

LA CRÍTICA A ARISTÓTELES EN EL “LEIBNIZ” DE ORTEGA Y GASSET

JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO

Doctor en Filosofía
Profesor Encargado de Cátedra
Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca / España
jmconderanace@upsa.es

Recibido: 14/06/2013
Aceptado: 16/09/2013

Resumen: Pretendo presentar la crítica de Ortega y Gasset a Aristóteles en el escrito *La idea de principio en Leibniz*. Para tratar de comprender el conjunto de motivos que llevaron a Ortega a escribir esta obra inacabada y elaborar la crítica a Aristóteles es necesario estudiar, en primer lugar, la génesis de este escrito como fruto del contexto histórico y de las preocupaciones que envolvieron a Ortega, configurando los objetivos que él se marcó al proyectarlo. En segundo lugar, enmarcada históricamente la obra, tendremos que encuadrar también la crítica a Aristóteles en el conjunto del plan diseñado por Ortega. Para ello analizaremos la estructura del escrito, sus características generales y expondremos algunas líneas maestras de su contenido.

Palabras clave: Aristóteles, Heidegger, Ortega y Gasset, incomunicabilidad de los géneros, lógica, principios.

THE CRITICISM TO ARISTOTLE IN THE LEIBNIZ OF ORTEGA Y GASSET

Abstract: I intend to present the criticism of Ortega y Gasset to Aristotle in the writing *The idea of principle in Leibniz*. In order to understand the set of motives that led Ortega to write this unfinished work and develop the critique to Aristotle, it is necessary to study, first of all, the genesis of this writing as a result of the historical context and the concerns that enveloped Ortega, thus configuring the goals which he set to project it. Second, once the work is historically framed, we must also frame the criticism to Aristotle in the whole structure of the plan designed by Ortega. In order to do so, we will analyze the structure of the writing, its general characteristics and we shall subsequently exhibit some prior guidelines of its content.

Keywords: Aristotle, Heidegger, Ortega y Gasset, incommunicability of genres, logic, principles.

No pretendo realizar propiamente una crítica de la interpretación que ofrece Ortega, aunque me he ocupado de la cuestión de los principios en Aristóteles¹. La razón está en que, para poder realizar una crítica, es preciso, entre otros requisitos, entender la circunstancia de aquel y de aquello que se critica. Por este motivo quiero aquí realizar un ejercicio de comprensión de la circunstancia de una de las obras más importantes² de Ortega –aunque inacabada³– y de la exposición de su modo de entender a Aristóteles.

I

Si admitimos la clasificación en cuatro etapas de la obra de Ortega, según Ciriaco Morón, el *Leibniz*⁴ correspondería a su último período intelectual caracterizado por la influencia del Heidegger de *Sein und Zeit*⁵.

En los inicios de los años treinta Ortega es ya famoso. Sin él pretenderlo surgen lectores fuera de España y siente el compromiso de publicar alguna obra de mayor envergadura. Ortega justifica en su *Prólogo para alemanes* (1934)⁶ el

1 Jesús Manuel Conderana Cerrillo, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

2 Cf. Alain GUY, *Ortega y Gasset, critique d'Aristote: l'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien jugé par le ratiovitalisme*, Paris, publié avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Presses Universitaires de France, 1963, p. 9; *Nota preliminar* de los compiladores, pg. 61 en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas. T. VIII, Prólogo para alemanes; La idea del principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

3 Cf. *Ibid.*.

4 José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992. Nos referiremos a esta obra como el *Leibniz*. Para esta sexta edición Paulino Garagorri ha cotejado de nuevo los originales y ha subsanado errores (cf. p. 10). Si no indicamos lo contrario citaremos a partir de esta edición. Hemos consultado también otras ediciones anteriores que citaremos en su momento.

5 Este último período se iniciaría en 1928. Se caracteriza porque la “vida” pierde el carácter biologicista y adquiere el existencial. Los otros tres períodos son, en orden: 1) Desde 1907 a 1914: Período racionalista (objetivista según Ferrater). La realidad radical es el ideal de la realización de la cultura como norma ética y no la vida. La influencia fundamental es de Cohen. 2) Desde 1914 a 1920: Período raciovitalista. Influenciado por la fenomenología alemana (especialmente Max Scheler). Es la etapa del “perspectivismo”. 3) Desde 1920 a 1927: Período antropocentrista. Influenciado por Spengler opone a la razón pura de Cohen la razón vital que se ocupa de la vida como objeto primario y radical. La vida se entiende ahora en sentido biológico. No todos están de acuerdo con esta división y caracterización. Ferrater Mora considera tres: objetivismo, perspectivismo y raciovitalismo (a partir de 1923). Para Julián Marías después de 1910 Ortega se instala esencialmente en su propia posición. No admite cambios esenciales (cf. Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. Alcalá, 1968, 77-85).

