborada es casi constante y diríamos absoluta. En lo que sigue examinaremos esta influencia conforme a la hipótesis de partida en la interpretación de la obra que hemos propuesto y es que esta se articula conforme a los criterios generales de la tradición neokantiana.

La misma concepción de la obra en la que se pretende analizar "los modos de pensar" de dos filosofías y de dos formas de concebir las ciencias matemáticas, proviene de la tradición neokantiana de Marburgo. Tanto Cohen como Natorp consideran a la filosofía como crítica del conocimiento en general y del científico en particular, es decir, como filosofía trascendental. El método trascendental es, pues, el método kantiano y en el sentido kantiano[65]. Esta filosofía les lleva a los neokantianos de Marburgo a la afirmación de que el conocimiento científico es posición del sujeto y que lo dado de la tradición kantiana, es decir, la experiencia, el dato de la experiencia, no es algo que nos encontremos, sino algo que debe determinarse por el pensamiento. Así dice Natorp: "ser dado (*Gegebenheit*) quiere decir determinación de un modo único [...]. Pero este ser dado no es dado sino exigido por el pensador. Pues pensar es determinar"[66].

El punto al que llevan los autores mencionados el pensamiento de Kant es al de una doctrina de idealismo crítico, que representaría la posición antagónica de aquella de los primeros neokantianos como Helmholz y Riehl que darían una interpretación de Kant más realista dentro del criticismo.

La forma en que se consagra el idealismo crítico de Cohen y Natorp tiene que ver principalmente con la abolición de la distinción entre pensamiento e intuición. Asimismo y como consecuencia de lo anterior está también la eliminación de la cosa en sí, con lo que los neokantianos de Marburgo se sitúan cerca del idealismo de Hegel o Fichte. Sin embargo, quieren establecer distancias respecto a estos. La posición idealista de los de Marburgo se centra ante todo en la idea de que el conocimiento es posición (*Setzung*) y construcción de la realidad objetiva y, por lo tanto, el conocimiento es algo siempre relativo a la vez que tendencialmente infinito: "Es lícito aún afirmar que camina [el conocimiento] hacia el infinito y no hacia el absoluto definitivo, como se ha pensado falsamente... Esto equivale a desterrar el conocimiento, pero el conocimiento no es reposo, sino progreso eterno"[67].

---

[65] *Vid.* P. NATORP, *Propedéutica filosófica*. México: Porrúa, 1975, p. 13: "Este método va más allá del conocimiento dirigido de forma inmediata a los objetos [...] en cambio no inaugura un conocimiento especial de algún objeto más allá de los límites de la experiencia, es decir, trascendental, no trascendente".

[66] P. NATORP, *Kant y la escuela de Marburgo*. México: Porrúa, 1975, p. 85.

[67] *Ibid.*, 88.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Pero esta estructura del conocimiento se asienta en otra que es la del pensar entendido como anticipación (*Wagnis*) de la experiencia posible, anticipación de la hipótesis. El pensamiento es entonces hipotético, de formulación y comprobación de hipótesis. El resultado es el conocimiento científico.

Asimismo, la relación sujeto-objeto es explicada por los de Marburgo en términos relativos, y de relación recíproca: "El objeto es objeto en cada momento para el grado de conocimiento alcanzado, no para un grado superior ni tampoco para un grado inferior a éste"[68]. De relación recíproca "porque la total imposición de un sujeto más allá, antes o fuera del conocimiento, es para él tan inaceptable como la de un objeto más allá, anterior o exterior a él"[69].

De modo que en la posición de los de Marburgo, el conocimiento es algo construido, que no se puede explicar sólo por la síntesis de la espontaneidad del conocimiento y de las intuiciones de la sensibilidad. Como dice Cohen, el pensamiento es producción (*Erzeugung*) y el principio del pensamiento no es dato sino origen (*Ursprung*). Igualmente, los datos sensibles no son datos en sí mismos, sino desde una determinada configuración del pensamiento.

