

Ortega ante el centenario de Kant

Ortega on Kant's centenary

Resumen: Ortega y Gasset, formado en la escuela neokantiana de Marburgo, escribió sobre Kant en 1924, con motivo de su centenario. En 1929 añadió un “Anejo” en que revisa a fondo su primer análisis. En lo que sigue, comento ambos artículos en la perspectiva del desarrollo de la razón vital o histórica en la que Kant tiene un papel decisivo, no solo como “suelo” en el que Ortega se apoya para pensar, sino como inspiración para desarrollar su programa de “superación del idealismo”. En un último epígrafe comento la presencia de Kant en su filosofía de madurez, desde los años treinta.

Palabras clave: Kant, Ortega y Gasset, criticismo, razón vital o histórica, espontaneidad, historicidad.

Abstract: Ortega y Gasset, educated in the neo-Kantian school of Marburg, wrote about Kant in 1924, on occasion of his centenary. In 1929 he added an ‘Annex’ in which he thoroughly revised his first analysis. In what follows, I comment on both articles in the perspective of the development of vital or historical reason in which Kant plays a decisive role, not only as the ‘ground’ on which Ortega relies to think, but also as an inspiration to develop his programme of ‘overcoming idealism’. In a final section I comment on the presence of Kant in his mature philosophy, from the thirties onwards.

Translated with DeepL.com (free version)

Palabras clave: Kant, Ortega y Gasset, Criticism, vital or historical reason, spontaneity, historicity.

Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones.

Ortega y Gasset

1. De los neokantianos a Kant

Si hubiera que decidir cuáles fueron los filósofos que más decisivamente influyeron en la formación y desarrollo del pensamiento de Ortega, creo que situaría en primera fila a Platón y a Kant, quizás acompañados de Leibniz, filósofo al que apreciaba y admiraba pero que no tuvo la misma influencia porque no operó en los trasfondos metafísicos, de filosofía primera, donde

se deciden fundamentos y límites de un proyecto filosófico. Descartes fue siempre una referencia simbólica como fundador de la modernidad, al punto de bautizar su propia filosofía como un “cartesianismo de la vida”. Nietzsche supuso una influencia casi febril pero pasajera, en cierto modo inseparable de la huella que dejó la antropología de Scheler durante los años veinte. Fichte, un entusiasmo de juventud; el Hegel de la filosofía de la historia una ayuda fundamental para evitar el naturalismo de Spengler y para hallar el camino hacia su razón histórica. Heidegger, una aportación decisiva a la hora de superar la idea de vida desde el par de opuestos espontaneidad/cultura y reorientarse, ya definitivamente, hacia la idea de vida humana como “realidad radical” en sentido estrictamente biográfico. Pero no hay que perder de vista que, si se da al menos ese punto de coincidencia en la producción orteguiana entre 1928 y 1934, luego se alejan y hasta oponen en sus respectivas filosofías. Heidegger cambia hacia ese pensar poético de negación de la modernidad y deconstrucción de la metafísica occidental; Ortega asume el papel de heredero responsable de esa misma modernidad, consciente tanto de las insuficiencias del idealismo moderno como de la inevitabilidad de tener que poner los pies sobre el suelo que nos sostiene, justamente el idealismo kantiano y postkantiano que había que conservar en la forma de “haberlo sido”: trascender y retener.

Dilthey fue el complemento clave para dar forma a las intuiciones hegelianas que le permitieron abordar su “segunda navegación”, desplegar la razón histórica en obras de madurez —en oposición, hasta cierto punto a su filosofía anterior, sobre todo a la propuesta de *El tema de nuestro tiempo* (1923)—, como *En torno a Galileo* (1933) o *Historia como sistema* (1935). Husserl fue otro filósofo tan importante para el madrileño como Platón o Kant, pero no fue suelo, pasado, sino la inspiración que abrió su modo de filosofar hacia el futuro. La valoración que hace Ortega de la fenomenología reconociendo en el *Prólogo para alemanes* que fue ante todo “una buena suerte” (IX, 4),¹ supone un reconocimiento en el que intuye que Husserl fue el nivel en que se jugó la partida de la filosofía en el siglo XX. Otra cosa es que, perteneciente a una tradición filosófica ajena a la modernidad como era la española, Ortega reclamara, quizá más allá de lo razonable, su propia originalidad respecto de sus deudas fenomenológicas. Pero ahora se trata de Kant.

