

LA CRITICA DE ORTEGA A ARISTOTELES Y SUS FUENTES

El centenario del nacimiento de Ortega (1883-1955) ha pasado a los anales de la historia, sin que nadie haya sometido su máxima obra a un análisis radical. Concurren todos los estudios en preferir por su rigor y su riqueza *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, compuesta entre 1947 y 50¹. Mas falta la unanimidad en cuanto a la aproximación más adecuada del libro. El elogio no acompañado del estudio menos contribuye a aclararlo²; y poco más esclarecedora resulta la visión del *Leibniz* como «un producto de la sabiduría otoñal», exenta de alusiones al espacio y tiempo concretos³; el resumen crítico, hecho, por ejemplo, por Alain Guy, cuando menos nos pone en la presencia inmediata del texto⁴; pero, para entenderlo a fondo, hay que reconstruir sus presupuestos históricos mediante estudios comparativos, como propone Paulino Garagorri, aunque sin temor de pecar de indelicado, de inelegante⁵.

Al fin y al cabo, lejos queda hoy el franquismo contemplado por

1 José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, 2ª ed., VIII (Revista de Occidente, Madrid 1965) p. 61, pone la fecha de composición de la mayor parte del *Leibniz* en 1947. Con todo, en la p. 85, aparece una nota fechada en noviembre de 1950. En adelante, las citas de Ortega, con la fecha de publicación (o de composición para los escritos póstumos), en romanos el tomo y en arábigos la página, remiten a estas *Obras Completas*, I y II, 6ª ed., 1963; 5ª ed., 1962; IV, 6ª ed., 1966; V y VI, 4ª ed., 1964; VII, 2ª ed. 1964; VIII y IX, 2ª ed., 1965; XII, 1ª ed., 1983.

2 Ver Julián Marías, *Ortega, I. Circunstancia y vocación* (Revista de Occidente, Madrid 1960) p. 277, según el cual el *Leibniz* es «la obra definitiva y más madura de Ortega»; sin embargo, tenemos la impresión de que este investigador no conoce bien la obra, o no habría dicho en su p. 362, «Ortega no habló nunca, que yo sepa, del *Sentimiento trágico de la vida*». Ver el *Leibniz*, VIII, 297, sobre el «sentido trágico de la vida» que Unamuno retóricamente propalaba». Esperamos rectificaciones de estos errores y de otros, a la luz de nuevas investigaciones, en el libro prometido de Marías, *Ortega: las trayectorias*.

3 Así Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* (Alcalá, Madrid 1968) p. 444. Este tratamiento del *Leibniz* es uno de los pocos flacos de un libro excelente sobre Ortega.

4 Ver Ortega y Gasset, *critico de Aristóteles. La ambigüedad del modo de pensar peripatético, juzgado por el raciovitalismo* (Espasa-Calpe, Madrid 1968), y, sobre todo, la perspicaz conclusión crítica, pp. 197-215. El resumen más reciente del *Leibniz* aparece en Víctor Ouimette, *José Ortega y Gasset* (Twayne, Boston 1982) pp. 134-38.

5 'El «radicalismo» en el pensamiento de Ortega y Gasset», en *Relecciones y disputaciones orteguianas* (Taurus, Madrid 1965) p. 41, n. 10: «El comentario adecuado a este libro debería consistir en analizar sus relaciones con otras obras de semejante intención y en su propia técnica; pero creo interesante, en la ocasión, llevarlo de forma más consabida para sus familiares lectores». Sobre la discreción de no investigar las circunstancias de la composición del *Leibniz*: pp. 33-4.

Ortega desde Lisboa y, a partir de 1948, en el fanal que habitaba en la silenciosa calle madrileña de Monte Esguinza. En aquel entonces, debía de encontrar el mundo tan poco acogedor, que sentía la necesidad de asomarse a él a través de su biblioteca personal. Contra el fondo de la indiferencia alemana a su pensamiento y de la aclamación dada al de Heidegger, le herían los ataques de los neotomistas españoles, que le veían como a un mero manipulador de metáforas, sensualista, carente de rigor terminológico, de solidez sistemática. Huelga repetir aquí que, entre 1941 y 49, jesuitas de ambos lados del Atlántico tachaban su pensamiento de relativista, de impreciso, de parco en principios estables, de incoherente, asistemático, meramente literario, de suerte que en vano se había quejado Ortega de que sus lectores patinaran sobre sus imágenes sin penetrar en la sustancia doctrinal⁶. A partir de 1950 sus discípulos, capitaneados por Julián Marías, salían a su defensa. Pero ¿cómo suponer que la mente más ágil de Ortega tardara tanto en ponerse en marcha? Utilizando como un pretexto el tricentenario del nacimiento de Leibniz (1646-1716), decidió sin duda criticar las premisas más profundas de Heidegger y de los neotomistas a la vez. Con un rigor insólito en sus obras y que había pasmado a sus adversarios, 1) tomó por su punto de partida el ensayo de Heidegger sobre los principios «De la esencia del fundamento» (1929), que estudia este concepto en Leibniz, en Aristóteles y en Kant; 2) mediante un tratamiento histórico de los principios que falta en Heidegger, aunque no en Dilthey, criticó la lógica de Aristóteles y de los escolásticos por su poca veracidad, imprecisión, inconsecuencia, sensualismo; 3) extendió esta crítica a la ontología aristotélica-escolástica, a sabiendas de que de ella dependían la lógica y la ontología neotomistas, y 4) arguyó el poco radicalismo de la ontología de Heidegger en cuanto dependiente de la escolástica. He aquí el plan general de *La idea de principio en Leibniz* y los probables motivos de su composición.

¿Con qué recursos contaba Ortega a la hora de intentar proyecto tan ambicioso? Si el jesuita Joaquín Iriarte, ya en sus artículos polémicos de 1941, había criticado ideas de *¿Qué es filosofía?*, y si el jesuita José Sánchez Villaseñor, en su libro de 1943, había censurado el historicismo diltheyano de *Historia como sistema*, Ortega optó por aprovechar para su *Leibniz* teorías aparecidas en ambas obras suyas, volviendo hacia su adversarios las armas que ellos habían esgrimido contra él. Extendió esas teorías reexaminando a los autores influyentes en ellas a la luz de obras de éstos no manejadas por él al escribir *¿Qué es filosofía?* (1929) e *Historia como sistema* (1935). En previas investigaciones, hemos determinado que el curso *¿Qué es filosofía?* representa una síntesis ma-

⁶ Ver Joaquín Iriarte-Ag, 'La filosofía de J. Ortega y Gasset, III. El fondo metafísico', *Razón y fe*, año 41, núm. 521 (junio 1941) pp. 137-38. De José Sánchez Villaseñor, S.J., oriundo de Méjico, sólo hemos podido manejar la traducción de Joseph Small, S.J., *Ortega y Gasset, Existentialist. A Critical Study of His Thought and Its Sources* (Henry Regnery Company, Chicago 1949) p. 143, sobre la juglaría, la prestidigitación, la pirotécnica metafórica de Ortega ante los problemas filosóficos más graves. Cf. 1947, VIII, 266 sobre la «prestidigitación» de Aristóteles. Para la respuesta de Julián Marías, ver *Ortega y tres antipodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (Revista de Occidente, Buenos Aires 1950).

gstral de Max Scheler, de Heidegger, de Edmund Husserl, de Nicolai Hartmann y de Dilthey; y que *Historia como sistema* sintetiza a Dilthey, a Husserl, a Heidegger, a Bergson y a Natorp⁷. En *La idea de principio en Leibniz* se reduce a huellas aisladas la influencia de Bergson y de Natorp; aumenta la de Heidegger y de Dilthey; permanece constante la de Hartmann y de Scheler; y viene a predominar la de Husserl hasta tal punto, que no exageramos al calificar la máxima obra de Ortega como tal vez la más husserliana que escribió. Bien se explica el predominio en el *Leibniz* del paladín de la fenomenología: la mayor parte del libro de Ortega se dedica a la crítica a Aristóteles por las razones circunstanciales que hemos esbozado; y en el Husserl maduro, el de la *Lógica formal y transcendental y de Experiencia y juicio*, descubre Ortega serias reservas frente a la lógica tradicional, la de Aristóteles y de los Escolásticos. Con otras palabras, Ortega se apoya en el rigor de Husserl para poner en tela de juicio el de los neotomistas y el de Heidegger. Para aclararlo, vamos, primero, a reconstruir al proceso histórico en que Ortega llega al pensamiento de cada uno de los cinco pensadores —Hartmann, Husserl, Scheler, Heidegger, Dilthey— que más influencia han ejercido en el *Leibniz*; y vamos, después, a mostrar cómo en esta obra Ortega «choca» una fuente contra otra, como él gustaba decir⁸, para lograr los resultados que leemos en la página impresa.

Durante la época de estudios en Marburgo (1906-7, 1910-11) con los neokantianos Cohen y Natorp, Ortega conoció a Hartmann, que imitaba a Cohen en su amor a la aporía, al planteamiento de problemas filosóficos frente a las posibles soluciones (cfr. 1934, VIII, 18, 20, 34). Con los años iba recogiendo Ortega para su biblioteca personal los libros de Hartmann, entre los cuales dos han influido más en el filósofo español: *La lógica platónica del ser* (1909) y *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (1ª ed. 1921, 2ª ed. 1925). El primero de los dos, conforme al sistema de Cohen, se basa en los principios de la cultura y, sobre todo, en la lógica empleada en la física matemática, aunque utilizable, también, para la construcción por analogía de la ética y de la estética. Pero aun en el libro de su juventud, Hartmann se ocupa más que sus maestros de las relaciones del ser con la esfera *extralógica*, cotidiana del conocimiento⁹. El Platón del primer Hartmann, pese al rigor de su dialéctica, no llega a la solidez de un sistema de principios fijo, que puedan aplicarse tanto al mundo de las ideas como al de las percepciones pasajeras. Y este Platón metódico si bien asistemático reaparece en el *Leibniz* de Ortega (VIII, 188). ¿Cómo admirarnos, pues, de su aparición ya en el ensayo «Ni vitalismo ni racionalismo» (1924),

7 Ver nuestra monografía *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984), en prensa, y 'Sobre la historia de la razón histórica en Ortega', *Aporía* (1984), también en prensa.

8 Esta metáfora tan precisa como plástica la recogemos de Antonio Pintor-Ramos, 'N. R. Orringer, Ortega y sus fuentes germánicas' Biblioteca Hispánica de Filosofía, 95 (Gredos, Madrid 1979) 375 pp., *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (1981) 417.

9 Ver nuestro estudio 'Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega', *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 28 (1980) 62, para el cual hemos podido manejar el ejemplar, acotado por Ortega, de N. Hartmann, 'Platos Logik des Seins', en *Philosophische Arbeiten*, 3 (1909).

que Ortega ha de llevar a sus últimas consecuencias en el *Leibniz?* Hartmann, (p. 224) ha dicho que, para Platón, la ciencia consiste en λόγον διδόναι, en el acto de dar razón, en exhibir la base interior de un juicio que se ha hecho: por lo cual, al definir la razón, Ortega explica el giro λόγον διδόναι como un «ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente» (1924, III, 273).

Sin embargo, ¿hasta dónde puede penetrar la razón? El maduro metafísico del conocimiento de Hartmann escribe que la *ratio* «flota ... como un trozo finito entre dos irracionalidades infinitas, la de lo concreto, objeto natural de la razón, y la de los principios, objeto artificial de la reflexión filosófica». Los principios *son*, tienen un ser opacos a la razón¹⁰. De ahí la famosa frase de Ortega, «la razón es una breve zona le claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad». Y de ahí la imposibilidad, acusada por Leibniz y recalcada por Ortega (III, 275), de analizar racionalmente los conceptos más allá de sus postreros elementos. Ha hablado el Hartmann maduro (p. 285) de «una total incrustación de lo racional en una mayor esfera de lo irracional», por lo cual ve Ortega lo racional como una «breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes» (III, 272).

¿Cómo podemos explicar que ha titubeado la fe que en Marburgo profesaban Hartmann y Ortega en la *ratio*, en la razón discursiva que informa la física matemática y que forma la base del sistema de los maestros Cohen y Natorp? Por una ironía de la historia, hay que ver al mismo Natorp como causa indirecta de esa pérdida de fe. Natorp pone a Hartmann y a Ortega en contacto con la fenomenología de Husserl¹¹. Y Husserl hace la crítica de las ciencias naturales como formas del conocimiento carentes de radicalidad, mediatas, inconsecuentes y dependientes de la experiencia particular (*Erfahrung*), mientras que su propia fenomenología aspira a suministrar a las ciencias particulares un fundamento radical, inmediato, riguroso, apodíctico, intuitivo y universal. El contraste de Husserl entre el conocimiento natural y el rigor fenomenológico permea toda su producción desde las *Investigaciones lógicas* (1900, 1901) hasta *Experiencia y juicio* (1938). En vista de esa antítesis naturalismo-fenomenología hay que leer sus opiniones de la lógica aristotélica, que tanto impacto han tenido en el *Leibniz* de Ortega. Verdad que el filósofo madrileño, en su máxima obra, por influencia de Natorp¹², critica a Husserl por el subjetivismo de su método. Mas adapta este método, aplicado por primera vez en las *Investigaciones lógicas*, a su propio fin de «dar vueltas en torno a la filosofía» para buscar claridad sobre la especie de radicalidad que caracteriza a Leibniz y, lo que le importa más, sobre el radicalismo de Heidegger (VIII, 285).

Entre Husserl y Heidegger se intercala en la historia de la filosofía

10 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4ª ed. (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949) p. 305. Tenemos en cuenta lo que cambia y lo que permanece constante entre las ediciones de 1921 y de 1925. Los cambios son mínimos.

11 Ver nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas* p. 36.

12 *Ibid.*, p. 86.

orteguiana el pensamiento del fenomenólogo Max Scheler. Recuerda Ortega en 1934 (VIII, 43) la impresión que le produjo en 1913 la lectura del primer *Anuario* fenomenológico, donde aparecieron juntas las ideas de Husserl y la *Ética* de Scheler. Afectan a los escritos de Ortega no sólo esta ética de valores, sino también los estudios de Scheler sobre la personalidad y la antropología filosófica de sus últimos años. De Scheler proviene la mayor parte de las doctrinas que componen el curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* y que pasan, ampliadas con nuevas lecturas de Dilthey, a la *Idea de principio en Leibniz*. A Scheler debe Ortega la teoría de la superedificación de la filosofía a la física en el siglo XIX y la liberación filosófica de este yugo con la crisis de los fundamentos científicos que sobreviene a principios del siglo presente¹³. De Scheler proceden teorías sobre la ciencia como simbolismo, sobre el mundo de la fantasía y su coherencia, y sobre la vida plena como deporte, intuición que Ortega aplica a la filosofía, frente a un pensador que, como Heidegger, filosofa con un temple de preocupación y angustia¹⁴.

El *Anuario* de la fenomenología ha servido para poner a Ortega en contacto no sólo con el pensamiento de Scheler, sino también con el de Heidegger, cuyo libro *El ser y el tiempo* salió publicado en el número de 1927. ¡Cuánto se ha debatido la deuda de Ortega con Heidegger! Mas no se han hecho minuciosos estudios comparativos para medirla con precisión. Los discípulos de Ortega orientan sus obras sobre él de tal forma, que aspiran a comprobar la justicia con que el maestro reclama la prioridad cronológica, frente a Heidegger, en llegar a la idea de la existencia. Al obrar así, sin embargo, esos discípulos pasan por alto el hecho de que, a la vez que Ortega dice haberse anticipado a Heidegger, no niega y hasta confiesa alguna vez que Heidegger le ha permitido ver el pleno alcance de su propio descubrimiento¹⁵. Por otra parte, quienes investigan a Ortega desde fuera del círculo discipular tienden a exagerar su deuda con Heidegger. El cotejo de los textos demuestra una relación entre los dos filósofos distinta de las que hasta la fecha se les ha atribuido. A partir de 1929, la lectura de Heidegger ha animado a Ortega a poner su previo pensamiento en orden y a fijarlo en conceptos más o menos estables. De Heidegger deriva Ortega el orden, y las doctrinas que así ordena o han aparecido antes en sus páginas, o le vienen de Heidegger y las pasa por el filtro lingüístico de Dilthey para

13 'Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt', en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2ª ed. corregida por anejos publicados por María Scheler, *Gesammelte Werke*, VIII (Francke, Berna y Munich 1960) 201, y, en el mismo tomo, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, pp. 146-47. Sobre la epistemología de Scheler, encontramos imprescindible el libro de Antonio Pintor-Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978) pp. 174-211.

14 «Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro [*El ser y el tiempo*], nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras»: 1929, VII, 416; «necesito declarar que tengo con este autor [Heidegger] una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros»: 1932, IV, 403, n. 1. Nótese que la negación de Ortega viene matizada del reconocimiento de una deuda, por escasa que sea.

depurarlas de su formulación para él exesivamente abstracta y ontológica, y para darles una consistencia biocéntrica, parecida a la de los conceptos de Bergson, de Simmel, de Scheler, que han influido en sus ensayos anteriores. Así nacen en 1929 los conceptos maduros de Ortega de la vida de cada cual como la realidad radical, transparente ante sí misma y que, al encontrarse en el mundo, se ve forzada a decidir entre finitas posibilidades para ser¹⁵.

