

La metacrítica de Kant en la filosofía de Ortega

Kant's meta-critique in Ortega's philosophy

Esteban Ruiz Serrano
Universidad de Cantabria

Resumen: La crítica de Ortega a Kant es una metacrítica porque Ortega elabora su propio modelo de razón a partir de una crítica interna del modelo kantiano. La metacrítica se articula a través de cuatro momentos en la trayectoria intelectual de Ortega: como instalación en la filosofía neokantiana, como crítica de la razón kantiana en cuanto razón moderna idealista, negadora y dominadora de la vida, como transformación del sujeto trascendental idealista en sujeto trascendental vital y como modelo de razón histórica alternativa a la razón pura fisicomatemática moderna.

Palabras clave: Kant, Ortega y Gasset, Modernidad, Razón pura, Razón vital, Razón histórica.

Abstract: Ortega's critique of Kant is a meta-critique because Ortega elaborates his own model of reason from an internal critique of the Kantian model. The meta-critique is articulated through four moments in Ortega's intellectual trajectory: as an installation in neo-Kantian philosophy, as a critique of Kantian reason as modern idealist reason, negating and dominating life, as a transformation of the idealist transcendental subject into a vital transcendental subject, and as a model of historical reason as an alternative to modern pure physical-mathematical reason.

Translated with www.DeepL.com/Translator (free version)

Keywords: Kant, Ortega y Gasset, Modernity, Pure Reason, Vital Reason, Historical Reason

Introducción

Diversos pasajes de la obra de Ortega se refieren a Kant en términos biográficos significativos. Dos claros ejemplos pueden encontrarse en el “Prólogo para alemanes”, de 1934, y en el ensayo *Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario*, de 1924. En el “Prólogo para alemanes”, Ortega evoca su primera lectura de Kant en el Zoológico de Leipzig, sentado frente al wapití de Canadá y cerca del elefante, el animal filósofo (1934, IX, 135).¹

¹ Mientras no se indique otra cosa, todas las citas de Ortega remiten a José Ortega y Gasset, *Obras Completas* (2004-2010). Se cita año del escrito, volumen en romanos y páginas en arábigos. Ortega tenía la idea de anteponer el “Prólogo para alemanes” a una edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*. Escribió con mucho esmero el texto con el que pretendía darse a conocer como filósofo en Alemania. No obstante, tras la “noche de los cuchillos largos”, a la que Ortega se refiere recatadamente como “sucesos de Múnich” (IX,

En el escrito de 1924, afirma que durante diez años ha vivido en el pensamiento kantiano, que “ha sido mi casa y mi prisión” (1924, IV, 255). Se trata, pues, de un recuerdo entrañable y de una metáfora sugerente en su plasticidad y explicativa en su significado.

En relación con el segundo pasaje, José Luis Villacañas (2023, 505 s.) ha propuesto recientemente una interpretación polémica. Los diez años a los que se refiere Ortega no serían los que transcurren desde su primer viaje a Alemania en 1905 (a Leipzig y su zoológico) hasta la publicación de *Meditaciones del Quijote* en 1914, sino los que se extienden entre 1914 y 1924, año del artículo sobre el centenario. Villacañas argumenta que la expresión “he vivido” sugiere un pasado mucho más reciente que el concluido en 1914. La hipótesis de Villacañas no deja de presentar alguna dificultad “escolar”. Si los diez años de “prisión” kantiana son los transcurridos entre 1914 y 1924 ¿cómo caracterizar el periodo que va de 1905 a 1914 en el que el influjo de los maestros neokantianos parece más directo? Justamente serían aquellos años juveniles los que más convendrían a la doble metáfora. El pensamiento kantiano sería entonces casa, por ser el contexto en el que Ortega se forma como filósofo, y prisión porque a partir de un determinado momento el pensador madrileño se propone abandonarlo.

Desde otra perspectiva, sin embargo, cabría incluso la posibilidad de ampliar el marco cronológico propuesto por Villacañas. En cierto sentido, el pensamiento de Kant fue sobre todo casa y a veces también prisión para Ortega durante toda su trayectoria intelectual. Ortega aprende a pensar con Kant y piensa siempre desde Kant: para asumirlo, para criticarlo, para intentar superarlo. Kant es el representante de la modernidad en una filosofía como la de Ortega que se planteó siempre los dilemas de la modernidad. Fue referente del Ortega joven cuando ensayó un proyecto de modernidad para España y fue destinatario de sus críticas de madurez cuando consideró que la modernidad no era un proyecto viable.

De acuerdo con ese enfoque, este trabajo entiende la filosofía de Ortega como una sostenida (a lo largo del tiempo) metacrítica de Kant. En los estudios kantianos, el término “metacrítica” suele referirse a las críticas que dirigieron a Kant autores como Hamann, Herder o Jacobi. Eran críticas que, de diversas maneras, pretendían mostrar inconsistencias en la filosofía de Kant desde perspectivas románticas. El término metacrítica tiene en este trabajo un sentido distinto. Significa criticar el proyecto de Kant desde dentro para transformarlo, proseguir el ejercicio crítico de la razón, una vez que la razón se ha descubierto a sí misma como crítica. Metacrítica no es, pues, ni permanencia en la “escolástica” del kantismo de los neokantianos, ni crítica externa a Kant, ni “deconstrucción” de Kant. Se trata, por el contrario, de un episodio ineludible en el intento de construcción por parte de Ortega de un nuevo modelo de razón. La metacrítica así entendida se modula en distintos momentos de evolución del pensamiento orteguiano: es, primero, recepción del Kant de los neokantianos; luego, crítica de Kant en el contexto del diagnóstico sobre la crisis de la cultura occidental; más tarde,

1430, nota editorial) decidió suspender la edición de su obra y el escrito permaneció inédito.

revisión de Kant en el intento de una nueva fundamentación de la metafísica y, por último, determinación del lugar de Kant en el proyecto de elaborar un modelo de razón histórica. En las siguientes páginas se analizará cada uno de estos puntos de inflexión.²

1. Kant en la época del neokantismo

“Su teoría de la fuerza y la agilidad, del elefante y la ardilla, que ya me apuntaba en su carta, me ha dado un mal rato. Me parece errónea y lo que es peor, española. ¿Se me enfada? Anda V. siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para salir de él (...) Lea, lea todo aquello de “Zarathustra el danzarín, el de los ágiles pies”, etc. Yo no sé quién sea elefante y quién ágil. Si el ágil es Carlyle o Emerson y el elefante Kant, me quedo con Kant, *padre de culturas*”.

