

241



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

(COLEGIO DE FILOSOFIA)

ORTEGA Y LA DIALECTICA

(LA IDEA DE DIALECTICA EN
JOSE ORTEGA Y GASSET)

TESIS PROFESIONAL

PARA OBTENER EL TITULO DE

F I L O S O F O

P R E S E N T A

HECTOR GUILLERMO ALFARO LOPEZ

ASESOR:

MARIO MAGALLON ANAYA



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE.

A manera de introducción.....	I
Capítulo I.- La filosofía de Ortega.....	1
A. Vida e historia.....	9
B. Circunstancia y perspectiva.....	13
Notas.....	19
Capítulo II.- Fundamentos dialécticos en Ortega.....	29
A. Kant y la dialéctica.....	38
a. Juicios analíticos y sintéticos.....	49
B. Husserl.....	53
a. Intencionalidad y reducción fenomenológica....	56
b. Conciencia temporal.....	65
Notas.....	70
Capítulo III.- Dialéctica orteguiana.....	88
A. Realidad y pensamiento en la serie dialéctica....	96
a. Fases.....	100
1).- Pensar analítico.....	102
2).- Pensar sintético.....	105
3).- Absorción.....	108
B. Razón histórica y serie dialéctica.....	111
Notas.....	114
Capítulo IV.- Historia de la filosofía, un ejemplo de serie dialéctica.....	124
Notas.....	128
Conclusiones.....	129
Anexo.....	132
Bibliografía.....	136

A MANERA DE INTRODUCCION.

1

Ortega y nosotros.

¿Ortega y Gasset? La pregunta por qué se estudia a un filósofo en particular parecería ociosa, puesto que ella nos llevaría a una pregunta más general ¿Porqué se retorna siempre al pasado de la filosofía? Pero el caso específico de Ortega requiere ciertas precisiones aclaratorias.

España, en relación al contexto filosófico europeo moderno, tuvo un gran rezago. Durante la alborada del racionalismo y el cenit idealista, la mentalidad hispana no pudo asimilar plenamente las abstracciones de esas corrientes filosóficas para crear un pensamiento propio, conformándose, en última instancia, con su deficiente divulgación o, nostálgicamente, retornando a un momificado escolasticismo. Con el advenimiento de las filosofías vitalistas e historicistas sonó la hora de hacer filosofía en la península ibérica; los dos adalides fueron Unamuno y Ortega. Ambos partían de un mismo supuesto; la necesidad de sacudir el pensamiento español de la carcoma tradicionalista, pero la manera de conseguirlo fue distinta. Unamuno parapetado en un hispanismo (saturado de irracionalismo kirkergaardiano) a ultranza, temeroso de que las "brumas germanas" envolvieran la "latina claridad" española. Ortega, por el contrario, dirigió sus pasos hacia Alemania. De sus dos estancias en ese país regresó con las alforjas cargadas de doctrinas y un amplio programa de renovación, de "europeización" del pensamiento hispano. Entre ese cúmulo de doctrinas se encontraban algunas que se esparcieron como reguero de pólvora por todos los confines del mundo hispanoamericano y que, en muchos casos, fueron fundamentales para forjar un pensamiento propio latinoamericano. Ortega mostró a los españoles cómo filosofar a partir de y según la circunstancia propia (Véase: Cap. I; b. Perspectiva y circunstancia); al fin era posible crear un pensamiento acorde con la flexible mentalidad ibérica. Así la tradición filosófica dejaba de ser un medio de sujeción del pensamiento en los países de menor desarrollo filosófico, para ser incorporada como elemento propio, liberador.

En latinoamérica, decíamos, éstas ideas ejercieron grandes repercusiones ya que coincidieron principalmente con el despertar de la conciencia de las burguesías que buscaban afirmar su identidad nacional¹ y que sirvieron, a su vez, como sustrato ideológico al proyecto de desarrollo nacional. En México Samuel Ramos utilizando como plataforma las doctrinas de Ortega —y Alfred Adler— hizo el análisis del mexicano², con lo que estaba fincando —junto con Caso y Vasconcelos, aunque éstos, bajo otras orientaciones—: la filosofía de lo mexicano³.

En torno a Ortega se produjo toda una constelación de filósofos españoles, los cuales bajo el magisterio orteguiano comenzaron a revitalizar la filosofía hispana, revitalización que se vio truncada por la guerra civil, conflagración donde las fuerzas más progresistas de España se enfrentaron a las más retrógradas. Esto ocasionó la emigración de intelectuales. América y en especial México se vieron favorecidos —en decir de José Gaos— por los "transterrados". José Gaos, brillante y dilecto discípulo de Ortega trajo de manera directa todo el pensamiento de su maestro, la filosofía de lo mexicano se vio entonces enriquecida con estos aportes derivando a aspectos más universales. De los discípulos de Gaos fue Leopoldo Zea el que tuvo una orientación más definida y definitiva sobre el pensamiento latinoamericano. En Leopoldo Zea y entre todos los latinoamericanistas posteriores fue determinante la influencia de Ortega, vía José Gaos. Por lo expuesto podemos apreciar la importancia del pensamiento orteguiano, siendo por consiguiente —hoy que es tan rebatida y por momentos olvidada—, conveniente retornar una vez más a esta filosofía rica en intuiciones.

2

Ortega y las aventuras de la dialéctica.

La filosofía orteguiana forma parte del devenir de la historia de la filosofía. Ortega expuso a las corrientes filosóficas como sucediéndose unas a otras en serie dialéctica (Véase: Cap. IV. Historia de la filosofía como ejemplo de serie dialéctica), este enfoque tiene la gran virtud de la continuidad. Una exposición amplificada dialécticamente de la historia de la filosofía permite comprender la íntima concatenación del suceder filosófico, pero tiene el agravante de perder de vista los pequeños-grandes matices que existen entre las doctrinas filosóficas —que conste, pues, que con esto no se está haciendo mención al grado

de error o de acierto que ellas pudieran contener—, el telescopio permite ver las constelaciones, pero es inútil cuando se trata de contemplar los infusorios. Una visión telescópica de la historia de la filosofía, alcanza mayores niveles de exactitud en la medida que más minuciosa es la visión microscópica. El movimiento dialéctico implica procesos deductivos e inductivos. Teniendo en cuenta lo anterior fijemos el puesto de la filosofía orteguiana en el proceso dialéctico de la historia de la filosofía.

Desde su nacimiento en Grecia, la filosofía se significó por su amplitud de intereses, los cuales marcarían sus grandes direcciones. Según una caracterización cinco serían las principales direcciones de la filosofía⁴: Realista, Idealista, Cultural, Vitalista y Metódica. Ahora bien, el problema se complica cuando observamos que una doctrina no es específica en sus postulados y puede cubrir varias de las señaladas direcciones. En el caso de Ortega esto es ostensible. La filosofía orteguiana desde su nacimiento se vio envuelta en constantes polémicas, que se han prolongado hasta nuestros días; varios mimbres le han sido colocados: irracionalista, vitalista, historicista, culturalista, etc. La filosofía de Ortega contiene elementos de esos calificativos; sin embargo, no se debe reducir a uno sólo. Revisando las fuentes inmediatas de las cuales se nutrió lo podremos comprender mejor.

Al declinar el idealismo absoluto hegeliano (Véase: Cap. III. La dialéctica orteguiana) vino una reacción en cadena contra su influencia, corrientes filosóficas que hasta ese momento habían pasado desapercibidas empezaron a dejarse escuchar, como las filosofías de Marx, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. Estos pensadores abrieron la senda para la filosofía contemporánea. El vitalismo nietzscheano encontró entronque en Bergson y la vía historicista encontró su pináculo con Dilthey. Estas dos vías, fueron por momentos conjugadas en tendencias posteriores. Dentro del devenir de la historia filosófica una de las "aventuras de la dialéctica" ha sido el progresivo desenvolvimiento de una de las más influyentes tendencias contemporáneas, el vitalismo historicista. La posición del pensamiento orteguiano, en el devenir dialéctico de la filosofía, corresponde a una fase más y es integradora de la vía vitalista completada como historicista, la cual desemboca tanto en el filósofo español como en Heidegger.

ANÁLISIS-CON FALLAS-DE ORIGEN

- IV -

3

Algunas reconsideraciones.

La presente no es una indagación genética sino arqueológica. El problema a indagar, los fundamentos dialécticos en la filosofía y metodología orteguiana, no se hará rastreándolo desde las primeras etapas —marcadamente vitalistas— hasta su última fase —historicista— en el pensamiento de Ortega. Una investigación de tal magnitud rebasaría con mucho los objetivos y la extensión destinados para ello. El problema por sí mismo requiere un tratamiento unitario, fijo. La concepción dialéctica de Ortega se encuentra baja el edificio metodológico de la razón histórica (Véase: Cap.III; B.razón histórica y serie dialéctica) para lo cual,decíamos, es menester un tratamiento arqueológico-expositivo, "desenterrar y mostrar" los hallazgos olvidados o dejados de lado. La dialéctica orteguiana,debido a sesgadas interpretaciones —que han minimizado su importancia o que no han profundizado en sus más explícitos fundamentos—, no ha sido investigada con la justicia que requiere.

Así pues, tal indagación nos permitirá responder a la pregunta ¿qué función tiene la dialéctica en la filosofía de Ortega? Ayudándonos a discernir si es, y en qué medida, fundamento metodológico, epistemológico y, principalmente, sostén de la idea de razón histórica.

Algunas reconsideraciones.

La presente no es una indagación genética sino arqueológica. El problema a indagar, los fundamentos dialécticos en la filosofía y metodología orteguiana, no se hará rastreándolo desde las primeras etapas —marcadamente vitalistas— hasta su última fase —historicista— en el pensamiento de Ortega. Una investigación de tal magnitud rebasaría con mucho los objetivos y la extensión destinados para ello. El problema por sí mismo requiere un tratamiento unitario, fijo. La concepción dialéctica de Ortega se encuentra bajo el edificio metodológico de la razón histórica (Véase: Cap. III; B. Razón histórica y serie dialéctica) para lo cual, decíamos, es menester un tratamiento arqueológico-expositivo, "desenterrar y mostrar" los hallazgos olvidados o dejados de lado. La dialéctica orteguiana, debido a sesgadas interpretaciones —que han minimizado su importancia o que no han profundizado en sus más explícitos fundamentos—, no ha sido investigada con la justicia que requiere.

Así pues, tal indagación nos permitirá responder a la pregunta ¿qué función tiene la dialéctica en la filosofía de Ortega? Ayudándonos a discernir si es, y en qué medida, fundamento metodológico, epistemológico y, principalmente, sostén de la idea de razón histórica.

NOTAS A LA INTRODUCCION.

¹Al ir evolucionando esta necesidad de afirmación ideológica nacional de la burguesía latinoamericana, pronto desbordó a la misma burguesía para convertirse en patrimonio de una clase media en ascenso, que buscaba, asimismo, afirmarse en su unidad nacional y continental contra el imperialismo extranjero y las burguesías autóctonas

²Véase: Ramos, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México. O.C., T.I, U.N.A.M., México, 1975.

³Véase: Villegas, Abelardo. La filosofía de lo mexicano. U.N.A.M., México, 1979.

⁴Véase: Bueno, Miguel. Las grandes direcciones de la filosofía. F.C.E., México, 1957.

I.- LA FILOSOFÍA DE OTEGA.

"Otega es seguramente mucho más original de lo que sus detractores proclaman, y menos original de lo que algunos escolásticos predicaban..."

José Ferrater Mora.

Todo gran pensador es una hoguera alimentada por los vientos de su tiempo. En términos más precisos, los intelectuales son producto de su contexto histórico. Entre los pensadores se teje una sutil red de consonancias y disonancias, que no son más que el producto del cuestionamiento de su mundo. De esta urdimbre, lo que en un intelectual es pregunta, en otro posterior es respuesta o continuidad de pregunta. Ante tal axioma nos atrevemos a aventurar una insólita proposición: Otega y Cassirer hizo eco del desesperado naufragio de Jacob Burckhardt.

El historiador suizo fue un adelantado de su época, realizó visionariamente. Con extrema sensibilidad, percibió los débiles indicios de la quiebra de su mundo, de nuestro mundo. Los contemporáneos, de la "Escuela Histórica del Derecho y Filosofía" vivían el optimismo científico-determinístico, anegados en un mar de papel:

"De Niebuhr a Ranke se da la ascensión de la historia al rango de la auténtica ciencia. Niebuhr representa la 'crítica histórica', y Ranke, además de ella, la 'historia diplomática ó documental'. Historia -se nos dice- es pro: crítica y documento."¹ (subrayado mío)

El mismo el positivismo no debe estar sustrato a los problemas de la crisis humana.² La filosofía de la historia contempla e interpreta el devenir social como un forzado suceder de tres estadios: teológico, metafísico y positivo. En el primero, los hombres explican los fenómenos fetichistamente, por intervención de seres sobrenaturales. En el estadio metafísico, los fenómenos se explican por

principios racionales pero tendientes a la anarquía. Y finalmente el estadio positivo, conduce a la investigación y comprobación de las leyes del mundo. Lo paradójico es que este último estadio **que provocó los mayores desvaríos de Comte y controversias entre sus seguidores-**

culmina en una utopía religiosa, despojada de Dios, saturada de espíritu positivo: la humanidad revelada por la historia.

Los marxistas, cegados por el detalle económico³, sólo comprendían una parte de la crisis. Marx y Engels enfrascados en luchas partidistas se vieron obligados a radicalizar sus posturas sociales, cargando el acento en el aspecto económico; tanto ellos como sus partidarios, siguiendo este lineamiento, concibieron la crisis como crisis cíclica del capitalismo, esto es, a nivel de relaciones materiales en la producción. Burckhardt -con amplia mira cultural- para comprender la crisis recorrió los laberintos de la historia⁴.