La influencia de Kant fue perdurable, la de los neokantianos, si bien decisiva en su proceso de formación, no. Junto con Unamuno en las cuestiones españolas, puede decirse que Kant fue el “adversario” contra el que se hace la propia filosofía. Esta metáfora la acuña Ortega para explicar la peculiar dialéctica implicada en el modo de pensar propio de la filosofía:

El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él (IX, 720).

El “adversario” es el filósofo que al haber captado mejor que cualquier otro el propio tiempo en pensamientos —en “filosofemas”, que diría Gaos—,

¹ Todas las citas de Ortega se identifican a continuación del texto por el volumen y la página por la edición en diez volúmenes de *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.

representa el “error” cuya crítica nos permite acceder a una nueva verdad: “todo pensar es un pensar contra, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado.” (Ibid.) Cuando escribe “en Kant hace el pensamiento europeo un giro de ciento ochenta grados y se constituye frente a todo el pasado en audaz paradoja” (IX, 141), ese pasado tiene su origen en Platón y por tanto establecería una nueva secuencia en la historia de la filosofía, que pone en segundo plano la ruptura del Renacimiento que da origen a la Edad Moderna. Ortega sugiere que, con Kant, empieza, sobre la ruptura cartesiana, la modernidad como contemporaneidad, es decir, como el paisaje filosófico en que se va a decidir la historia de Europa y su filosofía en el siglo XX, por tanto, el “suelo” efectivo en el que Ortega hace su filosofía desde *Meditaciones del Quijote*.

Pero Kant perdió vigencia al ser interpretado como un precursor del positivismo en la segunda mitad del XIX, cuando decae la influencia del romanticismo hegeliano. Para “hacerse” filósofo, Ortega no vio otro camino que acudir a la escuela de los neokantianos a aprender técnica filosófica: “Cuando se piensa que los libros de más honda influencia en los últimos ciento cincuenta años, los libros en que ha bebido sus más fuertes esencias el mundo contemporáneo y donde nosotros mismos hemos sido espiritualmente edificados, se llaman *Crítica de la razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Crítica del juicio*, la mente se escapa a peligrosas reflexiones. ¿Cómo? ¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? (IV 260). No importa ahora a qué se refiere Ortega con su denuncia del “criticismo” kantiano. El caso es que advirtió que el futuro de la filosofía pasaba por Kant, como hemos visto en el *motto* que hemos puesto al frente del texto. Después acuñó la metáfora de la cárcel kantiana y de las dificultades de su liberación porque “[fue] preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo” (IV, 255). Como veremos, la relación con Kant fue larga y fructífera, hasta el punto de hallar en la razón práctica kantiana el asiento para su razón vital. No así con los neokantianos y su filosofía de la cultura que se convierte muy pronto en el “error” a superar.

Ortega no era muy dado a la autocrítica. Por eso mismo es de destacar que en el prólogo a *Personas, obras, cosas* (1916) recogiera una en la que apuntaba a su primera filosofía, la neokantiana, cuya expresión más pura encontramos en la conferencia *Pedagogía social como programa político* (1910), donde se abandonaba al elogio de lo social y de lo cultural, con expresiones tan entusiastas como “El individuo de diviniza en la colectividad”, para precisar poco después: “¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual (...) si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano?”. (II, 101-102). Años en que lo esperaba todo de la cultura, de la Europa empapada de idealismo alemán, en que interpretaba la tradición regeneracionista, que compartía con los krausistas, Costa, Unamuno, etc., como europeización. Pues bien, en el breve prólogo a sus escritos de juventud, Ortega se corregía en los siguientes términos:

En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo

individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal (II, 9).

Es claro que el “error” del subjetivismo no reside en no reconocer los derechos de lo concreto y subjetivo, sino en fingir que la propia subjetividad del filósofo o del político, inserta siempre en el cerco de una perspectiva anclada en lo individual, tiene pretensiones, carentes de fundamento, de objetividad y universalidad.

2. Un centenario: Nietzsche contra Kant (1924)

Cuando antes he afirmado que los neokantianos no fueron filosóficamente perdurables no he querido decir que no apreciara a sus maestros Cohen y Natorp. Hay que tener en cuenta que prefirió Marburgo al Leipzig de Wundt y al Berlín de Simmel, al que luego leería con provecho. Pero solo se podía adquirir el nivel filosófico adecuado acompañando a los que habían tomado la decisión heroica de aprender filosofía después de dos generaciones de positivismo inglés, que para Ortega era justamente una no-filosofía. En una nota de su diario de Marburgo —enero 1907— escribe estas reveladoras palabras:

Por primera vez en mi vida he comenzado a trabajar con norma y compás lento. En este tiempo he recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos Críticas de Kant. Estas dos piezas de sillería son el fundamento de mi futura catedral íntima (VII, 95).