6 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas, op. cit.*, pp. 15-58.

tipo de obra que estaba publicando (artículos y ensayos y no “libros de filosofía”) haciendo referencia a la circunstancia española. Pero, precisamente por la clase de obra publicada, era acusado por algunos compatriotas de no ser auténtico filósofo⁷. Las críticas hacia su filosofía arreciaron considerablemente en los años cuarenta. Sólo a partir de 1950 sus discípulos, con Julián Marías a la cabeza, salieron en su auxilio⁸. Pero por esta época ya había preparado Ortega su propia defensa en forma de libro. Deseaba fuese riguroso y sistemático. Así demostraría con hechos su capacidad filosófica, al tiempo que el libro contendría una velada pero feroz crítica de sus detractores. La obra a que nos referimos es la que nos ocupa en este trabajo.

Debió de escribirse entre 1947 y 1950⁹, aunque los materiales usados en ella se remontan posiblemente a su época alemana y, en concreto, a su estancia en Marburgo: se deduce no sólo del testimonio de José Gaos, sino también del contenido mismo de los materiales usados.

Nelson R. Orringer enuncia así las fuentes de Ortega: “¿*Qué es la filosofía?* representa una síntesis magistral de Max Scheler, de Heidegger, de Edmund Husserl, de Nicolai Hartmann y de Dilthey; [...] *Historia como sistema* sintetiza a Dilthey, a Husserl, a Heidegger, a Bergson y a Natorp. 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”¹⁰.

Concretemos ahora algunas circunstancias que rodearon la elaboración del *Leibniz*. En la época anterior a su composición Ortega se ve atacado por los neotomistas españoles que le tachan de mero manipulador de metáforas, sensualista, carente de rigor terminológico y de solidez sistemática, relativista e impreciso... Por otra parte, ve triunfar a Heidegger en Alemania mientras que su pensamiento no es suficientemente conocido. En estas circunstancias adversas se decide a escribir su *Leibniz*, utilizando como pretexto el tricentenario del nacimiento de este autor (1646-1946). La Hemeroteca Municipal madrileña había acordado

7 GUY, Alain, *op. cit.* pp. 11-13.

8 “He escrito esta obra para ‘salvar’ a Ortega” (José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus Ediciones, 1966 (tercera edición. La primera es de 1953), p. 9.

9 En esta obra trabajó Ortega entre la primavera y el comienzo del verano de 1947 en Lisboa (cf. *Nota preliminar* de los compiladores, pg. 61 en ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, *op. cit.*)

10 Nelson R. ORRINGER, “La crítica de Ortega a Aristóteles y sus fuentes”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XI (1984) 557-559.

precisamente celebrar este tricentenario con la edición española de los *Ensayos* que habían aparecido en las *Acta Eruditorum* en Leipzig entre 1682 y 1716 y que debían ser presentados por Ortega con un ensayo preliminar. Sin embargo diversas ocupaciones apartaron a Ortega de este trabajo y ni se celebró dicho tricentenario ni terminó para la imprenta la obra que nos ocupa¹¹.

II

El propósito del *Leibniz* se inserta en estas circunstancias históricas descritas, decidido Ortega, sin duda, a criticar las premisas más profundas de las que Heidegger y los neotomistas partían. Pretendió un rigor no empleado hasta ahora en sus obras. Tomó como punto de partida, en primer lugar, la obra de Heidegger *Vom Wesen des Grundes*¹² donde estudiaba los principios en Aristóteles, Leibniz y Kant. En segundo lugar criticó la lógica de Aristóteles y de los escolásticos por su poca veracidad, imprecisión, inconsecuencia y sensualismo mediante un tratamiento histórico de los principios que estaba ausente en Heidegger. En tercer lugar quiso extender esta crítica a la ontología aristotélico-escolástica puesto que sostenía que de ella dependían la lógica y la ontología neotomistas. Por último trató de sacar a la luz el poco radicalismo de la ontología heideggeriana que, pensaba, dependía de la escolástica. De este modo podemos describir el plan general de la obra y los motivos de la misma¹³.