El llamado del historiador suizo era un desesperado aguijón **que buscaba hacer conciencia frente al naufragio, pocos lo comprendieron. Su discípulo Nietzsche se hundió en el alucinado hastío de la cultura⁵.** Aguzando el oído del intelecto, Ortega fue de los pocos que atinaron a comprender el mensaje de Burckhardt.

El filósofo madrileño con la extraordinaria perspicacia que lo caracterizó, supo que su filosofía, en consonancia con el pensamiento de Burckhardt, iba a tener como escenario de fondo el desmembramiento de nuestro tiempo.

La decadencia de España fue una constante en la reflexión orteguiana. Con su progresiva profundización en la historia universal, Ortega engastó el problema de su país en un espacio, más vasto, el del mundo:

"Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos -- síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales: hoy en todas las naciones europeas. Es natural que sea así. Las épocas representan un papel de climas morales, de atmósferas históricas a que son sometidas las naciones. Por grande que sea la diferencia entre -- las fisonomías de éstas, la comunidad de época les

irpone ciertos rasgos parecidos (...). Habría entonces que expresar mi convicción de que las grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de su historia (...). La crisis a que aludo se había iniciado con anterioridad a la guerra, y no pocas cabezas claras del continente tenían ya noticia de ella"⁶.

Detrás de lo que Ortega consideraba "El tema de nuestro tiempo" pusurra un profundo sentido, el de la crisis. Parafraseándolo diremos que: el tema de nuestro tiempo es la crisis. La descripción de la crisis en Ortega tiene características de alcance particular y también universal; a grandes rasgos diremos que nuestro autor, partiendo de crisis determinadas, formula una interpretación del problema de las crisis históricas. La crisis en nuestro tiempo tiene su raíz en la desequilibradora intervención de las naciones en la vida pública histórica⁷. Tenemos entonces presentes estos rasgos, ya que nos ayudaran a comprender la fisonomía del pensamiento de Ortega. La filosofía orteguiana, respondiendo al carácter disolutivo del siglo XX, es por definición propia de su creador, circunstancial. Sólo una filosofía circunstancionalista, vital, podrá dar respuesta y posibles soluciones a la novedosa crisis del presente.

La definición que sobre la filosofía dió Ortega se ajusta a los contornos de su propia filosofía. En 1929 dicta en Madrid el curso: ¿Qué es filosofía? en él hace una clara exposición de su pensamiento filosófico, y citando unas palabras de Nietzsche nos dice: "filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente no filosofar". Esta expresión contiene hondas repeticiones, y ellas serán el referente a partir del cual extraeré su definición de filosofía.

Bajo la fórmula "filosofar es no vivir" se manifiesta uno de los grandes **errores** de la filosofía occidental. **Error** incubado desde su propio nacimiento en Grecia. El racionalismo griego, se plasmó, en su forma más rigurosa, en la lógica aristotélica. La lógica formal gira sobre un mismo principio, parte de la certeza racional del hombre y concluye en una lapidaria definición: "El

hombre es animal racional". Fretado de tal definición el pensamiento occidental se lanzó al abordaje del mundo. Con la razón adjetivada como espiritualidad erigió una cultura negadora de su verdadero origen: la vida. "El culturalismo se abarca en el adjetivo 'espiritual' y corta las amarras con el sustantivo 'vida' sentido estricto, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél"⁹. La filosofía orteguiana se constituye como una reacción contra esta terrible -- miopía, y sondeando desde los orígenes hace una contundente crítica a la filosofía de Aristóteles.¹⁰ Una vez que ha ajustado cuentas con el aristotelismo, Ortega retorna para subvertir la frase de -- Fichte: "la filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutible, vivir -- como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir".¹¹ Con gesto guerrillero Ortega dispara su desafío: la filosofía es una extensión de la vida. En Ortega la noción de vida humana se sustenta en dos insolubles niveles; ontológico y epistemológico. Ontológicamente, el ser, o en términos orteguianos, la realidad radical es la vida humana como res dramática, por tanto, conocer debe entenderse como realidad biológica, sino biográfica. Epistemológicamente la vida no es un apéndice de la racionalidad, es un acontecer inmediato, convivir con la realidad para saber a qué atenerse.

La vida es un flujo de inseguridades. Los seres humanos no viven sabiendo, sino buscando la seguridad; por lo mismo, más que saber anhelan creer: "expreso este doble hecho diciendo que las ideas las tenemos, pero en las creencias estamos".¹² Sólo cuando el puerto de la seguridad se desvanece en la penumbra, entonces el hombre tiene necesidad del pensamiento, de encontrar ideas. La filosofía es la tabla de salvación, que en expresión propia a Ortega, le ayuda a salir del "mar de dudas". Filosofar implica indagación por el ser; pero en el aditamento de nuestro filósofo adquiere un sentido innovador, es lo que el hombre hace con las cosas: es el trabajo que se lanza para asirse a la realidad, para alcanzar la seguridad vital. En términos del propio Ortega:

"... el ser de una cosa es simplemente aquella

imagen de ella que nos da seguridad vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta, nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad(...) El ser es seguridad para el hombre, claridad de - atinamiento frente a la cosa, frente a su entorno o mundo.

"Una consecuencia emerge inmediatamente de lo dicho: el ser no tiene sentido más que referido a un sujeto que como el hombre ha necesidad de él. Más aún: consiste exclusivamente en una necesidad radical del hombre".¹³

Las ciencias particulares son visiones oblicuas de la realidad, sus alcances son parciales, debido a que parten de supuestos previos. El alto desarrollo por ellas alcanzado ha sido pagado con la poca comprensión de la vida. En las ciencias exactas, principalmente las ciencias modelo: física, matemáticas y lógica, la crisis ha corroído sus fundamentos, lo que ha sido factor determinante en la crisis actual.¹⁴ La reflexión de Ortega nos permite comprender como únicamente una filosofía que no parta de supuestos previos puede ofrecernos una "salvación" para la actual crisis:

"Las últimas ideas científicas, las nuevas ideas sobre las que solíamos flotar vacilando, se muestran, a su vez, inseguras, mal fundadas. En una época de crisis radical en una cultura. El hombre entonces redescubre, por debajo de aquel sistema de opiniones, el caos primitivo de que está hecha la sustancia más auténtica de nuestra vida. Vuelve a sentir absolutamente añorado y tras ello la absoluta necesidad de salvarse de construir un ser más firme entonces se vuelve a la filosofía".¹⁵

En definición de Ortega: la filosofía es la ciencia que contempla más allá de nuestro presente horizonte, pero entendiendo "filosofía" en su sentido más inmediato, como un quehacer necesario del hombre, que le ayuda a "salir de dudas" y así lograr una certidumbre, un saber a que atecerse en la vida.¹⁶

Ahora bien, una vez que hemos alcanzado a entrever los contornos de la filosofía de Ortega a través de la definición que de ella hace, penetremos en su interior y conozcamos su génesis.

El pensamiento orteguiano se impuso la misión de ser una reforma de la filosofía¹⁷, de manera análoga como lo fue la filosofía de Sócrates: "El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón".¹⁸ En dirección contraria, la reforma de Ortega subraya la vida como el tema de nuestra época: "El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo.(...) Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática".¹⁹ Para llegar a esta conclusión, el punto de partida fue la superación del realismo y del idealismo.

Los griegos con intelecto avizor hacia el mundo, concebían como la verdadera realidad a las cosas y en ellas, latiendo el ser independientemente del hombre. Con Descartes la filosofía es sacudida desde sus cimientos, tomando un nuevo rumbo, el de la subjetividad:

"Frente al ser hacia afuera, ostentatorio, exterior, que concebían los antiguos, se alza este modo de ser constituido esencialmente en ser interior a sí, en ser pura interioridad, reflexividad".²⁰

Descartes pone en entredicho el mundo, la realidad es el ámbito inestable donde reina la duda. El dudar va a ser el pasaje que me conducirá a la certeza de mi pensamiento. Así, el sentido común es favorecido por el resoluto ergo sum. El más espectacular acto de contorsionismo en la filosofía occidental se consuma; yo sólo consisto como pensante:

"Como en el dudar, la fórmula de Descartes no puede ser más sencilla. Bédolo, sin embargo, una expresión mucho más rigurosa, completa y favorable que la que en sus textos aparece tener: lo siguiente: Yo puedo dudar de la existencia de todo menos de la existencia de mi duda. Mi duda soy yo dudando, por tanto, no puedo dudar de mi existencia. Dudo

luego existo. (...) 'existo, en absoluto', porque soy yo el que creo que existe. Concierne en pensamiento".²¹

Ante la nebulosidad del mundo, donde las cosas únicamente son ideas más, sólo cabe la certeza indubitable del yo. Si bien es cierto, que **en** relación a la filosofía precedente, Descartes es un paso más allá, resbala sobre el mismo error: hace una construcción del ser como algo codificado, sustancializado; res cogitans.

Ortega comprende con nitidez la insuficiencia tanto del realismo como del idealismo. La tesis realista de la independencia de la realidad es parcial, al igual que la tesis idealista que considera independiente el yo. Ambas, cual vasos comunicantes, corresponden a una relación de inseparabilidad, ni coexistencia con el mundo.

El mismo Descartes, en calculada confusión, descubre su talón de Aquiles, y este talón será la piedra de toque sobre la cual se erigirá la filosofía orteguiana. Gran parte del Discurso del Método es autobiográfica, pero a la vez es la descripción biográfica de todo hombre, por lo que basta "con formalizar en puras tesis de teoría las memorias privadas de este hombre, para que toda esa parte del Discurso del Método se convierta en filosofía del general. Es decir, que de la ceniza, del cartesi nismo intelectualista e idealista, del cartesianismo del Cogito ergo sum, del Existo porque pienso, de ese cartesianismo falso y de su ceniza nace renaciendo—Écix inmortal—el cartesianismo de la vida, una de cuyas tesis fundamentales **suenan así: 'Pienso porque existo.'**"²³

En su desenvolvimiento hacia su fase conclusiva—la razón histórica—, la filosofía de Ortega evitó caer en los formas de pensamiento, que incluso combatió, como son la razón pura y el vitalismo irracionalista. Sin embargo uno de los errores más usuales en la interpretación de la filosofía orteguiana ha sido el considerarla irracionalista. El irracionalismo es una contradictoria revuelta contra la razón, su fuerza motriz radica más en impulsos que en un pensamiento organizado. Sin embargo, para explicarse a sí mismo hace uso de argumentos racionales. Frente a la postura contradictoria del -

irracionalismo, Cortega nunca dejó de creer y apoyarse en la razón. Su cruzada no iba dirigida contra la razón misma, sino contra una absolutizada manipulación de ella: el racionalismo, la razón pura. El filósofo español concibió a la razón bajo una nueva y singular seguridad: la razón como manifestación de la vida,²⁴ o en idealizado término, como raciovitalismo.

Finalmente; para superar el idealismo, Cortega hace uso del mismo idealismo, similia similibus curantur, utilizando la filosofía de Kant, fundador de la razón pura, nos inicia en las reconstrucciones de su propia filosofía:

"En esta dirección fuera, en mi entender, fecundo estudiar las entrañas del Kantismo.(...) Qué es, hablando con precisión y lealtad, la 'razón práctica', esa razón que, a diferencia de la teórica, es 'incondicionada', absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni 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? El vivir consiste en actitudes últimas -no parciales, espectrales, más o menos ficticias-, como las actitudes per se estrictamente teóricas. Toda vida es incondicional e incondicionada. Resultará ahora que bajo la superficie de 'razón pura' Kant descubre la razón vital!"²⁵

Tomemos un poco más. Observemos los ejes capitales en torno a los cuales se va vertebrando la filosofía del Escuela del Escorial.

A. VIDA Y METÁFORA.

En Paraña quien primero escuchó el toque de asalto contra la razón fue Unamuno. El voluntarioso pensador vasco creó su filosofía a partir de la indagación sobre la vida, o como a él mismo le gustaba expresar: "El hombre de carne y hueso".²⁶ Deslizándose por la peligrosa pendiente del irracionalismo, hizo de la tesis: la característica del hombre es el sentimiento no la razón, algo muy personal.

Frente a ésta postura reaccionó Ortega, puesto que la consideró una traición,²⁷ desde joven fue un atento crítico de la obra unamuniana, y al notar el progresivo irracionalismo de Unamuno, supo que debía ajustar la óptica de su propia filosofía. Desde sus escritos de mocedad aparecen algunas de sus intuiciones fundamentales, entre ellas resplandece el que sería el núcleo de toda su filosofía: la vida. En la alborada de su pensamiento publica el ensayo "Adán en el Paraíso", donde nos dice:

"Cuando Adán apareció en el Paraíso, como árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existió como un problema. (...)

"Adán en el Paraíso es la pura y simple vida es el débil sororito del problema infinito de la vida".²⁸ (subrayado mío).

Por estas menciones fúlcramente sororísticas, fulgurantes destellos,²⁹ que comienzan a adquirir textura rigurosa como respuesta al desvincionismo de Unamuno. Como mencionamos en el apartado anterior, Ortega evadió las **trampas** del irracionalismo, dándole un nuevo status a la razón. El primer problema con el que tuvo que labárselas — y que de hecho nunca resolvió cabalmente³⁰ — fue el de la conceptualización de la vida. La vida es el corresponsario disolvente de todo concepto. Enfrentado a ésta situación límite en su filosofía, eligió el sinuoso sendero de la metáfora. La metáfora gracias a sus infinitas posibilidades plásticas, es la mejor caja de resonancias para captar el ritmo de la vida. El lenguaje metafó-

co es un recurso fundamental sigo en Ortega, puesto que a través del fluir incesante de la metáfora, para una filosofía que centre su problema básico en la vida, le resulta el **medio idóneo** de expresarse: "Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. (...) en esas metáforas -digo- van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales".³¹ Este esfuerzo de dar explicación de la vida por mediación metafórica, es expresión de la pasión más denodada del pensamiento orteguiano: la desgarradora tensión entre lo abstracto y lo concreto.