Ortega tiene 24 años, cuando en 1911 regresa a Marburgo, siendo ya catedrático de Metafísica. Descubre entonces la fenomenología y gracias a ella el mecanismo de la filosofía idealista: la estructura intencional de la conciencia. En *Meditaciones del Quijote* (1914) iniciará su propio camino filosófico contraponiendo la filosofía idealista (germana) del concepto a la filosofía impresionista del Mediterráneo, sugiriendo la necesidad de una síntesis que permita un equilibrio más justo entre ambas instancias de conocimiento. Hacia 1924, cuando escribe por primera vez sobre Kant, no considera del todo vigente su filosofía de la cultura de *Meditaciones*, cuya idea de vida no aparece suficientemente contrastada con la de cultura. Un año antes ha dado a la imprenta *El tema de nuestro tiempo* (1923). ¿De qué tema se trata? Pues de hallar el tercero en el dilema entre racionalismo y el relativismo historicista. Cuando contrapone la ironía de don Juan, el héroe de la incipiente razón vital, a la de Sócrates, podemos colocar sobre la calva del griego la peluca empolvada del filósofo de Königsberg. “¿Dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexión?” (IV, 40), le pregunta retóricamente a Kant, conociendo de sobra su respuesta. El programa filosófico que propone en el citado *Tema de nuestro tiempo* solo se deja resumir por esta fórmula que el autor escribe en cursiva: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*” (III, 593).

Todo lo vital había sido postergado por aquellos valores culturales que negaban la vida en su ser más genuino. Sin duda, Nietzsche al fondo, no

tanto el Nietzsche de la voluntad de poder como el que reclama la frescura del instinto, esto es la vida como *espontaneidad*. Ortega se entusiasmaba cuando escribía cosas como esta: “Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. “«Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» —decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas” (III, 593). El origen de todo aquel culturalismo y progresismo que también el joven Ortega había profesado y que como vimos se apresuró a rechazar, era el Kant criticista.

Dos años antes había introducido en un libro que se ocupaba del problema de España como nación invertebrada, un capítulo titulado “La magia del «debe ser»” un ataque a la línea de flotación de la ética kantiana, que le servirá de “opuesto” para pergeñar sus elementos de ética de la ilusión y el esfuerzo, aunque no se debe perder de vista que la crítica de Ortega se centra aquí en los efectos políticos del reformismo, del idealismo práctico que consideraba una amenaza para los ideales políticos que Ortega concibió en términos realistas y pragmáticos, espíritu que resumió en el siguiente aforismo: “Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es” (III, 487).² Lo importante es que ya en su crítica a la idea kantiana de deber, que Ortega juzga como centro de la modernidad y núcleo de su programa reformista, está contenida la intuición de que la filosofía de Kant no está en el criticismo sino en el primado de la razón práctica, intuición temprana, pues en las conferencias *Meditación del Escorial* dictadas en el Ateneo de Madrid en 1915, aunque el texto no apareciera publicado hasta 1925 en *El Espectador VI*, menciona que Kant “inclina la balanza del lado del querer”.³ Pero hay que tener presente que no se trata solo de ética, sino de filosofía primera: del lugar de la razón en la vida humana. La salida vitalista de los 20 será revisada a fondo después de QF. Pero veamos antes ese ajuste de cuentas que llevó a cabo Ortega con ocasión del centenario de Kant.

El ensayo “Reflexiones de centenario (1724-1924)” apareció en la joven *Revista de Occidente* en los números de abril y mayo de 1924. Como hemos

² “El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.” (Ibid.) Esta concepción del ideal que Ortega formuló tempranamente en “Estética en el tranvía” (1916) le emparenta antes con Aristóteles que con Kant o Nietzsche, del que solo le interesó sus valores vitalistas. La tesis contra el *pathos* reformista del idealismo aparece de nuevo, poco después, en el segundo apéndice de *El tema...*, “El ocaso de las revoluciones” (III, 619 y ss).