Carta a Miguel de Unamuno, 1-III-1907; EOU, 64.³

Entre 1902 y 1904, Ortega publica sus primeros escritos en el contexto del modernismo literario español. Su referencia filosófica fundamental es la crítica vitalista de la cultura de Nietzsche, desde la que entiende los problemas culturales y políticos de España en términos de desvitalización y de “enfermedad de la voluntad”. Compartía, por lo tanto, algunos de los planteamientos de Martínez Ruiz (sólo “Azorín” desde 1905), Baroja y Maeztu, con quien tenía una relación personal muy directa. A principios de 1904, sin embargo, Ortega ya escribe a Unamuno expresándole su distanciamiento hacia los “señores de treinta años” (6-I-1904; EOU, 30), el núcleo modernista que tenía que incluir a “los Tres”, pero del que no formaría parte el escritor bilbaíno, al que considera perteneciente a otro grupo de edad y más sólido intelectualmente que los otros escritores.

Los viajes que realiza a Alemania desde 1905 tienen que ver, sin duda, con las insuficiencias ideológicas y metodológicas que percibe en el modernismo español. Desde un punto de vista ideológico, el modernismo se había estancado en una crítica nietzscheana meramente negativa y destructiva. Desde un punto de vista metodológico, era preciso superar el plano de la expresión literaria del pensamiento para alcanzar un plano específicamente filosófico.

La primera estancia de Ortega en Alemania, sufragada por su familia, transcurre entre febrero de 1905 y marzo de 1906. Se instala primero en Leipzig (en cuyo zoológico lee por primera vez a Kant si su testimonio es fidedigno) y luego en Berlín, desde donde escribe a su padre: “Ahora estoy en, de, con, por, sin, sobre Kant y espero ser el primer español que lo ha estudiado en serio” (18-II-1906; CJE, 255).⁴ Tras unos meses en Madrid, viaja a Marburgo en octubre de 1906, esta vez ya pensionado por el gobierno español, para realizar una investigación sobre “Prehistoria del criticismo

² Con frecuencia, los estudios sobre la relación entre Kant y Ortega se han referido a aspectos específicos y no han adoptado la perspectiva global propia de este trabajo. Maximiliano Fartos (1983) estableció una analogía, susceptible de muchos matices, entre la distinción kantiana de los usos teórico y práctico de la razón y la distinción orteguiana entre una razón fisicomatemática y una razón vital e histórica. Jaime de Salas (2005) y José Antonio Rodríguez (2006) se centraron en cuestiones relacionadas con la ética.

³ En adelante, EOU = *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (1987).

⁴ En adelante, OGE = Ortega y Gasset, J., *Cartas de un joven español* (1991).

filosófico”. En Marburgo adquiere una sólida formación filosófica con los neokantianos Cohen y Natorp, que ejercerán una notable influencia en su pensamiento, al menos desde su regreso a España en septiembre de 1907 hasta su segunda estancia en Marburgo en 1911.⁵

En este contexto hay que entender el fragmento de la carta a Unamuno que encabeza este apartado. La posición de Unamuno le resulta a Ortega “errónea” y “española”. Los pensadores españoles, y muy en primer término Unamuno, que ha pasado a formar parte de ellos, han de abandonar a Nietzsche y adoptar la perspectiva de Kant. El padre de culturas se opone así al destructor lúdico (danzarín, ardilla) de la cultura racionalista.

Desde 1907, Ortega no propone simplemente el abandono del Nietzsche modernista sino una reinterpretación kantiana de Nietzsche. En su polémica de 1908 con un todavía cercano Ramiro de Maeztu puede concluir que tras haber salido de “la zona tórrida de Nietzsche” ambos han acabado siendo “dos hombres cualesquier para los que el mundo moral existe” (1908, II, 29). Ese mundo moral es el de la ética kantiana, un marco que permite a Ortega interpretar a Nietzsche desde la teoría del mal radical de Kant. Sólo porque el hombre es radicalmente malo puede ser infinito su progreso moral. Es precisamente el vínculo entre mal radical y progreso moral lo que permite comprender a Nietzsche en términos kantianos:

A estas intenciones de Kant tan mesuradas y tan estrictas ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrehombre: el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre y el hombre puede ser superado porque aún puede ser mejor (1907, I, 126).

El sobrehombre representa, pues, el ideal moral de la humanidad que ha de ser realizado en la historia. Desde esa idea de humanidad moral era posible, también criticar la interpretación individualista de Nietzsche vigente entre los modernistas españoles, el individuo poderoso que no reconoce más ley que la propia de Baroja o el primer Maeztu. En su comentario del *Schopenhauer y Nietzsche* de Simmel, Ortega indica que para Nietzsche el criterio de las normas no es el establecido por el individuo ni por la masa sino “por aquellos individuos cuya subjetividad pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más sobre los aquí alcanzados el tipo Hombre” (1908, I, 178). Es la objetividad en la subjetividad, no sin más la estética creación de valores por parte del individuo, lo que puede garantizar la realización moral de la humanidad.

El culturalismo neokantiano da sentido a las ideas del joven Ortega sobre Europa, el ser humano y el socialismo. Si, como dice la conocida frase de *La*

⁵ Aunque mencionada habitualmente, la influencia del neokantismo en Ortega no ha sido objeto aún de un estudio monográfico que la considere globalmente. Fernando Salmerón (1959) se refirió a ella de manera atinada pero escueta. Los artículos de M. Socorro González-Galdón (1979 y 1981) resultan muy sumarios. Ciriaco Morón (1968) se centró en el influjo de Cohen en el joven Ortega. En un estudio pionero, Nelson Orringer (1979) analizó con rigor el influjo de Cohen y Natorp en escritos concretos de Ortega y luego bosquejó una interpretación del sentido general del influjo neokantiano (cf. Orringer, 1983). Gil Villegas (1996) situó el influjo de los neokantianos en el contexto del “Zeitgeist de la época Guillermina”, desde una perspectiva más próxima a la sociología del conocimiento. Dorota Lesczyna (2015) se ha referido a una generación “post-neokantiana”, de la que formarían parte además de Ortega, Hartmann, Heimsoeth o Heidegger. José Luis Villacañas (2023) realiza numerosas observaciones sobre los neokantianos en su extenso libro sobre Ortega.

pedagogía social como programa político, “España era el problema y Europa la solución” (1910, II, 102), Europa era entendida en términos kantianos de ciencia y moralidad. Grecia funda Europa porque proporciona “vibraciones científicas y vibraciones éticas”, que son en última instancia las genuinas “vibraciones humanas” (1907, I, 117). Fuera de la ciencia y la moralidad racionalistas, tematizadas en las dos primeras *Críticas* de Kant, no hay humanidad propiamente dicha o en cualquier caso hay una humanidad insuficiente. El verdadero sujeto humano no es el rebelde nihilista sino el sujeto trascendental racional. En su escrito sobre Renan de 1909, Ortega se apoya en Fichte para afirmar que “el destino del hombre es la sustitución de su yo individual por un yo superior” (1909, I, 47), que no es sino un conjunto de normas lógicas, morales y estéticas (una vez más las tres *Críticas*).