Desde mediados de la centuria pasada, comienza a manifestarse seriamente un fuerte interés por lo que en Alemania se llamó la Lebensphilosophie. Pero la "filosofía de la vida" careció de enfoque propio, por estar sujeta a turbias interpretaciones,³² un ejemplo de ello fue Dilthey, al cual Ortega dedicó un estudio:

"Lo característico de Dilthey es que no llegó al mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición".³³

Y más adelante agrega:

"Como se ve, esa filosofía tan clara en su propósito es sumamente indefinida aún en su método y arquitectura".³⁴

La filosofía orteguiana, evitando los yerros de la Lebensphilosophie,³⁵ estructuró el problema de la vida sobre bases más consistentes.

La Fenomenología también resultó básica en la idea de la vida de nuestro filósofo. Pero mientras la filosofía husserliana considera al dirigirse al mundo como ejecutividad, donde la conciencia pone entre paréntesis la vivencia para detenerse no en la sensación, sino en la visión que se tiene de esa sensación, es decir, convierte a la sensación en algo pensado (conificado) no en algo vivido. Ortega resalta la ejecutividad otorgándole categoría de vivencia, y eludiendo de paso caer en el realismo, consumando de esta forma, una parte de su reforma en la filosofía: la superación de las cosas.³⁶ En virtud de los elementos que aportó la Fenomenología, la arquitectura de la vida humana en la reflexión de nues-

tro filósofo adquiere profundidad y precisión.

Para Ortega la vida en su sentido primario es puro acontecer. Acontecer que contella bajo el tráfico del quéhacer problemático de cada vida individual:

"Y así, empiezo diciendo que la vida --piense cada cual en la suya-- es aquella realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas, es pura y exclusivamente 'acontecimiento'. Me acontece vivir. Y vida, a su vez, se compone de innumerables 'acontecimientos' que la integran. (...) Vida es pasar, y pasar a mí. Y uno se pasa la vida con esto o con lo otro".²⁷

Así pues, vida humana es nada ejecutiva, dramática melodía que cada hombre entona;²⁸ por lo que el hombre es un dramaturgo, no un intelectual de su vida. En términos ontológicos: no es res cogitans, sino res dramática.

El referirse a la vida como puro acontecimiento, podría suponerse que Ortega da de bruces en el relativismo, el cual nos mostraría la vida como una difusa película no regida por leyes, pero él mismo aclara esta errónea interpretación:

"Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente nos relaciona contingencia. La vida es una serie de hechos regida por una ley".²⁹

La ley que rige la vida, es la de la vida como estructura histórica, esto es, la vida es historia, por lo que vivir es acontecer, lo que implica salir de nosotros para convivir con los otros, realizando nuestra vocación individual, que no necesariamente corresponde con nuestra profesión o con nuestras habilidades. En la medida que cada individuo responde a lo que es, entonces se aleja del ámbito natural. Lo contrario es la inautenticidad, la no consecuencia consigo mismo.

La filosofía de Ortega en cuanto a contenido teórico podría sintetizarse como el heroico rescate de la vida humana, que al dotar a la categoría histórica la matizó con tintes de epopeya.

La necesidad de comprender al hombre desde sus diversos ángulos se llevó a la filosofía y a la historia a un acercamiento mu-

to. Por momentos este acercamiento ha sido turbulento⁴⁰ o en algunos casos cordial. La filosofía de Ortega representa uno de estos casos extremos de concordia. Ortega concebía la ontología del Hombre como no estática sino histórica: "El devenir de la vida humana es el tiempo histórico":⁴¹

"El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' viviendo. Va acumulando ser — el pasado — : se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica sino precisamente de la histórica (subrayada nra). (...) en suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia — como nos gusta — el hombre".⁴²

El hombre es una cuerda tendida en el tiempo histórico: entre su pasado y su futuro. Ortega no pretende partir de un conocimiento estático de la historia, a la cual tengamos que aplicarle la tortura de un método artificial. Muy por el contrario, penetra hasta sus entrañas mismas, dando cuenta del azaroso discurrir de la historia. Para que el conocimiento de la vida histórica se devale en toda su plenitud, debemos tener en cuenta los elementos que ontológicamente representan su condición de posibilidad: la circunstancia y la perspectiva.

B. CIRCUNSTANCIA Y INMEDIATIZ.

En metáfora muy del paladar de nuestro filósofo diríamos que: La vida humana es una meta que se incrusta en el horizonte de la inmediatez. Entendiendo vida humana como el yo e inmediatez como circunstancia, Ortega en su primer libro fundamental Meditaciones del Quijote plasma su pensamiento filosófico:

"Yo soy yo y mi circunstancia..."⁴³

Para arribar a ésta plástica y superlativamente conocida fórmula tuvo que realizar una ardua navegación.

En su estancia en la universidad de Harburgo, Ortega se encuentra con una rancia idea filosófica, la de circunstancia. Esta especie de nombre ya de antiguo deambulaba entre las filosofías francesa, inglesa y alemana. Sólo apareció sistemáticamente en Alemania la idea de circunstancia por Jacob von Baskül, filósofo de la biología. Su concepción se encuentra, por tanto, supeditada al ámbito biológico; considera la circunstancia como el "medio vital" donde los seres vivientes influenciados por su entorno van generando su plan estructural (Planung).⁴⁴ Sobre este pensador dirá Ortega:

En "von Baskül" hallaré el lector, solamente expresada, un sistema de ideas biológicas que representan mejor que ningún otro la manera actual de concebir a los problemas de la vida. (...) Debo aclarar que sobre mí han ejercido desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas.⁴⁵

Pero es Heidegger el que logra los más notables desarrollos sobre la idea de circunstancia. Para él creador de la fenomenología, el mundo circundante Huavel se despoja de su carácter físico, asumiendo una estructura abstracta, ideal. La circunstancia en Heidegger es el espacio poblado de bienes y valores, que padece la metemorfosis de un mundo práctico de la medida que no son ajeros a sí conciencia, sino propios, es decir, que bienes y valores tienen una relación de identidad práctica consigo.⁴⁶ En un texto más eminentemente fenomenológico, la circunstancia en Heidegger Ortega ex-

presa a su manera esta concepción de Husserl:

"Los objetos no son iguales sino en tanto en cuanto yo los pongo en relación; parece, pues, que su ser igual depende de mí y que **sin mi** intervención no lo serían jamás. (...) ¿Qué partida claro —te añado— puede tener la palabra 'ser' atribuida a algo que nunca pueda hallarse presente ante conciencia alguna? De ese algo sólo podríamos decir que no es de ningún modo de los conocidos, que no es 'esto' ni 'aquello' ni nada, por tanto, sólo podríamos decir que 'no es'. Según este el ser mismo — esta calidad últimamente genérica que a todos y todo comprende — se nos revela como una de aquellas cualidades relativas. Ser es ser para la conciencia, para el yo — es el resultado de la actividad del yo, es una porción del yo..."⁴⁷

Intellectualizando diversos que para J. von Weizsäcker la circunstancia, en una entidad biológica, mientras que para Husserl es sólo un acto de intencionalidad de la conciencia; en el mundo como un carácter estrictamente real, concreto, porque lo característico de la vida es el estar inmersa en una circunstancia no abstracta. El mundo es el escenario donde se representa el drama de la vida.⁴⁸

El hombre nace incluido en una circunstancia específica: familia, país, tiempo... y resulta inexorable destino, forjar su vida a partir de ese mundo. Así pues, la circunstancia es la concreción de la vida misma, es la vida indisoluble de todas las uniones: "el mundo es para mí y yo soy para el mundo", o en la repetida metáfora mitológica de Creta, así se expresa esta co-existencia:

"Lo que hay para y primordialmente es la coexistencia del hombre y del mundo; lo que hay es el mutuo existir del hombre y el mundo, sin parar indefinidamente... Como esas parejas de divinidades que, según la religión de la antigua Grecia y Roma, tenían que nacer y morir juntas

—los Dionisios o Minias—, a los cuales lla-

maban por eso lil cementos, los dioses unánimes".⁴⁹

Ahora bien, la circunstancia, el mundo, está constituido por un deslumbrante haz de cosas. Mientras en Husserl el mundo entorno no era más que un penumbroso pretexto donde se tendía la intencionalidad de la conciencia, en Ortega las cosas son la más fulgurante de las realidades, son con las cuales tengo que entonar la balada de la vida, de mi vida; en pocas palabras, las cosas son con lo que tengo que habérmelas:

"Ahora debemos hacer la advertencia que 'cosas en ya una interpretación de lo que hay ante el hombre y con lo que éste tiene que habérmelas'.⁵⁰

Este habérmelas con las cosas me proyecta más allá de su simple exterioridad, me conduce a los arcanos recintos de su ontología. En su fundamento ontológico, las cosas no se deben interpretar simplemente como una entidad eminentemente física en sí y por sí. Muy por el contrario, las cosas como "mundo vital", son para mí y en mi vida, y cumplen la función de correspondencias -- prácticas (pragmata) de relevancias, facilidades y dificultades.⁵¹ La vida humana ejerce su libertad combatiendo por un largo y sinuoso camino de facilidades y dificultades. A cada paso el hombre va ajustando, proyectando sus decisiones ante las cosas dando importancia a lo que le afecta más; no hay más remedio, tiene que habérmelas con un mundo y una vida prácticas:

"El mundo es la masa de asuntos o importancias en que el hombre está, quiera o no, se halle consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. (...) El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica no una realidad que se compone de cosas. 'Cosas' significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes de mundo vital son sólo lo que son para y en mi vida -- no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facilidades y diri-

cultades, ventajas y desventajas para que el yo
que en cada cual logre ser..."⁵²

Los árabes en la cúspide de su cultura con el matemático Al-
hazén dieron el primer paso seguro hacia la comprensión de la pers-
pectiva. Pero en el tiempo donde logra sus mayores avances. La
perspectiva fue la obsesiva pasión de los artistas del Renacimiento
—esto principalmente puede apreciarse en Masaccio y Piero della
Francesca—. Los más sencillos espíritus renacentistas deslumbrados
ante sus inmensas posibilidades, arriñaban la visión absolutizada
que paralizaba al arte, abriendo las puertas de una nueva compren-
sión del mundo. La idea de perspectiva alcanza su más refinada elu-
cación en la filosofía de Leibniz,⁶³ en el cual asume una articula-
ción subjetivista, como lo explica Ortega:

"Por razón de su continuidad, el espacio y todo
lo espacial no tiene, según Leibniz, 'existencia
real', sino que **es** 'fenómeno'. Lo fenoménico es
la representación que el sujeto tiene de la au-
téntica realidad. Esa representación es confusa
y, por ello, irreductible al caso del logicismo.
En la 'perspectiva', a la vez algo subjetivo y
fundado, esto es, motivado en la realidad misma".⁵⁴

Utilizando como punto de partida la noción leibniziana, Ortega
desarrolla su propia idea. En nuestro filósofo la idea de perspecti-
va toma una compleja profundidad. Haciendo una crítica a la tradicio-
nal concepción de perspectiva como entidad visual Ortega llega a
la noción de perspectiva real que se caracteriza por ser vital.⁵⁵
La perspectiva visual consiste en que alguien tenga un punto de
vista, y que algo que se mira ha de estar ordenado en diversos pla-
nos; pero esta noción por donde renueva es que el objeto que se mi-
ra se encuentra condicionado por el punto de vista, de manera que cada
punto de vista se correlaciona con y exclusivamente sólo un as-
pecto de la realidad, y viceversa.⁵⁶

Ortega, en parte, rechazó esta concepción, por considerarla es-
quemática, la reforma que hizo de ella estribaba en **inficionarle** mo-
vilidad; hacer de la perspectiva visual una ontología dinámica de la
realidad.

La realidad no se encuentra organizada en una sola perspectiva, sino en infinito poliedro de rostros: "La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o huesos".¹⁷ El hombre explora su subjetividad sobre la realidad, seleccionando el aspecto que le presenta mayor prioridad para sus intereses vitales. Cada perspectiva vital brota de una circunstancia dada; a partir de ella, la vida de cada uno lleva a cabo su dramático destino. La vida auténtica es aquella a la cual se es fiel, derogando los cantos de las sirenas que nos incitan a una vida que no corresponde a nuestra perspectiva vital:

"Para la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

"La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si este ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo".¹⁸

La perspectiva, por ser ontológicamente individual, no puede ser la misma en dos individuos, a pesar de que pertenezcan a la misma raza, la misma localidad, o que ejerzan la misma labor. Lo más de la idea tradicional se agazapaba el primado del absoluto, por consideraba la perspectiva como unitaria, y en otros términos, significaba que un individuo al abdicarse en la perspectiva de otro, automáticamente lo hacía poseer de la perspectiva de ese individuo.

"...cada hombre tiene una risiña de verdad. Bonda está en el pupilo de esta otra: lo que le ve la realidad ve en el pupilo de lo ve otra. Como innumerales, como perspectivas (subrayado mío) (...)

Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos del universo para los otros inasequibles".⁶⁰

Con insistencia Ortega gustaba de recordar que los seres humanos "somos insustituibles, lo es necesario". Puesto que cada individuo posee una particularísima perspectiva, entre más perfecta y exacta, ésta se completa con las de los demás, de ahí lo necesario de cada uno de nosotros. Somos esquivales insustituibles de una perspectiva global.

Haciendo uso de un símil con la vida cotidiana comprenderemos mejor el hondo significado de la idea de perspectiva en Ortega: tanto fotógrafo como **camarógrafos** experimentados, saben que para hacer una buena toma, se requiere de mucha paciencia y penetrante mirada, un ojo avizor que siempre esté al acecho de los más imperceptibles movimientos del objetivo a capturar con la lente. Cada parte del objeto requiere un instantáneo fijarse de la lente, hasta que por fin, la presa es acorralada, y en coincidencia relampagueantemente perfecta, lente y objetivo se materializan en una imagen... "movimiento e iniciar el ritual, buscando otra perspectiva a capturar por la que el interés o el corazón se incline:

"La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acordes".⁶¹

Codificando este fundamental tema en nuestra **búsqueda** diremos que la perspectiva es:

- a) Toda realidad presente es un escorzo del mundo.
- b) La circunstancia es el contorno que se organiza en vistas y planos perspectivos.
- c) El mundo de la perspectiva real es pragmático.⁶¹

• Perspectiva.