³ Se entiende que la balanza de la filosofía, adelantándose así a la caracterización del idealismo, precisamente, como la filosofía que absolutiza la voluntad, reabsorbiendo en ella la razón teórica. No deja de ser interesante que emparente este giro de la filosofía alemana con la “enfermedad” de don Quijote que antepone la hazaña, la acción heroica pero ciega, a la medida y el buen sentido que representa “la manera cervantina de acercarse a las cosas”. En efecto, Cervantes, concluye Ortega, “compuso en su Quijote la crítica del esfuerzo puro”, donde “puro” puede contener una alusión irónica a Kant. El tema del idealismo como voluntad no desapareció de la crítica orteguiana al idealismo. Lo encontramos de nuevo en la conferencia que impartió en Granada en 1932 “En el centenario de una universidad”: “¿No tiene el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?” (V, 745).

señalado antes, Ortega se mueve en una filosofía vitalista que interpreta “nuestra vida” como una especie dentro del género “vida” en sentido biológico, consistiendo su diferencia específica, en que dicha vida se identifica por la cultura. La filosofía en la que se apoya Ortega para reflexionar sobre Kant parte pues de la idea central de *El tema...: el culturalismo* ha terminado por asfixiar la vida y eso ha provocado la grave crisis que hoy —principio de la década del veinte— atraviesa Europa. La espontaneidad tiene que corregir la cultura de ideas en que termina encallando la modernidad: diálogo pues entre reflexividad y espontaneidad. No queda más remedio que ser kantiano a fondo para luego “renacer a un nuevo espíritu”. Este es el enfoque de todo el ensayo que comienza reconociendo el valor de la filosofía kantiana para luego matizar: “La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas [...] que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá”. Este punto de partida justifica el papel de “adversario” que adjudicamos antes al filósofo de Königsberg. Pero hay más: Kant representa la culminación de la historia europea, momento de sazón, añade, pero también, inicio de otra cosa que solo puede ser decadencia en la medida en que no aflore una nueva cultura dotada de inspiración genuina. El romanticismo es la Ilustración transformada en otra cosa: el modelo de conocimiento no es la ciencia —la de Newton en el caso de Kant—, sino el arte: el mundo como creación de la voluntad, la síntesis de Schiller y Fichte que más tarde desarrollarán los hermanos Schlegel. Junto con la exigencia de crear antes que descubrir, se rompe la unidad de estilo. El romanticismo “significa la moderna confusión de lenguas” (IV, 256) dice Ortega, salvando a Kant, pero sugiriendo que sin su criticismo no habría sido posible el desbarajuste romántico. No es azar que coincida dicho movimiento, inspirado en la radicalización que Fichte practicó sobre el giro hacia la razón práctica dado ya por Kant, con la Revolución Francesa, que inicia el programa utópico de reformas que va a trastocar la historia europea.

Ortega vuelve al enfoque ya usado antes: contraponer la filosofía antigua que parte de creer en el mundo, de dar por buena su realidad, al criticismo moderno que lo primero que encuentra como evidencia incuestionable es el propio yo. Kant radicaliza el gesto de Descartes: el mundo se vuelve problemático cuando la primera realidad es el yo-conciencia. Por eso Ortega ve a Kant como el filósofo que ha fundado su filosofía sobre la consistencia más propia del alma alemana: el subjetivismo, que pasa a describir como “el destino misterioso en virtud del cual lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo” (IV, 264). Esa es la experiencia primaria del filósofo alemán que sus herederos no harán sino radicalizar. Ortega se limita aquí a hacer una especie de psicología de lo alemán, como si los pueblos fueran el sujeto sensible desde el que se interpreta el mundo, constituyendo su cultura con un matiz determinado que otras culturas ignoran.⁴ Así lo alemán es el polo opuesto de lo clásico o mediterráneo. El griego, y con él todo el mundo clásico, interpreta, lo real como cuerpos inseparables de almas. El hombre es un ser más, cuerpo

⁴ Desarrollará esta idea en *Las Atlántidas* (1925), sin incurrir en relativismo, al aplicar su perspectivismo.