¿Con qué recursos contaba Ortega a la hora de intentar proyecto tan ambicioso? Contaba con las enseñanzas de toda una corte de filósofos alemanes. A algunos de ellos los conocía personalmente; de otros había seguido sus lecciones universitarias. Se trata de Hartman, Husserl, Scheler, Heidegger y Dilthey. Por este motivo no ha de extrañar que esté presente Husserl en el *Leibniz*. Es más, en el Husserl maduro de *Formale und transzendente Logik* y de *Erfahrung*

11 Cf. *Nota preliminar* de los compiladores, p. 9 en José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1958. Paulino Garagorri nos informa en su *Nota preliminar* al *Leibniz* que “los originales contienen más que un borrador primerizo; además del texto manuscrito consta una copia mecanografiada revisada, y unas pruebas de imprenta de los primeros párrafos igualmente enmendadas, con supresiones y añadidos de Ortega” (p. 9).

12 En el prólogo a la tercera edición (1949) leemos: “Die vor- und imgleichen die nacharistotelische Geschichte des Problems des Grundes muß hier wegfallen. Im Hinblick auf die geplante Ansetzung des Problems sei jedoch an folgendes erinnert. Durch *Leibniz* ist das Problem des Grundes in der Gestalt der Frage nach dem *principium rationis sufficientis* bekannt” (Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 22). La primera edición es de 1929.

13 Cf. ORRINGER, Nelson R., *op. cit.*, 558.

und Urteil descubre Ortega serias reservas frente a la lógica tradicional de Aristóteles y de los escolásticos. Ortega, pues, se apoya en el rigor de Husserl para poner en entredicho a los neotomistas y a Heidegger¹⁴.

Dos son, por tanto, los blancos de crítica: Heidegger y los neotomistas españoles. La crítica al subsuelo mismo donde éstos viven es la crítica al aristotelismo de todas las épocas¹⁵. Por lo dicho se comprende que Ortega intercale, precisamente en medio de la crítica a Aristóteles, su ataque contra el “modo de pensar” escolástico y que puede entenderse como un reto lanzado contra sus adversarios neotomistas.

En consecuencia podría sostenerse que la idea directriz “manifiesta” del libro es, muy probablemente, la crítica a Aristóteles. Critica, pues, aquel filón del pensamiento que se coloca frente a las posiciones que Ortega mismo asume. Muestra así no sólo la plausibilidad de su propio sistema filosófico, refrendada por la eficacia y riqueza histórica de la línea de pensamiento que él defiende, sino que descubre al mismo tiempo la carencia de fundamentos sólidos en las posiciones de sus detractores. Ortega lleva a cabo esta crítica con método histórico-crítico que no evita las preguntas ontológicas sobre el fundamento último de una determinada posición filosófica.

Otras ideas-fuerza son la meditación sobre la epistemología moderna en Galileo, Vieta, Descartes, Leibniz y Kant; la crítica contra el existencialismo pesimista y la concepción de la filosofía como *draoma*.

El procedimiento usado podríamos denominarlo un “progreso en barrena”¹⁶. Ortega trata de ir penetrando en espiral, cada vez más profundamente, hasta descubrir aquellos fundamentos ocultos, aquellos principios, no siempre declarados explícitamente, que sostienen el aristotelismo de todas las épocas.

En consecuencia, puede aceptarse fácilmente que el libro de Ortega admite, al menos, una doble lectura: podemos seguir el hilo del tema que el título orteguiano manifiesta o sacar a la luz el hilo de crítica larvada que lo anima.

14 Cf. *Ibid.*, 559.

15 Las invectivas contra el neotomismo español no aparecen siempre de forma manifiesta. Critica explícitamente el inmovilismo nacional en filosofía representado por el neotomismo. Así, en la página 229 del *Leibniz*, se hace una crítica de la *philosophia perennis* y en la nota 1 de las páginas 156-157 se ataca frontalmente al tipo de filosofía usado en teología. Esta filosofía no es la auténtica pues, en vez de ser “un sistema de cuestiones” es un “diccionario de términos” para hablar sobre Dios. Todavía se hace más duro y evidente el trasfondo de este libro en la nota 1 de las páginas 295-296 donde se queja amargamente de no ser comprendido por muchos “pseudo-intelectuales de mi país”. Lo que éstos no comprenden de sus escritos es que se presentan como literatura y son en realidad filosofía. Se puede ver sobre este tema, además de la nota citada, el final del apéndice tercero añadido por Paulino Garagorri a la edición de 1992 de la obra orteguiana.