El racionalismo culturalista del joven Ortega tomó la forma de liberalismo socialista en el plano político. La relación de Ortega con el socialismo en estos años ha suscitado diversas interpretaciones. Cacho Viu (2000, 88) sostuvo que el socialismo tuvo un carácter instrumental en relación con el liberalismo. Pedro Cerezo (1984, 23) se refirió a un socialismo basado en un idealismo ético y objetivo, pero más tarde caracterizó el pensamiento orteguiano de la época como “liberalismo social”, en el que el socialismo tendría un carácter “estratégico” (Cerezo, 2005, 629). Desde el punto de vista de este trabajo, sin embargo, el socialismo del joven Ortega no es “instrumental” ni “estratégico”, sino sustantivo y tiene unos fundamentos filosóficos neokantianos, cuyas fuentes fueron analizadas por Fernando Salmerón (1984) en un artículo que conserva toda su vigencia. La Escuela de Marburgo, fue, por lo demás, un importante referente en la construcción de un socialismo ético que ejercería un notable influjo en las discusiones teóricas del socialismo alemán. Cohen había afirmado que Kant era el verdadero padre del socialismo, una idea que asumiría Bernstein en su polémica con Kautsky (Droz, 1976, 45).

El socialismo es, para el joven Ortega, una consecuencia lógica y una necesidad histórica del liberalismo. En esos años, liberalismo es para Ortega “aquel pensamiento que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación” (1908, I, 143). El liberalismo tiene un significado idealista y ético que lo vincula a los ideales de libertad y cultura. En la universalización, de inspiración kantiana, de estos ideales tiene su fundamento la transformación del liberalismo en socialismo propuesta por Ortega. El liberalismo decimonónico clásico había reducido la libertad a tolerancia, a “laissez faire”. Se trataba de una libertad “para conservar”, no “para inventar”. El liberalismo ha de defender, sin embargo, los nuevos derechos que aún no ha alcanzado la humanidad. Ahora bien, el nuevo derecho de la humanidad es el propuesto por la idea socialista, de manera que la conclusión de Ortega es “no es posible otro liberalismo hoy que el liberalismo socialista” (1908, I, 145).

El ideal de la cultura como factor de humanización es fundamental en la visión del idealismo socialista de Ortega. Hay que hacer más justa la economía social para que todos los hombres puedan humanizarse a través de la cultura. En este aspecto sí que puede hablarse de una función instrumental del socialismo marxista en relación con el socialismo idealista

de Ortega: “El socialismo de Marx es (...) sólo un medio para conquistar el socialismo cultural” (1909, VII, 135). Como la cultura sólo se realiza a través del trabajo, Ortega señala que “el deber primario de un hombre es ser trabajador” y, por ello, “El socialismo antes y más que una necesidad económica es un deber, una virtud moral” (1909, VII, 136).

En 1910, Ortega expone la sistematización de sus ideas políticas en la importante conferencia “La pedagogía social como programa político”. Ortega recupera el título de una obra de su maestro neokantiano Paul Natorp, *Pedagogía social*, y señala que el propósito último de la política coincide con el de la pedagogía: transformar la sociedad. Por eso, “la política se ha hecho para nosotros pedagogía social” (1910, II, 97). De acuerdo con los presupuestos neokantianos, la educación se propone transformar el “yo individual y caprichoso” en el “yo racional” que piensa “la verdad común a todos”, la bondad y la belleza universales. Pretende convertir al individuo biológico en individuo de la humanidad (1910, II, 94 s.). Sólo la cultura puede humanizar a los individuos en este sentido y ser la base de la socialización, el principio que evite que los individuos se dispersen. La sociedad es cooperación y sus miembros tienen que ser antes que nada trabajadores. La democracia tiene que precisarse en socialismo porque el único estado moralmente admisible es el socialista: “frente al socialismo toda teoría política es anarquista” (1910, II, 99). Sólo el socialismo, entendido en términos éticos neokantianos, garantiza el orden de la razón porque universaliza la libertad. La ecuación humanidad-cultura-trabajo-socialismo aparece de esta manera con toda claridad.

Por lo demás, la idea de Europa entendida en términos de ciencia y moralidad se va matizando sin abandonar un modelo teórico procedente de Kant. En *Adán en el paraíso* (1910), las culturas particulares europeas son articuladas de acuerdo con la regimentación kantiana de los usos de la razón. La ciencia europea, por su fundación en las obras de Galileo y Descartes, sería ítalo-francesa, la ética y la religión alemanas, la política inglesa y “a los españoles nos toca la justificación por la estética” (1910, II, 61). No se trata, pues, ya de recibir sin más la “salvación” de Europa sino de contribuir culturalmente a Europa. Ciencia, moral y arte, afirma Ortega intentan responder al problema del hombre, pero sólo el arte es la solución al “último rincón del problema” (1910, II, 63). Ciencia y moral son ámbitos de universalidad y sólo el arte permite captar la individualidad (1910, II, 66). Sólo el arte desvela el problema del hombre que es “el problema de la vida” (1910, II, 65), ya que “La vida es lo individual” (1910, II, 66).

Intérpretes tan diversos como Julián Marías (1960, II, 114 ss.) o José Luis Villacañas (2023: 125) afirman que en *Adán en el paraíso* ya aparece la idea orteguiana del ser como vida. Las expresiones literales deben ajustarse, sin embargo, al marco conceptual en el que son formuladas. Y lo cierto es que el concepto de vida de Ortega en 1910 sigue presentando rasgos idealistas. “La vida de una cosa es su ser” (1910, II, 66), pero a su vez el ser tiene que ser entendido como relación. Ahora bien, una relación no es una cosa (res) sino una idea (cf. 1910, II, 66). Y si la cosa, en la totalidad de sus relaciones, es una idea, el realismo es más exactamente idealismo (cf. 1910, II, 70). La vida es, en el fondo, idea. Por lo demás, en su estructura profunda, el escrito sigue siendo fiel al planteamiento kantiano de la estética como mediación

entre el conocimiento y la moral, entre los órdenes legales de la naturaleza y la libertad.

Es verdad que, como indicó Cerezo (1984, 25 ss.), la evolución de Ortega del culturalismo neokantiano al vitalismo empieza a percibirse en la estética. La estética es el único ámbito de la cultura europea que no puede ser asimilado al modelo alemán de ciencia y moralidad. No obstante, el marco conceptual neokantiano no decae, al menos, hasta el segundo viaje a Marburgo en 1911. La tesis de Silver (1977, 52) de que en 1911 la “aventura neokantiana” de Ortega estaba en un “impasse” es compatible con la constatación de que ni en ese momento ni en los años inmediatamente posteriores hay un abandono brusco o radical del neokantismo.

2. Kant en la época de la crisis de la cultura

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura, la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.

El tema de nuestro tiempo, 1923, III, 593.

El texto que encabeza este apartado pertenece a *El tema de nuestro tiempo*. En él, Ortega contrapone razón pura y razón vital en términos de imperio, de poder. Don Juan es una figura que se rebela contra la moral, porque la moral se había rebelado antes contra la vida. En el libro de Ortega, la figura de Don Juan se contrapone a la figura de Sócrates. El tema del tiempo de Sócrates fue “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (1923, III, 591). El tema del tiempo de Ortega, de su presente, es el inverso: “someter la razón a la vitalidad” (1923, III, 593). Ahora bien, la afirmación de la vida no puede significar el abandono de la razón como tal. Es preciso establecer un doble imperativo: “la vida debe ser culta pero la cultura tiene que ser vital” (1923, III, 584). Por eso a la razón pura no debe sucederle el mero irracionalismo sino la razón vital.