entre cuerpos. El alemán, precisa Ortega, es un yo separado de su cuerpo y de todos los cuerpos, de cuya realidad tiene que sospechar porque solo le es evidente su propia intimidad: “La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo” (IV, 267). Surge el gran motivo del idealismo: la oposición entre el sujeto y el objeto, cuya tensión, oposición y posible superación constituirá el núcleo del idealismo. La intimidad, ignorada en Grecia y Roma, es moderna. Concebir lo real como pura intimidad, cuestionar desde ella cualquier otra realidad, entendida como mera representación, y elevar la crítica de la razón pura a fundamento de todo filosofar es el programa que consume la modernidad. Kant es así el verdadero escollo, el obstáculo a superar para la salida de la crisis que Ortega se propone liderar desde la razón vital. Fichte, Schelling y Hegel son epígonos que exageran (Fichte) y en el caso de Hegel, eleva el idealismo a su gran formato de sistema. Ortega combina así el máximo elogio y la máxima negación. “El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta” (Ibid.). Cumplió su misión llegando hasta su propio fin en que, según la inevitable dialéctica que anima la filosofía, su verdad –limitada— se trastoca en error. “Sin esta magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible, pero viceversa, la nueva filosofía y la nueva vida solo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo” (Ibid.). Creo que esta es la primera vez que Ortega se sirve de esta fórmula que, en lo sucesivo, repetirá hasta convertirla en lema e inspiración de su proyecto filosófico. Lo que hay que superar es en definitiva la cultura progresista moderna que confunde lo real con su ideación, que parte de una conciencia que solo consiste en sus propias representaciones subjetivas: los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto. La realidad es ideal. (IV, 268). Desde el punto de vista de la razón práctica, el idealismo consiste en “subjetivismo práctico”, es decir, en la aspiración a sustituir las realidades por sus modelos ideales (Ibid.).

Creo que lo más interesante y actual del análisis de Ortega reside en sus reflexiones sobre las consecuencias de ese giro que da la filosofía moderna al afirmar la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Es la propia limitación de la razón teórica al prohibir al entendimiento “conocer” los objetos metafísicos lo que impulsa a Kant a concluir que la razón práctica tiene todos los títulos para legislar sobre la realidad. Ortega elige una expresión más contundente: la razón “necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón” (IV, 274). Y como no lo puede hacer en la naturaleza, tendrá que hacerlo en el reino autónomo de la libertad, en la sociedad, en la historia. Y añade: “esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción.”⁵ El hombre tiene la obligación de obedecer

⁵ Ortega se adelanta en muchos años a la lectura que Isaiah Berlin hace del Romanticismo, al desplazar el centro de la actividad intelectual del acto de descubrir ideales y valores al de construirlos, crearlos: “Pero algunos de los sucesores románticos de Kant sacaron todas las consecuencias de la afirmación de que los valores son mandatos, y de que son creados, no descubiertos. La vieja analogía entre el conocimiento moral o político y científico metafísico o teológico se rompe. La moral —y la política en cuanto que es moralidad social— es un

la ley moral contra toda inclinación o deseo, aun reconociendo que la naturaleza los ha puesto ahí, en el corazón humano, por alguna razón. Es la primacía de la reflexión sobre la sensibilidad, que nunca dialogan en Kant. El hombre solo puede perseguir sus fines asumiendo los imperativos que le dicta la razón en su uso práctico y así la vida humana se desrealiza —Ortega diría se espectraliza—, desposeída de su vitalidad, de su sensibilidad, de su programa de deseos. Ortega juzga irreal, imposible que el yo reflexivo pueda detener los movimientos del yo espontáneo. Aun así, el giro que imprime Kant a la filosofía triunfa bajo su exageración romántica y transforma la modernidad en un campo de experimentos políticos y sociales: todo lo humano puede y debe ser reformado: “Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente una acomodación del sujeto al universo, se convierte en reforma del universo.” (IV, 274).

3. El “Anejo a mi folleto Kant” (1929): De la razón práctica a la razón vital

Cuando un lustro después Ortega vuelva a escribir sobre Kant, lo hará en un tono muy diferente, digamos más comedido y más filosófico. El enfoque adoptado en 1924 consistió, como reconoce al comienzo de “Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant” (1929), no tanto en hablar de la filosofía kantiana, como en tratar de “la relación entre Kant y su filosofía” (IV, 276), de su lugar en la historia de la filosofía y de las implicaciones históricas de sus *Críticas*. En efecto, en el ensayo del centenario habló de una filosofía concebida desde una intimidad específicamente alemana donde Kant comparecía como representante de un pueblo cuya experiencia originaria en el mundo generaba una psicología colectiva, una forma de instalación en la realidad que se expresaba en una cultura, lo que llamó Dilthey una visión del mundo. Para Ortega esa primera “impresión” ante la realidad adoptó en Kant la forma más depurada del alma alemana: la intimidad como reflexividad, que luego describe Hegel como autoconciencia.