NOTAS DE APLICACIÓN I.

¹"Cuando a principios del siglo XIX sonó la voz de que el historiador tenía que recurrir a las 'fuentes' pareció cosa evidente e ineludible que la historia se avergonzó de sí misma por no haberlo hecho (la verdad es que lo hizo desde siempre). Equivalía esta exigencia al imperativo más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a realidades, que es afrontar ciertos datos. Y lo real es que todo un sistema de técnicas complicadas va a surgir en la pasada centuria con el propósito exclusivo de asegurar los 'datos históricos' (...) Precisamente, la historia es cosa - muy distinta de la documentación y la filología".

Ortega y Gasset, s. "La filosofía de la historia" de Hegel y la "historiografía" en sent. de el. Scheler. revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982, pp. 64-87.

²Guignen, Fritz. La ciencia de la Historia. U.N.A.M., México, 1980, pp. 277-282.

³Ibid., pp. 284-296.

⁴En mi libro se describe con detalle: el declive del imperio romano, en: el Imperio del Occidente. F.C.S., México, 1982. La derivación del mundo medieval y el ascenso del capitalismo en: La cultura del Imperio de la Edad Media. Orbis, Madrid, 1985. Y su libro teórico más importante donde profundiza sobre el problema de la ciencia en: Reflexiones sobre la Historia Universal. F.C.S., México 1981.

⁵"El filósofo Nietzsche (1844-1900), al igual que Schopenhauer, no debe ser considerado aquí como filósofo, sino como proclamador que instigó el cultivo de la cultura, en su época, en forma de - lumbante, el terreno para la destrucción de las concepciones rutinarias, indispensable a su vez para un retorno creador".

Guignen, Fritz. Op. cit., p. 282.

⁶En el índice de las Lecciones de Burckhardt, Nietzsche: "torrá por su estilo excéntrico y 'zigzagante': individualismo refinado, aristocracia y superioridad intelectual, etc. (...) Natu-

malmente que Eureka y Hietzche están destinadas a repararse, siguiendo cada una la declinación de su destino".

Alfonso Reyes. " "Crólogo" o reflexiones sobre la Historia Universal" edic. cit. p. 12.

Ortega y Gasset, J. op. cit. noviembre. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1934, "Crólogo" a la 2a. ed.

Ortega sintió profundamente su circunstancia española y sobre su país dedicó, desde su mocedad, gran parte de sus escritos, pero el texto fundamental para comprender sus ideas acerca de España, es el ya mencionado al principio de esta nota.

En dos textos fundamentales Ortega analiza la crisis de los cristos: en torno a Galileo. ensayo de los cristos. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1932. Y en su estudio sociológico: La rebelión de las masas. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1933. **En nuestro país el filósofo que con acuciosidad ha profundizado en la crisis crucial en torno a los cristos; en su opinión respecto a Ortega, aquello que más nos acerca a su pensamiento, es su variado análisis de la "crisis de nuestro tiempo" en el mismo ensayo, más adelante, sub-ensayo, que el fundamento de la crisis tiene una característica que no ha tomado la parte por el todo y ésta se observa con mayor claridad en el ámbito religioso: "La crisis del pensamiento moderno — siglo XIX principalmente — consiste en la falacia de tomar la parte por el todo y de convertir en dioses lo que no son sino contingencias pasajeras como lo es todo lo humano (...) pero a diferencia de Ortega, pienso que el síntoma de la crisis es ante todo, de orden religioso y, si se quiere metafísico".**

En un libro, "Ortega hoy" de José Antonio Gasset. Ensayo Histórico, crítico, Yézmez, de la cultura. Salgado Editorial, Madrid, 1937.

José Antonio Gasset, el análisis de la interpretación de Ortega, en su libro La crisis humana. Salgado, Madrid, 1937. con una amplia exposición de los puntos de lo largo de la historia.

Ortega y Gasset, J. op. cit. noviembre. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1934, p. 18.

⁹ Ortega y Gasset, J. El tema de que tro tiempo. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 105

¹⁰ Para seguir con mayor detalle la crítica de Ortega a Aristóteles véase: Guy, Alain. Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. Espasa Calpe, Madrid, 1968.

¹¹ ¿Qué es filosofía? p. 173.

¹² Ortega y Gasset, J. Sobre la Razón Histórica. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, p.23.

¹³ ¿Qué es filosofía? p. 226.

¹⁴ "... se ha llamado a estos años 'crisis de los fundamentos' en las ciencias ejemplares. El pensamiento durante los tres últimos siglos de historia occidental, reconocía como su más depurada e intensa representación las tres ciencias: física, matemáticas y lógica. De su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre la que ha vivido en toda esa época el hombre más civilizado. No es posible que en esas ciencias prototípicas se produjera la peor inseguridad sin que todo el orbe de la razón se estremeciera y cayera en peligro. Pues he aquí que desde hace treinta años (este texto fue publicado en 1941) al extraordinario desarrollo de estas disciplinas acompaña una progresiva inquietud. El físico, el matemático, el lógico advierten que —por vez primera en la historia de estas ciencias— en los principios fundam. nales de su construcción aparecen de súbitamente ríngs insondables de problematismo".
Ortega y Gasset, J. "Apuntes sobre el personalismo, su teología y su demiurgia" en Historia como sistema y otros ensayos de filosofía. (véase la Obra citada en Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 67-68).

¹⁵ ¿Qué es filosofía? pp. 223-224.

¹⁶ La definición de filosofía en Ortega gravita hacia una doble vertiente: 1º Como filosofía fundante y 2º Como filosofía de la vida. Véase también en su texto: Ortega. La historia. Alianza Universitaria, Madrid, 1983, pp. 223-224; hace la exposición del concepto de filosofía en Ortega (desarrollado en el libro ¿Qué es filosofía?) en dos de las dos citadas vertientes:

"El objeto de la filosofía es el que no puede ser dado, el buscado, el perennemente buscado. Lo decisivo para que algo sea filosofía es que 'la reacción del intelecto ante el Universo sea también universal, integral -que sea, en suma, un sistema absoluto-'. La filosofía tiene que enfrentarse con todo problema. Cuando las ciencias encuentran para ellas un problema insoluble, dejan de tratarlo. 'La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía: que cumpliría con todo rigor su condición de tal'.

" Ortega no pregunta de dónde viene ese apetito del Universo, de la totalidad del mundo, que es el núcleo de la filosofía. Y responde que es la actitud nativa y esencial de nuestra mente en la vida".

¹⁷ Marquetti, Luciano. Introducción a Ortega. Tierra Editorial, Madrid, 1970, pp. 42-43.

¹⁸ El tema de nuestro tiempo, p. 115.

¹⁹ Ibid., p. 227.

²⁰ El tema de nuestro tiempo, p. 130.

²¹ Ortega y Gasset, J. Unas lecciones de metafísica. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1961, pp. 152-154.

²² "El dato radical es la existencia de los objetos fuera de mí e independientemente de mí (realismo); el ser trascende mi existencia (idealismo); sino me doy al mundo y al mundo me doy: una correlación entre dos términos inseparables".

Hecassens Michel, E. "Sobre Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía". Hispania. Anuario de Filosofía, F.O.S. y S.R. S., México, 1976, pp. 252-268.

²³ El tema de nuestro tiempo, p. 114.

²⁴ "Ortega, desde sus comienzos, se opone al racionalismo; pero no lo hace desde el irracionalismo, sino al contrario: desde la razón. Lejos de renunciar a ésta, él, sobre cuyo pensamiento su plenitud, renuncia a la que no le llamo 'razón' tras de los 'racionalismo' ". Harriet, Julio. Filosofía y cultura actual. Alianza, Madrid, 1973, pp. 22-23.

²⁵ Kant, Hegel, Scheler. "Asejo a mi folleto Kant". (filosofía para) pp. 52-57.

²⁶ Vando: Unamuno, Miguel. Del declinamiento trágico de la vida. Formosa, México, 1967.

²⁷ Sobre las relaciones entre Unamuno y Ortega se ha especulado en demasía, la obra de ambos es fundamental para la cultura del mundo hispanoparlante, y por esta razón, lo que prevalece de ellos es su obra, sus iracundias mutuas, a la distancia, sólo son neblinosa - anécdota.

Quien desee adentrarse en sus intrincadas relaciones puede consultar el texto: Parías, Julia. Ortega. Circunstancia y Vocación. Alianza Universidad, Madrid, 1984, pp. 143-155. Y también: Garagorri, Paulino. Unamuno y Ortega. Salvat y Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 116-130.

²⁸ Ortega y Gasset, J. "¿Dónde en el Paraíso?" en La deshumanización del arte. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 65-90.

²⁹ Salmerón, Fernando. Las nociones de Ortega y Gasset. U.N.A.M., México, 1977, pp. 103-107.

³⁰ He aquí algunas de las expresiones por él usadas a este respecto: la doctrina de la razón vital, la doctrina de la razón histórica, la doctrina de la razón viviente, el raciovitalismo. Todas estas expresiones tienen un propósito único: mostrar que si la filosofía es esencialmente 'filosofía de la vida', este nombre no debe entenderse en el mismo sentido que tiene en la obra de autores como Simmel, Spengler, Bergson o Dilthey".

Fernández Lora, José. Ortega y Gasset. Sobre su filosofía. Boix Barcel, Barcelona, 1975, pp. 76-77.

"Ello obedece a mi antipatía, a mi repugnancia por toda fijación terminológica. Todas ellas (sus diversas definiciones) convergen en un mismo significado desde averidas diferentes y, evidentemente, se implican pues lo histórico y lo vital son, en esta filosofía, 'convertibles'. Logo es igualmente justificado que su uso, en cada caso particular, es expresivo".

Garri, Paulino. Introducción a Ortega. p. 210 (nota 15)

31 Unas lecciones de metafísica. pp. 40-41.

A diferencia de Bergson, en el que la metáfora está estrictamente ceñida a su objeto, sin permitir el menor resquebraje de fuga interpretativa; en Ortega es una metáfora más amplia, más relajada, producto de la mentalidad literaria de la cual se nutrió: la generación del '99'. Tal vez ... en esto radique, el porque se halla llegado a considerarse, hasta cierto punto, su obra como literaria y la de Bergson como filosófica.

32 "La teleología partió de diversas interpretaciones de la vida, es decir, y de teorías acerca de ella, y nunca fue capaz de llegar a ella en lo que tiene de irreductible realidad".
Bañón, Julián. Ortega y Gasset. Circunstancia y vocación. p. 95.

Una de esas interpretaciones era considerar la vida como trazo orgánico o biológico con lo que en realidad caía en el campo de la ciencia, o en último caso, en una metafísica de lo orgánico. La otra orientación consistía en apreciar la vida como entidad ética, es decir, como existencia moral o vida práctica.

33 Ortega y Gasset, J. Goethe y Dilthey. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1983, p. 152.

34 Ibid. p. 178.

Para una más completa comprensión de la filosofía de Dilthey véase: Imaz, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. F.C.E., México, 1979.

35 En tanto deslízase hacia una comprensión de la vida biológica o ética, Ortega fundamenta la vida como entidad metafísica ya que toda vida humana es constitutiva de toda valoración y toda especie de ser.

Los filósofos que han reflexionado sobre el problema de la vida, como en un juego de espejos, terminan proyectándose ellos mismos; puesto que no sólo meditan en torno a la Vida, sino también sobre su propia vida, lo que conduce a borrar las fronteras entre su filosofía y su vida. De ahí que su filosofía esté impregnada de un hábito muy personal. Son pues, filosofías intrínsecamente personalistas. He ahí la razón del porque una vez puestas sobre el tema de la historia de la filosofía, presentan una genealogía quebradiza.

36" ... al eliminar la posibilidad de la reducción fenomenológica, al ver que no se puede escapar de lo ejecutivo, Ortega no recae en lo que Husserl llama la 'actitud natural', (natürliche Einstellung) en el sentido del realismo. Precisamente la posición orteguiana consiste en la superación de las cosas, y por tanto de todo realismo". Barón, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación, p. 355.

37 Sobre la razón histórica, p. 72.

38" Pero la vida humana no es una cosa, más ni siquiera es un 'ser'. Carece de status fijo; está inclusive desprovista de 'naturaleza'. La vida humana 'sucede' —no 'hace'— en cada uno de nosotros. Es un puro 'suceder' o, como Ortega lo indica explícitamente, un gerundio — un faciendus — y debe un participio — un factum. La vez de 'ser' algo ya hecho, es algo que tenemos que hacer —o que hacemos— incesantemente. La vida humana es, en suma, un 'ser' que se hace a sí mismo o, mejor dicho un 'algo' que consiste en hacerse a sí mismo". Barón, Julián. Ortega y Sartre. Etapas de una filosofía, p. 34.

39 El tema de nuestro tiempo, p. 85.

Véase también de este capítulo: nota 41.

40 El racionalismo desde el siglo XVII tiene que habérselas con el problema de la neutralización de la historia, y cuando llega a estallar la contradicción entre ambos, prevalece la razón con lo que se reduce la vida y la historia a simples entes cosificados.

41 "Hay que entender la vida humana, según Ortega, en el contexto del tiempo histórico, ya que Ortega había conectado la totalidad de la vida humana y la historia humana, la filosofía y la historia tienden a identificarse, lo mismo que en análisis de lo que constituye el individuo llega a ser idéntico a su análisis de lo histórico. Ortega ha confirmado esta interpretación cada vez que ha identificado la filosofía con la historia".

Barón, Julián. Ortega Log. "La Fenomenología y la historia en Ortega", Oliver A. Holmes, pp. 227-236. Universidad Veracruzana, México, 1982.