Nos hemos permitido este exordio sobre el neokantismo de Cohen y de Natorp con el propósito de mostrar el sentido de nuestra interpretación de *La idea de principio*, y es que, en efecto, en esta obra está presente del modo más auténtico lo que, creemos, Ortega nunca perdió del todo, su neokantismo.

La larga exposición sobre el aristotelismo, el método de Euclides, la escolástica, etc., no tienen otro objeto sino mostrar cómo el modo de pensar aristotélico se basa en el supuesto de que el ente tiene una figura, una forma determinada y que el saber es investigación sobre la figura de los entes. Por el contrario, el modo de pensar cartesiano –leibniciano-kantiano– abandona, en el decir de Ortega, la idea de que el conocimiento es imagen del ente, para centrarse en la idea que el origen de las imágenes del ente es el propio sujeto. El modo de pensar cartesiano, tanto en lo que se refiere a la filosofía como a la ciencia, parte de que es el sujeto quien "pone" los supuestos y las hipótesis que luego deben comprobarse. Por lo tanto, la característica fundamental del pensamiento para Ortega es la condición de ponente del sujeto a través de hipótesis sobre la realidad (el objeto de los neokantianos). El conocimiento es el resultado de relaciones entre el sujeto y el objeto y, por ello, los términos de la relación no son sustancias. De modo que la discusión sobre el yo puro entre Natorp y Husserl en la que tercia Ortega y de la que, según Orringer, se aprovecha de manera más o menos torpe[70], responde a malentendidos derivados de concepciones distintas de los ele-

[68] *Idem.*
[69] *Idem.*
[70] N. ORRINGER, ob. cit.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mentos que constituyen la conciencia[71]. Para Natorp el sujeto es puro en tanto que, como polaridad de conocimiento, no puede ser examinado como objeto de sí mismo, pues entonces se ha objetivado ya. Para Husserl esto es posible porque si no, no podríamos hablar ni siquiera de ello. Lo que se ventila en la discusión, en efecto, son las dos distintas formas de entender el método filosófico que ambos representan[72]. Husserl representaría *un método fundamentalmente descriptivo*: la reducción fenomenológica querría alcanzar los datos de la conciencia de modo absoluto. Mientras que el método de Natorp representaría un *método reconstructivo*. Método este que supone que el conocimiento, en tanto posición del sujeto respecto al objeto, construye cuando conoce la realidad; de manera que evita así la datidad de los términos de la polaridad como realidad absoluta. Lo absoluto, si así se puede decir, en el conocimiento es la relación misma entre sujeto y objeto y no el hecho de estar dado el uno y el otro. La descripción fenomenológica parece que pasa por encima de este supuesto en la medida en que prescinde de la condición natural del conocimiento, pretende supender eso que llama Ortega con expresión tomada de Natorp "la ejecutividad del yo"[73].

La toma de postura de Ortega frente a la fenomenología es deudora por doble partida del neokantiano Natorp. Porque entiende el conocimiento como reconstrucción del sujeto, como elaboración histórica, y porque, al entender el conocimiento como relación entre el yo y la circunstancia, Ortega piensa con Natorp que la polaridad está salvada y, por lo tanto, también la realidad fuera del sujeto. A esto es a lo que llama Orringer, creo que injustamente, "concepción ingenua del yo"[74]. Podría ser que desde el punto de vista realista esta concepción pueda calificarse de ingenua pero Ortega no cree que el yo pueda captar la realidad cual es sino aspectos de la misma. En lo que hay que convenir, sin embargo, es que Ortega debe genéricamente al neokantismo y, en particular, a Natorp pasajes importantes de su pensamiento. Lo que en todo caso, creemos, no da Natorp es el paso a la historicidad del pensamiento.

En efecto, en *La idea de principio* la propia adopción del esquema del conocimiento del neokantismo de Marburgo, le permite establecer tanto "los modos de pensar" en la historia, en cuanto formas de representación de la realidad, como la afirmación de la vida como realidad radical e histórica en la que se asientan los modos de pensar. Es aquí donde la filosofía kantiana no llegará.