Nada de esta psicología de la cultura queda en este segundo texto. La diferencia entre ambos se debe a que Ortega ha cambiado su filosofía, revisando su idea central de “vida”, que resumimos aquí, sin poder entrar en detalles, como el paso de la vida biológica a la vida biográfica.⁶

Ahora adopta un punto de vista interno a la filosofía buscando responder a la pregunta “¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?” (IV, 280). Y lo que empieza por decir es que lo vivo no es la filosofía de sus *Críticas* porque la auténtica filosofía de Kant no está en ellas: “La verdad es que en las *Críticas*

proceso creativo: el nuevo modelo romántico es el del arte”. “La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno” (1960), en *El sentido de la realidad*. Ed. de Henry Hardy. Tr. de Pedro Cifuentes, Madrid: Taurus, 1998, 260. Ortega: “De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar” (IV, 274).

⁶ Ya en *El tema* dice Ortega que la vida es tomada como vida psicológica en continuidad con la biológica, aunque la terminología empleada induce a confusión. Así al final del § VI citado más arriba, cuando postula la necesidad de una nueva cultura, la identifica como “cultura biológica” (III, 593). La novedad reside no en que aquella fuera también biográfica, sino en que esta de ahora es *solo* biográfica, entidad metafísica donde lo biológico (cuerpo) y lo psicológico (alma) se convierten en algo circunstancial, en oposición real al yo y puramente histórica.

no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía*.” (IV, 281). Cursiva en el original). Y menciona el *Opus postumum* y la revisión a que sometió en él algunos de los aspectos centrales de sus obras mayores.

Para justificar tan notable tesis de un Kant sin filosofía, Ortega decide tomar el toro de la filosofía por los cuernos de la ontología, afirmando “la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser.”⁷ No es posible detenernos aquí en el análisis que lleva a cabo Ortega del doble sentido que encierra la pregunta ¿qué es el ser?, el ser entendido como sujeto, quien es el ser y como predicado, qué es “ser” (IV, 282); pero sí en la conclusión a que llega: “Kant [...] ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y, en consecuencia, la significación de la respuesta.” (IV, 283). La modificación consiste en lo que Kant llamó “objeto trascendental” en la famosa carta que dirigió a Marcus Herz (1772), la llave que habría los secretos de la metafísica y que no era sino “la pregunta sobre la relación entre el objeto y aquello que en nosotros se llama representación”.⁸

Ortega interpreta el sentido del famoso “giro copernicano” afirmando que resulta imposible “hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución del ser de las «cosas», ya que las «cosas» son o no son en función de él” (IV, 284). Entender las implicaciones y extraer las consecuencias de dicho “giro trascendental” es lo que le interesa a Ortega. En rápido resumen se trata de lo siguiente. Kant no fue idealista o subjetivista, tesis principal del escrito del 24. La necesaria intervención del sujeto en el conocimiento de la cosa no implica “la absorción de las cosas en el pensamiento ni en el sujeto” (Ibid.). Los idealistas incursos en el “error” de subjetivismo fueron los herederos, Fichte y demás postkantianos que no dudaron en interpretar que el ser es el pensar, que la realidad es la idea, la cultura. La doble consecuencia que extrae de esta interpretación no idealista del giro trascendental kantiano es, primero, conceder al sujeto su parte: todo conocimiento es “subjetividad de arriba abajo”. Aunque sin mencionarlo, aplica aquí Ortega el principio constituyente de la fenomenología husserliana, el correlato intencional, que parafrasea así: “toda idea lo es de algo que no es ella misma” (Ibid.). Sitúa entonces a Kant en la serie dialéctica de su propia filosofía, “error” necesario para llegar a su propia “verdad”; pero extrae una implicación que trasciende lo autorizado por la correlación husserliana al afirmar que el pensar del sujeto resulta ser el “elemento de la vida del hombre”,⁹ tesis que pasa a precisar, a renglón seguido, al contrastar la interpretación usual, que

⁷ Esta afirmación invita a pensar que hubo, en efecto, un periodo heideggeriano en la filosofía de Ortega que se inicia con el ensayo “Hegel y la historiología” (1928) se profundiza en *¿Qué es filosofía?* y *¿Qué es conocimiento?*, cursos de 1929-30, y finaliza en la larga nota de “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932) en la que Ortega se resiste a ingresar en la historia de la filosofía como un epígono de Heidegger. A mi juicio, hay que reconocer el “momento Heidegger” en la evolución de la razón vital, sobre todo en el hecho de apartarlo del vitalismo antropológico inspirado en Nietzsche y Scheler para centrarse en la metafísica de la vida humana como realidad radical.