42 Historia como el tema, II, 17-8. Conviene que el lector tenga muy presente este fragmento textual, porque como veremos, en él se hace referencia implícita al tema de ésta investigación: la dialéctica orteguiana.

⁴³"Ya en sus Reflexiones del Quijote (1914) estampó Ortega su famosa frase: 'Yo soy yo y mi circunstancia' con la que sentó los primeros cimientos de su nueva filosofía de la vida humana".
Mecacóns Miches. Op.cit.p.335.

⁴⁴Mirás, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación.pp. 352-355.

⁴⁵Ortega y Gasset, J. Reflexión de la técnica y otros ensayos sobre filosofía y filosofía. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1982, p. 163.

⁴⁶"... su significación es el mundo, no como realidad física ajena, sino en cuanto me rodea, no sólo en un mundo de cosas, sino de valores y bienes, un mundo práctico. (sumergido en él) y cuando suspende la actividad natural (naturliche Lustellum), o más bien le superpone otras actitudes particulares, por ejemplo la matemática, obtengo los 'mundos circundantes ideales' (ideale Umwelten)".
Mirás, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. p. 355.

⁴⁷Ortega y Gasset, J. Investigaciones psicológicas. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1982, pp.74-76.

⁴⁸"Pero no olvidemos que este mundo no es propiamente una cosa o una suma de ellas, sino un espantapájaro, porque la vida es tragedia o drama, algo que el hombre hace y le acontece en su mundo, en el tiempo".
Mirás, Julián. Filosofía española actual. p. 79.

⁴⁹Sobre la razón histórica. p. 54.

⁵⁰Una lección de metafísica. p.113.

⁵¹"Este sentido de la realidad ya es múndico, ya es mundo. En él hay, pues, ya 'cosas' tienen el carácter de serias dificultades, importancias o asuntos —craxmála—, servicios; o, lo que es lo mismo, no tienen un por en sí, sino un por con sí (para sus conveniencias o intereses). En una palabra, es, principalmente, lo que llama Ortega al mundo 'mío' o 'de cada cual' en El hombre y la gente. Este 'mundo' también es auténtico, en tanto en cuanto es mío y sólo mío, esto es, en cuanto es el mundo de mi vida. Corresponde a la dimensión de soledad de la vida humana".
Mirás, Julián. Madecar, Antonio. Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p.130.

52 Ortega y Gasset, J. El Hombre y la Gente. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1961, pp. 67-68.

53 "El antecedente clásico de Leibniz".
Marías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. pp. 263-270.

54 Ortega y Gasset, J. Apéndice. "Del optimismo en Leibniz" en La idea de principio en Leibniz. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 235-268.

55 "Una perspectiva no real, si no es concreta, individual, personal o, para resumir todos estos caracteres en una sola palabra, vitel".
Rodríguez Huéscar, A. Op.cit. p. 109.

56 "Y encontramos que, para que haya perspectiva visual, tienen que darse en concurrencia los siguientes hechos y condiciones --esto es, requisitos--:

1. El visor que mire desde un punto en una dirección ('punto de vista').
2. Lo visto en ese sitio.
3. Lo visto ha de estar ordenado a diferentes distancias del punto de vista, es decir, comparando diferentes líneas o planos (ordenación en profundidad).
4. Hay por lo tanto, necesariamente un primer plano y uno serio, mayor o menor, de planos intermedios en lo visto.
5. Lo visto, en cada caso, viene estrictamente determinado por el punto de vista, se suerte que a cada punto de vista corresponde un aspecto y sólo uno, y viceversa, cada aspecto sólo puede ser visto desde un punto de vista determinado y sólo desde uno. La relación entre lo visto y el punto de vista es así una correlación biúnívoca; por consiguiente, a cada variación del punto de vista corresponderá una variación precisa y única, de la perspectiva, de lo visto".

Ibid. pp. 100-101.

57 Ortega y Gasset, J. "Verdad y perspectiva". en Antología del Espectador. Salvat, Madrid, 1970, pp. 17-24.

58 Ibidem.

59 Ibidem.

60 Ibidem.

- 61^{na} 1. En toda cosa presente está compresente el mundo (lo compresen-
te es lo latente y, salvo excepciones, es una presencia poten-
cial). Podríamos decir también, usando el término tan felicimen-
te usado por Ortega, a las limitaciones, que toda cosa pre-
sente es un 'esbozo' del mundo. (Es otro aspecto de la ley de
la conexión o complicación universal.)
2. La circunstancia o punto a la vista ('Circunstancia' en senti-
do restringido) se llama contorno, y la línea que lo limita y
separa del más allá latente se llama horizonte. Toda cosa des-
tacada por la atención se destaca de ese fondo que circunscribe
el horizonte —visible, aunque inentendido— y este a su vez
una vez más al transcendente —al mismo plano de la perspectiva.
3. El mundo de la perspectiva real, en su modo de ser radical, es
un mundo pragmático. Decir, un mundo en que las cosas son
'importancias' o 'asuntos' —pragmática—, cuyo ser es un ser pa-
ra sin conveniencias o intereses, un ser 'servicial'. Estas co-
sas se organizan en diversas 'arquitecturas de servicialidad'
que se llaman campos pragmáticos, y que están referidos a las
diversas regiones del espacio".
Rodríguez Suárez, .. Op.cit. .. 167.

II.- FUNDAMENTOS DIALECTICOS EN ORTEGA.

La condición de posibilidad para la continuidad en la filosofía, como conocimiento sistematizado, es el cíclico retorno, el girar la mirada hacia su centro, hacia su pasado. Más que en ningún otro conocimiento, la filosofía es su propio pretérito. En cada filósofo de propria palpitaba toda la tradición filosófica. Sin temor a caer en excesos podemos proponer que: todo pasado en filosofía es un irrevocable presente actuante. Pero tal posición nos conduce a aspectos problemáticos en la interpretación del devenir de la historia de la filosofía: ¿Es la filosofía una partitura que se entona sin interrupciones, sin final o, muy por el contrario, ¿Es un proceso que sufre abruptos cambios como intensidades, silencios y aceleraciones?

Si afinamos nuestra óptica, evadiendo presupuestos, nos daremos cuenta que la respuesta a estas preguntas puede reducirse a una sola. Por sobre la apariencia de una continuidad ininterrumpida de la filosofía occidental, se manifiesta un incierto transcurso, donde por momentos los silencios son la nota dominante, el compás de espera entre bruscos movimientos. Pero estos hiatos no son más que el **respiro imprescindible** para continuar esta necesidad humana que es el filosofar. El tenemos que la filosofía es continuidad de sonidos y silencios, de sistemas originales y fases silentes de silencio¹. Donde los sistemas originales representan las grandes revelaciones del pensamiento humano, mientras que los fases de silencio son un **paréntesis**. Estas últimas se caracterizan por los "neos" que no son más que **aspectos interrogantes**, retorno en busca de respuestas, quedando la filosofía activa en el pretérito. Los sistemas originales son un **retorno al pasado en busca de preguntas** para así proyectarse hacia

el porvenir.

Los anteriores aspectos de la filosofía son producto de estructuras histórico-sociales bien definidas, sólo a partir de ésta premisa, corolario de la circunvolución que hemos dado en torno al devenir de la filosofía, nos permitiremos enmarcar las bases del pensamiento dialéctico en Ortega.

La Europa decimonónica sueña bajo los **dividendos** de una dilatada racionalidad burguesa², racionalidad que la ha convertido en el continente más poderoso por mediación del imperialismo³ económico, político y cultural. La ideología europea se encuentra transida por la idea de progreso⁴. Tales factores fueron creando una atmósfera de estabilidad y optimismo, sólo arrullos de descontento se agitaban en el subsuelo: una clase obrera ferocemente explotada⁵ y estratos intelectuales desilusionados o utopistas⁶. La angusta pax burguesa⁷ fue aliciente para la proliferación de los "neos".

En tiempos de relativa estabilidad social esta clase de filosofías "neológicas", que en el fondo se buscan hacer cuestión ya que lo que exhiben son sólidas respuestas, con las que mejor responden a un contexto social sin desmembradoras crisis, sin cuestionamientos agudos. Pero hacia el final del siglo comenzaban a manifestarse las fisuras que conducirían, en el incipiente siglo veinte, a la primera conflagración mundial.

Esta era la situación de Europa cuando en 1908 Ortega se dividió a estudiar en Alemania⁸. Marburgo era el inexpugnable bastión del Neoneo-kantismo:

"Marburg era el lugar del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! to-

do 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 Leibniz⁹.

La ciudadela del neokantismo se encontraba gobernada por dos brillantes exégetas: Cohen y Natorp los cuales en vehemente apostolado arrembaban por un retorno y recuperación de los fundamentos científicos y culturales de la filosofía kantiana. Pero el neokantismo progresivamente fue rezagándose en la comprensión de la acelerada dinámica histórico-social, se había quedado enquistado en el optimismo decimonónico, no pudo enfrentar la quiebra del siglo veinte; por lo que derivó en intrincado y asfixiante escolasticismo. Las respuestas se habían cerrado, se abría la era de las inciertas preguntas.

Según este enardecido hablante Ortega fue sometido a los espartanos rigores intelectuales del neokantismo: "Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y he sido a la vez su casa y su prisión".¹⁰

Ortega no se entregó incondicionalmente al neokantismo, en él ya existía la contradicción fundamental de nuestro siglo, entre el anhelo de un mundo histórico-cultural mejor y el primitivo pesimismo político. Como buen discípulo disidente sabía que llevarlo inficionado al límite del kantismo hasta la médula de su pensamiento; pero a partir de esa influencia tendría que crear un pensamiento original, propio. Por eso comprendió los ardores del kantismo y, al menor resaca, se echó a volar de esa "prisión".

"Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico (...) De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse **ingiriéndola**. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación, pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas (...) que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá".¹¹

Aunque hiperbólicamente Ortega reduce su herencia kantiana a tres elementos: a) resolución de veracidad.

b) Voluntad de sistema.

c) abandono del idealismo.¹²

Es evidente que minimiza toda una serie de matices del kantismo que formaron parte indisoluble del entramado de su propio pensamiento, como es el caso de la dialéctica. La reducción a tres elementos positivos es producto de la crítica que Ortega dirigió sobre los fundamentos del neokantismo.

Como arriba señalaba que filosofías como el neo-kantismo entablan una compleja red de vasos comunicantes con un ámbito histórico relativamente estable, pero cuando el contexto histórico evoluciona rápidamente, entonces se convierte en una filosofía rezagada, obsoleta; esto lo indicaba Ortega al decir que filosofía como el **neokantismo** son filosofías sin veracidad y mecánicamente formadas:

"Con arrojo se podría declarar en un momento: haría decir que aquellas filosofías nos parecían

profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, no obstante, no veracidad. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, además, se forzaba a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas hol-
gadamente y con satisfacción, entregado sólo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar".¹³

El afán en la búsqueda de un pensamiento propio le hizo rechazar la impostura del neokantismo, tomando como estandarte la resolución de veracidad.¹⁴ Para nuestro filósofo la falta de veracidad, en el fondo, era producto de una carencia de escrupulosidad en la concepción, de una absoluta falta de precisión en la terminología, y..., porque además, la verdad es una necesidad vital del hombre: "La vida sin verdad no es vivible".¹⁵

La carencia de rigor, de verdad, únicamente podía dar lugar a sistemas endebles en la construcción filosófica; de ahí que al buscar resolución de veracidad tuviera que hacerse desde la voluntad de sistema, la cual implicaba a su vez la consumación del pensamiento propio, el encuentro con la propia intuición original:

"Pues mientras los románticos apoteosaban el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y resumante, a nosotros se nos presenta como la dura obligación del filósofo. El siste-

ma, sentido así, no podía ser obra juvenil. De ahí un tócido acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora oportuna."¹⁶

El colofón que creía esperar frente a las dos anteriores resoluciones era despetirnos del fecundo idealismo,¹⁷ de tal manera, la ciudadela del neokantismo no fue derrotada por los constantes asaltos, sino por **inanición**. Ortega, con la mirada siempre puesta adelante, hace su última recaída en el idealismo, pero en un idealismo que era crepuscular como del cisne: la Fenomenología.

Yacho se ha debatido y rebatido la influencia fenomenológica en el pensamiento orteguiano. Algunos como Julián Marías proponen que la fenomenología fue apenas una reverberación sin demasiado relieve en la filosofía de Ortega que fue pronto superada.¹⁸ Mientras que otros, consideran que no se ha estudiado a fondo la relación entre Ortega y la fenomenología, porque de hecho se descubrió que la influencia de la doctrina de Husserl resultó una constante a todo lo largo del pensamiento de nuestro filósofo.¹⁹ La polémica podría seguirse prolongando indefinidamente, lo cierto es que el encuentro de Ortega con la fenomenología representó un factor crucial en la elaboración de su pensamiento, aunque él, con cierto dejo de ironía, lo considerara como un golpe suerte:

"No sabía, pues, sino remar hacia la costa imaginaria. El buen éxito era improbable. Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología.

La fenomenología por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la 'fina estructura' de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte".²⁰

Quien ha caído en las redes de una filosofía tan fecundísima como la fenomenología, queda preñado su pensamiento hasta sus lugares más recónditos, ya que no presenta la estructura monolítica de una filosofía dogmática: metodológicamente ofrece una ductibilidad extraordinaria, de ahí que metamorfoseada **haya** sido utilizada para la más insólitas expresiones filosóficas y extrafilosóficas.²¹

En el específico caso de Ortega, si rastreamos con esmero y esorbida atención las huellas **fenomenológicas**, notaremos que a través de su filosofía manifiesta una ondulante **deuda**. Los conceptos de la teoría fenomenológica son palpables, pero en otros, se encuentra **sumamente** válida, lo que justifica la primordialidad que implicó la doctrina de Husserl para el filósofo hispano.