16 GUY, Alain, *op. cit.* p. 15: “progresion en spirale (ou en foreuse, comme aurait dit Le Senne)”.

Hemos optado en este trabajo por atenernos principalmente al tema manifiesto en el libro, pero sin descuidar situarlo en el contexto general de los intereses de Ortega. De otro modo no se entenderían ciertas digresiones o expresiones que en el texto, no definitivo como sabemos, aparecen. Por ello, después de haber analizado los objetivos de la obra pasamos a estudiar el contenido del *Leibniz*, no sin antes pasar revista a su estructura y características generales.

III

Hablar del esquema de esta obra no resulta fácil. Esto se comprende sin dificultad a la luz del anterior apartado. Debemos tener en cuenta, como ya hemos dicho, que se trata de un libro incompleto y no del todo coherente: en él se encuentran *excursus* y digresiones que el autor, tal vez en sucesivas redacciones, habría eliminado o integrado mejor. Por ello nos encontramos ante una obra muy sugerente pero donde no es fácil encontrar un puesto exacto para cada una de sus piezas¹⁷.

Diríamos que la crítica a Aristóteles es, tal vez, el hilo conductor explícito que organiza los materiales del *Leibniz*. Pero los organiza hasta el punto mismo en que esta obra es definitiva: digresiones (a veces extensas), vueltas atrás, temas insinuados y nunca concluidos y el intento de aclarar al lector (posiblemente como medio de clarificar el pensamiento del propio autor) los pasos que se van dando, son naturales en una obra no definitivamente concluida.

De todos modos podemos dividir la obra en dos partes. Después de una introducción general y de enunciar el tema manifiesto del libro (parágrafos 1-3) se inicia un recorrido histórico, una investigación histórico-crítica sobre las diferentes concepciones que se han dado de los principios. Estas pueden reducirse fundamentalmente a dos. Bajo ellas laten dos “modos de pensar” diferentes que, dicho en esquema, corresponderían al “modo de pensar” de Platón y su secuaces y al de Aristóteles y los suyos. Al primero pertenecerían Descartes, Leibniz y Ortega, y al segundo los escolásticos, los neoescolásticos y Heidegger.

Esta primera parte es un ejercicio historiográfico de Ortega. Se trata de una lectura histórico-crítica del camino de la filosofía occidental desde el punto de vista de los “modos de pensar”. Abarca desde el párrafo 4 al 26. Se ataca al aristotelismo de todos los tiempos. Esta crítica prepara el terreno a la segunda parte (n.

17 A partir del párrafo 22 falta la división y numeración. El editor ha debido asumirla. De esta estructura quebradiza que mantiene en pie su obra es consciente el mismo Ortega (ver los números 6 y 21).

27-32) en donde se abre un género de escrito diferente, más discursivo y teórico. Aquí expone ideas personales sobre ontología y sobre “filosofía de la filosofía” y dedica bastantes páginas a la crítica directa de los presupuestos de Heidegger. El último párrafo retoma la línea histórica abandonada en el número 26¹⁸.

No hay duda de que podemos calificar las características de este libro orteguiano como singulares¹⁹. Es, con mucho, su libro más extenso (450 páginas en la edición de la Revista de Occidente) pese a estar incompleto (le faltan las partes segunda y tercera que deberían haber sido muy importantes).

Se trata de un libro “técnico”. Según Julián Marías (su discípulo preferido) es el libro más importante de Ortega. Contiene, además, múltiples autorreferencias de interés para la biografía intelectual de Ortega.

Se mantiene el anhelo orteguiano de señalar temas vírgenes para el estudio filosófico, aunque no siempre sea así.

La amplitud y variedad de los temas le llevan a incurrir en algunos errores, valoraciones discutibles y omisiones²⁰.