---

[71] *Vid.* E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, V, § 8, 163 ss (edición y traducción a cargo de García Morente). En *Ideas*, Husserl termina dándole la razón a Natorp (*vid. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1962, 132 ss.).

[72] *Vid.* P. NATORP, "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, VII (1917/18), pp. 224-246.

[73] Parece que la expresión proviene de la *Psicología general* de P. Natorp.

[74] N. ORRINGER, ob. cit., p. 98. Orringer se refiere a un escrito de Ortega de 1914 pero que hace extensivo a otros como el *Prólogo para alemanes* y *La idea de principio*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Porque la vida es entendida en esta obra como sistema de creencias y cuando hablamos de modos de pensar nos referimos a ideas, es decir, a un mundo de representaciones y conceptos.

En una medida menos relevante que la anteriormente expuesta, conceptos como los de *idea*, *ser* provienen de la tradición directa de la filosofía de Cohen. Así el papel de las ideas como elementos representacionales reguladores pertenece claramente a Cohen que, sin duda, los toma de Kant y, remotamente, de la interpretación que hace aquel de Platón[75]. En Ortega, sin embargo, no se da un desarrollo teórico de la idea como hubiera sido necesario[76].

En lo que respecta a la idea de ser, Ortega se refiere al origen de este concepto que adopta de Cohen a la vez que, afirma, terminará abandonándolo[77].

En efecto, el concepto de ser de Cohen lo mismo que el de idea, atañe no sólo a la dimensión enteramente teórica sino también a la moral, que en cierto modo se identificaría con el de ideal, ideal de ser o de vivir. Este aspecto ideal del ser de Cohen desaparece en Ortega, para considerarlo como esencia de la cosa, en fórmula no tan alejada de la de Heidegger[78]. Esto nos conduce directamente a la última de las influencias que aquí hemos querido analizar, la de M. Heidegger.

d) Ortega y Heidegger. Paralelismos y diferencias

Como es sabido, a ningún filosófo tributó Ortega mayor número de elogios que a Heidegger. Quizá a ninguno admiró tanto, con tal grado de recelos. Lo cierto es que Heidegger aparece en los artículos de Ortega desde que, a finales de los años veinte, lee *Ser y tiempo*. En Heidegger ve Ortega al filósofo que llega a la cumbre del pensamiento, allí donde, acaso, deseó llegar él mismo[79].

La presencia de Heidegger en *La idea de principio* se concentra en los últimos capítulos y, en especial, en el 29, que figura con el título, "Nivel de nuestro radicalismo". En efecto, aquí Ortega se plantea no la cuestión del ser, sino del origen de la filosofía que, según él, es pregunta por el sentido de la filosofía. La filosofía no tiene su origen en el extrañamiento del mundo, como afirma Hei-

---

[75] *Vid*. N. ORRINGER, *Cohen*. Madrid: E. Del Orto, 2000, pp. 20-21.

[76] La significación de la idea hubiera precisado un desarrollo mayor no sólo de su función sino de su análisis conceptual en *Ideas y Creencias*. Desgraciadamente, Ortega no lo realiza como tampoco lo hace en *La idea de principio*.

[77] *Ibid.*, 273.

[78] Véanse las consideraciones sobre el ser de Ortega en mi artículo "Acerca de *La idea de principio en Leibniz*. Aportación a una interpretación postmetafísica de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, ed. a cargo de F. MOISO, M. CIPOLLONI, J. C. LÉVÊQUE. Milano: Cisalpino, 2001, pp. 97-120.

[79] *Vid. ibid.*, 275.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

degger, en el decir de Ortega, puesto que el hombre es un ser extrañado siempre. Por lo tanto, tampoco hay una idea de ser como consecuencia del extrañamiento del hombre respecto del mundo. Ni la idea de filosofía, ni la idea de ser tienen su origen en aquello que se llama, y que describió Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, "extrañamiento del mundo". Éste va a ser, por lo tanto, el flanco de la crítica de Ortega a la idea de ser de Heidegger.