Con los años aumentan los préstamos del ontólogo Heidegger y del historiador-filósofo de la vida Dilthey. *La idea de principio en Leibniz*, ejemplo por antonomasia de esta deuda, somete tesis ontológicas de «De la esencia del fundamento» a la razón histórica de Dilthey. En su ensayo de 1929, Heidegger acentúa su distinción fundamental entre lo ontológico y lo óntico. Distingue la existencia humana de todo otro modo de ser en cuanto el ser-ahí, el *Dasein*, trata el ente con comprensión del ser. Al *fundamento* de la distinción ontológica lo llama Heidegger la trascendencia del ser-ahí, que cobra su esencia ascendiendo al cosmos, al mundo como la totalidad óntica. Con esta interpretación ontológica del concepto de *fundamento*, pretende Heidegger buscar lo que puede tener de fértil para la filosofía el principio de la razón de Leibniz, según el cual todo tiene fundamento o *ratio*, nada carece de él. Porque desde Aristóteles, sostiene Heidegger, la idea de fundamento ha tenido múltiples sentidos, y hasta se ha disputado si el gran principio de Leibniz vale sólo para la lógica, sólo para la metafísica o para la relación entre las dos. Indica Heidegger, además, que Leibniz anima a averiguar el fundamento, el origen del principio de la razón, puesto que sitúa la esencia de la verdad en la conexión de sujeto y predicado, aduciendo —sin plena justificación— la autoridad de Aristóteles¹⁶. Ahora bien, Ortega en su libro de 1947-50 (VIII, 233-5), imita a Heidegger al intentar aprovechar para la filosofía el «carácter 'trascendental' del concepto de Ente», en cuanto el hombre, al subir al mundo del puro Ser, postula su propia mismidad, su ser auténtico (VIII, 236). También Ortega, como Heidegger, examina las varias significaciones de la palabra ἀρχή, traducida por el filósofo español como «principio» (VIII, 184) dentro del contexto de la *Metafísica* V, 1013 a 17 de Aristóteles, o sea, el mismo pasaje examinado por el autor de «De la esencia del fundamento» (p. 124). Ortega, como Heidegger, nota cierta ambivalencia de Leibniz hacia sus propios principios; cita de las mismas páginas de las mismas ediciones leibnizianas que Heidegger (p. 128, n. 10) para comprobarlo (VIII, 65, n. 1); y recoge de Heidegger el contraste entre Aristóteles y Leibniz, el primero convencido de la idea de principio como proposición de donde se siguen otras, el segundo propenso a acentuar la necesidad de demostrar los principios (VIII, 186). Influido, pues, por «De la esencia del fundamento», Ortega plantea el problema del fundamento, del principio de Leibniz. ¿Por qué, si por principio se ha comprendido lo que no necesita pruebas,

15 Tal es la tesis de nuestra monografía en prensa *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, rigurosamente documentada.

16 'Vom Wesen des Grundes', en *Gesamtausgabe*, IX. Wegmarken (Vittorio Klostermann, Francfort 1976) 129.

insiste Leibniz en la conveniencia de la demostración? La respuesta separa a Ortega de Heidegger, pues le obliga a dedicarse a una larga reflexión histórica, primero, sobre el «modo de pensar» de la época de Leibniz y, después, por contraste, sobre el de Aristóteles. Al reflexionar sobre ambos filósofos, Ortega escribe orientado por el historiador Dilthey. En sus grandes líneas, *La idea de principio de Leibniz* es un ejercicio de historiografía.

El título completo de esta obra lo indica, añadiendo tras la conjunción copulativa las palabras *la evolución de la teoría deductiva*. Confróntese el título del curso que dio Heidegger en Marburgo y en el semestre del verano de 1928, *Los primeros principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*, cuyos contenidos es poco probable que Ortega haya conocido, aunque sí el título, anunciado en público. Tanto este curso como el estudio «De la esencia del fundamento» avanzan por teorías ontológicas; el libro de Ortega, por tesis historiográficas. Hemos rastreado las tesis principales en dos obras de Dilthey, el estudio «Leibniz y su época» y el libro *Introducción a las ciencias del espíritu*. De éste recoge Ortega opiniones sobre la metafísica de Aristóteles y de los escolásticos, y de aquél ideas acerca de la orientación científica de Leibniz. La historia del contacto de Ortega con el pensamiento de Dilthey mal puede contar con el ensayo que sobre el tema ha escrito el mismo Ortega, porque su «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» (1933) tiende más bien a ocultar que a revelar por qué esperó hasta 1929 para estudiar en serio la producción del filósofo berlinés¹⁷. A falta de otra explicación, creemos que Husserl y Heidegger, más que nadie, afectaron a la apreciación orteguiana de Dilthey: Husserl, el más respetado de todos los filósofos europeos entre 1913 y 29, había hecho en su célebre artículo de 1911, «La filosofía como ciencia rigurosa», una crítica dura de filósofos de cosmovisiones como Dilthey, y quizás por esta razón Ortega no prestaba mayor atención a Dilthey hasta leer en 1927 el elogio que le dirige Heidegger por la idea del ser humano como historicidad. Esta idea aparece en los «Proyectos de una crítica de la razón histórica», que Ortega se apresura a leer y de ellos deriva su fórmula de 1929 de la vida humana como realidad radical¹⁸. Puesto que la primera cate-

17 En ese ensayo dice Ortega: «Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años» (1933, VI, 170). Aquí se equivoca Ortega porque ha conocido el pensamiento de Dilthey ampliamente citado en las obras de otros autores si leídos por el filósofo madrileño antes de 1929; ver por ej., *Ortega y sus fuentes germánicas*, pp. 323-25, 333-34, 343. Entre esos autores se destaca Max Scheler, que en *Probleme einer Soziologie des Wissens* y en *Erkenntnis und Arbeit* alude una y otra vez a Dilthey, y que en «Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson», examina la filosofía de la vida del segundo: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 4ª ed. corregida (Francke, Berna 1955) pp. 318-23. Y, sin embargo, al intentar explicar su propia tardanza en leer a Dilthey, se le ocurre a Ortega escribir, «El hecho de que un hombre como Scheler, con olfato de perdiguero para todo lo importante, frenéticamente curioso, pasase al lado de Dilthey sin sospecharlo, me excusa de aportar más datos y razones»: VI, 173. La afirmación de Ortega nos asombra aún más cuando recordamos que su *Revista de Occidente* publicó la versión castellana de *Probleme einer Soziologie des Wissens*: 1929, VII, 297, n. 1.

18 Ver Wilhelm Dilthey, 'Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft', en

goría de la vida humana consiste para Dilthey en la temporalidad, y puesto que con el tiempo cambia la cosmovisión que orienta al hombre, ya para 1933 lee Ortega «Hacia la doctrina de la cosmovisión», y esta doctrina comienza a incorporarse a sus ensayos del mismo año¹⁹. Fruto maduro de tales lecturas de Dilthey es *Historia como sistema* (1935), cuyo concepto de creencia sintetiza la noción husserliana de *dóxa* (vale decir, el *bélief* de Hume) con la teoría de Dilthey de la cosmovisión²⁰. Dentro del marco historiográfico provisto por Dilthey, y con Husserl como autoridad en los grados de creencia, va elaborando Ortega su doctrina sobre la duda como requisito de la filosofía auténtica. Si el Aristóteles de Dilthey filosofa desde la creencia en la ontología eleática, el Descartes de Husserl parte de su duda de la misma. La antítesis influye sobremanera en la estructura de *La idea de principio en Leibniz*.

Ya que hemos reconstruido la llegada de Ortega a las filosofías de Hartmann, de Husserl, de Scheler, de Heidegger y de Dilthey, observemos cómo Ortega ha estructurado su obra combinando el pensamiento de los cinco. Su libro parte de *De la esencia del fundamento* de Heidegger y termina en una crítica de los fundamentos filosóficos de Heidegger. El resto de la obra consta de apéndices más o menos relacionadas con el tema *ostensible* de la misma, vale decir, con el «modo de pensar» de Leibniz y de quienes, como Descartes, le afectan de un modo inmediato. Mas la intención crítica de Ortega, frente a la de Heidegger y a los neotomistas, queda clara. Comienza Ortega por parafrasear el principio de la razón de Leibniz: «Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio» (VIII, 63). Heidegger en 1929 glosa así el mismo principio: «Donde y cuando ente, ahí fundamento; por tanto, fundamentación dondequiera que hay ser»; la necesidad de la fundamentación la descubre Heidegger en el abismo («Ab-grund») y en la falta de fundamento («Un-grund») que en la existencia humana se encuentra (p. 127, n. a). De donde colige Ortega que en «en el estado habitual de nuestra vida cognoscente nos movemos dentro de una zona intermedia que no es el puro empirismo o ausencia de principios, pero tampoco es *estar* en los principios radicales, sino que éstos nos aparecen remotos, situados en el extremo del horizonte mental,

Gesammelte Schriften, VII (B. G. Teubner, Stuttgart, y Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 1958) 261: «La vida es ahora el hecho básico que tiene que formar el punto de partida de la filosofía. Es lo que se conoce desde dentro, y es irreductible a nada más allá de sí misma» («Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muss. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann»); cf. 1929, VII, 423. En adelante todas las citas de Dilthey remiten a los *Gesammelten Schriften*, abreviados en GS con tomo en romanos y en arábigos la página. Ortega toma a Dilthey la *fórmula* de la realidad radical, aunque tuvo la *intuición* de la misma ya para 1914.

¹⁹ Ver *En torno a Galileo* (1933, V, 11-164) y cf. 1933, VI, 172, n. 1.

²⁰ Ya en *Investigaciones psicológicas* (1915, XII, 412), la teoría rudimentaria que propone Ortega de la creencia nuestra el influjo de E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913) 103, pp. 214-15. La teoría llega a su madurez en *Historia como sistema* (1935, VI, 13-5) cuando Ortega tiene en cuenta, de Dilthey, los GS I, 109 392; V, 178; VII, 207, 313; VIII, 180.

como algo a que hay que llegar y junto a lo cual aún no se está» (VIII, 63). Aquí nos permite Ortega columbrar en seguida el proceso que a lo largo, va a seguir su razonamiento. Porque el contraste entre el empirismo y el dominio de los principios reaparecerá en su libro como la oposición entre el modo de pensar de Aristóteles, de Euclides, de los estoicos, de los escolásticos (y, por consiguiente, de los neotomistas), por un lado, y el modo de pensar de Platón, de Descartes, de Leibniz, de Husserl (y, como consecuencia, de Ortega), por otro lado. Tanto Heidegger (p. 161) como Ortega (VIII, 156) recuerdan que Platón sitúa las Ideas en un «lugar supracelste», pero si Heidegger lamenta entre líneas la no llegada de Platón a la idea de la trascendencia del ser-ahí, Ortega contraponen el alejamiento metódico de Platón a la aproximación aristotélica a los fenómenos, más sensualista y menos rigurosa.

Leibniz sigue para Ortega en la línea de Platón, pero plantea un problema: aunque se singulariza en la historia filosófica por introducir, enunciar y emplear la mayor número de principios, ¿por qué, como insinúa Heidegger, carece de rigor terminológico con respecto a ellos?; ¿por qué no los coordina en una jerarquía? (VIII, 65). Estas preguntas llevan a Ortega a reflexionar sobre lo que por principio la tradición ha solido entender, y semejante reflexión conduce a una conclusión dual: «principio» denota, por una parte, la proposición que en una serie importante su carácter de verdad a la siguiente proposición o consecuencia de la primera; y, por otra parte, designa la proposición que es verdad por sí misma, que es evidente (VIII, 68-9). En «De la esencia del fundamento» (p. 130), Heidegger reconoce dos especies de verdades: las proposiciones verdaderas que, según Leibniz, conforme a su naturaleza de verdades, remiten al fundamento, a la base de donde cobran su unidad de conjunto armonioso; y la verdad óntica, la transparencia prepredicativa del ente, en la cual está arraigada la verdad de las proposiciones. Heidegger caracteriza la verdad prepredicativa como intuitiva, pues la verdad óntica va determinada ante todo como verdad proposicional, como conexión de una representación. Más elemental que la conexión es un mero representar, libre de conexión; es un intuir («Anschauung»: p. 131). Con mayor brevedad, habla Ortega de dos sentidos del término «verdad»: verdad como razón o fundamento y verdad como evidencia o intuición (VIII, 68). Ahora bien, ya se ha visto que para Leibniz verdad significa por lo pronto fundamento. Escribe Dilthey que, de las dos direcciones epistemológicas que toman las ciencias naturales, la empírica-inductiva y la deductiva, hay que situar en esta última dirección el principio de la razón de Leibniz, según el cual «leyes y formas de pensar, estas abstracciones extremas, se aprehendían como lo que fundamenta el nexo del saber» (GS VII, 93). Con palabras de Ortega, en Leibniz pensar equivale a probar.

La explicación la descubre Ortega en la historia, puesto que Leibniz, pensador de la Ilustración, filosofa en una época que Dilthey ve denominada por la razón deductiva. En la segunda mitad del siglo xvi y en el siglo xvii se desarrolla el conocimiento matemático de la naturaleza y se conserva este conocimiento en aplicaciones prácticas del mismo.

Los fundamentos científicos suponen una necesidad lógica, proveyendo una explicación causal de los fenómenos de la naturaleza. El hallazgo continuo de nuevos principios y de aplicaciones prácticas engendra la fe en el progreso triunfante de la ciencia y en la civilización en ella fundamentada. Ningún intelectual de la época, a juicio de Dilthey (GS III, 70-1), supera a Leibniz en realizar el ideal de modelar la ciencia tras la matemática. Ars combinatoria, característica, ciencia general, matemática universal, cálculo lógico, todo uso de la matemática, en fin, lo busca Leibniz para la lógica general y para el pensador filosófico. Encuentra Dilthey el ejemplo máximo en la participación de Leibniz en el descubrimiento de la computación diferencial e integral. Pocas luchas más violentas para la prioridad en la historia de las ciencias que la que se entabló entre Leibniz y Newton sobre ese triunfo matemático. Como Dilthey (GS III, 69), Ortega juzga a Leibniz un pensador orientado en «la matemática pura» (VIII, 74). Como Dilthey (GS VII, 91-3; III, 131-2), atribuye esta orientación al «desarrollo prodigioso» de las ciencias matemáticas durante los siglos XVI y XVII, a la utilización práctica de estos avances teóricos y al «rigor ejemplar» de esas ciencias (VIII, 73). Reconoce Ortega, con Dilthey, la riqueza del pensamiento de Leibniz, si bien el Husserl de las *Investigaciones lógicas* le ha hecho notar el fracaso de Leibniz en dar a sus intuiciones geniales expresión acabada²¹. Con Dilthey, en fin, recuerda Ortega «el combate permanente con Newton» que amargó la vida de Leibniz (VIII, 88).

Sin embargo, para esclarecer la actitud del filósofo Leibniz hacia la ciencia exacta, traza un contraste, ajeno a Dilthey, entre tres situaciones de la filosofía ante la ciencia: la situación moderna, en que la ciencia guía la filosofía; la situación antigua, en que la filosofía ha creado y guiado la ciencia; y la situación contemporánea, en que la ciencia en crisis otorga autonomía a la filosofía. Dilthey, que ha influido en la descripción de la situación moderna, afecta también a la de la situación antigua; mientras que de Scheler y del matemático físico Hermann Weyl, citado por Scheler²², recoge Ortega su visión de la situación contemporánea. La idea que, según Dilthey (GS V, 350), tenían los griegos de la filosofía como ciencia total recibió su expresión, más elevada en la organización de escuelas filosóficas, que subordinaban a la filosofía las ciencias particulares. En semejantes escuelas, se discutía sobre los principios y se dedicaba a las investigaciones positivas. En consecuencia, dentro de pocas generaciones, llegó a constituirse un gran número de ciencias naturales y de ciencias humanas. La obra unitaria de la labor científica, que en la escuela de Aristóteles logró su desarrollo máximo, en opinión de Dilthey (GS V, 351), se descompuso como el im-

21 'Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik', en *Husserliana*, XVIII (Martinus Nijhoff, La Haya 1975) 60-61, p. 224-25. Citas de las *Investigaciones lógicas* remiten en adelante a esta edición, con número de la investigación en romanos, capítulo, parágrafo y página. Ver, de Alfonso Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton, I. La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal* (Univ. Pontificia, Salamanca 1977) y, sobre todo, p. 236.

22 En *Probleme einer Soziologie des Wissens*, pp. 107 y 147, n. 1, y en *Erkenntnis und Arbeit*, p. 268, n. 1; cf. de Ortega, 1925, III, 340-41.

perio de Alejandro. Entonces las ciencias particulares se maduraron separándose de la filosofía y cobrando independencia. De ahí que Ortega, frente a los orgullosos científicos de su día, recuerde el origen humilde de las ciencias naturales como especificaciones de la filosofía estudiada en las escuelas socráticas. En la Academia de Platón, escribe Dilthey (GS I, 179), el autoconocimiento genera la lógica y la ética; por lo cual Ortega dice que el método de la geometría nace del rigor empleado por las escuelas filosóficas en la ética (VIII, 72-3).