Hora bien, la pregunta surge fulgurante: ¿En esencia cuáles fueron los elementos que Ortega **asumió** de la fenomenología?²²

Durante su segunda estancia en Hamburgo²³, Ortega entró en contacto con el novísimo fenomenológico, su relación fue breve pero intensa, asimiló a la perfección sus fundamentos, que le sirvieron como alidamiento para hacer la crítica de la tradición idealista:

"El mundo vive desde siempre en un equilibrio precario porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo, no había pro-

curado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es (...). En los últimos años del pasado siglo (husterl) se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, polaridad. Logró en grande estilo a una revisión del libro Lager de la constabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado intensa".²⁴

Además, en un plano más profundo, la fin. estructura fenomenológica apuntó la gran intuición ortegiana: la vida humana. El fenómeno vi se honora guarda estrechas relaciones e implicaciones con la descripción husserliana de conciencia, o, en otros términos de intencionalidad: "la fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes".²⁵

En fin, la fenomenología en acto de su dignificación, invalida la realidad al convertirla en conciencia. La actos de conciencia se convierten en el erfa contradictoria, puesto que se invalidan mutuamente en el devenir temporal, es decir, que un acto de conciencia pierde su relación con el siguiente ya que cada uno es una irrealidad, una fenomenología y, esta irrealidad es la que se pone y encuentra a sí misma:

"El ventaja humano de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudieran comprenderse al instante y al punto de el que el idealismo consiste en delirio y enmascarar la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un acto de conciencia primaria e ingenua".
Pero éste no es por sí conciencia, sino la reali-

dad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde otra realidad, califica de sera conciencia a la primera".²⁶

Llevando hasta sus últimas consecuencias el acto de conciencia, Ortega suscita la suspensión de la ejecutividad de la conciencia, derivando a su conclusión lógica "la coexistencia del yo con el mundo"; el yo en su mundo.

"Lo que verdaderamente y auténticamente hay no es 'conciencia' y en ella las 'ideas' de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también (...).

Lo que verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo en sus circunstancias".²⁷

Así pues, bajo estas premisas, apreciar el importante rol que jugó la fenomenología en la filosofía de Ortega, ella le facultó para desarrollar en toda su resplandeciente concreción la "realidad radical": la vida humana en su cotidiano tránsito.

Tratando el tema de adquisiciones que de la fenomenología tomó Ortega, fueron los siguientes:

- 1) La "realidad radical vida humana" se encuentra estrechamente unida a los hallazgos de la fenomenología,
- 2) en cuanto se refiere a la consideración sobre la conciencia o intencionalidad.
- 3) La conclusión lógica del punto anterior es el "yo en coexistencia con el mundo".²⁸

Esta exploración que acabamos de emprender por los subterráneos kantianos y husserlianos de la filosofía de Ortega, no es tarea nada ociosa, ya dirigida con intencional dolo, enfrentarnos a esos dos titanes para sacar en claro los fundamentos dialécticos, que tanto de Kant y Husserl utilizó el filósofo español para su idea de dialéctica, y que por supuesto, por implicar sigilosos matices debemos esbozarnos en develar.

A. KANT Y LA DIALECTICA.

"La Crítica de la razón pura es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo —pero no encuentra otro medio de lograrlo que erarlo dentro de sí".

José Ortega y Gasset.

Entre los imponderables de la filosofía se encuentra la recreación; cada lector es un potencial recreador del pensar **filosófico**. El reflexionar especulativo permite, en buena medida, la componenda personal. Lo cual no debe interpretarse como tergiversación, sino como una necesidad de adaptación histórico-vital. Esto es, se interpreta la filosofía en el fondo, como, individual, vivencial. El lector es delirante la silencia del pensar que anhela. No se puede ser y los dialécticos post-kantianos: Fichte, Schelling y Hegel visitamos a Kant en el mundo de su propia necesidad. Esforzamos pues el de esta el inabarcable y acortamos la silencia de respecto Kant.

En esta parte, fue Kant: hombre de granjero útil y pensamiento poderoso —conocido típicamente como disciplinado y piadoso—²⁰ en él se sintetizan los principales corrientes de pensamiento de su

tiempo: el racionalismo leibniziano, el empirismo inglés, predominantemente de Hume y la ciencia físico-matemática de Newton.³⁰ Esta síntesis pudo lograrla gracias a que espiritualmente Kant fue el último de los humanistas del Renacimiento.³¹ Tal proposición se explica, por la preocupación en torno al hombre y a la ciencia, que para los renacentistas y Kant era apoteosis. Estas dos grandes preocupaciones fueron la simetría tanto como principio y finalidad de su filosofía. La consideración de un Kant humanista puede parecer un tanto difusa pero esto se debe más que nada, a una contradicción muy característica del pensar filosófico, el desajustamiento entre medios y fines.

Al trasladar el centro de gravedad hacia la epistemología implicaba que el punto de partida necesariamente tenía que ser el hombre, y al hacer coincidir su filosofía con la libertad y la moral, Kant estaba dando por sentado que su preocupación y finalidad era humanística. Pero la contradicción estaba en su estructuración, en su forma, el riguroso aparato de indagación del conocimiento científico a priori confundió su finalidad: el hombre, pero donde se muestra con mayor claridad esta contradicción es en su idea de dialéctica.

Hacia el siglo XVII resultó frecuente referirse peyorativamente a la dialéctica; Descartes consideraba incapaz de mostrar la verdad; los autores de razonamientos dialécticos se pueden de catalogar en conclusiones verdaderas cuando sus argumentos no han conocido la verdad deducida de su presupuesto, por tanto, la dialéctica, declaraba Descartes, es enteramente inútil. Para el siglo XVIII la dialéctica quedó totalmente desacreditada, siguiendo la tendencia general kantiana, tal como lo recuerda de ella: se el siglo del filósofo alemán, pero el fin que se busca en la dialéctica como argumentación escolástica, sustentada en discusiones sin fin que sólo incidían en las apariencias,

nunca en la verdad, de ahí que Kant la tuviera como lógica de la apariencia, no enseñando nada sobre el contenido del conocimiento. Sin embargo, su concepción negativa de la misma fue la sienta donde brotaron frondosas ramificaciones dialécticas; para comprender más claramente la ulterior aserveración vemos la idea de dialéctica que sostenía Kant.

En Crítica de la razón pura en su estructura formal es la epopeya de la razón físico-matemática. Al hacer la radiografía del razonamiento Kant establece los fundamentos y los límites del conocimiento humano:

"El hecho es el alientoso efecto de la ligereza, antes bien del maduro juicio de la época que no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la Crítica de la razón pura.

"Ha servido por esto una crítica de libros y de caracteres, más de la propia facultad de la razón en general, considerando de todos los conocimientos que puede alcanzar la validez de la razón pura, y por donde también se da resultado la posibilidad e imposibilidad de una metafísica, la determinación de sus fuentes, su extensión y sus límites, y siempre según principios".³²
(subrayado mío).

La Crítica de la razón pura se estructura en tres partes perfectamente definidas: estética, analítica y lógica trascendental.³³ Dada una buena respuesta respectivamente a la pregunta ¿cómo es posible los juicios sintéticos a priori en las matemáticas, la física y la metafísica? Las dos primeras partes son el prelude para la epifanía del tercer movimiento: la fundamentación de la metafísica dentro del ámbito de rectoría moral. Recorramos pues a grandes rasgos esta trayectoria.

La estética trascendental indaga acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento sensible,³⁴ por mediación de las formas puras de Espacio y Tiempo: "tomados ambos juntamente Espacio y Tiempo, son formas puras de toda intuición sensible que hacen posibles las proposiciones sintéticas a priori".³⁵ Espacio y Tiempo no son realidades metafísicas ni físicas que tengan existencia "en sí" y "por sí" son formas de toda intuición, por formas que se presentan en la ciencia. Lo específico sentido que para el proceso cognitivo Espacio y Tiempo son intuiciones. Por tanto, en todas nuestras sensaciones e ideas se encuentran siempre presentes ambas formas puras de intuición, y son ellas las que nos permiten el conocimiento de los fenómenos:

"A esta manera de percibir es a la que únicamente le tenemos que atender. Tiempo y Espacio son las formas puras de esa percepción, y la percepción en general, la materia. Sólo podemos conocer a priori las formas puras del espacio y del tiempo, es decir, antes de toda percepción efectiva, y por esto se llama intuición pura; la facultad, al contrario, en quien hace ser a nuestro conocimiento a posteriori, es decir, intuición empírica(...)" es de-

cir, nuestra sensibilidad y esto siempre bajo condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos".³⁶

Una vez que Kant ha establecido las bases de los juicios sintéticos a priori en la matemática, debido a las formas puras de la intuición, pasa a hacer lo mismo con la física. En analítica trascendental busca también el conocimiento a priori de los objetos de la realidad, pero no entendidos como objetos singulares, sino como objetos generales estructurados como conceptos.³⁷ El entendimiento es el forjador de los conceptos:

"Es, por consiguiente, el conocimiento del entendimiento, el conocimiento del hombre, un conocimiento de conceptos, es decir, no intuitivo, sino discursivo (...). Se fundan, pues, los conceptos en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer de otras cosas el fundamento que las suyas mismas."³⁸
(subrayado mío).

La facultad esencial del entendimiento es el juicio lógico, el cual en filiación ontológica va conformando la realidad, así la realidad se proyecta como expresión del entendimiento de forma no contradictoria, es otros términos, lo característico del entendimiento es el juicio, de ahí que el entendimiento al tratar de comprender la realidad lo haga dotándola de racionalidad:

"Pero podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios; de modo que el entendimiento en general pueda ser representado como la facultad de juzgar, porque según lo que precede es una facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos. Más los conceptos se relacionan como predicados de juicios posibles con una representación cualquiera de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, por ejemplo un metal que puede ser conocido mediante aquel concepto. Es, pues, solamente concepto en tanto que se hallan contenidos en él otras representaciones, mediante las cuales pueda referirse a objetos. Es, pues, el predicado de un juicio posible, por, ejemplo, de éste: todo metal es cuerpo".³⁹

En suma, en el carácter lógico del entendimiento, donde Kant pretende rechazar todo psiquismo y fundamentar su lógica de orientación formal, por lo que el entendimiento funciona a partir del principio de no contradicción; así el entendimiento es el único instrumento capaz de darnos un conocimiento científico de la realidad, del fenómeno. Además el entendimiento protegido por la coraza del principio formal de no contradicción será el ariete que el asceta revolucionario de Königsberg dirigirá en su ofensiva contra la dialéctica.

Ahora bien, el entendimiento lleva a cabo diferentes formas de juzgar, Kant —en consonancia con la lógica aristotélica— hace la clasificación lógica de los juicios, de donde extraerá las categorías: "Llamaremos a esos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles,

pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución".⁴⁰ De las entrañas de las formas del juicio brota la tabla de las categorías.⁴¹ A diferencia de Aristóteles, que dedujo las categorías por enumeración casual, Kant las obtuvo por rigurosa deducción. Las categorías son la condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la física. Es en este punto donde se muestra la grandeza de la famosa y no siempre bien comprendida revolución copernicana de Kant: Las categorías no pueden provenir de los objetos puesto que ellos con una basta gama de impresiones, de caóticas sombras chinascas, la realidad como tal no la remiten los objetos sólo emiten sensaciones. Las categorías o conceptos a priori son el tenue velo cognoscitivo que el hombre tiende sobre los objetos. Emulando a Copérnico, para quien el sol no era el que giraba en torno a la tierra, sino que era el sol el centro del Universo y la tierra su orbital cortejante. Kant invirtiendo el orden clásico de los factores, propone que no son nuestras categorías las que se ciñen a los objetos sino que son ellas las que se ajustan a nuestro orden categorial:⁴²

"Así demostraron las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes la decidida certeza de lo que en principio Copérnico sólo tomó como hipótesis, e hicieron ver al mismo tiempo la fuerza invisible que une el Universo (... atracción newtoniana), la cual nunca hubiera sido descubierta si el primero no se hubiera atrevido, obrando en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera, a buscar los movimientos observados, no en los objetos celestes, sino en su espectador."⁴³

Sacudiendo la tradición filosófica, Kant instaaura una nueva relación epistemológica, donde el objeto sólo es elemento de conocimiento cuando está en íntima correlación con el sujeto cognoscente. El objeto de conocimiento no posee una realidad que sea "en sí" y "por sí", su objetividad radica en su relación con el sujeto, por lo que el proceso epistemológico consiste en imprimir en el objeto por conocer las categorías del ser, lo que da como resultado el conocimiento científico.⁴⁴

Es a partir de la nueva consideración del proceso de conocimiento entre sujeto y objeto, donde Kant devela más claramente su finalidad humanista. Instala al hombre como modelador del mundo, como individuo creador. Y será en la metafísica donde este proyecto cristalizará en su idea más plena.

Ahora bien, la metafísica queriendo ejercer el imperio del conocimiento había pretendido desde su creación conocer a priori el "ser en sí". Kant hace un ajuste de cuentas a la legitimidad de tales pretensiones; en duelo dialéctico enfrenta a la razón contra ella misma:

"Este método, que consiste en asistir a una lucha de afirmaciones, o mejor dicho: en provocarla no para decir por último en favor de una u otra de las partes, sino para indagar si tal vez el objeto de la lucha no es más que un espejismo que cada una de ellas trata de alcanzar en vano y en la cual nada puede ganar aunque se le ofreciera resistencia..."⁴⁵

En la fragorosa confrontación de tesis y antítesis, la razón deslinda su posibilidad metafísica y, de esta lucha únicamente sobrevive

una respuesta negativa: la metafísica es imposible. La metafísica es un conocimiento de espejismos, acosador de quimeras.⁴⁶ No puede haber un conocimiento del "ser en sí mismo" sino de objetos, o en expresión kantiana, de fenómenos.