IV

Aunque la obra de Ortega parte de *Vom Wesen des Grundes*, termina con una crítica a Heidegger, como veremos. En efecto, Ortega inicia su obra diciendo: “Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio”. Se trata de una paráfrasis del principio leibniziano de razón suficiente glosado y problematizado por Heidegger en la obra citada²¹. Unas líneas más adelante dice Ortega:

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, como algo a que hay que llegar y junto a lo cual aún no se está.

Aquí Ortega nos permite colegir el proceso que seguirá en su obra. El contraste entre el empirismo y el dominio de los principios reaparecerá en su libro

18 En la edición de Garagorri que empleamos el libro se cierra con tres apéndices que mantienen una más o menos estrecha relación con el contenido del *Leibniz*. No nos ocuparemos de ellos aquí.

19 Cf. Gustavo BUENO MARTINEZ, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, *Revista de filosofía* (Madrid), 18 (1959) 103-112.

20 Cf. *Ibid.*, 105-106 donde se ofrece un elenco.

21 Cf. HEIDEGGER, Martin, *op. cit.*, 24-33.

como la oposición entre el modo de pensar de dos tradiciones filosóficas pluri-seculares: de una parte Aristóteles, Euclides, los estoicos, los escolásticos (y por consiguiente los neotomistas); de otra Platón, Descartes, Leibniz, Husserl (y en consecuencia, Ortega). Heidegger será colocado en la primera tradición y, por ello, será objeto de crítica. Leibniz, en cambio, sigue en la línea de Platón, pero plantea un problema: aunque se singulariza en la historia filosófica por introducir, enunciar y emplear el 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?

Estas preguntas llevan a Ortega a reflexionar sobre lo que por “principio” suele entender la tradición y sobre el puesto que ocupa Leibniz en la historia de las ideas. Semejante reflexión conduce a una doble conclusión respecto a las concepciones históricas de lo que es un “principio”. Éste denota, por una parte, la proposición que en una serie imparte su carácter de verdad a la siguiente proposición, consecuencia de la primera; por otra parte designa la proposición que es verdadera por sí misma, que es evidente.

Pero si existen dos concepciones de los principios, existirán también dos concepciones de la verdad. A éstas corresponderán dos “modos de pensar” diferentes e incompatibles. En el orden lógico uno concibe el “principio” como absoluto y habla de la verdad como “evidencia”. El otro piensa el principio como relativo por lo que su verdad exige ser probada. Al primer “modo de pensar” pertenecen Aristóteles y su escuela, al segundo, Leibniz. Por eso dice Ortega que para Leibniz “pensar es probar”²².

La explicación de esta situación la encuentra Ortega en la historia. Leibniz filosofa en una época en que triunfa la matemática como modelo que debe imitar todo saber riguroso²³. Ortega traza a continuación un contraste entre tres situaciones de la filosofía frente a la ciencia para esclarecer la actitud de Leibniz hacia la ciencia exacta: la situación antigua en que la filosofía ha guiado a la ciencia, la situación moderna en que la ciencia guía a la filosofía y la situación contemporánea en que la ciencia en crisis otorga autonomía a la filosofía²⁴. A dos

22 Ortega recoge el contraste entre Aristóteles y Leibniz de *Vom Wesen des Grundes*: para Aristóteles el principio es una proposición de la que se siguen otras; para Leibniz deben demostrarse los principios. De este contraste surge una pregunta: ¿por qué insiste Leibniz en la conveniencia de demostrar los principios si éstos no lo necesitan? En la respuesta a este interrogante se separan Heidegger y Ortega. El primero contesta con tesis ontológicas, mientras que el segundo trata de responder mediante una larga reflexión histórica.

23 Pensamos en Descartes y Espinosa, por ejemplo.

24 Ortega escribe en una época en que se cuestionan los fundamentos de las ciencias, en especial los de las matemáticas (cf. Antonio PINTOR-RAMOS, *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, B.A.C., 202, pp. 156-170).

factores atribuye Ortega la problematización de la física como conocimiento: (1) a su renuncia a tratar la realidad natural prefiriendo, en cambio, el examen de la probabilidad (introducción progresiva de las leyes estadísticas); (2) a sacrificar su pretensión de ser conocimiento concebido como presencia de la realidad en el pensamiento (conocimiento mediante símbolos²⁵).