El error de Heidegger, según el autor, es suponer que la filosofía y el ser son ideas permanentes del hombre. La crítica que hace Ortega a la idea de ser de Heidegger se dirige a denunciar las insuficiencias del concepto de ser que este maneja y se centra principalmente en la idea de ser que aparece en *Ser y tiempo*, aunque en determinado pasaje parece que hace referencia a la interpretación de la metafísica de la historia.

Descubre Ortega una insuficiencia en la definición de la idea de ser; una afirmación del ser como realidad connatural al hombre en la forma heideggeriana "comprensión del ser" (*Seinsverständnis*); una deficiencia en la conceptualización de los "modos de ser" y, finalmente, un asentamiento del concepto de ser en la distinción tomista esencia y existencia. Asimismo le critica a Heidegger la interpretación que hace del ser de los griegos entendido este como presencia. Todos estos reproches nos llevarían a preguntarnos no sólo por el origen del ser en Ortega sino también por el de Heidegger mismo.

La crítica de Ortega a Heidegger parece ocultar un concepto unitario de ser –el que supuestamente Ortega mismo siguiendo la estela de los neokantianos sostiene– y que se realiza ora considerando que hablar de la comprensión del ser es una trivialidad, ora considerando que la cuestión del ser es una formalidad y, por ello, resultado histórico[80]; o reprochándole falta de rigor terminológico en la diferenciación entre ser y ente en el análisis de los modos de ser del ente, del ser que como instrumento o "a la mano" (*Zu handensein*), del ser como "lo ante los ojos" (*Vorhanden-sein*) o del ser ahí (*Da-sein*)[81].

Según Ortega, Heidegger interpreta la concepción del ser de los griegos como presencia ignorando que estos entendían a los entes como dotados de *energeia on*, como sucede en Aristóteles[82]. Además, y no deja de resultar sorprendente, Ortega nos recuerda que, incluso en el positivismo, se da una concepción no positivista de los entes, porque el valor del ente está determinado por todo aquello que sucede en su entorno, i. e. por su *ley*.

Hay que reconocer que llegados a este punto de la crítica no podemos saber a qué atenernos acerca de su concepto de ser, en tanto Ortega parece valerse

[80] *Vid. ibid.*, 276.
[81] *Vid. ibid.*, 266-267.
[82] *Vid. ibid.*, 278.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de cualesquiera argumentos para poner en cuestión la concepción del ser de Heidegger, problemática ciertamente para este mismo, pero que creemos a duras penas afecta al sentido último de la concepción heideggeriana. Porque ciertamente el *concepto de ser como hipótesis humana* que Ortega sostiene no se aleja tanto del sentido del ser de Heidegger. Tampoco el concepto de ser como *mismidad*, i. e. como esencia de la cosa. La diferencia es que Ortega no ha llegado a tematizar la cuestión del ser como lo hizo Heidegger; por el contrario, para él, ésta se plantea en el seno de la discusión de las *ideas*, es decir, de la filosofía, mientras que en Heidegger se hace desde el *ser ahí* en cuanto que vive. Como es conocido, lo que Heidegger dice de la comprensión del ser es que en todo conocimiento se realiza ya una precomprensión del ser; lo que haría la ontología es tematizarla, lo cual no difiere tanto de lo que el propio Ortega sostiene.

En lo que se refiere a los modos de ser se trataría de determinar los modos en los que el ente se presenta desde el pensamiento, paso previo para comprender el ser del ente en cada caso; pero Ortega no ha querido llegar a ese extremo en su concepto de ser. Finalmente el reproche de no haber comprendido adecuadamente el concepto de ser de los griegos ocultaría una arbitrariedad argumental porque es verdad que en el concepto de ser se da la *energeia on*, pero, al final, se trataría de determinar como el propio Ortega ha querido demostrar en la obra de referencia, ante todo, la imagen del ente identificando el ser con el ente. Lo que significa el concepto de ser como presencia es que no cabe postular la *diferencia* respecto del ente y esto mismo cabe aplicarse al positivismo.