Lo que Julián Marías (1960, II, 123 ss.) denominó “nivel de 1914” se inicia en realidad a finales de 1911 cuando Ortega regresa de su segunda estancia en Marburgo. Entre 1912 y 1914 empieza trabajar en los textos que darán lugar a su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Se suele considerar que éste es el momento en que Ortega abandona el neokantismo y comienza a recibir un fuerte influjo de la fenomenología (Silver, 1977; San Martín, 2012). Villacañas (2023) parece insistir, sin embargo, en el influjo neokantiano en detrimento de la fenomenología. Ambos influjos, en cualquier caso, son compatibles. Se trata de dos filosofías de la conciencia que evolucionan hacia un interés cada vez mayor por la vida humana. Gadamer (1977, 70, 73) recordaba cómo en sus últimos años Natorp se orientaban en direcciones convergentes con las de Dilthey y Husserl y se preocupaba por el tema de la vida y la tensión entre racionalidad e irracionalidad.

En cualquier caso, es evidente que en *Meditaciones del Quijote* empieza a aparecer la idea de un posible conflicto entre la vida y la razón. También el

tema del valor y la importancia de la vida individual. Los dos argumentos eran potencialmente problemáticos para el enfoque racionalista y universalista del periodo neokantiano y desde ellos se explica una actitud ambivalente ante el legado de Kant: se mantiene una referencia kantiana en relación con la idea de Europa y se adopta una actitud crítica en el plano de la teoría ética.

Dentro de las culturas europeas, Ortega diferencia entre las culturas mediterráneas de la impresión y la cultura germánica del concepto. Ambas dimensiones son necesarias y si son bien comprendidas no tienen por qué entrar en conflicto. El problema reside en que una cultura pretenda imponerse a la otra: que la impresión trate de ocupar el espacio del concepto y a la inversa. “La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida” (1914, I, 784). El concepto no da “la carne de las cosas” (1914, I, 784). El enfoque de Ortega es similar, pues, al célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura*: los conceptos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por otra parte, la impresión se identifica con la vida. Ortega ya había afirmado que la cultura tiene su origen en la vida, elabora objetos que una vez fueron vida espontánea (1914, I, 715). Ahora bien, al destronar a la razón hay que ponerla en su lugar (1914, I, 784). Es necesaria una “jerarquía” entre impresiones y conceptos y en esa jerarquía ocupa el lugar principal el concepto, pues sólo la cultura proporciona claridad a la vida espontánea: “Claridad no es vida pero es plenitud de la vida” (1914, I, 788). El potencial conflicto entre la razón y la vida es resuelto en términos kantianos: la síntesis de las culturas europeas es la síntesis de la *Crítica de la razón pura* entre intuiciones y conceptos.

La distancia con Kant es perceptible, sin embargo, en la teoría ética. Ortega critica todo tipo de morales utilitarias y entre ellas incluye no sólo las propiamente utilitaristas sino también aquellas basadas en la “rigidez de sus prescripciones” (1914, I, 751). No es difícil advertir en este último ejemplo una alusión al rigorismo kantiano. Más cercano a Scheler y su crítica del formalismo kantiano desde la ética material de los valores está la afirmación subsiguiente de que la nueva moral tendría que “renovar el contacto con el valor ético en persona” (1914, I, 751).

Por lo demás, la crítica de la ética de Kant se hace cada vez más explícita en los años inmediatamente posteriores. En “Estética en el tranvía”, Ortega escribe desde el “amor a la multiplicidad a la vida” y critica el error de Kant al afirmar que el deber es único y genérico. El justo imperativo es “Llega a ser el que eres” (1916, II, 181), la fórmula que Ortega toma de Píndaro pero que remite de manera más inmediata al “Werde, der du bist” del *Zaratustra* de Nietzsche. La sustitución del imperativo categórico por el nuevo imperativo “pindárico” también es propuesta en *España invertebrada* (1922, III, 488), cuando se critica “la magia del deber ser” como una instancia negadora de la vida.

La impronta nietzscheana presente en el trasfondo de las críticas vitalistas de la ética kantiana se hace aún más perceptible y fundamental en el escrito publicado con motivo del centenario de Kant en 1924. Según Ortega, “en la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna” (1924, IV, 255). Kant no es un filósofo entre otros sino el más genuino

representante de la modernidad. Lo que caracteriza a la filosofía moderna es el idealismo (1924, IV, 267). La nueva filosofía, que Ortega debe desarrollar tiene, sin embargo, como lema “superación del idealismo” (1924, IV, 267). Se trata, por lo tanto, de superar la modernidad y el idealismo de acuerdo con el posicionamiento orteguiano de 1916: “Nada moderno y muy siglo XX” (II, 165). El ensayo de Ortega es, en buena medida, un ejercicio de “hermenéutica de la sospecha” nietzscheana que pretende poner de manifiesto las raíces vitales de la actitud idealista ante el mundo.

El idealismo es fundamentalmente subjetivismo, teórico y práctico. Para el subjetivismo teórico los objetos sólo tienen realidad en cuanto ideados por un sujeto. El subjetivismo práctico que en la moral valen más los ideales que las realidades y los ideales son extractos de la subjetividad (1924, IV, 268).

Según Ortega lo que caracteriza al moderno, como burgués, es la desconfianza ante la realidad. En este aspecto, el hombre moderno tiene una actitud opuesta a la del hombre antiguo, que se caracteriza por su confianza hacia el mundo (1924, IV, 258). En términos nietzscheanos en estilo y contenido, Ortega plantea las consecuencias de hacer consistir la actividad intelectual en crítica: “¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto, una negación?... ¿Es para nosotros la vida más que un hacer un evitar y un eludir?” (1924, IV, 260). La crítica de Nietzsche a la modernidad como negadora del mundo y de la vida se proyecta de manera especialmente significativa en la figura del propio Kant. La mente de Kant “se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma” (1924, IV, 257). En este doble movimiento integra las dos cualidades definitorias del moderno: desconfianza hacia el mundo y subjetivismo. Por su desconfianza hacia el mundo, Kant es burgués; por su subjetivismo germano. No hay que olvidar, sin embargo, que de los dos rasgos que el que más genuinamente caracteriza al moderno es el subjetivismo, que es el que permite interpretar la modernidad como idealismo. Ortega aplica una vez más sus teorías epistemológicas a la interpretación de Europa para afirmar que mientras el germano parte de la interioridad (y es en este sentido el prototipo del moderno), para el meridional la filosofía se basa en el mundo exterior (1924, IV, 263).