Esta situación contemporánea tiene un origen histórico: la introducción del conocimiento formal en la ciencia realizada al inicio de la época moderna por Vieta con la creación del álgebra. Su manifestación más pura se encontrará en la *Mathesis Universalis* de Leibniz. Por ello Ortega ha dedicado un apartado al álgebra de Vieta (7) y otro a la geometría analítica de Descartes (8) antes de hacer su extrema crítica, con la ayuda de Husserl, a la lógica y a la ontología de Aristóteles y de sus escolásticos. No obstante, aunque las innovaciones de estos autores supongan un progreso en ciertos campos, saldrán también maltrechos de la crítica orteguiana, como veremos más adelante.

Que se ocupe de Vieta y Descartes se debe a que ambos han innovado respecto a la forma de la matemática más que respecto al contenido. El álgebra de Vieta hace posible la regularización del análisis y de la deducción. Descartes con su geometría analítica (= álgebra + geometría), rompe con el “dogma” aristotélico de la incomunicación de los géneros puesto que en geometría analítica los números representan relaciones geométricas y las líneas aritméticas. Es decir que, aunque la intuición del número (aritmética, álgebra) y la del espacio (geometría) no sean identificables últimamente, es posible su representación mediante relaciones numéricas. Por haber mostrado la falsedad de la incomunicabilidad de los géneros cree Ortega poder hacer una crítica radical a la lógica aristotélica basada en la separación e incomunicación de las evidencias intuitivas.

V

Se inicia así una crítica dirigida contra Aristóteles y su escuela que ocupará la mayor parte del escrito orteguiano. Estudiaremos esta crítica en general y, en particular, nos detendremos en la crítica a la incomunicabilidad de los géneros.

1. En el número 11 describe el concepto aristotélico como fruto de una “abstracción” que es en realidad una “extracción” de las cosas. En Aristóteles el concepto, como universal lógico, es, en realidad, un extracto cósmico puesto que lo que proviene de las cosas no puede ser sino cosa

25 Recordemos la analogía del “guardarropa”, *Leibniz*, pp. 32-33.

también. En el siguiente apartado (12) critica los tres tipos de predicación aristotélica²⁶. Se trata de una especificación de lo dicho anteriormente.

2. Pasa después al análisis de los *Elementos* de Euclides, aplicación de la lógica aristotélica, según Ortega, quien observa que al geómetra interesa más la práctica que la teoría de su método. El geómetra es un constructor. Estas cualidades intelectuales las encuentra también en Aristóteles. El descuido que ha mostrado por los primeros principios se debe a su mentalidad más bien científica que filosófica.
3. Pero Ortega deplora sobre todo el sensualismo aristotélico: la especie proviene de la intuición sensible por abstracción y mediante otra abstracción más se llega al género, de donde se deduce que género y especie son términos relativos uno respecto del otro. Además, el género supone un empobrecimiento respecto de la especie porque le sustrae aquello que por abstracción se pierde.

Frente a los neotomistas españoles que lo tachan de sensualista él pone idéntico reparo a santo Tomás quien afirma con Aristóteles la imposibilidad de formar conceptos sin sensaciones.

Para mostrar ese sensualismo arguye que los silogismos de Aristóteles y de los escolásticos empiezan por definiciones y que éstas introducen la experiencia sensorial entre sus elementos. Critica además la obtención inductiva del universal por el salto lógico que supone: a pesar de que todos los A que he encontrado son B, no es legítimo inferir que el próximo A que encuentre será necesariamente B.

4. Critica además a este aristotelismo que no posea una idea clara de lo que es un principio. Y en este sentido lamenta Ortega que Aristóteles no se haya cuestionado la validez ontológica del principio de no contradicción. Y no lo hace porque está demasiado influido por la *doxa*, por las creencias de “la gente”: lo más fundamental de su filosofía lo ha recibido de las opiniones de su entorno social.
5. Nada de asombroso tiene, pues, que a continuación sitúe su “breve paréntesis sobre los escolasticismos”. Los juzga muy negativamente. Entiende por tales toda filosofía recibida de mentes distantes en la historia o en el contexto de pensamiento. La filosofía debe partir de problemas,