En relación con el reproche de Ortega según el cual Heidegger basa la idea de ser en la distinción tomista entre esencia y existencia[83] carece de fundamento alguno puesto que lo que afirma Ortega como crítica sería suscribible por el propio Heidegger.

En conclusión la crítica de Ortega a Heidegger carece en sus líneas generales de fundamento porque su propio concepto de ser no diferiría sustancialmente del de Heidegger, con la salvedad de que apenas está desarrollado, quizás porque Ortega pensaba que en la filosofía, más importante que el ser sería la propia idea de sí misma así como la idea de verdad que lleva emparejada: "Así, ahora resulta que necesitamos preguntarnos en orden a la verdad no tanto por un criterio de ella más buido que los anteriores sino perentoriamente y cogiéndola por las solapas: ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas *son* y *cómo es* lo que es sino por qué en el universo hay eso x que llamamos ser y en el orden del conocimiento no por sus fundamentos o sus límites –como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant– sino por algo previo: por qué nos ocupamos en intentar conocer"[84].

[83] *Vid. ibid.*, 279.
[84] *Vid. ibid.*, 280.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Pero este programa filosófico también podría ser aceptado por Heidegger en la medida en que este no se ha preguntado tanto por el criterio de verdad sino por qué sea la verdad lo mismo que qué sea el ser. Esta primacía de la cuestión de la filosofía sobre cualquier otra, que define el "nivel de radicalismo" coexiste con las otras en tanto es histórica y se asienta en la vida. Por esto, la respuesta al por qué pensamos la encuentra Ortega en la vida entendida como un haz de creencias o, mejor, de falta de creencias, de incertidumbres. De modo que al final la filosofía y sus grandes cuestiones son función de la vida y de sus incertidumbres: la filosofía responde a una necesidad de saber a qué atenerse acerca de lo real. Pero *velis nolis* esto era lo que Heidegger mismo había planteado. El paralelismo entre ambos se mantiene y las diferencias son difíciles de detectar.

Hay un aspecto en el que Ortega parece que conserva su originalidad, en el relativo a la elusión del planteamiento trascendental de su filosofía. El propio carácter de creación humana que tienen la ciencia y la filosofía evita tener que acudir a la determinación de un discurso específico. La filosofía aparece como necesidad de ilustración de la vida misma cuando esta se vuelve insegura e incierta. Y esta condición apareció un día y acaso desaparezca otro; la filosofía es pues algo histórico. Ahora bien, este planteamiento no necesariamente estaría tan alejado del heideggeriano si bien Heidegger ha llegado a afirmar la muerte de la filosofía entendida como metafísica.

Los paralelismos están ahí, la forma de articular las cuestiones marca la diferencia, especialmente el modo de tematizarlas y desarrollarlas. Pero la crítica que hace a la idea heideggeriana de ser es difícilmente sostenible. Las diferencias entre ambos residen en el desarrollo completo de un pensamiento, en el caso de Heidegger, y en el desarrollo fragmentario del pensamiento de Ortega. No obstante, se hace preciso establecer algunas diferencias entre el concepto de ser de Heidegger y de Ortega, diferencias que se deben bucear en los orígenes de ambos conceptos.

Por lo pronto, el concepto de ser de Heidegger, al menos en *Ser y Tiempo,* que parece ser el concepto que Ortega tiene en mente, es deudor de la tradicción fenomenológica . En efecto, según el propio Heidegger nos consigna,

> para poder desplegar la cuestión del sentido del ser, es necesario que el ser sea dado, con el objeto de poder interrogar sobre su sentido. El *tour de force* de Husserl ha consistido justamente en esta actualización del ser, fenoménicamente presente en la categoría. A partir de este *tour de force* encontré suelo...[85]