Lo decisivo en cualquier caso es que el subjetivismo no es una mera actitud teórica en relación con la realidad. La clave de la filosofía de Kant, y en el fondo de toda la filosofía moderna, es el primado de la razón práctica. Ese concepto se resuelve en última instancia en un primado de la acción que no presenta las características puramente morales formuladas por su autor. El primado de la razón práctica muestra que el yo ejerce su acción sobre la realidad con el propósito de dominarla. Es ése el momento en el que “Kant se resuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura” (1924, IV, 274). La desconfianza hacia el mundo y el repliegue hacia el sujeto permiten, pues, caracterizar la razón moderna como voluntad de poder sobre la realidad. De ahí que la conclusión de Ortega contenga una última concesión a Nietzsche, incluso en el uso de los términos: “Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que detrás de éste se encuentra un humano, demasiado humano yo quiero” (1924, IV, 275).

Si la razón moderna consiste, en última instancia, en voluntad de poder, cabe preguntarse cuál es la alternativa que debería asumir la nueva filosofía que pretende superar el idealismo y, por lo tanto, la modernidad. Como se señala en el texto que abre el apartado tendría que ser una filosofía de la razón vital, no de la razón pura dominadora de la vida.

Hay una forma de entender el mundo distinta a la de la razón moderna que es la propia del mundo y la filosofía antiguos. En su ensayo “Las dos grandes metáforas”, publicado también con motivo del centenario de Kant, Ortega contrapone las dos visiones desde una perspectiva metafórica. La metáfora de la filosofía antigua es la del sello y la cera (1924, II, 515): los objetos del mundo externo dejan impresa su estructura en la mente humana como el sello lo hace en la cera. La metáfora propia de la filosofía moderna es la del continente y el contenido (1924, II, 516). El contenido es el mundo, el continente es el sujeto que proyecta su propia estructura sobre el mundo. En su ensayo, Ortega no plantea otra metáfora que integre las propias de la filosofía antigua y la filosofía moderna, algo que sí hará en escritos posteriores. Lo relevante en cualquier caso es que la síntesis entre cultura y vida, entre impresiones y conceptos, planteada en *Meditaciones del Quijote* no es formulada en este momento, por más que Ortega se refiera a su necesidad en *El tema de nuestro tiempo*. El hombre “meridional” vuelve a ser caracterizado por su confianza en el mundo frente a la desconfianza subjetivista y “burguesa” del hombre germánico. Ahora bien, confianza y desconfianza ante el mundo no son en 1924 sólo actitudes propias de distintas culturas de Europa sino características de dos momentos históricos distintos. No resultaría convincente superar la modernidad y el idealismo desde una filosofía meramente antigua, que partiese de la confianza en el mundo, pero que difícilmente podría ser considerada “nueva”.

El intento más preciso por parte de Ortega de articular los conceptos de razón y vida, superar el modelo de dominio de la razón sobre la vida propio de la modernidad y el idealismo y formular así un bosquejo de lo que entiende por razón vital se encuentra en el escrito *Ni vitalismo ni racionalismo*, también de 1924.

En él, Ortega comienza por realizar una demarcación entre su presunto vitalismo y el de otros filósofos de la época. Por vitalismo puede entenderse, dice, una teoría que afirma que el conocimiento es un proceso biológico regido por leyes orgánicas (como hacen Mach y Avenarius) o bien una teoría que afirma que la vida sólo es accesible a través de una forma de conocimiento que no es racional, como la intuición de Bergson. Ortega no incluye entre los vitalismos propios de la época el de Nietzsche. De haberlo hecho podría haber indicado lo que le diferenciaba del autor de *Así habló Zaratustra*, con el que compartía buena parte de su crítica vitalista de la modernidad. En cualquier caso, Ortega distingue su propio vitalismo de las otras teorías mencionadas. Su filosofía sólo es un vitalismo si por ese término se entiende una filosofía que sólo acepta el conocimiento racional, pero en la que “pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referidas a la relación entre razón y vida” (1924, III, 717).

Si la razón es la única forma de conocimiento aceptable para la filosofía, es preciso determinar en qué consiste. Razonar, indica Ortega, es definir y definir es analizar, es decir, descomponer un compuesto en sus elementos,

como pensaba Descartes. Desde un punto de vista formal, Ortega, no cuestiona, pues, el concepto de razón propuesto por Platón, Descartes o Leibniz. Indica, eso sí, que la razón es sólo “una estrecha zona intermedia” (1924, III, 719) “entre dos estratos insondables de irracionalidad” (1924, III, 722), que serían el compuesto (a analizar) y sus elementos (resultados del análisis). O como se dice en *El tema de nuestro tiempo*, la razón “es tan sólo una isla sobre el mar de la vitalidad primaria” (1923, III, 592). La expresión recuerda a la caracterización de Kant del entendimiento como una isla y revela además una coincidencia más profunda: la de someter el uso de la razón a unos límites.

El problema del racionalismo no está, por lo tanto, en la razón sino en el uso que los racionalistas hacen de ella. El racionalismo se caracteriza por dos defectos correlativos: la ceguera de no reconocer las irracionalidades que lo limitan y el supuesto arbitrario (coherente con lo anterior) de que las cosas se comportan como nuestras ideas (1924, III, 722). Lo formulen expresamente los racionalistas o no, el tema fundamental vuelve a ser el del primado de la razón práctica, que es la instancia desde la que se aplica la razón más allá de sus límites y en virtud de la cual “Pensar no es mirar sino legislar, mandar” (1924, III, 723).

Por razón vital hay que entender, pues, la aplicación de una razón debidamente autolimitada a la vida. Ortega no cuestiona el modelo que hace consistir la razón en análisis. Podría decirse que la vida es el tema y la razón el método. Tal vez podría añadirse que la capacidad de analizar es una propiedad que surge de la propia vida y que en ese sentido podría constituir el modo de autoconocimiento de la vida, pero lo cierto es que Ortega no desarrolla este tema en sus escritos de los años veinte.

En este periodo, la relación con Kant se ha hecho problemática. En *Meditaciones del Quijote* se mantuvo el modelo de síntesis de la *Crítica de la razón pura* para elaborar una idea de Europa que articulara las aportaciones de las culturas mediterráneas y germánicas y en el fondo que articulase también la relación entre vida y cultura en términos de impresiones y conceptos. Permanece también la idea de la razón como conocimiento limitado, como permanecerá bajo otras formulaciones en la trayectoria posterior de Ortega. No obstante, la crítica del concepto de primado de la razón práctica lleva a Ortega a identificar en Kant el referente de un idealismo moderno que es preciso superar. Más que de abandono habría que hablar de entradas y salidas en una casa que, si no es la propia, es al menos la paterna.

3. Kant en la época de la fundamentación de la metafísica

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto nuestra vida como tal? (...) *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital?”.

Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant, 1929, IV, 286.

El texto que se acaba de citar pertenece al “Anejo” que Ortega añadió en 1929 a su ensayo sobre Kant de 1924. En relación con la recepción orteguiana de Kant en los años inmediatamente anteriores que se acaba de

analizar, el fragmento presenta, al menos, dos peculiaridades: hace una valoración positiva del concepto de razón práctica y deja de entender la relación entre razón pura y razón vital en términos de confrontación de “imperios” para sugerir una posible continuidad entre ambas.