No sólo en el momento de su origen, sino también a mediados del siglo presente, las ciencias parecen a Ortega problemáticas en cuanto conocimiento. Escribe en la época de la crisis de los fundamentos científicos, cuando matemáticos como Weyl, siguiendo a Einstein, contribuyen a poner en duda las bases de la física clásica, y cuando filósofos como Scheler vaticinan la liberación de la metafísica de su servidumbre a la ciencia. A dos factores atribuye Ortega la problematización de la física como conocimiento: a su renuncia a tratar la realidad natural, prefiriendo, en cambio, el examen de la probabilidad; y al sacrificio de su pretensión a ser conocimiento concebido como presencia de la realidad al pensamiento. En el ensayo «Conocimiento y trabajo», que forma parte del libro *Formas del saber y la sociedad*, citado por Ortega en *¿Qué es filosofía?* (1929, VII, 297, n. 1), Scheler escribe que la física de su época (1926) se aproxima a un resultado sorprendente con respecto a lo que hasta ahora han pasado por leyes naturales de un carácter formal y mecánico: en cuanto son leyes naturales y no meras síntesis matemáticas, no son sino «leyes de carácter estadístico»; representan posibilidades de un acontecer que concierne a «reglas de probabilidad» (p. 272). Así Ortega: «La teoría física se ha ido progresivamente convirtiendo en un sistema de leyes estadísticas. Esto significa leyes de probabilidad ... Por tanto, la física no nos habla hoy del «Ser real», sino del «Ser probable» (VIII, 76-7). Además, de la *Filosofía de la matemática y de la ciencia natural* de Hermann Weyl, aludida también, aunque de una manera indirecta, en *¿Qué es filosofía?* (VII, 432), toma Ortega un diagrama para aclarar una idea de Weyl, y es que existe entre el mundo real y el dato una correspondencia, pero que si por un lado, se encuentra el mundo objetivo, determinado de modo cuantitativo, por el otro, se hallan no sólo lo dado en un momento, sino también las *posibles* percepciones de un yo, de suerte que en la correspondencia entran, amén del estado objetivo del mundo, los *posibles* estados objetivos de ese yo perceptor²³. O, para decirlo con Ortega, «las proposiciones integrantes de la «teoría física» no tienen correspondencia similar con la realidad, es decir, que a cada proposición de la «teoría física» no corresponde nada en la realidad» (VIII, 78). En suma, el mundo objetivo, según Weyl (p. 120), puede representarse sólo en símbolos. ¿Hasta qué punto, se pregunta Ortega, puede pareja representación equivaler al conocimiento? En «Conocimiento y trabajo» (p. 244) ha leído que toda imagen

²³ No disponemos sino de la versión inglesa de Hermann Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science* (Princeton University Press, Princeton 1949) pp. 118-19.

formal y mecánica del ser de las cosas no tiene validez sino como una determinación simbólica, hecha por medio de signos, de la naturaleza y comparable a una agenda que poco nos enseña del ser y carácter de las personas cuyas direcciones de casa van ahí apuntadas. Sin duda esta comparación inspira la que Ortega hace en *¿Qué es filosofía?* (VII, 302) y otra vez en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 80), entre el conocimiento físico y la serie de perchas fichadas de un guardarropa, que da una idea aproximada de cuantos asistieron a la fiesta sin decirnos nada de las prendas de vestir ahí colgadas ni de sus dueños.

Dadas las deficiencias del conocimiento científico, Ortega cree necesario explicar los factores históricos que obcecan a Leibniz ante esas limitaciones. ¿Qué está sucediendo en la matemática de la época, qué aporta él y qué impacto tienen las doctrinas científicas propias y ajenas en el estilo filosófico de Leibniz? Las respuestas inician la parte del libro de Ortega influida por Husserl. Como siempre, la deuda no es absoluta, porque Ortega depende de otros autores para alumbrar el camino tortuoso que sigue de Leibniz a Aristóteles y los escolásticos, y de éstos a Heidegger. Pero no deja de orientar sus pasos el antiempirismo de Husserl. El lector puede, si se mantiene alerta, hallar varias alusiones a Husserl entre los párrafos 7 y 26, que, aunque constituyen la parte más técnica de toda la producción de Ortega, se vuelven transparentes leídos a la luz del gran fenomenólogo. En la *Lógica formal y trascendental*²⁴, escribe Husserl, «el descubrimiento, propiamente hablando, de lo formal se ejecuta por primera vez al comienzo de la Epoca Moderna en rumbo a la sustanciación del álgebra por Vieta —por tanto, a la tecnicización deductiva de la doctrina de los números y de las magnitudes—, y cobra su sentido puro en Leibniz, cuya *mathesis universalis* ha roto patente y plenamente toda vinculación a cualquier generalidad cósmica». He aquí por qué Ortega dedica apartados al álgebra de Vieta (§ 7) y a la geometría analítica de Descartes (§ 8) antes de hacer su extensa crítica, con ayuda de Husserl, a la lógica y a la ontología de Aristóteles y de los escolásticos, vinculadas a las cosas concretas en sentido husserliano.

Después de acopiar, a imitación de Dilthey (cfr. GS II, 35), los nombres de luminarios, en este caso, de grandes matemáticos nacidos entre 1.500 y la época de Leibniz, Ortega elimina de consideración a la mayoría, dedicada a la *materia* matemática, para enfocar a Vieta y a Descartes, innovadores en cuanto a la *forma* (VIII, 91). En el proceso eliminatorio columbramos el contraste hecho por Husserl en su *Lógica formal y trascendental* (p. 84) entre la matemática formal y la que se ocupa de la materia cósmica («sachhaltiger Materie»). Con Husserl (p. 84), Ortega apunta cómo la notación algebraica de Vieta posibilita la regularización del análisis, de la deducción. Y con Weyl (p. 55), observa la extrema formalización de la matemática en Hilbert, que la trata como un juego de símbolos sin referencias extrínsecas y que prosigue de acuerdo a reglas fijas. Weyl (pp. 36-7), además, reconoce cómo los signos para

²⁴ 'Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft', en *Husserliana*, XVII, pp. 84-5.

los números altos aceleran la computación mental, y cómo los signos algebraicos nos capacitan para obrar con todos los números posibles. De Weyl recoge Ortega estas dos ideas, a las cuales añade la definición leibniziana del álgebra como la matemática de los números indeterminados (VIII, 92-3). Al escribir sobre la construcción de modelos matemáticos (pp. 21-2), Weyl descubre en la geometría analítica una prueba de que la geometría euclídea no es sino una expresión de los hechos del álgebra lineal, de la teoría de las ecuaciones lineales. En el álgebra queda indeterminado el número n de los variables. Hace falta que $n = 3$ para que resulte la geometría del espacio tridimensional. Correspondencia tal explica en la actualidad la estrecha vinculación de la aritmética y la geometría. Sin embargo, Ortega ha leído a Dilthey —ya lo hemos visto— que en tiempos de Aristóteles se separaron la aritmética y la geometría. Puesto que Aristóteles sostenía la inexistencia, fuera de la lógica, de un principio común al número y a la extensión, formuló la ley de la incomunicabilidad de los géneros. Para la posteridad, dividió así el conocimiento en una pluralidad de ciencias comunicables entre sí. Pero Descartes, afirma Ortega, en efecto dio al traste con la ley aristotélica al inventar la geometría analítica, en que los números representan relaciones geométricas y las líneas las aritméticas (VIII, 98).

Husserl ha criticado la incomunicabilidad de los géneros. Porque ve la fenomenología mal servida por una lógica que garantiza la separación de las evidencias intuitivas, de las verdades, de las cosas individuales y de las generalizaciones basadas en las mismas. Reconoce el autor de la *Lógica formal y trascendental* que, en la esfera de los juicios predicativos, Aristóteles inició una formalización que utilizaba términos («Termini»), o sea, palabras en que se manifestaba lo cosoide como tal, aquello de lo cual se habla en el discurso (pp. 53-4). Mas precisamente por lo mismo el Estagirita cerró *a priori* la analítica de los juicios. Definía los juicios exclusivamente por medio de sus formas sintácticas. Estas formas podían implicar proposiciones existenciales, engendrando términos variables, indeterminados, y trivializando la lógica como conocimiento (pp. 76-7). ¿Qué significa el sustantivo «caballo»? ¿Es el animal que transporta a Alejandro Magno o al Cid, o el que participa en las carreras? «Su significación», dice Ortega (VIII, 101), «es incontrolable porque, usado así, el nombre representa esas innumerables intuiciones». No obstante, ¿qué tengo que hacer para convertir el sustantivo «caballo» en un término adecuado para la lógica tradicional? Según Ortega, tengo que practicar una abstracción, extrayendo ciertos elementos de mi intuición total del animal y dejando los demás (VIII, 101). Confiesa Ortega de paso estar aprovechando las *Investigaciones lógicas* y los «admirables análisis» de Husserl sobre la abstracción (VIII, 164, n. 1). Y, efectivamente, en aquella obra²⁵, Husserl ve la capacidad de la abstracción como la capacidad de separar («abzutrennen») ideas parciales, que abarcan atributos simples, de las cosas fenomenales, que se nos dan como complejos de atributos, y asociar esas ideas con palabras de que son las significaciones generales. Cada nombre general tiene su propia

25 *Logischen Untersuchungen*, II, cap. II, 9, p. 126.

significación, es decir, una idea atributiva vinculada a él con exclusividad, y podemos escoger a voluntad cualesquiera atributos y hacer de ellos las significaciones de nuevos nombres generales. Por eso, para emplear el ejemplo equino de Ortega, al aplicar el nombre «caballo» a la definición que de este animal da la zoología, ejecuto una «acotación» de su significación intuitiva, incontrolable. «Término» en sentido lógico equivale a «lo acotado» (VIII, 101-2). Sin embargo, el Husserl maduro cuestiona la veracidad del «término». Según la *Lógica formal y trascendental* (p. 77), la lógica formal, practicada con pureza radical, no da derecho a dividir verdades o evidencias. La máxima universidad tiene que caracterizar no sólo los conceptos que esa lógica maneja de los objetos, sino también su concepto de evidencia. De donde concluye Ortega que el concepto de la lógica aristotélica «es o no suficientemente verdadero, es o no suficientemente conocimiento»; es sólo «más o menos preciso, estricto, inequívoco, exacto» (VIII, 103).

La insuficiente veracidad de la lógica antigua, apuntada por Husserl, domina la crítica a Aristóteles que compone la mayor parte de *La idea de principio en Leibniz*. Y Husserl orienta a Ortega a cada paso de esta crítica. Si en las *Investigaciones lógicas* critica Husserl la hipótesis del universal en Locke, Ortega en el apartado § 11 de su libro critica la hipótesis del universal en Aristóteles, y en el apartado § 12, también con ayuda de Husserl, hace la crítica de los tres tipos de predicación aristotélica como una especificación de lo dicho en el párrafo anterior. Siguen en la obra de Ortega cinco apartados sobre la geometría euclídea, vista como un modelo de la lógica de Aristóteles y criticable, por tanto, en cuanto inconsecuente con sus propios principios; pero aún aquí tiene Ortega la fenomenología de Husserl a la vista, pues cuenta con los reparos de Hermann Weyl frente a la geometría antigua, y Weyl depende a su vez de las *Investigaciones lógicas* husserlianas. En los apartados § 18 y 19, sobre el sensualismo de Aristóteles y su mala fe en manejar los principios de su lógica, Ortega acompaña al Husserl de *Experiencia y Juicio* al rechazar por inexacta la lógica empirista. El párrafo § 20, que consiste en un «Breve paréntesis sobre los escolásticos», sin lugar a dudas representa una desviación del camino que Ortega ha seguido implacablemente en compañía de Husserl, porque toma la mayor parte de su paréntesis antiescolástico de Dilthey. Mas cualquier lector dotado de la conciencia histórica tan amada de Dilthey puede entender la necesidad que ha sentido Ortega de intercalar, precisamente en medio de la crítica a Aristóteles, su ataque contra el «modo de pensar» escolástico, que podemos ver como un reto lanzado a los adversarios neotomistas.

No nos asombra la presencia de Husserl en la parte central de *La idea de principio en Leibniz* cuando recordamos que, ya en torno a 1915, redactó su autor varios estudios sobre la abstracción, influidos por la crítica a Locke que aparece en las *Investigaciones lógicas* (XII, 480). Aquí tacha Husserl de oscuro el concepto de idea que se encuentra a la base de la epistemología de Locke y, en general, de la filosofía inglesa: 1) por «idea» entiende Locke todo objeto de la percepción interior, y

éste incluye lo posible y cada contenido de la conciencia; 2) pero si la «idea» según esto, parece abarcar demasiado, Locke además restringe su significación a la presentación, a la vivencia intencional; 3) confunde la presentación con lo presentado, el acto consciente con el objeto intencional; 4) confunde los atributos del objeto con las sensaciones a través de las cuales son percibidos; 5) sitúa bajo la rúbrica de idea general propiedades tan diversas como atributos específicos y aspectos objetivos, y 6) confunde la presentación intuitiva con la referencia significativa (LU, II, cap. 2, § 9, pp. 127-9). Resulta absurdo, pues, a juicio de Husserl, el ejemplo que da Locke de la idea universal de triángulo, donde las confusiones se amontonan (§ 11, pp. 133-4). Igualmente absurda le parece a Ortega la idea de universalidad empleada por los escolásticos, con la cual quieren expresar tres relaciones distintas que Aristóteles aísla para describir la conceptuación: τὸ λεγόμενον κατὰ παντός, o sea, la predicación universal; τὸ λεγόμενον καθ' αὐτό, la predicación general; y τὸ λεγόμενον καθόλου, la predicación de principio a consecuencia. Para cada forma de predicación Ortega descubre en Husserl razones para calificarla de absurda y de inauténtica en su pretensión de universalidad. Consideremos, primero, la predicación universal. Para Locke, el hecho de que a muchas cosas puede aplicarse un solo nombre universal, demuestra que una idea universal tiene que corresponder a tal nombre. Pero sostiene Husserl que la aplicación del nombre general a los objetos de una clase se debe a que el mismo atributo o conjunto de atributos es común o todos esos objetos. Escribe Husserl que «la univocidad del nombre general sólo se extiende al límite demarcado por los objetos nombrados mediante este atributo y no otro» (§ 9, p. 126). Por ello afirma Ortega: «Cuando a la vista de muchas cosas buscamos lo común de ellas y extrajimos por abstracción comunista el «triángulo», no reparamos que nuestra operación iba de antemano dirigida por la decisión de contemplar la muchedumbre de las cosas desde un punto de vista o respecto determinado; a saber: lo que tuviesen de común en cuanto figuras. Si hubiésemos elegido otro respecto ..., por ejemplo, el color, habríamos llegado a la comunidad 'blancura'» (VIII, 108). El triángulo es una hechura humana; ¿cómo equipararlo a un universal?

Pasemos ahora a la predicación general. El triángulo universal, tal y como Locke lo concibe, según Husserl, es el triángulo genérico, despojado de todas sus diferencias específicas. Concepción para Husserl no sólo falsa, sino también carente de sentido. «La inseparabilidad del universal, la imposibilidad de realizarlo, vale *a priori*, radica en la esencia del género como tal» (§ 11, p. 133). Concorre Ortega: «El extracto genérico forma parte del extracto específico. No necesitamos mirar a las cosas en torno nuestro para obtener aquél. Está en la especie, como ésta reside en las cosas» (VIII, 109). Género y especie, sostienen Husserl y Ortega, forman parte de un objeto intuitivo. «Lo intuitivamente singular se propone ora de modo directo como *eso ahí*, ora como *portador de un universal*, como sujeto de un atributo, como individuo de una clase empírica; o bien se propone el *universal mismo*, v. g., la especie de un atributo acentuado en una intuición parcial, o bien se propone tal

especie como subespecie de un género ideal, etc. En todos estos modos de concebir, bajo ciertas circunstancias, puede funcionar como fundamento una sola intuición sensible» (§ 10, p. 131). Estas palabras de Husserl tienen un paralelo en Ortega, que apuntaba cómo formamos un triángulo, viendo en muchas cosas lo que contienen de triángulo, y abstrayendo de todas sus componentes. «El triángulo que forma parte de cada una de esas cosas no es un triángulo distinto...: no es que cada cosa contenga un triángulo suyo, otro que el triángulo de las demás. Todas contienen el mismo triángulo, porque habiendo nosotros abstraído de todo lo demás que en las cosas había, hemos abstraído de todo lo que las diferencias, diversifica y multiplica; por ejemplo, de que una está aquí y la otra allí, de que tienen este o el otro tamaño. El extracto 'triángulo' con que hemos quedado está, a la vez e indiferentemente, aquí y allí. Es ubiquesto porque, esté donde esté, siempre es el mismo triángulo» (VIII, 106). En suma, se trata de idéntico triángulo como objeto de una intuición.

Si Husserl ha ayudado a Ortega a refutar la universalidad de la predicación universal y de la predicación general, no resulta menos útil para la refutación de la universalidad que se ha venido atribuyendo a la predicación de principio a consecuencia. Con este último fin, Ortega muestra que toda deducción cuenta no sólo con el pensamiento analítico *a priori*, sino también con el pensar sintético *a priori*, es decir, con un acto mental que obra sobre una intuición (VIII, 119). Según las *Investigaciones lógicas* (III, cap. I, § 12, p. 254), las leyes analíticas son proposiciones incondicionalmente universales, libres, desde luego, de todos asertos sobre la existencia individual. Las proposiciones analíticamente necesarias permiten la formalización total del pensamiento. Por otra parte, cuando una ley incluye conceptos cósmicos, nos permite la formalización de los mismos; se trata de lo que Husserl llama una ley sintética *a priori* (p. 256). Las especificaciones de semejante ley pueden ser empíricas. Pero Ortega ve toda deducción, toda demostración o prueba como un híbrido, como un «centauro de pensar analítico y pensar sintético». Lo demuestra para el caso de la prueba geométrica, y lo razona hasta su última consecuencia, que es una verdad evidente. Husserl figura en ambos raciocinios de Ortega. En su *Filosofía de la aritmética* (1890-1901) ²⁶ escribe, «¿No presupone hasta el método analítico, empleado en la geometría, ciertos hechos intuitivos? Evidentemente». Nicolai Hartmann, en su *Metafísica del conocimiento* (p. 541), tampoco venera «el viejo método (euclídeo) de la prueba sintética-deductiva». Cuando Ortega, pues, estudia la prueba del teorema, «La suma de los ángulos de un triángulo es igual al de dos rectos», sin dificultad descubre en esa prueba no sólo la deducción (del concepto «triángulo» del concepto «ángulo»), sino también la intuición (aplicación de las leyes generales sobre los ángulos al caso concreto del triángulo, intuido como tres rectas cortándose dos a dos) (VIII, 117-8).