⁸ Ernst Cassirer, “Kant y el problema de la metafísica” (1931).

⁹ “Todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como elemento de la vida de un hombre. Resulta, pues, a la vez subjetivo y objetivo” (IV, 285).

contrapone el sujeto al objeto como realidad última, a la que concibe dicha diferencia sujeto/objeto como una relación de correlación, dando a esta un alcance metafísico o de realidad y no solamente como tesis gnoseológica. La paradoja de que algo pueda ser a la vez subjetivo y objetivo desaparece cuando “en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo” (IV, 285). Claro que esta proposición contiene una tesis metafísica fuerte que es la que le sirve de soporte y justificación: no pienso para pensar, sino que pienso para vivir. *Cogito quia vivo*, la fórmula que más tarde le servirá para reivindicar su filosofía como un “cartesianismo de la vida”.

En estas últimas páginas Ortega repite ideas presentes en las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?*, el curso que había impartido semanas antes en un teatro de Madrid y que inauguraba la “segunda navegación” de la filosofía de la razón vital.

Y sobre esta altura ganada desde el mismísimo “suelo” de un Kant “desidealizado”, Ortega terminó la faena de conectar su filosofía de la razón vital con la kantiana al encajar, además, la razón práctica y su dimensión incondicionada con su razón vital:

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero ... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. Toda vida es incondicional e incondicionada. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital? (IV, 286).

Con esta pregunta retórica terminaba el ensayo en que Kant quedaba redimido del subjetivismo en que incurrieron sus discípulos cercanos, los postkantianos y los maestros neokantianos de Marburgo. Esta es la posición definitiva de Ortega ante Kant, como es fácil confirmar al leer el bosquejo autobiográfico que pocos años después escribirá Ortega en su famoso e inédito hasta 1958 *Prólogo para alemanes*.

4. Kant en la “segunda navegación” orteguiana

La expresión como es sabido, la toma Ortega de Platón y se la aplica a su propia trayectoria, un antes y un después en su concepción de la vida como centro de su filosofía. Al dato que consignamos antes sobre la novedad que supone abandonar cierta ambigüedad en el término “vida”, que pasa a significar exclusivamente vida humana, hay que añadir, para tener a la vista todos los ingredientes del cambio, que lo significativo reside en la interpretación metafísica de “nuestra vida” como realidad radical, y en el hecho de que la consistencia de esa realidad es “acontecimiento” y no sustancia o entidad permanente, lo que implica, a su vez, afirmar la radical historicidad de la vida humana.

Como he dicho al final del apartado anterior, apenas hay novedades en el tratamiento de la filosofía kantiana respecto de la posición fijada en el *Anejo*. Es digno de mención que en la autobiografía intelectual que redacta en el *Prólogo para alemanes*, Kant esté casi ausente en comparación con la notable atención que presta a los neokantianos, por motivos biográficos, y a los postkantianos, Fichte, Schelling y Hegel, en razón de su proyección sobre la

crisis filosófica del siglo XX. Dedicó a los primeros un desenfadado comentario

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz (IX, 136).

También algunas críticas, como haberse conformado con una lectura positivista de Kant, y un reproche: les faltó libertad frente a Kant (IX, 138).

Respecto de los postkantianos, Ortega hace un juego de valoraciones análogo al que le vimos practicar con Kant: combinación de elogio y crítica:

El «idealismo romántico y cuasi-romántico» [...] es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía en que ésta llega a la conciencia de sí misma. [...] [E]n los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su forma intelectual. En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!» (IX, 145).