26 Éstos son: predicación universal, general y predicación de principio a consecuencia. Al primer tipo de predicación achaca que, siendo el concepto un constructo humano, ¿cómo equipararlo a un universal? A la predicación general (predicación de género a especie) reprocha Ortega formar parte de un todo intuito singular que se propone ora como individuo de una clase empírica, ora como el universal mismo: el género no lo es en sentido absoluto, sino relativamente a su inferior. Respecto de la predicación de principio a consecuencia muestra que la deducción aristotélica, tal y como vive en la geometría euclidiana, por ejemplo, depende en última instancia de la intuición.

pero la escolástica dispone de antemano de las soluciones y su único problema consiste en el hermenéutico de entenderlas, cuestión tan difícil que fracasa frecuentemente. Así sucedió con los medievales: no entendieron ni la metafísica, ni la teología ni el método griego. Según Ortega: la metafísica “es una cosa que les pasó a los griegos y no puede volver a pasar a nadie”.

VI

Tras la crítica general del “modo de pensar” practicado por Aristóteles y por los escolásticos, Ortega inicia una crítica más específica cuyo blanco es la doctrina de la “incomunicabilidad de los géneros”. Ha sido Descartes el que ha acabado con este “dogma”.

Descartes ha aspirado a una reforma total de la filosofía. La concibe como una ciencia universal que abarca todas las demás. Propone una estructura radicalmente nueva que toma la filosofía como aquel saber radical que realiza la unidad universal de todas las ciencias fundamentada en la unidad de un riguroso proceso deductivo 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”. Se rompe así con la “incomunicabilidad de los géneros”. Según esta doctrina las intuiciones que están a la base de lo que constituye cada género no tienen relación entre sí. Por esta razón la aritmética no tendría nada que ver con la geometría. Pero la geometría analítica cartesiana ha puesto en evidencia el error de este “modo de pensar”. Descartes, pidiendo una ciencia unitaria, sin quererlo, reinstala la filosofía en el más puro platonismo.

Permítasenos matizar, aunque muy brevemente, lo que Ortega califica como “dogma” aristotélico. Con la incomunicabilidad de los géneros se prohíbe la demostración “pasando de un género a otro” (*An. post.* I, 7. 9). Puede interpretarse esta tesis, en primer lugar, como que es inapropiado demostrar una conclusión particular mediante un principio demasiado genérico. Es decir, que las proposiciones de una ciencia particular no pueden demostrarse mediante premisas generales. Por ejemplo: no puede demostrarse nada específico de las mulas mediante premisas aplicables a todos los animales. No puede deducirse que éstas son estériles mediante afirmaciones que conciernan a todo el género animal. También puede entenderse la tesis aristotélica como que no es posible demostrar los principios propios de un género mediante los principios propios de otro. Así, por ejemplo, no es posible deducir nada respecto de los tigres partiendo de que

“todos los leones macho tienen cabellera” y de que “este tigre es macho”, pues ambas premisas hablan de géneros distintos.

Estos ejemplos hacen plausible, al menos *prima facie*, lo que quiere decir Aristóteles. Es más, dadas ciertas condiciones, la incomunicabilidad de los géneros sería una imposibilidad lógica. Tendríamos que ser capaces de delimitar perfectamente cada género de tal modo que pudiéramos decidir para cada término a qué género pertenecería y si se trata de un accidente o de un predicado esencial de dicho género (predicación *καθ' αὐτό*). Y, en el caso de que un término perteneciera a dos géneros, deberíamos poder establecer también de qué manera están jerarquizados (incluidos o no uno en otro). En este caso si A se dice de todo B *καθ' αὐτό*, entonces ambos términos debe pertenecer necesariamente al mismo género.

Pero examinados los hechos más de cerca nos damos cuenta de que las condiciones antedichas no se cumplen. Aristóteles va más allá de ellas al considerar como géneros diferentes ciencias distintas, cosa que no siempre se cumple. El ejemplo de *An. post.* I, 14, 79a 13-16 muestra que no es siempre posible delimitar exactamente la extensión de cada género. La medicina y la geometría no son ciencias incluidas una en otra (a diferencia de la geometría y la óptica: *An. post.* I, 7, 75b 14-20). El médico sabe *que* las heridas circulares se curan más lentamente. El geómetra puede demostrar *por qué* es así. Si la velocidad de curación depende de la *ratio* entre perímetro y superficie, en el círculo se da la relación mayor. De este modo el geómetra explicaría –o ayudaría a explicar– al médico sus observaciones. Este ejemplo viola la exclusión mutua de los géneros, que no es, pues, “dogma aristotélico”²⁷.