Para mostrar que la deducción depende, en última instancia, de la

²⁶ 'Philosophie der Arithmeti', en *Husserliana*, XII, 293.

intuición, Ortega se sirve, además, de un raciocinio leído en las *Investigaciones lógicas* (Proleg., cap. V, § 26, p. 94). Raciocinio que el mismo Husserl ha empleado para un propósito bien distinto. Pues los empiristas niegan la posibilidad de justificar el conocimiento mediato. Pero Husserl arguye la índole intuitiva de todo fundamento: «Si toda fundamentación descansa sobre los principios que rigen su operación, y si su justificación última puede llevarse a cabo sólo recurriendo a esos principios, entonces se nos llevaría a un círculo vicioso, o a un regreso infinito, caso de que los principios fundamentadores necesitasen, a su vez, de fundamentación»; de donde «la exigencia de una justificación en principio para cada conocimiento mediato sólo tiene sentido cuando somos capaces de saber, con prudencia y con inmediatez, ciertos principios últimos sobre los cuales descansa en última instancia toda fundamentación. Todos los principios aprovechables para la fundamentación y para la justificación, tienen que ser deductiblemente reductibles a ciertos principios últimos e inmediatamente evidentes de tal forma, que los principios de esta deducción se presenten todos juntos bajo estos principios». Al determinar, pues, de donde deriva la proposición de una serie deductiva su carácter de verdad, Ortega considera tres posibilidades, que corresponden a las tres consideradas por Husserl, y acaba como Husserl por preferir la evidencia inmediata, intuitiva. He aquí la formulación orteguiana de las tres posibilidades: «primera, que el regreso hacia atrás y hacia arriba no termine, sino que una proposición nos transfiera a otra, y ésta a otra, y así indefinidamente; segunda, que al llegar a una proposición anterior, resulte que ésta se prueba por otra posterior (sería la demostración circular); tercera, que lleguemos al cabo de un número infinito de pasos mentales a una o varias proposiciones que no necesiten prueba y, sin embargo, sean verdad». Ortega rechaza la primera posibilidad por contraproducente, y la segunda por contraria a las leyes de la lógica tradicional. La tercera, aunque más ilógica aún, parece la única solución. Se trata de reconocer una verdad evidente, *per se nota*, como el primer principio de todo razonamiento (VIII, 122). Pero, ¿no ha llegado Ortega a esta conclusión ya en su artículo de 1924 «Ni vitalismo ni racionalismo» (III, 275), influido por Hartmann?

Semejante conclusión también explica para Ortega por qué, en el «modo de pensar» de Aristóteles y, posteriormente, de Euclides, razonar consiste en deducir proposiciones de principios cuya verdad es evidente. Aristóteles los llama axiomas; Euclides los denomina «noticias comunes», *κοινὰ ἔννοια*, que en los *Elementos*, según informa Hermann Weyl (p. 19), a quien sigue Ortega (VIII, 123), suceden a las definiciones (del punto, de la línea, etc.), y estas definiciones o *ῥοι* apenas lo son en el sentido moderno, sino que, en el mejor caso, sólo describen con brevedad, indican lo que está dado a la intuición. Concisión tan extrema convence a Ortega de la indiferencia de Euclides a la insuficiencia de sus definiciones. Más importa al geómetra antiguo la práctica que la teoría de su método. Ortega no ha dejado pasar inadvertida la opinión del autor de las *Investigaciones lógicas* (Proleg., cap. XI, § 71, p. 254), según el cual «el matemático no es en verdad el puro teórico, sino sólo

el ingenioso técnico, el constructor, por así decir, quien mira sólo por los nexos formales, y construye la teoría como una obra de arte técnica». Lo mismo, a juicio de Husserl, puede decirse de todas las ciencias particulares. De ahí las ideas siguientes de Ortega: «El geómetra produce sus teoremas sin necesidad de reflexionar sobre cómo procede, sin que por fuerza tenga que darse cuenta de cuál es la forma lógica de su teorizar» (VIII, 130); agrega Ortega en una nota, «Para mí, ese practicismo teórico es característico del gran creador de la ciencia, en oposición al filósofo» (VIII, 131, n. 1). Practicismo que, en el caso de la geometría, cuenta tanto o más con la imaginación que con la precisión de la visión ocular, ayudada por instrumentos exactos. Según las *Ideas* de Husserl (§ 70, p. 131), «El geómetra obra en su pensar indagatorio incomparablemente más en la fantasía que en la percepción de la figura o del modelo»; por lo cual afirma Ortega, «Los aparatos de mensuración precisa... no sirven mejor a la Geometría que los dibujos en el encerado, los cuales, a su vez, no sirven tampoco directamente a la *ratio geometrica*, sino que sirven a la imaginación, y es ésta, por fin, quien directamente sirve a la razón» (VIII, 136).

Las cualidades intelectuales que Ortega ha notado en Euclides las observa también en su antecedente Aristóteles. Los descuidos del Estagirita en lo que concierne a los principios de su lógica, las peticiones de principios, el paralogismo, el paso a otro género, pueden achacarse a su mentalidad más bien científica que filosófica. Y Husserl hace posible el análisis a que Ortega somete el pensamiento de Aristóteles. En la *Lógica formal y trascendental* (p. 189), el autor ve las ciencias como meras técnicas teóricas que, por ingeniosas que parezcan, se basan en paradojas, en conceptos cuyos orígenes quedan oscuros y cuya elaboración se ha sustraído a la labor de la crítica. El mismo Husserl se ha responsabilizado de superar el confusionismo del planteamiento de problemas peculiares a la matemática formal y a la analítica lógica. «Dondequiera observamos, así como en la problemática epistemológica, la terquedad, ya mencionada repetidas veces, en el error de tener las ciencias por algo dado, que ya está ahí, como si la investigación de los fundamentos debiera significar sólo un esclarecimiento posterior o, en todo caso, una mejora que no alteraba en lo esencial esas mismas ciencias». Por eso, al buscar en vano en Aristóteles pruebas rigurosas de los principios que rigen su analítica, concluye Ortega, «Las expresiones que él efectivamente emplea innumerables veces son éstas: tiene que haber verdades improbadas e improbables, porque de otro modo sería imposible la ciencia, esto es, la prueba» (VIII, 141). En este sentido viola Aristóteles las leyes de su propia lógica, porque parece a Ortega cometer una *petitio principii*. Es más: en los *Analíticos segundos* encuentra Ortega razonamientos falsos donde Aristóteles estudia el uso de los principios en las ciencias que, como la aritmética y la geometría, emplean la deducción. Contra su ley de la incomunicabilidad de los géneros, en este caso, de la magnitud y del número, no se opone y hasta da licencia para que se aplique el mismo principio común («si de dos cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales») a ambos géneros. Pareja aplicación, añade Ortega (VIII, 146-7), convierte los géneros «magnitud» y «línea»

en especies lógicas del género «igualdad». Ya hemos visto la crítica hecha por Ortega, apoyada en Husserl, de la hipótesis del universal en el caso de la predicación general. Uno y otro pensador sostienen que de la intuición sensible proviene, por abstracción, la especie y, por otra abstracción más, el género. En las *Investigaciones lógicas* (II, cap. VI, § 42, p. 222), Husserl observa la relatividad de la distinción entre el concepto y lo concebido, donde esto funciona como concepto para otro objeto; por eso, Ortega comprende el ser género o el ser especie como una mera relación entre conceptos como tales: «los caracteres «género» y «especie» son meramente relativos» (VIII, 147). Además, cabe entender el género como una privación, un empobrecimiento de la especie. La abstracción, tomada en sentido negativo, según las *Investigaciones lógicas* (§ 41, p. 221), puede considerarse como una abstención de mirar («Absehen») contenidos dados al mismo tiempo en una intuición. Razona Ortega, pues, que el género deja «fuera de sí una parte de lo que constituye a cada especie» (VIII, 147).

Si generalizar equivale a empobrecer la especie, ¿qué conocimiento de la especie puede resultar? El Husserl de las *Investigaciones lógicas* (§ 42, pp. 223-4) percibe la abstracción que generaliza, que idea, como una actividad en que nombres generales logran una directa referencia a unidades específicas. Y, sin embargo, en la presentación «un A» o «varios A», el atributo A queda abstraído de todas las demás características. Al revestir nuevas «formas», la presentación abstracta A no recibe nueva «materia». De donde concluye Ortega que, cuando generalizamos, atribuimos verdades propias al género a la especie, pero que «generalizar no es conocer las especies, porque éstas, si bien comunican... en el género por una de sus partes, por otra se diferencian de él y ellas entre sí» (VIII, 148-9). Mal puede servir el género de principio cognoscitivo de las especies; y mal nombrado le aparece a Ortega el género en sentido aristotélico, pues no «genera» nada, antes bien resulta estéril. Porque recuerda sin duda que un gran lógico como Husserl, hasta en obras maduras como *Lógica formal y trascendental* (p. 192), prefiere evitar una «doctrina de forma que no permita la actividad de producción, propiamente hablando». De ahí la crítica que hace Ortega de la estática incomunicabilidad de los géneros enseñado por Aristóteles (VIII, 148-9). Y de ahí también la cautela de Ortega frente a la teoría del silogismo expuesta en los *Analíticos primeros* y que merece sus elogios como «la primera teoría deductiva ejemplar que el hombre ha elaborado» (VIII, 153), los silogismos pueden alcanzar un grado de generalización tan alto y de conceptualización tan puro, que se liberten de toda relación esencial con una esfera de conocimiento concretamente limitada. «En la teoría formal del silogismo,» escribe Ortega, «éste funciona en el vacío..., porque lo que en ella interesa es su *pura* forma de funcionamiento, y no un funcionamiento de él concreto y lleno (VIII, 154-5).

Con todo, Ortega deplora no tanto el formalismo de Aristóteles como su sensualismo. Los géneros, las especies, recordamos, provienen de intuiciones sensibles. De modo que, como escribe Dilthey (GS I, 193), si Platón veía en los objetos reales sólo las sombras proyectadas por las

inmutables Ideas, Aristóteles las sustituye por las formas del mundo real, donde en medio del cambio esas formas permanecen idénticas a sí mismas; porque, en opinión de Dilthey (GS I, 195), el discípulo rebelde de Platón escribe influido por las ciencias cósmicas de la época, que no han aprendido a estudiar los fenómenos con abstracción de los objetos. Ortega va más lejos que Dilthey, viendo a Aristóteles como a un «hombre de ciencia» y como a un filósofo sólo «en tanto que hombre de ciencia» (VIII, 156). De aquí su «reforma del platonismo» en el sentido de exigir el conocimiento de lo concreto y cercano, es decir, de lo sensible. Ha leído Ortega en Dilthey (GS I, 195) que el *νοῦς* de Aristóteles, la razón, funciona como un «órgano sensorial» («Sinnesorgan») frente a lo perceptible, y capta los principios por una «intuición inmediata» («eine unmittelbare Anschauung»). A Ortega se le ocurre, pues, traducir el vocablo aristotélico *αἰσθησις* no por «sensación», según es uso, sino por «intuición sensible o sensual» (VIII, 157-8). Traducción que, además, abre camino a la aplicación de Husserl, antisensualista, a la gnoseología de Aristóteles y, por implicación, a su ontología. Por ende opina Ortega que «Husserl no hace más que desarrollar plenamente, con la minucia y rigor que son sus virtudes, lo que Aristóteles piensa en abreviatura, hasta el punto de que el título de su libro, *Experiencia y juicio*, podría traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación y Logos*» (VIII, 158, n.). Sólo que, lo que quiere decir Husserl por experiencia («Erfahrung») es la vivencia preteórica, anterior al juicio teórico, propiamente filosófico.

¿En qué consiste la experiencia sensible, y por qué no puede dar el conocimiento riguroso? Según *Experiencia y juicio*²⁷, la percepción, la orientación hacia objetos concretos, presupone la actividad ejecutiva del yo, que obra sobre un campo de datos sensoriales, atendiendo partes del mismo y haciendo abstracción de lo demás. Toda percepción tiene un horizonte de antes y después: remite a lo percibido con anterioridad, que puede hacerse presente en recuerdos, remotos o no. Cuando, en dos instantes u objetos A y B, una comparación descubre algo común a ambos, nace un universal del nivel más bajo. La comparación puede pasar más allá, primero de A a B, después de B a C, a D, aumentando la extensión del universal, convirtiéndolo en una generalidad aplicable a muchos individuos. Comparar implica por lo pronto entregarse a la contemplación sensorial. El dato visual, auditivo o táctil estimula, despierta un interés de nivel inferior, y pone en marcha la práctica de aprehender particulares y de mantenerlos unidos mientras la atención va y viene entre ellos. Ortega, al resumir todas estas observaciones de Husserl, acentúa el carácter sensual de la percepción originaria y la naturaleza no intelectual, casi mecánica de la comparación y de la generalización (VIII, 159). ¿Qué sucede, sin embargo, cuando el pensador empirista desea pensar la máxima abstracción, el ser? Insinúa el autor de *Experiencia y juicio* (§ 82, pp. 394-6) que se trata de un ejercicio de

²⁷ *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 3ª ed. (Claassen, Hamburgo 1964) § 15, p. 74; § 16, p. 73. Sobre el horizonte de la percepción: § 36, p. 162; sobre la comparación: § 82, p. 394; § 44, p. 224.

la libre imaginación. Más allá de la experiencia y de la comparación de objetos experimentados, podemos imaginar una extensión infinita de posibles particulares que realicen el mismo universal. El ser de este concepto no requiere la existencia actual de los particulares. Correlato del puro ser del universal es el ser de las puras posibilidades que en él participan. Por esto, Ortega escribe que la conversión de lo percibido en un ente, en algo que tiene un ser, se debe a la actividad de la fantasía, liberada de la realidad sensible y entregada a la recombinación de recuerdos (VIII, 160). Pero no por recombinados dejan los recuerdos de tener un contenido sensorial. Confirmanlo, en opinión de Ortega, los textos de Aristóteles, que, como Dilthey (GS I, 197) ha hecho notar a nuestro filósofo (VIII, 162), emplea el verbo *θιγγάνειν*, «tocar», para expesar la relación de lo inteligible con la razón, que *toma contacto* con ello.

Sin embargo, si Aristóteles posee una concepción sensualista de la inteligencia, ¿cómo explicar su aproximación de esa facultad a la divinidad, hasta el punto de ver a Dios como un pensador sobre el pensar? Ortega ofrece dos explicaciones, una influida por Dilthey y la otra por Wilhelm Schapp, discípulo de Dilthey y de Husserl. Según la primera, la voluntad del sistema mueve al pensador de Estagira a buscar ideas un tanto forzadas dentro del contexto de su doctrina; y, según la segunda, lo que en la inteligencia puede parecer divino a Aristóteles, en realidad tiene que ver con la intuición sensible. Para el Aristóteles de Dilthey (GS I, 318), existe una relación entre el conjunto racional del mundo, el entendimiento de Dios y el intelecto humano. De donde Ortega puede haber inferido en Aristóteles un deseo de «acordar su psicología, que es una ciencia natural, con su teología y su ética», por lo cual insertó a última hora en su doctrina del alma la teoría del *νοῦς ποιητικός*, o inteligencia agente, que vincula al hombre con la divinidad (VIII, 163). Puesto que, como informa Dilthey (GS I, 318), el tercer libro de *De Anima* (donde se definen la inteligencia agente y la pasiva) sirvió de punto de partida para la doctrina medieval del intelecto unitario y, posteriormente, para el panteísmo intelectualista de Spinoza, Ortega encuentra ese libro ininteligible, mal tratado por la suerte histórica que sufrió y tan inconsecuente con el resto del sistema de su autor, que «ha estado a punto de convertir el aristotelismo en panteísmo». Con todo, lo que salva ese libro para la posteridad contemporánea es lo que, al ver de Ortega, lo aleja de lo divino, aproximándolo a lo sensorial: la comparación de la inteligencia agente con la luz, que actualiza el potencial de los colores. Ya en 1914, influido por la disertación de Schapp sobre la percepción sensorial, con su descripción del primer momento que el párvulo descubre verdades y sus sensaciones irradian un sentido, derraman luz sobre los objetos²⁸, Ortega escribió también de la «iluminación subitánea» de la verdad (I, 335). No extraña que en *La idea de principio en Leibniz* elogie la metáfora aristotélica de la luz mental que, en medio de la intuición sensible, desvela el sentido de los conceptos (VIII, 163). Ahora bien, ha leído Ortega en *L'Esprit de la philosophie*

28 Ver Ortega y sus fuentes germánicas, § 31.4, p. 153.

médiévale de Gilson que con Aristóteles coincide Santo Tomás de Aquino en sostener la imposibilidad de formar conceptos sin sensaciones (VIII, 167, n. 1). De aquí que, frente a los neotomistas españoles que tachan a Ortega de sensualista, él ponga idéntico reparo al aristotélico Santo Tomás (VIII, 165). Y, mientras que el antimetafísico Dilthey celebra el empirismo del buen «naturalista» («Naturforscher») Aristóteles (GS I, 205), Ortega se asombra de que a un «pensador radicalmente naturalista y profano» como Aristóteles se le haya podido nombrar el «filósofo oficial del catolicismo» (VIII, 166-7). Pongamos entre paréntesis nuestra propia opinión. Aquí sólo nos toca historiar el pensamiento de Ortega, a ver si sobre él conseguimos arrojar un poco de luz. El Aristóteles de Ortega, tanto en su sensualismo como en su manejo de los principios, se muestra menos original que receptivo al pensamiento ajeno. Por lo cual Ortega ha de juzgarle buen padre de la Escolástica medieval. Como Leibniz, bien que por otro motivos, Aristóteles reconoce la importancia de los principios, pero apenas los estudia uno a uno, ni los coordina en una jerarquía, sino que los deja oscilar entre su forma genérica y su forma específica (VIII, 169). No indaga en sus orígenes, ni distingue su función cognoscitiva de la de las definiciones. Ortega atribuye las omisiones al hecho de que Aristóteles ha recibido los principios mezclados entre las opiniones reinantes al recoger su material para los *Tópicos* (VIII, 173). Porque Solmsen, citado por Ortega (VIII, 154, n. 1), sostiene el platonismo de los *Tópicos*, la abertura de su dialéctica a la opinión reinante. De donde Ortega puede formular una paradoja: los principios —pensamiento exacto— parecen proceder de la dialéctica —pensamiento inexacto. La dialéctica, nos recuerda Ortega, se basa en la intuición. Prosigue por observaciones empíricas y por analogías. Y Aristóteles desprecia la analogía como una mera aproximación al ser, incapaz de darnos la verdad. La analogía dista poco, razona Ortega, de la metáfora. De aquí que podamos inferir la injusticia de sus adversarios al criticar en él un pensador metafórico si Aristóteles y los escolásticos, a pesar suyo, practican tanto la analogía (VIII, 174; cfr. VIII, 292). Esta dependencia de la inducción empírica refleja para Ortega no sólo el sensualismo, sino también la recepción irreflexiva de una fe en la evidencia de los sentidos.