En su “Anejo”, Ortega indica que el tema del ensayo de 1924 no era propiamente la filosofía de Kant sino la relación de Kant con la filosofía (1929, IV, 276). Se trataba más de un ensayo de Historia de la Filosofía que de Filosofía en sentido estricto. En cambio, analizar el pensamiento de Kant desde una perspectiva estrictamente filosófica y no histórica podría proporcionar “frente al Kant que fue un Kant futuro” (1929, IV, 285). Es fundamental comprender lo que Ortega entendía por filosofía en 1929 para comprender lo que entendía por filosofía de Kant a diferencia de su acercamiento desde la Historia de la Filosofía.

En 1929 se produce un giro fundamental en la manera orteguiana de entender la filosofía. Hasta entonces, el ejercicio de la filosofía había consistido para él en crítica de la cultura, ya fuera en clave “neokantiana” o en clave “vitalista”, que indagaba sobre las relaciones y conflictos entre la vida y la cultura o la razón. A partir de 1929 la filosofía es para Ortega fundamentación de la metafísica. Parece poco discutible que el impacto que le produce la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, es uno de los motivos de este giro aunque no el único. Cabe pensar que Ortega ya se planteaba la necesidad de elaborar una filosofía más técnica y sistemática y que consideró el libro de Heidegger como una importante referencia de lo que podía ser la filosofía académica a partir de su publicación. Lo cierto es que en el *Anejo* afirma que “La filosofía ha sido y será siempre pregunta por el ser” (1929, IV, 282).

En las lecciones del curso *¿Qué es filosofía?*, pronunciadas ese mismo año, Ortega distingue tres maneras de entender la realidad o el ser. Para los antiguos ser significaba “cosa”, mundo y entendían el sujeto como una cosa del mundo, eran realistas; para los modernos ser significaba subjetividad, yo y el mundo era sólo una proyección del sujeto, eran idealistas; para Ortega ser significa “vivir” (cf. 1929, VIII, 348) y la vida es relación del sujeto con el mundo (1929, VIII, 360). A la metáfora realista antigua del sello y la cera y a la moderna idealista del continente y el contenido había que agregar la metáfora de los dioscuros, Cástor y Pollux, los “dii consentes” que siempre aparecen juntos y que simbolizan la idea de que sujeto y mundo se dan a la vez (1929, VIII, 355). El “tema de nuestro tiempo” sigue siendo la superación de la modernidad entendida como superación del idealismo (1929, VIII, 334). Y esa superación ya no tiene el sentido de una síntesis kantiana, sino más bien de una síntesis hegeliana, que supera la oposición entre mundo (de los antiguos) y sujeto (de los modernos) mediante su integración.

Desde este marco conceptual hay que entender la interpretación de Kant de 1929. Para Kant, la afirmación “ser es pensar” no significa que las cosas se reduzcan a pensamiento sino que el sujeto pone el ser en el universo. Desde Kant ya no es posible hablar sobre el ser “sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente” (1929, IV, 284), indica un Ortega que coincide una vez más con Heidegger. Aunque el desarrollo de la ideología moderna (burguesa y germánica como se explicó en 1924) conduzca al idealismo

subjetivista, lo cierto es que “que el pensar intervenga en el ser de las cosas pensándolo no implica que los entes (...) se conviertan en pensamiento” (1929, IV, 284). La filosofía de Kant no reduce, por lo tanto, la realidad a pensamiento y en ese sentido es posible recuperar a Kant desde una perspectiva que ya no sería idealista. La clave reside en comprender que el sujeto que interpreta el ser ya no es el puro “yo pienso” sino “la vida humana o el hombre como razón vital” (1929, IV, 285). El sujeto trascendental idealista puede dar paso a un sujeto trascendental vital, erradicado en la vida, no en el mero pensamiento. En ese sentido, bajo la forma de razón pura puede anticiparse la razón vital.

El sujeto viviente orteguiano es, como el kantiano, un intérprete del mundo, pero, claro está, desde estructuras distintas. En las lecciones *En torno a Galileo* de 1933, Ortega indica que el hombre se encuentra primariamente en la circunstancia y que el mundo es la interpretación de la circunstancia (1933, V, 481). No hay ser humano, sujeto, sin circunstancia, pero tampoco lo hay sin mundo, pues la circunstancia siempre es interpretada de una u otra manera.

En *Ideas y creencias* (1936), las ideas básicas que permiten interpretar la circunstancia, hacer de ella un mundo, y con ello posibilitar la vida humana son las creencias. Como interpretaciones realizadas en alguna ocasión por un sujeto, las creencias son un tipo de ideas que Ortega llama a veces “ideas básicas” o “ideas creencia” (1936, V, 662). No obstante, Ortega prefiere diferenciarlas de las otras ideas reservando para estas ideas básicas, interpretativas de la circunstancia o de la “nuda realidad”, el término creencia. La creencia puede ser caracterizada como la idea que se tiene de la realidad.

A partir de esta constatación, Ortega establece una definición de verdad: “Una idea es verdadera cuando se corresponde con la idea que tenemos de la realidad” (1936, V, 665). Para Ortega, por lo tanto, la verdad consiste no en la correspondencia entre el entendimiento y la cosa o realidad, sino en la correspondencia entre la idea y la creencia. La diferencia es importante porque Ortega establece una distinción fundamental entre realidad y creencia. Lo que se llama mundo real o exterior no es la “nuda realidad” sino una interpretación, una idea que se ha consolidado como creencia (1936, V, 678). Ortega ilustra su teoría con un ejemplo clarificador. El hombre actual cree que la tierra es un astro; el hombre del siglo VI a. C. creía que la tierra era una diosa. Tierra-diosa y Tierra-astro no son la realidad sino dos ideas que han llegado a ser en determinados momentos históricos creencias. La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, “es puro enigma”. Consiste en “un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida” (1936, V, 676 s.). La realidad desnuda es lo que Ortega llama en otras ocasiones circunstancia.

Existen, por lo tanto, tres planos: el de la nuda realidad, el de las creencias y el de las ideas. Lo decisivo en relación con la teoría del conocimiento es que el referente fundamental de las ideas no es la realidad desnuda sino la creencia. El punto de vista kantiano se observa en el mantenimiento de una cosa en sí originaria, que en el caso de Ortega es la circunstancia o la nuda realidad. En la medida en que ideas y creencias varían a lo largo de la historia, el sujeto trascendental de Kant se transforma

en un sujeto vital e histórico. Hay, por lo tanto, en Ortega un neokantismo historicista, que exige elaborar una teoría de la razón histórica y que al mismo tiempo permite plantearse la pregunta de si resultará ahora que bajo la especie de razón histórica Ortega descubre la razón de Kant.

4. Kant en la época de la razón histórica

Frente a la razón pura físico-matemática, hay, pues, una razón narrativa.