[85] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe 15*, p. 378. Tomado de una traducción al francés que hace J. F. Courtine en *Heidegger 1919-1929*. París: Vrin, 1996, p. 7.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Esta afirmación de Heidegger tiene suma importancia para entender cabalmente tanto su concepto de ser, como el del propio Ortega. Ahora bien, si queremos delimitarlo más aún y establecer diferencias con relación a Ortega, nos debemos fijar en los textos de Husserl mismo. En las *Investigaciones lógicas*, que es el texto de referencia de Heidegger en orden a la delimitación del concepto de ser, se dice:

> Es notorio, desde luego, que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica), solo puede *surgir*, esto es, sernos *dado él mismo*, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto de ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos real o imaginativamente, algún ser*. Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo,* ha de sernos dada alguna *situación objetiva* y naturalmente, por medio de un acto que nos la dé –acto que es análogo a la intuición sensible en el sentido vulgar[86].

La congruencia de ambos textos es absoluta; en el primero encontramos el sentido mismo del concepto de ser de Heidegger; en el segundo el origen de esa idea de ser. Puesto que no resulta discutible la filiación de ambos, sí se hace preciso el análisis filosófico de esta idea de ser de trascendencia tan relevante para la ontología heideggeriana.

En el texto de Husserl se hace referencia a dos aspectos esenciales, la datidad es consustancial a la idea de ser –"el concepto de ser sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos real o imaginativamente"–: El concepto de ser debe dársenos de algún modo; en otro caso podríamos suponer que es una quimera. Es este "dársenos" aquello que nos asegura fehacientemente su sentido; este dársenos es un presentarse a la conciencia como aquello que entendemos esencial a toda representación, o mejor, como Heidegger ve, a toda categoría. Y es que tanto Heidegger como Husserl consideran que el acto de captación del ser en la categoría se hace posible a través de un acto que Husserl vió como análogo al de la intuición sensible y que Heidegger llama "intuición categorial" (*Kategorialle Anschaung*). De modo que el ser se nos da en todo acto de captación de aquello esencial que vemos o representamos. Ahora bien, la cuestión que se planteará será si el ser está dado ya siempre y de algún modo, cuál es el carácter específico del mismo, ¿el ser se habrá de identificar con el ente?, como parece le reprocha Ortega a Heidegger; si, en otro sentido, en la intuición categorial sólo hay captación, constatación de algo que se da, entonces aquélla no se diferencia en nada de la sensible, a no ser, diría Husserl,

[86] E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2 tomos. Madrid: Revista de Occidente, 1967, t. II, pp. 462-465.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

en el acto mismo, pero cabría preguntar entonces qué diferencia al acto; con lo que incurriríamos en círculo. La otra alternativa sería concebir el ser como posición del sujeto, como Ortega sostiene, siguiendo a los de la escuela de Marburgo.

Con todo, Husserl mantiene tanto las categorías de sujeto-objeto como el carácter de constituyente-constituído de los mismos[87].

Por su parte, Heidegger va en su planteamiento sobre el ser más allá de Husserl: su filosofía, al serlo del ser, debe afrontar el carácter constituyente del mismo, para lo que no sirven las categorías gnoseológicas convencionales de sujeto y objeto. De manera que el ser es constituyente, mientras que el ente es constituído, y además se da un agente realizador, el Da-sein que se pro-yecta[88].

Ahora bien, si el ser es dato, según el teorema husserliano, a la vez que lo constituyente, se podría pensar que se da la paradoja de que lo ya dado, es decir, constituído, es a la vez constituyente y por lo tanto no constituído; si por el contrario, es el Da-sein el agente realizador, entonces nos preguntaríamos en él por el acto constituyente; finalmente, si, como parece, lo que Heidegger dice es que la categorización no se hace nunca en el vacío de sentido y por lo tanto el ser como supracategoría deberá ser siempre dato, entonces se hace preciso determinar en qué medida el ser es dato y en qué es posición del Da-sein[89].