Para demostrarlo, Ortega arguye que los silogismos de Aristóteles y de los escolásticos empiezan por definiciones; que la definición, por tanto, es el principio para la deducción tradicional; pero que definir es inducir de la experiencia sensorial: es ver la marcha de las cosas concretas, observar varios casos y analogizar los pocos casos con todos (VIII, 178-9). Husserl ha mostrado la inconsecuencia de razonar así. En *Experiencia y juicio* (§ 97, pp. 451-4), critica la obtención inductiva del universal «en general» modificando la particularidad. Si percibimos que este A y aquel A son B, y si a continuación descubrimos que un tercer A, un cuarto A, un quinto A son B, surge la presunción, la expectación de volver a hallar cada A nuevamente percibido como B. Con anticipación nos representamos en cadena abierta de muchos A; pensamos un universal; y acompaña a su universalidad una necesidad de ser B. Podemos incluso hacer el juicio de totalidad: si, en vista de la colección «este

A y aquel A y el otro A», pensamos que todo A en general pertenece a ella, obtenemos la idea de la totalidad. Pero pensar que todo A es B no implica que todo A de nuestra totalidad sea B. Por eso Husserl distingue un *a priori* puro de un *a priori* vinculado con lo empírico, como es el caso de nuestro juicio de totalidad. Ortega ofrece idéntico raciocinio, reemplazando el A y el B de Husserl con el ejemplo aristotélico del hombre como bípedo (B) locuaz (L), donde, anticipándonos a la experiencia de todos los locuaces, afirmamos *a priori* que todos serán bípedos (VIII, 179). Según la *Lógica formal y trascendental* (p. 72), las premisas y consecuencias parciales condicionan las relaciones consecuentes sólo como partes de la totalidad de principios y consecuencias. Las relaciones así condicionadas son mediatas; median entre las partes y el todo. Por eso, razona Ortega que, para pasar de nuestra proposición sobre algunos locuaces a otra proposición sobre todos, tenemos que intercalar un nuevo principio, no derivado de los hechos. O, según expresa Husserl en *Experiencia y juicio* (p. 455), podemos suponer que, por lo general, bajo tales circunstancias, A tiene que ser B. Como dice Ortega (VIII, 180), la inducción nos permite determinar sólo los hábitos, las costumbres de las cosas. Decir que todo locuaz es bípedo es exagerar, es componer una «novela de costumbres». Tampoco convence a Ortega el *lumen naturale* de Suárez, de Santo Tomás, con el cual intentan aclarar la unidad necesaria de los dos atributos inducidos de la experiencia. Concluye Ortega que Aristóteles y los Escolásticos dan excesiva importancia a la evidencia de los sentidos.

Carecen, además, de una clara idea sobre lo que es un principio. En la primera página de su libro, influida por Heidegger, Ortega dijo que vivimos habitualmente ajenos a los principios radicales. Luego la experiencia como tal no puede constituir semejante principio. Dilthey (GS I, 194) ha escrito que Aristóteles no aclara la relación de la condición del conocimiento racional con la condición experiencial. Y Ortega echa de menos en Aristóteles la construcción de «la figura que el mundo presenta cuando se le ve como mera *ordo et connexio idearum*, cuyo extremo aparece la necesidad de la otra perspectiva, en la cual se ve el mundo como *ordo et connexio rerum*» (VIII, 183). Dilthey (GS I, 195) no encuentra en Aristóteles última claridad sobre la amplitud de los principios cognoscitivos basados en la inteligencia y sobre el puesto, entre esos principios, de la inducción. De aquí la opinión de Ortega, que coincide con la de Heidegger, de la confusión aristotélica sobre la esencia de «principio», pese a cierta propensión a entenderlo como la proposición de que parte el raciocinio (VIII, 183, 185). Puesto que, con Dilthey, Ortega ve a Aristóteles como un científico ante todo, lo concibe como a un pensador «práctico», que en última instancia usa los principios como instrumentos para componer sus silogismos: son los «bueyes», las premisas puestas delante de la «carreta», del razonamiento (VIII, 191). Ya hemos anotado el dictamen de Husserl, según el cual el científico no reflexiona sobre los fundamentos de su disciplina. Y el Aristóteles orteguiano trata la ciencia de lo real, la del Ente, como una ciencia más (VIII, 192-3). A la hora de sentirse obligado a ocuparse de los principios, es decir, cuando tiene que meditar sobre el principio de contra-

dicción y el principio de tercio excluso, a juicio de Ortega, pone de manifiesto su mala fe y su adhesión a la *dóxa*, a la fe del pueblo. En primer lugar, una lectura minuciosa de la *Metafísica* IV, cap. 3 convence a Ortega de los razonamientos falsos a que somete Aristóteles esos dos principios, y aquí con mayor deliberación que en el caso de los principios matemáticos, criticados por el filósofo madrileño con ayuda de Husserl (VIII, 193). En segundo lugar, no cuestiona Aristóteles siquiera la verdad del principio de contradicción en su sentido ontológico, y esta omisión indica a Ortega la actuación en él de la colectividad, de la «gente», de «*das Man*», para decirlo con Heidegger (VIII, 195). En tercer lugar, Ortega encuentra que Aristóteles «se enfada» con quienes se han atrevido y pueden atreverse a dudar de ese principio; y su furia surge a consecuencia de la problematicidad del principio (VIII, 204). Es problemático aplicado al Ente, a la Realidad, porque, como apunta Husserl en «Filosofía como ciencia rigurosa»²⁹, no sabemos si lo Real es conocido. Pero además, según su *Lógica formal y trascendental* (p. 201), es un vocablo subjetivo la palabra «evidencia», aunque legítima y garantiza la verdad y la falsedad. El principio doble de contradicción y tercio excluso, puesto que habla de los juicios como tales, nada dice de la evidencia. Con palabras de Ortega, «había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantiza ello lo más mínimo que valga para lo Real» (VIII, 205).

La cólera de Aristóteles tiene no sólo la raíz objetiva aquí descrita, sino también una explicación psicológica: el filósofo siente lo que llama Ortega «resquemor de conciencia por no haberse hecho nunca en serio cuestión de esos principios» (VIII, 192). Al mismo tiempo, el hecho de hacer del principio de contradicción una cuestión personal señala en Aristóteles la presión de la colectividad. Con todo probabilidad, Ortega emplea para caracterizar el juicio de Aristóteles la forma de certeza que Husserl ve como impura. En *Experiencia y juicio* (p. 368), el autor enfoca el modo de tomar una posición frente a varias posibilidades atrayentes, de las cuales una se elige, resistiendo a las demás. Así se realiza una certeza de creencia, una fijeza, una afirmación, pero una afirmación poco pura, enfermiza por así decir, hecha «con una mala conciencia lógica». Así Ortega: «En el libro IV de la *Metafísica* confirmamos que Aristóteles no tenía la conciencia tranquila respecto a su modo de portarse con los principios» (VIII, 191). Si Aristóteles recalca la irrefutabilidad del principio de contradicción, era porque desde Parménides, según Ortega, la cultura griega había aceptado el concepto del ser como algo que excluye el no-ser (VIII, 209). Exclusión que, a juicio del Hartmann joven (p. 48), explica la rigidez inicial de ese concepto. Nacido en semejante creencia, Aristóteles se le antoja al cosmopolita Ortega un «hombre del pueblo» (VIII, 205). Lo más fundamental de su filosofía lo ha recibido de su sociedad.

Nada de asombroso tiene, pues, que a continuación de su examen del principio de contradicción en Aristóteles, sitúe Ortega su «breve paréntesis sobre los escolasticismos». En rigor, el paréntesis no puede

²⁹ 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos*, I (1910-11) 336.

juzgarse como una digresión, pues a cada paso Ortega, como crítico de Aristóteles, ha arremetido contra algún escolástico que le parece cometer un error heredado. La recepción de doctrinas culturalmente ajenas no sólo define para Ortega el Escolasticismo, sino también lo condena a un nivel intelectual inferior al filosófico. Aristóteles, ya lo hemos notado, recibe lo fundamental de su doctrina de la sociedad en que vive. Pero el Escolasticismo surge lejos del contexto social en que nació la filosofía peripatética. En vista de la existencia de otras filosofías fundamentadas en culturas ajenas, Ortega minusculiza y extiende el concepto «escolasticismo» a toda la filosofía recibida de mentes distantes en la historia o en el contexto social (VIII, 214). La visión del Escolasticismo como un trasplante sin raíces procede de Dilthey, como confiesa Ortega (VIII, 221, n. 1); la extensión de la visión a otras filosofías proviene de Heidegger. A la idea diltheyana de fundamento como *raíz* añade Ortega el matiz de *radicalidad* filosófica, leído en «Filosofía como ciencia rigurosa» (p. 341), donde Husserl ve la filosofía como la ciencia de orígenes auténticos, de las raíces de todo, *rizōmata pantōn*, por lo cual el filósofo no puede descansar hasta lograr sus propios claros problemas. «La filosofía», escribe Ortega, «empieza por ser un surtido de problemas. Si éstos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para éstos auténtico y *radical*... sentido las doctrinas con que a aquéllos se responde» (VIII, 215). Pero el escolástico tiene disponibles de antemano las soluciones, y su único problema consiste en el hermenéutico de entenderlas, de descifrar los textos escritos por pensadores anteriores.

Problema, empero, a veces tan difícil de resolver, que resulta un ejemplar fracaso. Opinan Dilthey y Ortega que los escolásticos cristianos de la Edad Media han fracasado en este sentido. No han entendido la metafísica, la teología ni el método de los griegos. Puesto que Dilthey ve la metafísica como «un fenómeno históricamente limitado» (GS I, 133), Ortega comprende la ontología como «una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie» (VIII, 217). Dilthey quisiera descubrir debajo de la metafísica antigua un fondo religioso y mítico, frente a Lubbock, que encuentra en la historia de todo pueblo una época atea (GS I, 135-8). Pero Ortega, más próximo a Lubbock y, en el fondo, a Husserl³⁰, sostiene que la Grecia prefilosófica pierde la fe en los dioses del Olimpo, que en tiempos de Sócrates nacen algunas «generaciones ateas», y que se inventa el Ente para sustituir a los dioses (VIII, 217). Por ende, resulta irónico que el *Ens realissimum*, el Dios de los Escolásticos medievales, remonte a un concepto ateo de los helenos. De un raciocinio astronómico, escribe Dilthey, ha surgido el Dios de Aristóteles: su «divinidad es el motor por el cual... van condicionados todos los movimientos del cosmos» (GS I, 212). A este Dios lo reduce Ortega a un «principio de la mecánica aristotélica», parecido a un «tractor ocho cilindros» o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería» (VIII, 219). Los escolás-

30 Consideremos la frecuencia con que Ortega cita el pasaje de *Formale und transendentale Logik*, p. 9, sobre la pérdida de la creencia en la religión, reemplazada por la ciencia: 1941, V, 521; 1940, XII, 285; cf. 1935, VI, 21.

ticos del Medievo, para aprender de su Dios, emplean la dialéctica. Pero este método, en opinión de Dilthey (GS I, 276) y de Ortega (VIII, 218), tiene lastimosamente poco que ver con la dialéctica de los griegos, de cuyas luchas intelectuales tan poca información ha llegado a la Edad Media. Porque, tanto Dilthey (GS I, 299) como Ortega (VIII, 219) apuntan que los teólogos cristianos han recibido a su Aristóteles pasado por traducciones latinas y por comentarios de Avicena y de Averroes. Con la forma medieval del escolasticismo hay que contrastar la especie que priva en Europa en torno a 1860 y que, en palabras de Heidegger³¹, «piensa de un modo escolástico-moderno y neokantiano». Con todo, los maestros de Ortega, Cohen y Natorp, salen mejor librados que los Escolásticos medievales por pertenecer al «mismo círculo cultural que el kantismo» y por poder contar sólo setenta años desde la desaparición de Kant (VIII, 221).

Tras la crítica general del «modo de pensar» practicado por Aristóteles y por los escolásticos, Ortega incia una crítica más específica, cuyo blanco es la doctrina de la incomunicabilidad de los géneros. Opina que conviene estudiar tres hitos en la evolución de la teoría deductiva en lo que va del Escolasticismo a Leibniz: 1) el álgebra de Vieta, 2) la geometría analítica de Descartes y 3) la exigencia cartesiana de una ciencia universal y unitaria, frente a la pluralidad de disciplinas que pide la filosofía peripatética. Husserl, como ya queda comprobado, ha revelado a Ortega la importancia del hallazgo de Vieta, y el husserliano Weyl le ha permitido comprender la aportación de la geometría analítica. Hipotetizamos que de Husserl también aprende Ortega su estimación del unitarismo gnoseológico de Descartes. El autor de la *Lógica formal y trascendental* (pp. 7-8) lamenta el ocaso del ideal científico, vigente desde Platón, de autenticidad, de radicalismo, de responsabilidad. Ideal realizable por la universidad que vincula todas las ciencias en una sola *sapientia universalis* en el sentido de Descartes. En las *Meditaciones cartesianas*³² comenta Husserl que el anhelo de una filosofía vital, autónoma y responsable —aspiración de Descartes— ha conducido hasta en tiempos recientes a muchos renacimientos. De donde colige Ortega que Descartes, pidiendo en las *Regulae ad directionem ingenii* una ciencia unitaria, sin quererlo reinstala la filosofía «en el más puro platonismo», y comienza «un renacimiento» de verdad (VIII, 224-5).

Ni en Husserl ni en Ortega merece juzgarse ociosa la comparación de Descartes con Platón. El método fenomenológico inventado por Husserl y adaptado por Ortega a sus propios fines implica la reducción eidética, o sea, el desprendimiento de lo particular, de lo contingente, para llegar al universal, al *eidos*, a la *Idea* en el sentido platónico, si bien aprehendida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica. Modificamos en la imaginación un objeto experimentado o imaginado, convirtiéndolo en un ejemplo arbitrario de que partimos para contra-imaginar una abierta multiplicidad de variantes, hasta retener en la mente una figura del objeto que no varía, porque sin ella el objeto sería

31 'Vom Wesen und Begriff der Physis', en *Wegmarken*, p. 242.

32 'Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge', en *Husserliana*, I, § 2, p. 47.

impensable, y porque ella resulta ser la esencia general del objeto. Husserl, con su ciencia de esencias, aspira a reformar las ciencias a la manera de Descartes con su ciencia universal. Por eso el autor de *Experiencia y juicio* (p. 345) critica la teoría tradicional de la abstracción (la de Aristóteles y de los Escolásticos), según la cual se puede constituir el universal abstrayendo de intuiciones individuales, particulares. Semejante teoría le parece en parte oscura y en parte errónea, pues implica la admisión, en la intuición pura, de momentos *no* esenciales, de ingredientes particulares. Basándose, pues, en el contraste trazado por Husserl entre el concepto puro y la generalidad empírica, Ortega ve la lógica de Aristóteles como un retroceso con respecto a la dialéctica de Platón. Si el concepto de Platón era «puro, exacto, no extraído de los fenómenos sensibles, que son inexactos, meramente aproximativos», Aristóteles se empeñaba en «degradar lo más esencial del concepto platónico: su exactitud, su logicidad, haciendo que provenga de una inducción empírica practicada sobre los datos sensibles» (VIII, 228-9). En esta opinión coincide Ortega con Hartmann, que en la *Lógica platónica del ser* (p. 1) ha escrito que Platón poseía en las Ideas un medio para extraer de los conceptos su lado metódico, lógico, pero que Aristóteles, al transformar la Idea en una cosa, en un dato, la despojó de su valor lógico.