VII

El apartado dedicado a los estoicos, continuadores del peripatetismo en cierto sentido, sirve para prolongar la crítica al sensualismo aristotélico. Sin embargo para Ortega “la criteriología de Sancho Panza” convierte en inauténtica la filosofía que comenzó y consiste en negar a los sentidos la jurisdicción sobre la veracidad. Éste es un modo de pensar común que se sostiene por la común *creencia* que “la gente” concede al material ofrecido por los sentidos. Pero la filosofía nace radicalmente de la duda y no, como Aristóteles creía, de la “admiración”.

27 Cf. William David ROSS, *Aristóteles* (traducción de Diego F. Pró), Buenos Aires, 1981, pp. 72-73; Jonathan BARNES (ed.), *Aristotle. Posterior Analytics* (translated with a Commentary by Jonathan Barnes), Oxford, 1994 (segunda edición), pp. 130-132. 134-137. 160.

Estas afirmaciones dan paso a la crítica de un filósofo, Heidegger, que, aunque ha reconocido la duda como la condición previa de la filosofía, no filosofa con la radicalidad debida. En concreto no ha planteado el problema del Ser con el radicalismo necesario, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente. Heidegger ha distinguido entre “óntico” y “ontológico” y ha calificado al hombre, ser-ahí, como el “Ente Ontológico”, el “Ente que pregunta por el Ser”. Ha caracterizado, además, su esencia como su existencia. Ortega critica, no sin ironía, esta concepción del Ser porque si admitimos que por “Ser” hay que comprender todo aquello por lo que el hombre se ha preguntado, hacemos del Ser un concepto “ómnibus”. Además, Heidegger no puede considerarse reformador de raíz de la filosofía puesto que no ha cuestionado hasta el fondo la ontología escolástica que defendía la distinción entre esencia y existencia en la que “nadie ha conseguido ver claro”. En consecuencia Heidegger sigue en la tradición escolástica.

Ortega concluye su crítica a Heidegger y con ella su libro oponiéndose a la exclusividad de la angustia heideggeriana. Para nuestro filósofo la angustia, improcedente para la filosofía, sería incluso excesiva para la vida práctica. Frente al “sentimiento trágico de la vida” Ortega opone su propio sentido deportivo y festival de la existencia tanto frente al triunfo como ante el fracaso. No podemos negar un cierto “lado oscuro” de la vida. Pero, puesto que ésta es multilateral, se nos presenta a la vez como peligro y jocundo desafío del peligro, desesperación y fiesta. En definitiva: “angustia” y “deporte”. Descubrimos aquí la “moral de la magnanimidad” que Aranguren ha estudiado en Ortega²⁸.

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 del mundo”, parece a punto de gozar también de una fama duradera, según afirma Ortega en los compases finales de esta obra incabada.

VIII

Después del rápido recorrido realizado caemos en la cuenta de la alternativa que Ortega presenta al mismo pensar leibniziano: mientras que Leibniz vive en la confianza de los poderes de una razón ilustrada, Ortega habita una época de crisis de los principios mismos de esta razón. En este contexto debemos colocar la

28 Cf. José Luis L. ARANGUREN, *op. cit.*, 37-44. “Ortega, como se ve, adhiere impetuosamente a la moral de la magnanimidad o *megalopsykhia*. Adhiere saltando directamente a Aristóteles” (p. 41).

crítica de las disciplinas formales contenida en esta obra. La razón pura defendida por Leibniz debe ser sustituida por la razón vital porque la vida es mucho más rica que la razón lógica o matemática, ya que vivir es el modo de ser radical.

Nos parece, además, que la obra está muy marcada por la polémica contra sus adversarios españoles neotomistas. Ciertas digresiones, notas y críticas veladas responden a este interés. También en este caso privó en Ortega la “circunstancia” española que él tan hondo sentía²⁹, pues “lo cierto es que, desde el comienzo de la Edad Moderna, nadie en España había puesto en circulación tal cantidad de ideas filosóficas, de sugerencias y de programas de investigación a la altura de lo más granado que en aquel momento ofrecían los filósofos más importantes”³⁰.

29 MORÓN ARROYO, Pace Ciríaco, *op. cit.* p. 444.

30 PINTOR-RAMOS, Antonio, *op. cit.*, p. 370.