A la luz de esta interpretación que aquí proponemos de Heidegger podría esclarecerse también las afirmaciones de Ortega acerca del concepto de ser de aquél: Porque creemos que también en este punto Ortega sostiene una idea de ser afín al neokantismo, concretamente a Cohen, por más que el propio Ortega haya querido marcar las distancias con él. Como hemos dicho más arriba, Ortega entiende el ser como hipótesis humana. En efecto, el ser es aquello que las cosas tienen en sí-mismas, es decir, aquello que se aleja de su practicidad, eso que se ha llamado esencia, aquello esencial de la representación, aquello por lo que entendemos la representación, aquello que hace inteligible la representación: pues bien, esto es algo que nosotros "ponemos" a la hora de interpretar la realidad; el ser, lo mismo que el pensamiento, es "producción" (Erzeugung). De ahí a afirmar que la raíz del ser es la acción, apenas queda

---

[87] *Vid*. J. M. BETH, *De Husserl a Heidegger*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001, nota 27, p. 361 y *passim* para el capítulo.

[88] Sigo las líneas maestras de la exposición de BETH, ob. cit., pp. 327-362, especialmente, notas de las pp. 342-343 y de la 361.

[89] La posición de Heidegger, sin duda, es más compleja que esta reducción a la que la hemos sometido. Pero incluso, partiendo de la idea de que existe una precomprensión del ser en el ente, nuestra pregunta seguirá siendo, qué hay de dato y qué de posición del sujeto en la idea de ser.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

trecho, lo que sería perfectamente congruente con la afirmación de que el pensamiento tiene una raíz vital e histórica. Esta posición del sujeto se cierne ya sobre el objeto, en esa operación de aprehensión que es el conocer, de manera que a la postre conocer es interpretar la realidad desde una determinada situación vital e histórica. El carácter radicalmente histórico de la vida humana hace que el pensamiento sólo se pueda entender como hipótesis, como propuesta de intelección de la realidad, cuya eficacia habrá de probarse. Por eso el pensamiento y, por ende, la idea de ser es una construcción desde la vida. Los componentes neokantianos de esta tesis se han puesto de manifiesto anteriormente, resaltando de nuevo en la confrontación con la idea de ser de Heidegger.

En efecto, el sentido de la crítica de Ortega a Heidegger –si es que tiene alguno– sólo puede venir de esta concepción unitaria del ser en la que éste aparece como mera posición del hombre, un modo de pensar que nos permite interpretar el ente. En Heidegger, por el contrario, el ser seguiría aún demasiado ligado a la datidad, al ente, ocultando el carácter constituyente del sujeto y, por ende, ocultando en gran medida el carácter histórico y social del conocer humano[90].

Por lo demás, ya el joven Heidegger había interpretado en sus lecciones de Friburgo el pensamiento de Natorp en este sentido que hemos indicado aquí. Así se dice allí:

> Für die Marburger Schule ist das theoretische Denken besonders das der Mathematik, der eigentliche Sinn des Bewusstseins. Bewusstsein ist Denken, Bestimmen, Setzen eines Gegenstands. Jedes Gegebene ist nur als im Denken bestimmt gegeben. Aus der Bestimmung entspringt erst die Gegebenheit. Die Denksetzung hat einen absoluten Vorrang. Das Erkennen ist Gegenstandsbestimmung, Setzen im Denken. Es gibt *nichts Vorgegebenes.* Es gibt Gegenstände erst im Denken und weil das Erkennen ein prinzipiell endloser Prozess ist, ist der Gegenstand nie gegeben, sondern nur *seine Idee* (erst die *Fiktion* des ans Ende gelangten Erkenntnisprozesses gibt den Gegenstand)[91].

Difícilmente se podría expresar mejor y de forma más concisa y exacta la teoría del conocimiento de Natorp, exactitud que se extiende hasta el uso de los términos como "Setzung" o "Fiktion" que tiene un significado parecido al que hace Ortega de ellos. En efecto, la "Denksetzung" parecería que no tiene nada

[90] Esta afirmación puede resultar controvertida, pero es un hecho que Heidegger mantendrá una peculiar posición en relación con la idea de ser y su eventual carácter de datidad.