Puesto que en Aristóteles la lógica todavía no se ha separado por entero de la ontología, su imprecisión lógica permite que Ortega critique su doctrina del Ente, la de los Escolásticos y, por consiguiente, la ontología del ser-ahí de Heidegger en cuanto dependiente de la tradición peripatética. Para Aristóteles, informa el Hartmann joven (p. 1), el Ser equivale a lo dado de manera absoluta, o, para decirlo con Ortega, Aristóteles y los Escolásticos abstraen el Ente de la materia sensible (VIII, 228). Mas, según las *Ideas* (§ 13, p. 26) de Husserl, sería tan absurdo ver el «Ser» como género de seres cósmicos, cuanto mirar el objeto en general, el mero algo, como género para cualquier clase de objetos; igualmente absurdo sería interpretar el «objeto en general» como el género supremo, el género de todos los géneros. No tiene sentido confundir una esencia de la lógica pura con un género superior de ciertos objetos. Por eso asevera Ortega que la cosa sensible, de donde Aristóteles ha extraído su ontología, puede poseer muchos «momentos abstractos», muchas partes que dependen del mismo todo, pero que no se atisba su «entidad», su atributo de ente (VIII, 228). Así como se queja Dilthey de que Aristóteles emplea el concepto de ente en múltiples sentidos («in mehrfacher Bedeutung»: GS I, 202), Ortega encuentra intransparente en los Escolásticos la «espontánea plurificación del Ente en diversos «modos» del mismo» (VIII, 229). Ni Aristóteles ni sus discípulos medievales, en opinión de Ortega, han recordado el origen del concepto del Ente, que, lejos de proceder de la abstracción sensualista, nació en la mente de Parménides como la refutación de la Nada. En su ejemplar personal de la *Lógica platónica del Ser* (p. 139), Ortega ha subrayado la frase siguiente de Hartmann (quien la aplica, sin embargo, a Platón y no, como Ortega, a Parménides): «Nada más y nada menos que el origen del ser se encuentra... en el no-ser». Escribe Ortega, «Es incuestionable histórica-

mente que el Ser *fue sacado de la Nada*» (VIII, 229). Y ¿la Nada? Dilthey resume así la formulación que descubre en Christian Wolff del principio de razón suficiente: «De la nada no puede surgir un algo» (GS I, 389). Julián Marías, en su traducción de Dilthey consultada por Ortega (v. VIII, 221), ha puesto, «De la nada no puede salir nada» (p. 561). Y, en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 230), bromea Ortega, «El concepto de Nada no puede sacarse de nada. Es la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía», en el sentido de ser «lo insensible por excelencia». Aparte de constituir un ataque contra el sensualismo de la ontología tradicional, esta doctrina del origen de la ontología, según veremos, servirá a Ortega en su crítica a Heidegger, autor de *¿Qué es metafísica?*, una meditación de la nada.

Mas uno de los reparos más serios que pone Ortega a la ontología tradicional consiste en la dificultad de aplicarla. Dilthey lamenta «la imposibilidad de determinar, desde el punto de vista de la metafísica, la relación de la cosa individual con lo que los conceptos universales expresan como contenido del mundo» (J. Marías, p. 316; GS I, 206). Si Dilthey se limita a hablar en este contexto de Aristóteles, Ortega extiende su comentario a los Escolásticos. «Porque la relación entre el concepto de Ente y las cosas de quienes se predica es sumamente rara y para ellos [el Estagirita y sus intérpretes escolásticos] incomprendible» (VIII, 230). Ya hemos hecho constar que Husserl encuentra absurdo hacer de una esencia el género supremo, dado su puesto en la lógica pura, formal, vacía. Asimismo dice Ortega que «de puro 'general' y de puro 'abstracto'», el Ente [aristotélico-escolástico] ni es un género ni tiene especies» (VIII, 230). Los Escolásticos lo clasifican como trascendental; Aristóteles, nota Ortega (VIII, 232), descubre la verdad (aprendida por el filósofo madrileño en Cohen³³) de que «el problema radical del Ente es su existir»; pero incapaz de pensar bien este hallazgo, Aristóteles sólo afirma que la relación del Ente-que-existe con las cosas es analógica. Ejemplo, al ver de Ortega, de los muchos casos que Dilthey encuentra en Aristóteles de la confusión entre los datos observados y el raciocinio por analogía (VIII, 233; cfr. GS I, 200). Por otra parte, según ya queda dicho, Ortega intenta, como Heidegger, aprovechar el concepto escolástico de lo trascendental para la ontología de la existencia humana. No nos compete aquí examinar este intento, profundamente afectado por el último Max Scheler³⁴, porque analizamos la crítica en su mayor parte negativa que hace Ortega de Aristóteles, de los Escolásticos y,

33 Ver *Ortega y sus fuentes germánicas*, § 14, p. 67.

34 En *Erkenntnis und Arbeit*, p. 240, escribe Scheler que «para la técnica de producir una relación puramente teórica del hombre con el mundo, han de desarraigarse antes, parte por parte, y mediante una especial técnica espiritual, todos los motivos eficaces y prácticos en la ley de la formación de la cosmovisión natural; y esto, sobre todo, para una contemplación "filosófica" de las cosas» [«dass für die Technik der Herstellung eines rein theoretischen Verhältnisses des Menschen zur Welt alle diese in dem Bildungsgesetz der natürlichen Weltanschauung wirksamen praktischen Motive erst Stück für Stück mit ihrer Wurzel durch eine besondere geistige Technik auszuschalten sind- und dies an erster Stelle für eine "philosophische" Betrachtung der Dinge»]. Cf. VIII, 234: «al preguntarme ¿qué es la luz?, desintegro a ésta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo».

por reflejo, de Heidegger; y porque, además, creemos descubrir en esas negaciones el principio generador de *La idea de principio en Leibniz*. Basta decir que en esta obra, Ortega limita a Kant, interpretado por Heidegger en «De la esencia del fundamento» (p. 152), al dar un doble sentido al concepto «transcendentalidad»: por una parte, significa el paso más allá de la multitud de fenómenos dados dentro de la experiencia; y denota, por otra parte, la retirada de la apariencia como conocimiento finito en general y la representación de la posible totalidad de todas las cosas como objeto del *intuitus originarius*. Para decirlo con Ortega, la «transcendentalidad» quiere decir, por un lado, «que el concepto Ente es, en efecto, trascendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que, al revés, es él el origen de las cosas en cuanto entes. Por su otro lado significa que la hipótesis del Ente obliga a cada cosa a trascender del ámbito primario en que nos aparece... y entrar a formar parte... de «algo así como» un Mundo» (VIII, 236).

Para explicar la insuficiencia del concepto de Ente en Aristóteles, ha dicho Ortega que el filósofo antiguo contó demasiado con la analogía. Esta excesiva dependencia deja verse tanto desde el punto de vista de la lógica aristotélica, como desde la perspectiva de la contemporánea. ¿No ha apuntado Ortega que Aristóteles desprecia la analogía como un mero acercamiento, no una llegada a la verdad, al ser (VIII, 175)? Sin embargo, como Ortega observa, Aristóteles emplea la analogía para averiguar los principios del ser y del pensar, sin hacerse cuestión de este empleo. Lo cual lleva a Ortega a opinar que Aristóteles no comprende el problema que plantea el pensar analógico. Porque no puede abandonar su «modo de pensar» cósmico y, en consecuencia, no entiende que el analogizar consiste en pensar los objetos como meros términos de relaciones (VIII, 237-8). Ha leído Ortega en Dilthey (GS I, 197-8) que la lógica de Aristóteles está limitada por su relación demasiado estrecha con la metafísica. Pensar es establecer contacto con la cosa. Las categorías mentales corresponden a formas del ser. Esta visión cobra en Aristóteles fuerza y autoridad en tanto en cuanto las formas del pensar no están disueltas, ni están perseguidas hacia atrás, más allá del objeto, las relaciones entre el pensamiento y este objeto. En otro contexto (GS I, 210), Dilthey ha insinuado que Aristóteles y sus contemporáneos viven sujetos a los tabúes de la religión natural. De donde Ortega puede haber sintetizado la conclusión de que Aristóteles analogiza con una mentalidad primitiva, con un «pensar primigenio o mágico» (VIII, 238). En vez de tomar los correlatos de la analogía por correlatos, por meras relaciones, los toma Aristóteles por realidades absolutas, independientes de la relación analógica. Y, como Ortega ha leído en el libro de Meyerson, *Du cheminement de la pensée* (París, 1931), la confusión en Aristóteles de la lógica y la ontología ejemplifica el «pensar primigenio», que supone la *identidad* de todos los objetos que sólo *tienen que ver* unos con otros (1946, VII, 493-5). Dilthey comenta que el análisis aristotélico del pensamiento, así como el del concepto de movimiento, permanece ligado a las formas del cosmos, mientras que el pensar moderno ha roto semejante vínculo (GS I, 208). Ortega, como lector de Dilthey, propenso a acentuar la condición histórica, pasajera de toda metafísica,

lamentaba la no modernidad de Aristóteles. Frente a los enemigos neotomistas, que aplican el giro leibniziano de *philosophia perennis* a su Escolasticismo aristotélico, Ortega considera inadmisibles hoy la incompreensión del pensamiento moderno, y arguye la poca perennidad de una filosofía cerrada a todas las épocas intelectuales (VIII, 239).

Quienes favorezcan el «modo de pensar» de Aristóteles, sostiene Ortega, promueven una visión del conocimiento no sólo obsoleta, sino también demagógica, en el sentido de que se arroga un lugar en la historia halagando al vulgo. En un pasaje de *La lógica platónica del ser* subrayado por Ortega (pp. 163-4), Hartmann escribe que, con Aristóteles, sobrevino un cambio en la historia, porque si antes de él los pensadores acentuaban con Platón la índole sintética del pensar, a partir de Aristóteles comenzaban a supervalorar el momento analítico del pensamiento, su aspecto para Hartmann unilateral, secundario, formal. Tal vez por esto recalca Ortega que, proclamando la incomunicabilidad de los géneros, Aristóteles «descoyuntó el platonismo y detuvo el carro del pensamiento, según veinticuatro siglos de arreo ha ido demostrando» (VIII, 240). Esta reclusión del pensar en sus propios géneros, razona Ortega, se debe con toda probabilidad a la vocación que tenía Aristóteles de científico en sentido husserliano, vale decir, de pensador especializado. Y Ortega ha descrito las funestas consecuencias sociales que puede ocasionar lo que llama la «barbarie del especialismo» en *La rebelión de las masas* (1930, IV, 219), donde el autor observa la propensión de especialistas en un campo científico reducidísimo a afirmarse en las demás esferas de la cultura como otros tantos hombres-masas más. Si frente al «especialista» Aristóteles surgió Descartes, con su ciencia universal, ante el especialista de hoy Ortega esgrima el arma de la fenomenología. En sus *Meditaciones Cartesianas* (p. 43), Husserl recuerda que Descartes ha aspirado a una reforma total de la filosofía, concebida como una ciencia universal que abarque las demás, dependientes de ella para su racionalidad auténtica. La estructura radicalmente nueva que propone Descartes toma la filosofía como la unidad universal de las ciencias en la unidad de una fundamentación deductiva, plenamente racional. Como explica Ortega, «todas las teorías deductivas forman un cuerpo continuo, se derivan las unas de las otras o mutuamente se implican, y los nombres de las distintas disciplinas designan meramente miembros de un unitario organismo» (VIII, 241). Dilthey ve la metafísica de Descartes como la expresión de su persona, que encarna la autonomía del espíritu basada en la claridad del pensar. Todo lo real puede someterse a la teoría, y el pensamiento puede regir toda la conducta (GS II, 349). Por lo cual nota Ortega que en el *Discurso del Método*, «Descartes muestra gran empeño en hacernos ver que no sólo su pensar ha sido conforme a método, sino que también ha sido metódica su vida» (VIII, 243). Y en las *Regulae ad directionem ingenii* descubre Ortega la reducción de los entes a términos de relaciones útiles para la deducción. Lo cual supone la inversión del «modo de pensar» cósmico de Aristóteles. «Modo de pensar» visible, según Ortega, en el vulgo, y al decirlo se alinea nuestro filósofo con Platón, con Descartes y otra vez con Husserl.

El autor de *Experiencia y juicio* (§ 12) escribe que el mundo, dado

de antemano y en una forma íntegra en la pasiva *doxa*, en el ingenuo creer, proporciona el suelo de creencia a todos los actos de juzgar, y en la sencilla experiencia se da como un mundo de substratos aprehensibles por los sentidos. En toda vivencia sensorial, el substrato es un cuerpo con la validez de un existente. Por ende, afirma Ortega, «Los sentidos nos hacen presentes existencias o realidades. Hasta el punto de que para enunciar el prototipo de lo que debe ser creído, por ser lo más fehaciente, «todo el mundo» dice: «Ver y creer» (VIII, 245). Aquí, pues, notamos que Ortega hace hincapié en el sentido platónico de *dóxa*, la opinión no demostrada, sino aceptada por la comunidad. Con todo, según *La lógica platónica del ser* (p. 40), «el rechazo de los sentidos como criterio autorizado» constituye una firme posesión de la filosofía hasta Platón, aun cuando la falta de rigor metódico haya impedido el usufructo de la misma. Y Platón ha sabido aprovecharla. De ahí la opinión de Ortega de que la filosofía «comenzó y consiste ... precisamente en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos. Así fue al nacer con Parménides, así ha sido al renacer en Descartes y al virar hacia el positivismo en Kant y al hacerse resueltamente positiva con Comte» (VIII, 245). Si la opinión común es *dóxa*, la filosofía tiene que consistir en *paradóxa*; de donde cabe inferir que el Aristóteles de Ortega, al partir de la *doxa*, de la fe en los sentidos, hace una filosofía inauténtica. Con una reminiscencia de Unamuno³⁵, Ortega llama a semejante fe «la criteriología de Sancho Panza» (VIII, 246). Y, haciendo eco a Dilthey, para quien «Aristóteles reconoce realidad en sentido riguroso sólo a la sustancia individual» (GS I, 205), asevera Ortega, «Todo lo que hace Aristóteles es decir, como si fuera la cosa más llana del mundo: el verdadero o más auténtico Ente es la sustancia, y la sustancia es «este hombre», «este caballo» que veo. Nada más» (VIII, 247). Pero los oponentes de Ortega, a quienes denomina aquí sencillamente «los escolásticos», a su modo de ver, «dicen que ellos tienen la superioridad sobre la filosofía moderna de partir de la intuición del Ser» (VIII, 260). Luego, todo lo escrito por Ortega sobre el sensualismo de la ontología aristotélica va dirigido contra sus contemporáneos.

No sirve otro propósito, además, su apartado dedicado a los estoicos como continuadores de la filosofía peripatética. Aquí Ortega, con ayuda de Husserl, modifica al Hartmann de la *Metafísica del conocimiento* (pp. 428-9), que atribuye a los estoicos dos errores: el de preferir, de modo sensualista y unilateral, como criterio de la verdad, la percepción sensorial como «representación cataléptica»; y el de elevar esta «catalepsia» a un criterio para ella misma. Puesto que Hartmann ve un criterio como correctiva para el contenido cognoscitivo que ya está ahí, semejante criterio no puede extraerse de sí mismo, sino que tiene que pertenecer a una instancia en cierto sentido contraria e independiente del contenido. Dice Ortega que, al reconocer los estoicos la falibilidad

35 Cf. 'Vida de Don Quijote y Sancho', en *Obras Completas*, III. *Nuevos ensayos* (Escelicer, Madrid 1968) 109: «Así es con el sanchopancismo que llaman ya positivismo, ya naturalismo, ya empirismo, y es que ha sido que, pasado el miedo, se burla del idealismo quijotesco».

de sus representaciones catalépticas, entreveían que su fuerza suasoria no provenía de su contenido. Antes bien, procedía de la creencia colectiva en la veracidad de los sentidos, (VIII, 250), la pasiva *dóxa* que Husserl ve como anterior y subyacente con respecto a todo juicio. Pero Aristóteles, sin saberlo, partía de idéntica *dóxa*, por lo cual Ortega concibe el estoicismo como el *enfant terrible* del aristotelismo, expresando con ingenuidad y en voz alta lo que éste sólo calla (VIII, 248). Es más: la lectura de los estoicos convence a Ortega de la eficacia de su propio concepto «creencia» para describir, no sólo el matiz de la «catalepsia» que denota la «evidencia» de los principios cognoscitivos, sino también la fe religiosa, estudiada por la teología cristiana (VIII, 253). La yuxtaposición del estoicismo y del cristianismo, sobre todo en vista del tratamiento dado por Ortega al primero, no deja de ser chocante. Pero da a Ortega el pretexto para criticar el concepto de la fe en Santo Tomás y para argüir la incompatibilidad de la teología ortodoxa con la filosofía: el teólogo vive de sus creencias; el filósofo, de su duda (VIII, 255).