Historia como sistema, 1936, VI, 71.

Como se ha indicado ya, en sus escritos de los años veinte, Ortega no elabora un concepto de razón específico. Entiende la razón vital como análisis, de manera similar a Platón, Descartes o Kant. El problema de la razón moderna no reside en su estructura lógica, sino en su pretensión de ocupar el lugar de la vida y dominarla. El tránsito de la razón vital a la razón histórica ha sido correctamente analizado por José Lasaga (2005, 11): la razón vital se correspondería con una “primera navegación”, centrada en la diferencia vida/cultura y la razón histórica adquiere su sentido en la “segunda navegación” centrada en la teoría de la vida como realidad radical.

En *¿Qué es filosofía?*, Ortega había formulado una historia de la metafísica. Las filosofías antigua y medieval, realistas, habían identificado la realidad con el mundo, con las cosas. La filosofía moderna, idealista, concebía la realidad como yo, como pensamiento. La filosofía del tiempo de Ortega tenía que entender la realidad radical como vida humana, relación del sujeto con el mundo. En el importante escrito inédito de 1947, *La idea de principio en Leibniz*, Ortega advierte que “toda filosofía innovadora (...) descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar” (1947, IX, 937). A la historia de la metafísica ha de corresponderle, por lo tanto, una historia de la gnoseología. La razón que permite conocer la realidad como cosa o como sujeto no puede ser la adecuada para conocer la vida como realidad radical. Si en *¿Qué es filosofía?* se diferencia entre realismo e idealismo, en *La idea de principio en Leibniz* se diferencia entre el modo antiguo de pensar de Aristóteles y el moderno de Leibniz. A realismo e idealismo les sucedió la idea de Ser de la vida como realidad radical. A los modos de pensar antiguo y moderno tendría que sucederle el nuevo modo de pensar propio de la razón histórica.

Historia como sistema, un escrito publicado primero en inglés en 1936, como contribución a un homenaje a Cassirer y sólo más tarde, en 1941, en español, contiene la exposición más consistente del concepto orteguiano de razón histórica. En él Ortega contrapone ya un nuevo modelo de razón al propio de la modernidad, al que, en esta ocasión, caracteriza con más frecuencia como razón fisicomatemática que como razón pura. Por lo demás, la referencia fundamental de la razón moderna en el texto es más Descartes que Kant.

Ortega parte una vez más del diagnóstico de que su presente, su tiempo, se caracteriza por la crisis de la modernidad. La crisis de la época es, en este caso, la crisis de la fe en la razón moderna. La razón fisicomatemática moderna es una forma de conocimiento adecuada para conocer la

naturaleza. En términos que evocan la crítica de Hegel a Kant, Ortega afirma que la razón física “se reconoce como mero intelecto” (1936, VI, 75 s.). La razón fisicomatemática está en crisis porque no puede conocer al ser humano. Ello se debe que, según la frase más conocida del escrito, “El hombre no tiene naturaleza... sino que tiene historia” (1936, VI, 73). Una razón destinada a conocer la naturaleza no puede conocer el ser humano. De esta concepción de la razón fisicomatemática pueden sacarse dos conclusiones relevantes: la primera es que la razón fisicomatemática es un modelo legítimo y adecuado para conocer la naturaleza y en ese sentido no tiene por qué ser abandonada; la segunda, y en este aspecto hay una continuidad con planteamientos anteriores, es que el problema de la razón fisicomatemática es su pretensión de explicar toda la realidad, no sólo la naturaleza.

El hombre, que no tiene naturaleza sino historia, sólo puede ser conocido por la razón histórica. El hombre se caracteriza por la vida, que es la realidad radical, y “La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (1936, VI, 71). Ello se debe a que la vida humana, la vida de cada cual, es una realidad temporal, histórica. Las vidas de los seres humanos sólo se hacen algo más comprensibles cuando se cuenta una historia sobre ellas. Por eso, la razón histórica es una razón narrativa, como se indica en el fragmento con el que se inicia este apartado. Ahora bien, esta identificación de razón con narración no implica vaguedad ni falta de rigor conceptual. La razón histórica es “rigoroso concepto” (1936, VI, 80), pero un concepto distinto de los propios de la razón fisicomatemática. Los conceptos de la razón histórica son “conceptos ocasionales”; en ellos, “la generalidad actúa invitándonos a no pensar nunca lo mismo cuando lo[s] aplicamos” (1936, VI, 67 s.). Si el concepto de la razón fisicomatemática se aplica siempre de manera universal a todos los casos particulares, el concepto ocasional permite captar la peculiaridad de cada cosa particular y reflejar así el carácter múltiple de las vidas humanas.

Ortega intenta diferenciar con nitidez su modelo de razón histórica de cualquier teoría de la historia idealista. No es una razón externa proyectada sobre la vida y la historia. No se trata de “una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, de *lo que al hombre le ha pasado constituyendo la sustantiva razón*” (1936, VI, 80). La razón histórica es, por lo tanto, la vida humana interpretándose a sí misma.

Esta filosofía de la razón histórica es caracterizada por Ortega en su escrito como “cartesianismo de la vida, no de la cogitatio” (1936, VI, 79). La expresión es sugerente y tiene, desde luego, una primera interpretación bastante obvia: de la misma manera que para Descartes el fundamento de la filosofía es el pensamiento, para Ortega lo es la vida. Ahora bien, tras haber establecido el yo como principio de su filosofía, Descartes deduce una serie de verdades a partir de él. Utiliza para ello, la razón deductiva. En principio, Ortega también tendría que articular, a través de un método narrativo, las verdades propias de la razón histórica. No lo hace con claridad en el escrito de 1936, en el que legítimamente se limita a presentar su teoría, pero cabría esperar que esa fuera la tarea de su pensamiento en sus obras posteriores. En ellas, la mayoría inéditas, Ortega intenta refinar el concepto de razón histórica con resultados discutibles.

Uno de los textos de los años cuarenta en los que se perfila con mayor consistencia el concepto de razón histórica pertenece al escrito póstumo “Epílogo de la filosofía”, escrito en 1943, destinado en un primer momento a ser el “Epílogo” de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías y que luego formaría parte de uno de los proyectos más complejos y no culminados de Ortega. En el texto, la razón histórica es interpretada en el contexto concreto de la historia de la filosofía. Ortega afirma que una filosofía históricamente formulada no puede consistir en un error absoluto, sino que contiene siempre algo de verdad que es preciso detectar. Desde este punto de vista, el error no es un error porque no sea verdad sino porque es una verdad insuficiente y su pensador paró de pensar antes de tiempo. En este marco general de consideraciones claramente hegelianas, Ortega recuerda que Hegel llamó “Aufhebung” a lo que habría que traducir por “absorción” mejor que por superación: en la verdad el error es a la vez abolido y conservado. Ortega toma una anécdota de Simmel para comparar la razón humana con un plato que se rompe y llegar a una conclusión si cabe más hegeliana que el planteamiento previo: “Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos” (1943, IX, 592). El texto recuerda muy directamente al pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en el que Hegel compara la lógica con la mente divina antes de la creación. Una razón, en principio intacta, se despliega luego en la historia. El planteamiento resulta consistente. Presente el problema de que entra en contradicción con la afirmación de Ortega según la cual la razón no podía ser un principio extravital y extrahistórico que se manifiesta en la historia.