Pero en la página siguiente cuestiona su estilo de pensar y les acusa de falta de veracidad, de desentenderse de la realidad con tal de construir sus sistemas, etc. La clave de estas críticas reside en que el romanticismo alemán que dominó la escena europea entre 1790 y 1830 proyectó sobre la filosofía lo poético y lo político (IX, 147). Ortega se cuida de conectar el nacionalismo de estos pensadores con la situación que atravesaba Alemania desde 1933, pero es seguro que lo pensó.¹⁰

Volviendo a Kant, siguió siendo la figura que se destacaba en el horizonte cuando Ortega desarrollaba su filosofía de la razón histórica, “suelo” en el que apoyarse y “adversario” al que superar. Por ejemplo, cuando introduce en su filosofía la doctrina del yo-vocación, reclama como único antecedente la idea de “carácter inteligible” que acuña Kant en la *Crítica de la razón práctica*; y en el mismo orden de la filosofía moral, critica el estilo *patético*¹¹ que Kant imprimió a la suya y propone un arte de las decisiones más liviano: “Dejemos, pues, un rato reposar la Ética y, en su lugar, evitando desde el umbral la solemnidad elaboremos una nueva disciplina con el título: Elegancia de la conducta o arte de preferir lo preferible” (IX, 1174).

El motivo kantiano que reaparece con más insistencia en esta segunda navegación, anunciado en la nota a pie con que termina el Anexo, es el del pensar sintético, cuyo descubrimiento atribuye Ortega a Kant y que valora como un progreso absoluto ya que permite superar el logicismo y analiticismo que el racionalismo había conservado de la filosofía antigua:

Como no podía menos, la filosofía ha ejercido siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas

¹⁰ Eso parece indicar su decisión de no publicar el *Prólogo* cuando ya estaba traducido al alemán por Helene Weyl. En una nota de los editores de las OC de 1983 mencionan una nota de Ortega en la que refiere que prohibió su publicación como reacción a los sucesos de Munich en 1934”.

¹¹ “Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. [...] La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología” (IV, 273). Vierte esta opinión ya en 1924 y, como vemos la mantiene hasta el final, pues la cita en el cuerpo del texto pertenece a *La idea de principio en Leibniz* de 1946.

de él ve sólo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. como en la tradición filosófica —sobre todo en la inmediata, en Leibniz— sólo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente (IX, 585).

Para Ortega es importante este pensar sintético porque es el único que permite comprender lo real histórico, aspiración central de su filosofía. De ahí que describa el método adecuado a su razón histórica como una síntesis entre la dialéctica hegeliana y la forma de practicar la intuición de la fenomenología husserliana. Esa síntesis entre intuición y concepto, en el que cada concepto de un objeto se deja guiar por otro objeto con el que aparece ligado,¹² es el único modo de pensar adecuado a la vida histórica, en sus dimensiones individual y colectiva, cuyas realidades carecen de la identidad que caracteriza a los entes de razón y a los entes naturales. Como tantos otros asuntos, Ortega no llegó a elaborar una teoría del pensar sintético, pero describió al menos el camino que había que seguir para su elaboración: Kant, Hegel, Husserl...

En efecto, Ortega concibió la historia de la filosofía como dotada de una forma que describió como serie dialéctica. Cada filosofía es para la que le sucede un “error”; pero ese movimiento dialéctico no lo es hacia el futuro sino hacia los orígenes:

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa «Anábasis», una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso”.

La *Anábasis* que practicó Ortega respecto de Kant, consistió en formular una nueva pregunta, no por el fundamento o los límites del conocimiento, sino “por qué nos ocupamos de intentar conocer” (IX, 1125).

Bibliografía

La relación entre Ortega y Kant ha merecido menos atención que lo vínculos y compromisos teóricos de nuestro autor con otros filósofos como Heidegger, Husserl, Fichte, Nietzsche o Unamuno, por citar a los más estudiados. Doy a continuación algunas referencias bibliográficas para seguir leyendo.

Cerezo, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona, Ariel.

Fartos Martínez, M. (1983): “Analogía entre Kant y Ortega y el sentido de la filosofía”. *Arbor*, n.º 445.

Ferrero, J. (1984): “Ortega frente a Kant y Unamuno”. *Arbor*, n.º 460.

Lasaga Medina, J. (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid, Enigma editores.

Leszczyna, D. M.^a (2017): “Interpretación de Ortega y Gasset De la filosofía de Kant del idealismo marburgués a la ontología crítica”. *Análisis. revista de investigación filosófica* n.º 1.

¹² “En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico.”

- Marías, J. (1983): *Ortega las trayectorias*. Madrid, Alianza.
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid, Fondo de Cultura económica.
- Regalado, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid, Alianza.
- Rogers, G. (2013): "El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense". *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26.
- San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca nueva.
- Villacañas, J. L. (2004): "Kant desde dentro". *Isegoría*, n.º 30.