El concepto de creencia en Ortega combina a Husserl y a Dilthey; el de duda parece derivarse de varios textos de Husserl. Este escribe en *Experiencia y juicio* (§ 12) que la creencia pasiva en el ser fundamenta toda actividad práctica que afecta a lo que existe. Ortega, pues, clasifica una creencia como un *draoma*, «una acción viviente o ingrediente invisible de ella» (VIII, 259). Puede formar la «causa latente» de una filosofía. Porque Dilthey sostiene que la expresión de una vivencia puede contarse más de lo que puede comunicar la introspección. Desvela profundidades psíquicas no alumbradas por la conciencia (GS VII, 206). De ahí la paradoja formulada por Ortega de que cada filosofía resulta ser dos, la expresa y la latente, la que el filósofo desea decir y la que calla sin saberlo. A lo que dice lo llama Ortega el «ideoma»; a lo callado, el «draoma». El «draoma» es un fundamento, como la *dóxa* pasiva de Husserl. Por lo cual Ortega ve la fe en los sentidos como el primer principio de Aristóteles, aunque éste no se percatara de ella (VIII, 259). La misión de la filosofía, sin embargo, consiste en sacar a la superficie, en hacer patentes los principios ocultos, latentes. En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl pide a sus lectores que le acompañen en la decisión de filosofar como neófitos radicales, poniendo fuera de juego todas sus convicciones antes tenidas por válidas y, entre ellas, todas sus ciencias. Pues ha de moverlos a meditar la idea de llegar a una ciencia fundamentadora en autenticidad radical, siguiendo el ejemplo de Descartes (p. 48). Ortega expresa con mayor urgencia la necesidad de «exhumar esos 'principios' pragmáticos, latentes, que en los secretos hondones de sí mismo actúan y le imponen [al filósofo] —como 'evidentes'— arbitrarias asunciones en que no repara» (VIII, 261). La nota de urgencia proviene de Heidegger, que en *El ser y el tiempo* (§ 36) rechaza la idea insinuada por Aristóteles de que el conocimiento brota de curiosidad, de una afición a mirar. Y Ortega opone a esta actitud aristotélica la de Descartes, para quien la filosofía comienza en la duda (VIII, 261). Al comienzo de la Edad Moderna, según las *Meditaciones Cartesianas* (p. 46), la fe religiosa se exteriorizaba en convenciones desvitalizadas, y surgió en el pensamiento una fe nueva en una filosofía y ciencia autónoma. De manera paralela,

Husserl se encuentra viviendo en una época en que todas las filosofías le parecen meras apariencias («blossen Schein»), indicándole la necesidad de una filosofía inédita, despertando en él el anhelo («Sehnsucht») que sintió Descartes (p. 47). De Descartes ha dicho Ortega que «fue para él una necesidad vital filosofar, y que las filosofías preexistentes le parecían no ser filosofar» (VIII, 262).

La filosofía, pues, comienza en la duda, y aunque Aristóteles, Santo Tomás y Descartes coinciden en reconocerlo, Ortega no descubre la duda auténtica sino en el filósofo francés por razones leídas en Husserl y en Hartmann. El autor de *Experiencia y juicio* (§ 21) atribuye al percibir normal del yo una sencilla certeza de creencia en los actos crédulos, dirigidos a objetos que se supone tienen ser. Sin embargo, con la duda se obstruye el proceso de la realización de las tendencias del interés perceptivo, no rechazándolas de plano, sino privándolas de una satisfacción armoniosa. El yo, al ceder a las inclinaciones de los afectos, no llega a la certeza absoluta, ni a la eliminación de la misma, sino que se encuentra arrastrado de aquí para ahí entre inclinaciones a creer y, en el caso de duda, no puede decirse por ninguna. Aplicando esta descripción al filósofo auténtico, escribe Ortega, «En esa seguridad, sin previa duda, de que es la creencia... puede el hombre afianzar su vida. Lo malo es cuando se ha perdido la creencia en esto, y en esto y en esto, y la mente, por necesidad automática, piensa que, habiéndose sorprendido en error respecto a esos «estos», no hay razón para confiar tampoco en las demás cosas en que aún se cree» (VIII, 265). Puesto que Hartmann, en su *Metafísica del conocimiento* (p. 55), afirma, «De la conciencia del problema resulta el progreso del conocimiento», Ortega puede decir, «No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare» (VIII, 265; cfr. 1929, VII, 321). Y, puesto que, en la *Lógica formal y trascendental* (p. 9), Husserl subraya la problematicidad de la Edad Contemporánea, Ortega puede caracterizar la época como una de aquellas en que se duda hasta de lo que se cree (VIII, 265). Pero si, como Ortega ha aprendido de Dilthey, Aristóteles tenía la vocación de científico, no de filósofo, esto quiere decir que creía en las ciencias. Y si recalca el principio de contradicción con una insistencia impura en sentido husserliano, Ortega supone su adhesión a los dogmas de la plazuela (VIII, 266). Cuanto más pura una filosofía, tanto más duda la fundamenta. De ahí la inautenticidad que Ortega descubre en la filosofía peripatética-escolástica, a diferencia de la cartesiana.

Encuentra Ortega una situación parecida a la hora de escribir su libro: un filósofo como Heidegger, aun con reconocer la duda como condición previa de la filosofía, no filosofa con la radicalidad debida. En *El ser y el tiempo* (§ 44, p. 222), informa, «Por lo pronto y por lo general, el ser-ahí está perdido en su «mundo». El comprender, como proyección hacia las posibilidades de ser, se ha extraviado ahí». El ser-ahí se encuentra sumido en la «no-verdad», con su facticidad velada, oculta. Frente a la ficción, tiene el ser-ahí que arrogarse lo ya descubierto, tiene que asegurarlo. Todo nuevo descubrimiento se ejecuta partiendo de las apariencias. Combinando estas ideas con las de Husserl sobre la duda, Ortega asevera que el hombre filosofa cuando, incrédulo

ante la tradición, se ve «perdido en su vida», sin «saber a qué atenerse» —la proyección extraviada de Heidegger. El «no saber qué hacer», o sea, la ocultación de la facticidad, nos fuerza a averiguar «qué es 'lo que hay' en la realidad» para poder «proyectar con seguridad... nuestra conducta y salir de aquella originaria ignorancia.» (VIII, 267). De ahí que Ortega pueda mantener con Kant el primado de la razón práctica: *primum est vivere, deinde philosophari*. Además, recoge de Dilthey esta opinión: «Las teorías griegas recibieron su forma completa en una época en que precisamente las ciudades más prósperas de raza puramente griega ya habían rebasado su apogeo» (GS I, 216), y por eso dice, «Filo-genéticamente, la filosofía nace cuando la helenia tradicional yace decrepita» (VIII, 269). No por verse rodeado de ruinas debe el filósofo ponerse a pensar con desesperación. Como indica Husserl en «Filosofía como ciencia rigurosa» (p. 340), si con el radicalismo propio de la ciencia filosófica auténtica, no permitimos que nada tradicional pase por un comienzo, sino que buscamos los principios en la libre entrega a los problemas mismos y sus exigencias, podemos lograr la ciencia deseada. Escribe Ortega, «La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía* novísima que ante sí encuentra franca el hombre» (VIII, 268). En vista de estas ideas, Ortega arguye que Heidegger no ha planteado el problema del Ser «con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige» (VIII, 279).

Inicia su ataque contra Heidegger criticando la obra de éste, *¿Qué es metafísica?* (1929), con doctrinas sacadas de *El ser y el tiempo* (1927), aunque sin citar ninguno de los dos escritos. En el de 1929, Heidegger escribe que, antes de hacer metafísica, la ansiedad en que flotamos desemboca en una plena impotencia frente al ente en la totalidad óptica; el ámbito se hace ajeno («unheimlich») ³⁶. Nuestro extrañamiento ante el ente nos produce asombro, nos hace preguntar por qué, nos impulsa a sobre pasar el ente, y este paso trascendente constituye la metafísica, suceso básico del ser-ahí y equivalente al mismo ser-ahí (pp. 121-2). Pero Ortega niega que la filosofía nazca cuando el hombre se extraña del mundo, porque 1) el hombre es *a nativitate* un extraño en el mundo, y porque 2) sólo raras veces ha filosofado (VIII, 271). Dejando aparte la imprecisión de equiparar el ser-ahí con el hombre, notamos que la primera de las dos razones aducidas se deriva de *El ser y el tiempo*, y la segunda de *Introducción a las ciencias del espíritu*. En su libro de 1927, Heidegger considera el «no-sentirse-en-su-casa», lo *Un-zuhause*, como un fenómeno más originario que el sereno y familiar ser-en-el-mundo (§ 40, p. 189). Y en el libro de Dilthey, recordamos no sólo su opinión sobre la imposibilidad de que dure para siempre la metafísica (GS I, 271), sino también la aplicación que él y Ortega hacen de esta idea a las filosofías de Aristóteles y de los Escolásticos. Importa subrayar la continuidad de la crítica que Ortega hace del filósofo antiguo, de los medievales (y sus continuadores contemporáneos) y de Heidegger. Como para recalcar esta continuidad, Ortega refuta la concepción del hombre

36 'Was ist Metaphysik?', en *Wegmarken*, pp. 112-3; empleamos también *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, II (Vittorio Klostermann, Francfort 1977).

(léase el ser-ahí) como pregunta por el ser, aludiendo a los escolásticos, que se preguntaron no por el ser, sino por la interpretación que de ese concepto había hecho Aristóteles (VIII, 272).

El reparo más serio que Ortega expresa con respecto a la filosofía de Heidegger consiste en la oscuridad de su término «Ser». Parece probable que este argumento haya llegado también a Ortega del antimetafísico Dilthey, aunque de una manera indirecta porque ha tenido que esperar hasta después de publicado *El ser y el tiempo* para pasar a las páginas de Ortega. Este ha citado, en su ensayo de 1933 sobre Dilthey (VI, 173, n. 2), de la obra del diltheyano Georg Misch titulada *Filosofía de la vida y fenomenología. Una discursión con Heidegger y con Husserl desde la orientación diltheyana* (Bonn, 1930). Escribe Misch, «El 'ser' es el concepto más general y más oscuro a la par, indefinible como el concepto más general, pero no por eso privado de la capacidad de ser definido, sino precisamente lo más cuestionable»³⁷. Por tanto, Ortega intenta con ironía buscar el sentido a la noción del hombre (= ser-ahí) como pregunta por el ser, afirmando que por ser hay que comprender «todo aquello por qué el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo... y el concepto *omnibus*» (VIII, 272). Idéntica broma ha aparecido en la crítica hecha por Ortega, con ayuda de Husserl, del concepto de ente en Aristóteles (VIII, 233). Y, si Dilthey y Ortega, como ya hemos visto, encuentran poco claro el empleo escolástico del concepto «ente» en múltiples sentidos, Ortega puede decir lo mismo del ser en Heidegger: «Heidegger no ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente» (VIII, 276).

Tampoco le satisfacen a Ortega ni la clasificación ni el tratamiento que reciben los entes así clasificados. Aunque Heidegger, según Misch (p. 6), ve la expresión «filosofía de la vida» como una tautología, y reemplaza el concepto corriente «vida» por el más metódico «ser-ahí» (*Dasein*), Ortega se queja de la sustitución del «sencillo y natural término 'vida'» por otro que refleja «arbitrariedad terminológica» (VIII, 277). Ya hemos observado cómo Ortega, respaldado por Husserl, ha tachado de poco veraz el término de la lógica aristotélica. El término técnico de la filosofía lo trata de una manera análoga. Porque ha leído en las *Investigaciones lógicas* (V, cap. IV, § 34, p. 463) que las palabras o complejos de palabras funcionan como nombres («Namen») al presentar («darstellen») o poder presentar los sujetos completos de una afirmación. Por eso dice Ortega que el nombre de algo «llama a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente»; el término técnico, por otro parte, nos impone la tarea de ir a buscar su referente (VIII, 292). El primero revela, mientras que el segundo oculta. De donde podemos inferir la superior veracidad, en principio, de las expresiones corrientes de la lengua.

A la base de la clasificación hecha por Heidegger de los entes se encuentra la diferencia fundamental entre lo óntico y la ontológico.

³⁷ *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Friedrich Cohen, Bonn 1930) p. 11.

En *El ser y el tiempo* (§ 4, p. 12), el autor aplica la palabra «ontología» a la operación teórica de preguntar por el ser del ente; caracteriza el ser-ahí como el ente ontológico, y su esencia como su existencia. En su «Carta sobre el 'humanismo'» (1949)³⁸, Heidegger explica que no ha contrapuesto *existentia* y *essentia* en el sentido tradicional, porque «todavía no están en cuestión estas dos determinaciones del ser ni mucho menos su relación», sino que sencillamente quiere decir que el hombre es el «Ahi», o sea, el claro selvático («Lichtung») del ser. Leído lo cual, Ortega concluye que Heidegger, reformador de raíz de la filosofía, no ha mostrado suficiente radicalismo. No ha cuestionado «la venerable y fosilizada ontología escolástica», y la prueba se encuentra ya en su punto de partida, la distinción de Santo Tomás entre esencia y existencia, «en la cual nadie ha conseguido ver claro». Pero aun si Ortega aceptara la distinción, cuestionaría su veracidad, puesto que en todo ente la relación de esencia y existencia parece darse con un carácter único (VIII, 279). ¿No ha aparecido ya Aristóteles en las páginas de Dilthey como un empirista con una metafísica confusa, que demuestra la «imposibilidad de determinar... la relación de la cosa individual con lo que los conceptos generales expresan como el contenido del mundo» (GS I, 206)? En cuanto a la crítica con que Heidegger pretende reformar la filosofía, tampoco resulta convincente desde el punto de vista orteguiano. Para refutarla, emplea Ortega ideas sobre la ontología leídas en Natorp, en Hartmann, en Husserl y en Scheler. Arguye Heidegger que la filosofía desde Grecia se equivoca en ver el ser sólo como el *Vorhandensein*, el hallarse ahí, y el ente sólo como *Vorhandenes*, lo hallado ahí. Pero ya hemos visto cómo Hartmann sitúa el comienzo de la filosofía en el planteamiento de problemas, y cómo Ortega ha criticado en Aristóteles su capacidad limitada, a fuera de científico, para plantearnos. Antes de Aristóteles, leemos en la *Metafísica del conocimiento* (p. 54) de Hartmann, Sócrates se percató, frente a los objetos, de la insuficiencia de un saber-que-no-se-sabe lo que son. La intranquilidad ante el problema presta una dinámica al conocimiento. Los límites de la objetivación se han fluidificado; la frontera se ha hecho borrosa entre lo objetivado y lo «transobjetivo». Por esto Ortega escribe que para los griegos que inventaron la filosofía, esta ocupación constaba, por lo pronto, de negar el ser de lo que hay delante, y de buscar el verdadero ser, escondido detrás de aquél; «para los griegos el Ente es 'lo que *transhay*'» (VIII, 277).

A juicio de Ortega, Heidegger, en su crítica de la ontología griega, pasa por alto no sólo el lado dinámico que caracteriza la búsqueda del ente, sino también la movilidad del ser *dentro* del ente. Recordamos que Ortega ha elogiado a Aristóteles por descubrir que el problema del ente consiste en su existir, pero que, orientado por Dilthey, ha atacado el método con que Aristóteles trataba su hallazgo. De una manera rigurosamente paralela, Ortega aplaude las atenciones que Heidegger consagra al modo de existir del ser-ahí (cuya existencia es también un problema), pero no alaba su manera de aproximarse a ese ente (VIII, 276). Rasgo

38 'Brief über den «Humanismus»', en *Wegmarken*, p. 156.

privativo del ser-ahí, en opinión de Heidegger, es la problematización de su propio ser; le va en ello su ser (§ 9, p. 42). Mas Ortega acude a la autoridad de Aristóteles para mostrar que los griegos atribuían, también a otros entes un ser dinámico, problemático. Natorp, es cierto, reconoce a Aristóteles como al primero que ve la conciencia como ἐνέργεια, como el acto de actualizar el potencial vital; pero apunta que la psicología de *De Anima* forma sólo una parte de la biología general de su autor³⁹. Por una nota puesta en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 199, n. 1), sabemos que Ortega estudió a Aristóteles con Natorp. Y, como Ortega ha descrito sobre el concepto de ἐνέργεια en *De Anima* en su conocido prólogo a *Historia de la filosofía* de Emile Bréhier (1924, VI, 409-16), también citado en el *Leibniz* (VIII, 278, n. 1), podemos hipotetizar la influencia de Natorp en el énfasis que Ortega ha puesto siempre en la idea aristotélica del ser como la activa ejecución de una esencia desde dentro del ente. En el *Leibniz* (VIII, 278) emplea los tres ejemplos del hombre, del animal y de la planta —temas, en fin, de la biología general. Para redondear, frente a Heidegger, su propia ontología, específica, con ayuda de Scheler, los modos de ser del animal y de la planta. Según *El puesto del hombre en el cosmos*⁴⁰, tanto ésta como aquél viven en un estado de éxtasis, de abertura al mundo circundante, si bien la planta carece de las sensaciones, las representaciones y la conciencia del animal. Dice Ortega, pues, «Si hay una entidad que consista en permanente alerta, es la del animal. En su forma «durmiendo» lo propio acontece con la planta» (VIII, 278). Los pocos conocimientos que nos llegan de los organismos, comenta Ortega, los debemos a una ciencia imperfecta como es la biología, que, como Husserl apunta en las *Ideas* (§ 74, p. 138), se basa en imprecisiones imprecisas y vagos conceptos morfológicos. Del mineral, agrega Ortega, nada sabemos, pues lo estudia la física, ciencia para Scheler y Weyl sólo simbólica y para Husserl sólo técnica de la técnica (VIII, 278-9).