[91] M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie,* Anhang B, Ergänzungen zur Vorlessungen nach O. Becker. Frankfurt a. Main: V. Klostermann, 1993, pp. 224-225.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

previo a sí (*nicht Vorgegebenes*) y que por ello es un punto de partida de todo pensamiento, un punto de partida de constitución del conocimiento. Igualmente, el objeto nunca estará dado, sino su idea, que como tal aparecerá como una *ficción* mediante la cual se apresa el objeto, es decir, se le constituye. La idea de ser no sería entonces sino esa ficción necesaria mediante la que captamos la esencia de lo que conocemos. Ahora bien, la distinción que Heidegger mantendría entre ser y ente, a los ojos de Ortega, le seguiría dando primacía a lo dado sobre lo puesto. En este caso lo dado podría ser tanto el ser como el ente.

Esta interpretación que hacía el Heidegger de los años veinte no hace sino confirmar nuestra hipótesis, según la cual el pensamiento de Ortega se hallaría inscrito en el de la tradición marburguesa, en lo relativo a su teoría del conocimiento, y, por ende, de su teoría del ser**.** Es precisamente esta diferencia en la concepción del conocimiento en lo relativo a la datidad, lo que también marca las distancias en las distintas concepciones del ser entre Ortega y Heidegger**.**

III

De lo anteriormente dicho, venimos en afirmar que *La idea de principio* condensa aún en sus trazos más gruesos una de las formas más acabadas de la filosofía de Ortega, tanto en su concepción gnoseológica como metafísica.

La determinación de sus influencias, por lo tanto, debería ser una tarea por desarrollar[92], pero no tanto para determinar sus fuentes, sino para descubrir el alcance del pensamiento de Ortega y el nivel en que se hallaba en los años últimos de su vida. Se trataría, por lo demás, de comprenderlo, a fin de mantener un diálogo filosófico con él y de integrarlo en la tradición filosófica, pobre aún, como la española. A esta tarea contribuye, quizá como ninguna otra obra de Ortega, *La idea de principio*.

Ahora bien, esta comprensión exigible de cualquier autor nos dirige tanto a las influencias que el autor ha tenido como a las que él mismo pudiera ejercer. Estas serían algunas de las dimensiones de ese diálogo. Nosotros aquí hemos considerado las primeras. Las conclusiones a las que nos conducen aparecen ya evidentes:

1) En la obra que nos ocupa es la influencia y presencia del neokantismo de Marburgo, de Cohen y de Natorp, la que nos parece decisiva para su interpretación y que juzgamos ha sido permanente a lo largo de su trayectoria filosófica.

2) No obstante, la afirmación del primado de la vida y de su historicidad nos ha conducido tanto a mantener un diálogo con el historicismo diltheyano como

[92] Orringer ya la ha emprendido en un artículo y en un libro de próxima aparición.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

a afirmar la originalidad orteguiana, al menos en el ámbito de los saberes, de la ciencia y, sobre todo, de la autoconcepción de la filosofía, que se convierte así en tema central de la filosofía última de Ortega, junto al de la vida. Esta misma entendida como *sistema de creencias* le sitúan a Ortega en un lugar privilegiado de la discusión filosófica de los años cuarenta, a pesar de que en nuestro país no tuviera interlocutores a la altura de los tiempos.

3) Finalmente quisiéramos ver en Ortega un filósofo que se ocupó de asuntos metafísicos –entiéndase de asuntos relativos a la relación pensamiento y realidad–, pero alejado de presupuestos metafísicos, entendidos estos como la necesidad de búsqueda de fundamentos últimos o supuestos trascendentales del conocimiento. En este sentido, podemos afirmar que Ortega hoy nos aparece como un filósofo posmetafísico o antifundacionalista. Una lectura atenta de *La idea de principio* nos corroborará esta afirmación en todos sus términos. ●