De la crítica kantiana a la metafísica surge la distinción entre noúmeno y fenómeno:⁴⁷ Los noúmenos son cosas en sí o de manera clásica, esencias; mientras que los fenómenos no son cosas sino las representaciones que la conciencia se hace de las cosas:

"Sin embargo, se halla ya en nuestro concepto que denominaremos antes de los sentidos (phaenomena) ciertos objetos a título de fenómenos, distinguiendo el modo como los intuimos de su constitución en sí, de suerte que, por esa última constitución, aunque no la contemplemos en ellos, los oponemos a aquellos por decirlo así, ellos o también otras cosas posibles que no sean objeto de nuestros sentidos, como objetos sólo pensados por el entendimiento y los denominaremos entes del entendimiento (noumenon)".⁴⁸

La distinción entre fenómeno y noúmeno es el centro de gravedad en la concepción dialéctica y metafísica de Kant.⁴⁹ Al pretender conocer las "cosas en sí" como el Alma, el Universo y Dios, la metafísica ha creado las antinomias y los paralogismos.⁵⁰ En la maquinaria filosófica kantiana las ideas metafísicas no tienen cabida en el entendimiento, su lugar está en la razón. El entendimiento se estructura en las formas de espacio y tiempo, por conducto de ellas se aplican las categorías, lo que posibilita un conocimiento más certero del

mundo sensible. Pero hay barreras que el entendimiento no puede transgredir: su función es discursiva, cohesionadora de la diversidad del mundo, pero esto no puede lograrlo totalmente el entendimiento, hasta que con antelación la razón haya unificado las categorías del mismo entendimiento bajo un sólido conjunto de principios que son los conceptos de la razón.

Si las ideas del alma humana, el mundo como totalidad cosmológica y Dios se aplicaran al conocimiento de la realidad, entonces seríamos inducidos a espejismos, pero si son canalizados en una función reguladora dirigirán la experiencia hasta sus últimos límites. Con semejantes aseveraciones, Kant nos quiere dar a entender que la razón jamás podrá alcanzar lo sensible, el fenómeno. Por tanto, la metafísica no tiene un objeto de conocimiento propio. La razón y sus ideas exclusivamente tienen status de principios reguladores. Las ideas son el destello luminoso que conduce entre la penumbra al conocimiento, ésa es su función y muralla, dar un paso más allá tomándolas como objeto de conocimiento solamente conduciría al aventurerismo dialéctico. Cuando la razón se torna ambiciosa se pierde en los laberintos dialécticos de las antinomias y los paralogismos.⁵¹

Las ideas: "Por consiguiente, no pretenden ser aceptadas en sí mismas, sino solamente que su realidad valga como la de un esquema del principio regulativo de la unidad sistemática de todo conocimiento de la naturaleza y, en consecuencia, solamente podemos ponerlas como fundamento a título de análogos de cosas reales, más no como tales cosas en sí".⁵² (subrayados míos).

Todas las intrincadas sutilezas y deslumbrantes matices de la filosofía kantiana se develan en la visión de una dialéctica que representa la idea de totalidad incondicionada como entidad regulativa, que ha menester permitir la interacción de los mundos "fenoménico" y nouménico.⁵³ Y es también en esta humanizada conclusión donde Kant deja ver la esquivada contradicción de las grandes estructuras filosóficas entre medios y fines, ya que su propia filosofía es prueba de ello: Kant quería demostrar que la dialéctica es el oscuro venero de donde manan los ancestrales errores de la filosofía, pero en su corrosivo afán de combatir la dialéctica, hay tanto frenesí, tanta vehemencia, que termina por convencernos de lo contrario que quería demostrar; detrás de sus elaboradas argumentaciones antidialécticas se atrincheraba un deseo, no de aniquilar la dialéctica, sino de darle un nuevo rostro. La certidumbre que nos deja, después de todo, es que por sobre sus fallas y veleidades la dialéctica es necesaria, sin ese volátil instrumento, la filosofía correría el riesgo de hundirse en el oscurantismo dogmático. De esta forma Kant abrió las puertas hacia una nueva comprensión de la dialéctica; prueba de ello es la eclosión que sufre la dialéctica después de él,⁵⁴ con Fichte, Hegel, Shelling, Marx...

En conclusión: la filosofía kantiana es el detonante libertador de la dialéctica, detonante que ayudaría a filosofías de corte tan ambivalente como la orteguiana de servir como incentivo para una concepción vital de la dialéctica.

a. JUICIOS ANALITICOS Y SINTETICOS.

Ortega hábil alquimista de las ideas sabía dar y pedir; conociendo con precisión hasta los más recónditos mecanismos de la filosofía kantiana acertó a tomar las piezas que requería para conformar su idea de dialéctica. La dialéctica kantiana fue el incentivador que le permitió descubrir las infinitas posibilidades vitales que poseía este método, con el filósofo alemán dejaba de ser un proceso mecánicamente cognoscitivo presto a desbarrancarse en las contradicciones de la razón, para tornarse una función regulativa, guidora de la experiencia humana, viviente. Así pues, la dialéctica trascendental señala el rumbo para una dialéctica vital.

Pero en un sentido más riguroso y concreto, fueron los juicios analíticos y sintéticos las piezas que embonaron a la perfección en la dialéctica orteguiana. Veamos entonces qué son los juicios sintéticos y analíticos para Kant.

Los juicios son la osamenta, el sólido andamiaje que da estructura y contextura a la filosofía trascendental. El juicio es el fundamento del proceso de conocimiento humano, y como tal, es una instancia lógico-ontológica; Kant negaba al juicio su carácter psicológico. La formulación de juicios conlleva una afirmación o negación que se hace sobre la realidad. Los juicios a través del enlace es que une dos términos: sujeto y predicado son la huella que el pensamiento en su cognoscente deambular imprime en la realidad, son la atribución de determinaciones que dotan a la exterioridad de consistencia, del ser real; por lo que el juicio pone la realidad. Así la función lógica sustentada en el principio de no contradicción —sujeto y predicado no deben

contradecirse— se compagina con la función ontológica de estatuir la realidad por medio de la partícula es.⁵⁵ Kant intenta fundar a lo largo de la Crítica de la razón pura todo el conocimiento en los juicios, el punto de partida es que se desenvuelvan primordialmente en dos niveles de peculiaridad cognoscente, esto es, en dos tipos de juicios: analíticos y sintéticos. De la relación entre sujeto y predicado nace la distinción entre los juicios:

"En todos los juicios en que se concibe la relación de un sujeto a un predicado (considerando sólo los juicios afirmativos, pues en los negativos es más fácil hacer después la aplicación), esta relación es posible de dos maneras: o el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en él (de un modo tácito) o B es completamente extraño al concepto A, si bien se halla enlazado con él".⁵⁶

Son juicios analíticos aquellos en los cuales el predicado del juicio se encuentra contenido en el ámbito conceptual del sujeto; lo que se ejemplifica con el principio de identidad A es A , constitutivamente es una tautología, el juicio analítico es, pues, una tautología:

"Los juicios analíticos (afirmativos), son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad (...) no añaden nada al concepto del sujeto por el predicado, sino que solamente lo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en él mismo".⁵⁷

Estructuralmente son verdaderos: no agregan nada más al predicado de lo que ya en el sujeto está contenido. Son universales: valen en todo tiempo y lugar. También son necesarios: por ningún motivo pueden ser de otro modo.⁵⁸

Así pues, los juicios analíticos no tienen su génesis en la experiencia, sino en el proceso de análisis mental del sujeto, por tanto, en rigor son juicios a priori. En los juicios sintéticos el concepto de predicado no está contenido en el concepto del sujeto, su función estriba en fusionar sintéticamente elementos disímiles en el sujeto y en el predicado:

"...aquellos al contrario cuyo enlace es sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos (...) añaden al concepto del sujeto un predicado que era en modo alguno pensado en aquél y que no se hubiera podido extraer por ninguna descomposición".⁵⁹

El fundamento de estos juicios es la experiencia; son verdaderos mientras la percepción sensible los avale: "Los juicios de la experiencia como tales, son sintéticos".⁶⁰ Y estructuralmente son particulares, únicamente pueden darse en un tiempo y lugar determinados, en un aquí y ahora, por lo que se deduce que son contingentes, ya que a diferencia de los juicios analíticos, su contrario no es imposible.

Kant se daba perfecta cuenta que cada uno de los anteriores juicios no garantizaban por sí mismos el conocimiento científico físico-matemático. Los juicios de la ciencia son universales y necesarios a semejanza de los juicios analíticos a priori; pero los primeros no pueden ser analíticos ya que la ciencia se petrificaría en inamovible tau-

tología. Pero tampoco pueden ser juicios sintéticos ya que de fundarse en la exclusiva experiencia la ciencia no pasaría de una ilusión. Sagazmente Kant elude las parcializaciones escabulléndose por una salida de emergencia: los juicios de la ciencia tienen que ser sintéticos a priori. Lo cual no quiere decir que los juicios sintéticos a priori sean una burda amalgama entre juicios analíticos y sintéticos. La Crítica de la razón pura se enfocará a responder la fundante pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la matemática, la física y la metafísica:

"El verdadero problema de la Razón pura se contiene en la pregunta:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

(...) En la resolución del precedente problema está también comprendida al mismo tiempo la posibilidad del empleo de la Razón pura en la fundación y construcción de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico a priori de los objetos, es decir, está contenida la respuesta de estas preguntas:

¿Cómo son posibles las matemáticas puras?

¿Cómo es posible la física pura? (...)

¿Cómo es posible la metafísica en tanto que disposición natural?"⁶¹

La respuesta a estas preguntas sólo es concebible a partir de una concepción no estática de los juicios. Los juicios como actividad del pensamiento son procesos movientes, es decir, los juicios son los engranes que permiten el funcionamiento de los complejos procesos del conocimiento, y por consiguiente, son entidades dinámicas. Los juicios

son síntesis, los cuales al irse encadenando forman síntesis de síntesis o categorías, y éstas, de igual manera, en un progresivo ampliarse generan las ideas.⁶²

B. HUSSERL.

"Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido repriminar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo".

José Ortega y Gasset.

La fenomenología es una filosofía compleja, dentro de la estirpe nocturnal de la subjetividad. En un primer contacto con ella presenta una apariencia sumamente escabrosa, pero cuando se deja de lado la espesa maleza conceptual se revela la penetrante concatenación de su finalidad y la magistral estructura metodológica. Para decifrar sus abismos es necesario que hagamos una cuidadosa interpretación.

El ideal de Husserl consistió en liberar a la filosofía de las confusiones en que se la tenía con la ciencia natural, y también liberarla del error de reducirla a alguna forma de psicología. La filosofía no debe ocuparse de los fenómenos que estudian las ciencias naturales; tampoco de los fenómenos psíquicos en cuanto fenómenos reales. Sobre lo que se debe enfocar la filosofía es en las "significaciones", o en término de derivación platónica, "las esencias". Sólo a partir de éste fundamento la filosofía se constituirá como ciencia rigurosa ajena a todo supuesto y que unifique a las ciencias particulares bajo la égida racional: "Necesítase, por lo tanto, una reconstrucción radical

que dé satisfacción a la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias insita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional".⁶⁴

Las ciencias particulares por su carácter fáctico se quedan estancadas en los hechos y no pueden dar un conocimiento universal; Husserl comprende que ésta había sido la tragedia de la ciencia en una época dominada por un positivismo de estrechas miras, la filosofía resintió las consecuencias de este dominio, entrando en una fase de desintegración.⁶⁵

La fenomenología tiene como base una innovadora construcción del conocimiento, sobre el valor de apodicticidad incuestionable; por lo cual es necesario el requerimiento de una ciencia libre de supuestos que permite edificar una ciencia eidética incontaminada por los enunciados no evidentes de las ciencias particulares:

"Tras de lo anterior resulta claro que el sentido de la ciencia eidética excluye en principio todo tomar en cuenta de las ciencias empíricas. Las tesis de realidad que aparecen en las afirmaciones inmediatas de estas ciencias corren a través de todas las mediatas. De hechos se siguen siempre sólo hechos.

"Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la ciencia de hechos".⁶⁶

La filosofía como ciencia rigurosa deriva una lógica, pero no formal, sino trascendental;⁶⁷ por ser una lógica de esencias es tanto una ontología como una epistemología. La lógica trascendental tampoco se

reduce a una psicología ya que tiene significación ideal: universal, permanente, objetiva y necesaria; en cambio el psicologismo reduce los procesos lógicos a hechos psíquicos reales, que por lo mismo, son contingenciales e individuales y terminan derivando en un escepticismo relativista: "Hemos combatido el relativismo, pero pensando naturalmente en el psicologismo. De hecho, el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo; aunque no siempre reconocido ni confesado expresamente".⁶⁸ El psicologismo, por tanto, no posibilita el conocimiento científico.

Como se habrá observado la fenomenología implícitamente conlleva un añorado ensueño, que en esta rigurosa filosofía, se transforma en un recurso metodológico necesario: el retorno al origen, para poder partir con las manos vacías, libres del pesado bagaje de la tradición. Siguiendo los lineamientos de la filosofía cartesiana,⁶⁹ la fenomenología, en tajante radicalismo, partiendo de cero pone entre paréntesis todas las ciencias fácticas y erige el imperativo de la certeza apodíctica de una ciencia universal sin supuestos, y que describa intuitivamente las esencias de las vivencias:

"Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como disciplina descriptiva no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia".⁷⁰

Decíamos en un principio; uno de los rasgos extraordinarios de la filosofía husserliana es la coherencia de su finalidad: haber podido romper las amarras con un mundo evanesciente y edificar una filosofía como ciencia rigurosa fundada en la subjetividad pura, en el ego co-

pitans.

Demos un giro más para ceñir nuestro objeto de investigación; por lo que previamente ha menester panorámica exposición la fina estructura metodológica husserliana, que nos permita comprender los aportes fenomenológicos en el pensamiento dialéctico orteguiano,

a. INTENCIONALIDAD Y REDUCCION FENOMENOLOGICA.