Ortega concluye su crítica a Heidegger y, con ella, su libro oponiéndose a la exclusividad de la angustia que tiñe las páginas del ontólogo alemán. Escribe en *¿Qué es metafísica?*, «La angustia hace patente la Nada» (p. 112). La presencia de la Nada, agrega, se pone de manifiesto cuando, en la desazón de la angustia, buscamos romper el silencio hablando confusamente. Con todo, en el mismo escrito, Heidegger plantea el problema de si, en la pregunta por la Nada, no domina en realidad la comprensión, que ayuda a determinar la Nada, la aniquilación de la totalidad del ser, la Nada-Siendo (pp. 107-8). No extraña, pues, que Ortega atisbe en este modo de filosofar una «frucción en el teje maneje de las ideas, en jugar a la exactitud de los conceptos» (VIII, 296). ¿Quién duda que Ortega comparte la opinión de Bergson, que escribe, «Razonar sobre las ideas abstractas es fácil: la construcción metafísica no es sino un juego, por poco que uno esté predispuesto a ella?»⁴¹. Mas en punto

39 *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (J. C. B. Mohr, Friburgo de Br., 1888), pp. 5, 10, 35.

40 'Die Stellung des Menschen im Kosmos', en *Späte Schriften* de Max Scheler (Francke, Berna y Munich 1978) p. 34.

41 *Oeuvres*, 3ª ed. (Presses Universitaires de France, Paris 1970) p. 1309.

a influencias, entrevemos en la idea de Ortega la presencia de Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* (Proleg., cap. VII, § 32, p. 119) define, desde el punto de vista objetivo, las condiciones de la posibilidad de cada teoría como tan sólo una unidad de proposiciones ligadas mediante relaciones de principios y consecuencias. Y, ¿qué actitud debe tomar el sujeto? En las *Ideas* (§ 109, p. 223), sostiene Husserl que la teoría rigurosa exige la suspensión de creencias y de presuposiciones: «La creencia [en la realidad del objeto bajo examen] ya no es en serio una creencia, la suposición [respecto del objeto] no es en serio una suposición, el acto de negarlo no es en serio un negarlo, etc.». Ortega, por tanto, puede decir que, si el plano en que funcionan nuestras creencias es «profundamente serio», y si el tema y el contenido de nuestra filosofía tienen un carácter dramático, «al ser teoría y mera combinación de ideas, su índole propia es jovial como corresponde a un juego» (VIII, 305). De ahí que, mientras que el autor de *El ser y el tiempo* (§ 42, p. 198), conforme a la fábula latina, ve al hombre en posesión de Cura, Cuidado, «Sorge» durante toda la vida, Ortega prefiere que el hombre, cuando filosofe, imite a Júpiter, al dios jovial y rival de Cura (VIII, 316). Además, Heidegger, en su «Carta sobre el 'humanismo'» (p. 313), ha aseverado, «Pensar es *l'engagement par l'Être pour l'Être*». A lo cual responde Ortega, con su idea lúdica de la teoría, «El *engagement* es la contradicción más radical que cabe en la esencia misma de la teoría que es revocabilidad permanente» (VIII, 315). El *páthos* con que Heidegger teoriza, en suma, parece a Ortega inadecuado en un filósofo. Hay que recordar su crítica a Aristóteles por defender iracundo el principio de contradicción. En este caso una creencia perturbó la operación serena de filosofar, y Ortega volvió otra vez a Husserl para justificar su propia crítica.

La angustia, improcedente para la filosofía, le parece a Ortega excesiva, en muchos casos, para la vida práctica. Justifica esta opinión con ideas prestadas por Dilthey y por Scheler. Tanto Dilthey (GS VIII, 194) como Ortega (VIII, 280) encuentran que en nuestra época, en contraste con otras, el escepticismo se ha hecho más radical, y la anarquía intelectual se extiende a cada día más presupuestos de nuestro pensar y obrar. Si Dilthey percibe la relatividad de todas las convicciones históricas, de toda doctrina metafísica o religiosa (GS VIII, 194), Ortega reconoce que «todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado» (VIII, 282). Y, sin embargo, Dilthey rechaza lo que llama «el *páthos* idealista» («Das idealistische Pathos»). a favor de una voluntad de verlo todo al estilo mixto de Schopenhauer, de Mommsen y de Nietzsche, en vez de al patético de Fichte y de Schiller. Caracteriza Dilthey el temple («Lebensgefühl») de su época como un apetito de lo problemático de la vida, reflejado en el realismo del arte entonces corriente (GS VIII, 191). Una y otra vez repite el filósofo de Berlín que la vida es multilateral («mehrseitig»). Nada más mudadizo que el temperamento del hombre frente al conjunto de las cosas. «La vida ora arroja profundas sombras sobre nuestra alma, ora comparte con ella su luz y alegría»; y así como luces y sombras pasan sobre el paisaje, cambia nuestro temple (GS VIII, 183). Ahora bien, Ortega alude en su texto a la multilateralidad de la vida, y a Dilthey como autor de

esta idea. Tampoco se le esconde el sabor o temple «miriádico» del vivir, el cual lo hace tan problemático. Mas añade que, antes de leer a Dilthey, y hasta a Heidegger, opuso a la patética de Unamuno, con su sentimiento trágico de la vida, su propio sentido deportivo y festival de la existencia, el cual, como el temple de Dilthey, se extendía tanto a los triunfos como a las tragedias humanas (VIII, 297).

Si Unamuno publicó sobre el sentimiento trágico entre 1911 y 13, Ortega leía a la sazón «El resentimiento en la estructura de la moral» de Scheler, que veía el deporte como la «expresión de la libre vitalidad», a la cual hay que subordinar el trabajo⁴², y no al revés. Scheler concebía la vida en general, no como la mera autoconservación, sino como un despliegue, un desarrollo, un crecimiento hasta la plenitud. Con J. M. Guyau, además, descubría en ese desbordarse de la vida un impulso positivo hacia el sacrificio y la caridad. En Jesucristo encontraba Scheler la impresión de que toda preocupación por el propio bienestar sensible, toda ansiedad egoísta, antes limita que fomenta la potencia creadora de la vida. En cambio, elogiaba Scheler la confianza en esa potencia y «una indiferencia alegre, leve, audaz, caballeresca» frente a las consecuencias circunstanciales, los accidentes de su despliegue (p. 77). Lejos de Scheler, pues, juzgar todo el sacrificio como antitético a la vida «Hay más bien un sacrificar que es el acto de entregar libremente el propio lujo vital, un hermoso y natural rebosar de fuerzas. Este impulso hacia el sacrificio frente a seres con que nos sentimos solitarios y acordes a través del don, propio de todo organismo, de compartir experiencias con otros seres vivos en oposición a todo «muerto»... no es una mera adquisición de la vida, deducible de impulsos originariamente egoístas. Es de modo originario peculiar a la vida y anterior a todos «blancos» y «metas» particulares, suplementados por el cálculo, el entendimiento, la reflexión. *Nos urge sacrificar* —antes de saber por qué, para qué y para quién» (p. 76).

Ha sido inevitable la larga cita para mostrar que, en efecto, nunca era mera retórica la idea orteguiana de la vida como deporte. Difundía Ortega esa idea a través de una serie de ensayos escritos entre 1917 y 30, y hasta después⁴³. Y cuando, en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 296), deseaba oponerse a la exclusividad del *Angst*, de la *Sorge* de Heidegger, volvió a la noción de Scheler de que, junto a lo muerto que encontramos en torno, hay que situar nuestro primigenio lujo vital, que nos permite afirmarnos frente a lo que no vive. Podemos leer entre

42 'Das Ressentiment im Aufbau der Moralen', en *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (Francke, Berna 1955) p. 135. Cf. 1923, III, 195: «Al trabajo se contraponen otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital es el deporte».

43 Hablando del deporte, dice Ortega en 1923, III, 195. «Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanzas de recompensa, como un reboso de íntimas energías. Añade en 1924, II, 609, «La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, ... es libre expansión de una energía preexistente». En 1917 (II, 152) Ortega equipara con el heroísmo y con la santidad la entrega de la propia vida, el regalo o sacrificio de la misma. La idea de la vida auténtica como deporte recibe su forma madura en 1929, VII, 348 y reaparece de modo esporádico hasta el *Leibniz*.

líneas de la crítica a Heidegger la preocupación ética de Scheler. Por eso Ortega dice que, si la existencia consistiera sólo en la Nada-siendo (como Heidegger parece sostener en *¿Qué es metafísica?*), el único acto consecuente del ente mortal sería el suicidarse. Pero, sin comprometerse a incurrir en el reduccionismo de Heidegger, Ortega sólo podría ver la Existencia como el Ser-para-la-muerte si se la viera además como «aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda a la Muerte»; desde semejante punto de vista, que no satisface a Ortega con plenitud, el vivir sería «muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío del peligro, «desesperación» y fiesta, en suma, «angustia» y «deporte» (VIII, 297). El uso de los vocablos «consagración... fecunda» y «resurrección» apunta a la moral de la magnanimidad que J. L. L. Aranguren ha estudiado en Ortega⁴⁴. A la altura de 1950, sin embargo, Ortega considera más veraz la visión de Dilthey de la vida como multilateralidad. Dilthey relaciona la conciencia del movimiento voluntario a la experiencia de la resistencia, en la cual nace, por lo pronto, una distinción aún imperfecta entre la propia vida y la ajena (GS V, 101). Generalizando, este crítico de la razón histórica ha podido decir, «No hay hombres ni cosas que sólo sean objetos para mí y no contengan presión o auxilio, meta de un esfuerzo o coartación de la voluntad, importancia, petición de respeto e intimidación o resistencia, distancia y alienación» (GS VII, 131). De texto tan significativa, aprende Ortega un argumento contra la idea de Heidegger del mundo como *unheimlich*, lo «extraño y desazonador»: «ya en Dilthey el Mundo se anuncia como *resistencia*, pero no se queda ahí. Al resistirse el Mundo se me descubre como «otro que yo» y como siendo él. Pero de rechazo lo que en ese Mundo hay también de «bueno», de favorable, de proverso, de placentero» (VIII, 299). Concluye Ortega que, respecto a Dilthey, Heidegger representa un «deplorable retroceso» en su simplificación de la existencia y en su estilo filosófico (VIII, 297-8). Mas ¿cómo evitar el paralelo de Aristóteles, dogmático y sensualista, frente al paradójico y escéptico Platón? La crítica de Ortega a Aristóteles ha servido a todas luces de propedeútica para la crítica de Heidegger.

Para verlo con toda claridad, resumamos los juicios de Ortega sobre Aristóteles y el Escolasticismo, relacionándolos con sus actitudes hacia Heidegger. Si Husserl ha partido de la hipóstasis del universal en Locke, Ortega parte de la aristotélica-escolástica, que lleva a la «inflación del concepto de Ser» en Heidegger (VIII, 272). De la predicación universal ha dicho Ortega, respaldado por Husserl, que todo concepto supuesto universal proviene de una distinción particular, hecha por un individuo humano. Pues bien: ante Heidegger, Ortega elogia a Comte por advertir que el Ser consiste en una «pura relación al hombre» (VIII, 278). En cuanto a la predicación general, arguyen Husserl y Ortega contra la universalidad del género, objeto también de la intuición particular. Y, tan incapaz como Dilthey de ver modo de determinar la relación del individuo con el universal aristotélico, Ortega rechaza la distinción de Heidegger entre lo óntico y lo ontológico. En lo que atañe a la pre-

44 En *La ética de Ortega*, 2ª ed. (Taurus, Madrid 1959) pp. 38-42.

dicación de principio a consecuencia, Ortega acompaña a Husserl en hacer notar la impureza de la deducción tradicional, que combina el análisis con la síntesis cósmica. Mal puede evitar la ontología su raíz cósmica, circunstancial; y Ortega no se explica cómo Heidegger, que reconoce la historicidad del hombre, puede justificar sus abstractos análisis ontológicos del ser-ahí sin introducir suficientes datos históricos (VIII, 279, n. 2). Si Aristóteles ha parecido a Ortega un científico en sentido husserliano, tomando la ciencia por algo dado sin preguntar por sus fundamentos, Heidegger se le antoja a Ortega un pensador que, en cierto modo, toma la ontología por algo dado en vez de plantear, de una manera histórica, radical, el problema de por qué buscamos el ser (VIII, 280). El Aristóteles de Ortega se basa ante todo, como sus herederos los Escolásticos, en el pensamiento recibido. El fundamento de la ontología de Heidegger, nota Ortega, lo ha recibido de la distinción de Santo Tomás entre esencia y existencia. Ni la noción aristotélica de principio, ni la distinción de Santo Tomás ni, por tanto, la ontología de Heidegger merecen a Ortega la calificación de claras. Aristóteles yerra, a juicio de Ortega, al enfadarse ante los que pueden dudar del principio de contradicción; Heidegger se equivoca extremando la patética; ni el uno ni el otro reconocen la filosofía como juego riguroso, o habrían seguido el ejemplo de Platón, dialéctico deportivo, imitado por Leibniz, que juega con los principios (VIII, 65). Aristóteles desvirtúa la dialéctica platónica introduciendo en la lógica el sensualismo; Heidegger retrocede más atrás de Dilthey elaborando una ontología del ser-ahí en vez de una filosofía de la vida humana como realidad radical, como *Grudtatsache*. La ontología de Aristóteles, sin definir el ente, lo divide en diversos modos de ser ente; y la ontología de Heidegger, sin definir el ser, sólo clasifica distintos tipos de entes. El «modo de pensar» de Aristóteles, dado que halaga al vulgo, ha cobrado un puesto en la historia; el «modo de pensar» de Heidegger, acogido en «los barrios bajos intelectuales de mundo» (VIII, 279, n. 1), parece a punto de gozar también de una fama duradera.

En el párrafo anterior, hemos resumido lo que nos parece ser las doctrinas medulares de *La idea de principi oen Leibniz*. Hemos intentado rastrear esas doctrinas en sus fuentes principales, que son Husserl, Dilthey, Heidegger, Scheler, Hartmann. Y tenemos que concluir que, si la obra consiste esencialmente en la crítica del «modo de pensar» aristotélico-escolástico-heideggeriano, el máximo libro de Ortega cobra su mayor fuerza de sus negaciones, no de lo que afirma. En este sentido podemos comparar el libro con otro mucho menos rico, pero cuyo tema y estilo le han atraído innumerables lectores —*La rebelión de las masas*. Con lo cual no pasamos por alto las posiciones positivas enunciadas por Ortega en la obra de 1946-50. El examen de su perspectiva filosófica, enunciada en medio de su crítica a Heidegger, no revela grandes sorpresas si tenemos presentes a los filósofos alemanes ya aludidos en este estudio. Escribe Ortega (VIII, 273) que en 1925 tomó por su tema la renovación radical del problema del ser, utilizando el método fenomenológico, entendido como un «pensar sintético e intuitivo y no meramente conceptual-abstracto». Pensar que Ortega aspiraba a dotar de una forma

sistemática hasta entonces ajena a la fenomenología, por lo cual partía de la intuición de la vida humana, fenómeno sistemático de por sí. Sin duda experimentaba Europa en los años 20 una «resurrección de la metafísica»⁴⁵, pero las formulaciones de Ortega tanto en el *Leibniz* como en los ensayos de 1924 y 25 apuntan al influjo de Scheler y de Hartmann: de Scheler, que en 1921 rechazó la idea husserliana de la filosofía como ciencia, viéndola, en cambio, con los antiguos como un acto plenamente desinteresado y personal, capaz de brindar al pensador contacto con el reino del ser como tal⁴⁶; y de Hartmann, que en la *Metafísica del conocimiento* partía de una metafísica de problemas cognoscitivos y, entre ellos, el carácter del ser (p. 15), a los cuales aplicaba el método fenomenológico (p. 41) sólo con el fin de ordenar y recapitular los datos, unidos en conceptos descriptivos (p. 43). Ya en Marburgo, como hemos visto, Hartmann prefería con Platón el pensar sintético el analítico, favorecido por Aristóteles. También en Marburgo, informa Ortega (1934, VIII, 42), él y Hartmann habían adquirido la voluntad de sistema antes de conocer la fenomenología de Husserl. En Marburgo, además, Ortega leyó a Bergson, que en *L'Evolution créatrice* de 1907 partía de la intuición de la vida humana (cfr. 1924, IV, 487). Y poco antes había estudiado Ortega en Berlín con Georg Simmel, compañero de Dilthey, filósofo neokantiano de la vida y perspectivista poco sistemático que, sin embargo, veía el vivir como una realidad sistemática⁴⁷. *La idea de principio en Leibniz* revela muchos secretos sobre la evolución de su autor. Vista a la luz de sus fuentes, explica los aciertos y no pocos errores de Ortega frente a Aristóteles y a sus herederos intelectuales. Aquí sólo hemos podido iniciar el estudio histórico del libro, dejando para otros el examen de sus ricas digresiones y de sus apéndices. Queda también para futuras investigaciones la identificación más detallada de los adversarios neotomistas a quienes responde Ortega. Su presencia entre líneas nos parece tan indudable como la de Husserl en el ataque bien meditado que ha elaborado el filósofo español.

NELSON R. ORRINGER

45 La expresión es de P. Wust, citado en A. Pintor-Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, p. 79.

46 *Vom Ewigen im Menschen*, 4ª ed. revisada (Francke, Berna 1954) pp. 67, 74.

47 Ver Ortega y sus fuentes germánicas, § 4.1, pp. 31-2, y Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Duncker & Humblot, Munich 1918) p. 2.