En *La idea de principio en Leibniz* el panorama se oscurece aún más. Ortega realiza una pormenorizada y original exposición del modo de pensar antiguo, ejemplificado en la obra de Aristóteles y también algunas observaciones precisas y bien fundamentadas sobre el modo de pensar moderno de Descartes y Leibniz. No obstante, tras enviar a imprenta más de doscientas páginas, que finalmente no se publican el proyecto se interrumpe. Ortega critica que Dilthey, su gran referente en relación con el concepto de razón histórica, considere la filosofía, junto a la religión o la literatura como posibilidades permanentes del ser humano, es decir, como posibilidades ahistóricas. La filosofía no es una actividad connatural al hombre sino que surgió en un determinado momento. La filosofía nació un buen día y desaparecerá otro. Tal vez llegue el momento en que se descubra que no un determinado modo de pensar sino todo filosofar es deficiente: “Tal vez estemos en la madrugada de ese otro «buen día»” (1946, IX, 1116). La madrugada de ese otro buen día debería dar lugar a al modo de pensar o conocimiento propio de la razón histórica. Lo relevante es que Ortega señala ya que la razón histórica puede ser el fundamento de un conocimiento que no sea filosófico. En las notas de trabajo “Epílogo”, en las que se mezclan apuntes preparatorios de *La idea de principio en Leibniz* con otros del *Epílogo de la filosofía*, Ortega se refiere a la forma de conocimiento que sucederá a la filosofía, la “Ultrafilosofía”, de la que sólo se indica que se basará en la jovialidad, el temple de Jove, muy distinto de la angustia existencialista de la época (Ortega, 1994, 178 s.).

Agustín Andreu (2013, 167) tenía razón al indicar que la continuación de *La idea de principio en Leibniz* no se encontrará en ningún papel póstumo aún por descubrir. No habrá ninguna indicación explícita y desarrollada sobre la Ultrafilosofía, ni sobre ese buen día, presuntamente tan cercano, en el que tendrá lugar la tantas veces postergada aurora de la razón histórica. El propio Andreu era demasiado optimista cuando sugería que la tarea de encontrar un fundamento consistente de la razón histórica será labor no de Ortega sino de otros. No puede haber razón histórica porque la pretensión de Ortega de que la razón siga siendo “rigoroso concepto”, capaz de capturar la fugacidad y fluidez de la vida, no es compatible con la caracterización de la realidad, la muy cambiante y multilateral vida humana que se pretende conocer. Por eso, en la medida en que se perfila y hace más riguroso el concepto de razón, como en *Historia como sistema* o el fragmento sobre la razón hecha añicos en “Epílogo de la filosofía”, se aleja más la posibilidad de que ése sea un procedimiento adecuado para conocer la vida humana. Si la razón fue argumentación a partir de principios en Aristóteles, razón analítica y deductiva en Descartes y Leibniz y narración en su forma de razón histórica, sería necesario explicar en qué sentido puede llamarse razón a la abstracción, la deducción y la narración. Si la Ultrafilosofía ya no es Filosofía, habría que explicar por qué, sin embargo, ambas se basan en algún tipo de razón. El proyecto de elaborar una teoría de la razón histórica no solo fue un proyecto interrumpido sino un proyecto inviable.

El diálogo con Kant pudo proporcionar en el plano de la fundamentación de la metafísica el marco de un neokantismo vitalista e historicista ya analizado. No pudo ser, sin embargo, la referencia para elaborar una crítica de la razón a la altura de los tiempos, es decir, una crítica de la razón histórica. Nietzsche, abandonado en la “segunda navegación” en favor de Dilthey para la construcción de un vitalismo urbanizado en términos de razón histórica, siguió siendo una sombra muy alargada. Ortega era probablemente consciente de ello cuando, al final de su trayectoria, evocó el ingenioso apunte de Nietzsche según el cual “sabio” (“sophós”) remitía a “Sysi-phós” (1947, IX, 1127; 1948, IX, 1313). Y una tarea más sisífrica que hercúlea acabó siendo el imponente y brillante esfuerzo del último Ortega por elaborar una filosofía de la razón histórica.

Bibliografía

Andreu, A. (2013): “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)”. En Zamora Bonilla, J. (ed., 2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, Comares.

Cacho Viu, V. (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Cerezo, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico a Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel.

- Cerezo, P. (2005): "Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio". En Llano Alonso, F. H. y Castro Sáenz, A. (eds., 2005): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Tébar.
- Droz, J. (1976): "La socialdemocracia alemana (1875-1914)". En Droz, J. (dir., 1976): *Historia general del socialismo II. De 1875 a 1918*. Barcelona, Destino.
- Fartos Martínez, M. (1983): "Analogía entre Kant y Ortega y sentido de la filosofía". *Arbor*, n.º 445.
- Gadamer, H.-G. (1977): *Mis años de aprendizaje*. Barcelona, Herder, 1996.
- Gil Villegas, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- González Galdón, M.^a S. (1979): "Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6.
- González Galdón, M.^a S. (1981): "La filosofía política del joven Ortega desde el Neokantismo de Marburgo", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 8.
- Lasaga, J. (2005): "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia)". *Revista de Occidente*, n.º 293.
- Leszczyna, D. (2015): "José Ortega y Gasset y la generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía "post-neokantiana"". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, n.º 1.
- Marías, J. (1960): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 volúmenes. Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1973.
- Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Alcalá.
- Orringer, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos.
- Orringer, N. (1983): "Ortega, discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas". *Teorema*, XIII/3-4.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas*, X volúmenes. Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (1991): *Cartas de un joven español*. Edición y notas de Soledad Ortega; prólogo de Vicente Cacho Viu. Madrid, El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (1994): *Notas des de trabajo. Epílogo*, Edición de José Luis Molinuevo. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J., Unamuno, M. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Introducción de Soledad Ortega Spottorno; edición y notas de Laureano Robles Carcedo. Madrid, El Arquero.
- Rodríguez, J. A. (2006): "Ética, razón vital y conciencia de crisis en Ortega y Gasset: la influencia kantiana", en *Revista de Observaciones filosóficas* (<https://www.observacionesfilosoficas.net/eticaortega.html>). Consultada 2/1/25
- Salas, J. de (2005): "La lectura orteguiana de Kant". *Revista de Hispanismo filosófico*, n.º 10.

Salmerón, F. (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM, 2ª ed., 1971.

Salmerón, F. (1984): "El socialismo del joven Ortega". En Rossi, A. et al. (1984): *José Ortega y Gasset*. México, Fondo de Cultura Económica.

San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

Silver, Ph. (1977): *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid, Alianza, 1978.

Villacañas, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid, Guillermo Escolar.