La línea de tensión que corre a lo largo de la fenomenología es la intencionalidad, por su importancia puede considerarse como piedra de toque, sin ella, el pensamiento husserliano sería incomprensible. Tuvo su origen en la tradición filosófica occidental de la escolástica aristotélica medieval: la intentio de los escolásticos, en terminos simples, significaba referencia o tendencia hacia una acción futura, por lo que le daban una inclinación marcadamente moral.⁷¹ Para Tomás de Aquino consistía en un acto de voluntad para alcanzar un fin, consecuentemente es un movimiento que va de la imperfección indeterminada a una perfección plena. Así pues, la escolástica consideraba la intantio como un proceso de perfeccionamiento de la potencia al acto.⁷²

La fenomenología a través de Brentano recibe la tradición escolástica. Franz Brentano gran renovador de Aristóteles, purifica de su significación moral y conceptual la intencionalidad escolástica, ressaltando las características descriptivas empíricas de lo psíquico: Así, el maestro de Husserl transforma la intentio escolástica en un fenómeno psíquico descriptivo⁷³ importante aporte para la fenomenología, pero es rechazado el empirismo periférico brentaniano:

"Cabría mostrar que no todos los fenómenos psíquicos, en sentido de una posible definición de la psicología, lo son en el sentido de Brentano, esto es, que no todos son actos psíquicos, y por otra parte, que bajo el título de 'fenómenos físicos'—que funciona de un modo equívoco en Brentano— se encuentra un buen número de verdaderos fenómenos psíquicos. Pero el valor del concepto brentaniano de 'fenómeno psíquico' no depende de modo alguno de los fines que Brentano perseguía con él".⁷⁴

Al quedarse en pura exterioridad la intencionalidad de Brentano, no había el retorno que permite conformar los niveles del yo. Las estructuras del yo—egológicas—tienen una consistencia fundante, se dirigen a los objetos; la conciencia se dirige intencionalmente hacia el objeto, el cual se presenta como el fin unificador de la subjetividad,⁷⁵ la conciencia, es pues, pura vivencia intencional:

"Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del cogito, en ella se 'dirige' el sujeto al objeto intencional. Al cogito mismo es inherente, como inmanente a él, un 'mirar a' el objeto, que, por otra parte, brota del 'yo', el cual no puede, pues, faltar nunca".⁷⁶

No puede ser de otra manera, la conciencia se dirige necesariamente al objeto; se le describe por sus actos no por lo que ella es en cuanto tal,⁷⁷ es decir, se le describe por sus vivencias intencionales. La intencionalidad va haciendo patentes los modos de darse los objetos, que por lo mismo, son objetos intencionales; la intencionalidad por

consiguiente conduce a una bipolaridad de unión indisoluble, lo noético y lo noemático.

Antes de seguir adelante abramos un paréntesis y establezcamos el contexto argumentativo de las relaciones entre noema y noésis. El vocablo noema, al igual que el verbo noésis tienen origen griego, el primero significa pensamiento, en cuanto objeto del pensar —posteriormente derivó a significar, el objeto formal—; noésis significa un ver inteligible o igualmente intuir. En Husserl ambos términos asumen matices particulares: al contenido noético corresponde exactamente un contenido noemático, por tanto, siempre existirá una correlación entre noésis y noema. El noema, en sentido corriente de la palabra, no es exactamente el objeto, puesto que el noema sigue siendo inmanente a la corriente intencional. El noema es algo así como el punto hacia el cual se dirige necesariamente la intencionalidad noética. El noema tiene una cierta materia o núcleo noemático el cual es básicamente un "contenido ideal"; complementariamente la noésis es el momento de la corriente del ser intencional que aglutina los materiales en experiencias intencionales dando sentido a lo vivido. Más exactamente, la noésis se erige en la conciencia interna del tiempo.

Dentro de la fenomenología esta relación intencional ha tenido una interpretación evolutiva: En una primera interpretación, muy cercana a la noción intencional de Brentano, la intencionalidad husserliana es considerada desde el ángulo psicológico como receptividad. En posterior elaboración, guarda equilibrio entre recepción y creación. Ya en última y definitiva versión, es interpretada como constitutiva;⁷⁸ mucho cuidado debe tenerse con esta última interpretación, porque es en ella donde varios exégetas han resbalado. La conciencia como intencionalidad

constitutiva no consiste en aplicarle al objeto algo que él no posea a sí mismo: el objeto es creado por la conciencia, pero, a la vez, él mismo posee su propio ser en sí, su propia racionalidad.

La intencionalidad es una corriente de conciencia que conjuga la totalidad, ya que es una corriente idealizada; la realidad se conoce sólo incorporada a la idealidad. Todos los objetos intencionales mentados por la conciencia⁷⁹ son captados por la intuición eidética, a esta visión de esencias únicamente se logra acceder a partir de la reducción fenomenológica.

"¡A las cosas mismas!". Fue el axioma de rebelión lanzado por Husserl contra el psicologismo. El retorno a las cosas mismas significa para la fenomenología un regreso a los universales.⁸⁰ La psicología experimental comandada principalmente por W. Wundt había reducido los objetos a un proceso meramente psíquico, con lo que estaba adoptando una actitud ingenua. Las ciencias fácticas como la psicología se dirigen al mundo de manera natural; de igual forma, en la cotidianidad se vive ingenuamente. El tráfico cotidiano se filtra por todos los resquicios de la vida. Es tan sugestionante la vivencia en el mundo natural que únicamente a través de sorpresivos fulgores entrevemos su idealidad:

"Pero en conjunto podrían ofrecérsenos dentro del marco de las intuiciones en que se da algo y que comprendemos bajo el rótulo de 'simple experiencia' (percepción, recuerdo, etc.) 'cosas' lo mismo que ahora, cosas persistentes sin solución de continuidad como unidades intencionales en medio de multiplicidades y apariencias".⁸¹

En el mundo cotidiano prevalece la alienación. Para perforar la

densa costra que aliena al sujeto, la fenomenología se constituye como el taladro que llega al fondo de la idealidad, la incisiva herramienta utilizada para ello es la reducción fenomenológica. La epojé es el complejo proceso de desmitificación, de desalienación del sujeto, por su función propia es una entidad liberadora; la epojé desgaja al sujeto de la actitud natural, lo cual no implica que se aniquile el mundo, es exclusivamente una marginación, un desinteresarse suspensivo de su aparental y contingente existencia.⁸²

"En vez de esta universalidad de la abstención en pasos singulares, cabe una manera del todo distinta de la epojé universal; a saber la que de un sólo golpe pone fuera de acción la ejecución total que penetra a través de toda la vida mundana natural y a través de todo tejido (escondido o patente) de valideces, y que precisamente en cuanto 'actitud natural' unitaria constituye el 'simple' y 'directo' vivir aquí. Mediante tal abstención de cumplimiento, que inhibe todo el modo de vivir hasta ahora ininterrumpido, se obtiene una modificación completa de la vida entera, una manera del todo nueva de vivir".⁸³

La epojé es una transgresión contra la actitud natural. Una vez puesta entre paréntesis la mundaneidad, ya libre de supuestos se establece la relación intencional entre noésis y noema. En acrobacia reflexiva el yo despojado del mundo hace una torción y se sitúa ubicuamente sobre el mundo como un desinteresado espectador:

"Se logra una actitud que se instala por encima del pre-darse de valideces del mundo, por encima de la

infinitud del entramado de las fundamentaciones ocultas de valideces mundanas que reposan siempre sobre otras valideces, por encima de todo flujo de lo múltiple pero sintéticamente unificado, en que el mundo tiene sin cesar su contenido de sentido y su validez de ser".⁸⁴

Así el mundo prevalece transformado de forma noemática y en correlación de necesidad con su noésis. La reducción del mundo induce a estatuirlo como fenómeno trascendental dentro de la subjetividad constitutiva, lo que lleva a un correlato apriorístico entre la conciencia y el mundo.⁸⁵

Ahora bien, la reducción trascendental en su finalidad última el Ego, conlleva niveles intencionales, es decir, reducciones: la reducción trascendental es una experiencia total que se integra en fases reductivas.

La primera reducción nos abre un horizonte nuevo: el mundo es reducido a su noemática significación adquiriendo cualidad de intuitividad. La intuición permite la vivencia subjetiva intencional liberada de supuestos. Por significar un primer nivel, en este estadio aún prevalecen vestigios de la actitud natural, aunque ya con marcado matiz fenomenológico, se vea el objeto en sí, es pues, un punto de partida clarificador; la primera fase reductiva sirve como filtro purificador de alienación, y además para adentrarnos en el mundo de la vida (Lebenswelt) de la conciencia donde se busca extraer su éidos. Para esto, el sujeto en actitud de desinterés describe al objeto tal como aparece, puramente; el objeto se manifiesta en sí mismo, en su autenticidad, sin cortapisas de parte del sujeto. En desinteresada reflexión el sujeto

debe dejar que serenamente el objeto se otorgue a sí mismo.

El noema u objeto contiene un núcleo: el sentido y caracteres, notas antitéticas;⁸⁶ por sobre sus caracteres de ser real o imaginario y, en cuanto tal, es correlato noemático percibido o imaginado:

"Percepción, retención, recuerdo, expectativa, significación, intuición analógica, son, por ejemplo, tales posibles tipos de intencionalidad, propios de todo objeto imaginable, como también lo son los correspondientes tipos de conexión sintética (...) Las especificaciones pueden ser ante todo lógico-formales (ontológico-formales), esto es, modos del 'algo en general', como lo singular y lo últimamente individual, lo universal, la pluralidad, el todo, el hecho objetivo, la relación, etcétera. Aquí es donde surge también la radical distinción entre los objetos reales (en un sentido amplio) y los categoriales".⁸⁷

En suma, en el primer nivel reductivo la descripción noemática devela al objeto puro y simple, como sustrato último.⁸⁸

Después de la descripción reflexiva que nos introdujo al modo noemático; en una segunda fase reductiva transitamos del noema a la noésis. Una vez que el objeto noemático a sido constituido, teóricamente se pasa a la descripción de los modos subjetivos de aparición del mundo, en otros términos, se entra a la vida intencional. La intencionalidad se convierte en conciencia concreta constituyente del objeto intencional o trascendental, la noésis implica intencionalmente a su noema. El yo sólo puede vivir en y por su relación intencional o cogito. Pero al entregarse al flujo viviente en la intención el yo no es

totalmente consciente, por lo que es necesario elevarse sobre lo que es vivido y en la reflexión captarla como idea. La experiencia correlativa se lleva a cabo como consecuencia de una multiplicidad de etapas continuas en el tiempo:⁸⁹ "Lo mismo que pasa con el mundo en el orden del ser de su presencia espacial, (...) pasa con él por respecto al orden del ser en la secuencia del tiempo".⁹⁰ La forma de evitar ser envueltos en el flujo temporal es por medio del acto de reflexión que capta la idea como totalidad; la intencionalidad vivencial en su unidad misma es el pensamiento. Por tanto, la noésis ejerce función constitutiva trascendental, expresa eidéticamente la conciencia de algo.⁹¹

Finalmente, en el último nivel de la reducción se descubre el "Yo puro".

De principio debe quedar claro que la vivencia noética no es el yo mismo, sino una forma de su vida intencional, la cual es múltiple, pero esta multiplicidad requiere un centro unificador. El yo puro conjuga, sintetiza una vasta red de vivencias intencionales por su cualidad de pensamientos o cogitaciones. La condición de posibilidad de la vivencia es el sujeto permanente, idéntico y necesario, éste es el único absoluto trascendental: "El ego mismo es existente para sí mismo en ininterrumpida evidencia, esto es, es constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción".⁹²

La vida del sujeto permanente se perfila en las estructuras trascendentales de constitución intencional, es decir, el yo solamente subsiste en y por la vivencia: "Pero el ego no se aprende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive en esto y aquello, que vive en éste y aquel cogito como siendo el mismo yo".⁹³ El yo es ex-

clusivamente puro y originario haz lumínico que irradia toda donación constituyente, por lo que en sí mismo carece de determinaciones, su singularidad estriba en su vivencia intencional. Lo único que se puede describir de él es su intencionalidad; el yo no es, por tanto, objeto describible sino puro sujeto, él es el que hace posible que haya objeto trascendental.⁹⁴ Lo que se encuentra en el yo puro son apenas insinuadas huellas que la marea de la intencionalidad deposita en las playas del yo y, en el perpetuo oleaje, nuevas marcas borran o se superponen a las anteriores; en este inacabable ritmo de sedimentaciones intencionales se va delineando el ego como subjetividad constituyente:

"Ahora bien, hay que observar que este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad (no más que lo es ningún objeto), sino que, en virtud de una ley de la 'génesis trascendental', gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y duraderamente soy el yo resuelto de este modo, 'yo soy de la opinión correspondiente' ".⁹⁵

El ego constituye a sus objetos temporariamente, y, a su vez, él mismo se encuentra sujeto a la necesidad universal del tiempo. En conclusión, la reducción fenomenológica es una rigurosísima y dinámica dialéctica, en la que la autoconstitución del ego es la constitución intencional del objeto. Así pues, el objeto es correlato intencional de la conciencia temporal.

b. CONCIENCIA TEMPORAL.

La primera y más duradera experiencia en que gravita la vida de todo individuo es la embriaguez del flujo temporal. El mundo es vértigo de movimiento que nos satura y convulsiona. Nuestra mirada ingenua busca asirse a la totalidad de las cosas, pero resbala sobre una superficie que se hunde en la penumbra de la memoria, que "ha dejado de ser", para transmutarse en "fue" que, expectante, espera la espontaneidad venidera. La vida en su actitud natural se dirige hacia los objetos, pero éstos, benenidos por el tiempo empírico, sufren el suceder del tiempo singular, mostrándose en unidades temporales actualizadas como siempre presente:

"Todos los objetos temporales están inmersos (eingebettet) en el tiempo y cada objeto, a través de su duración, de su forma especial que le corresponde, corta y saca del tiempo, por decir así, un trozo. El tiempo es un momento real del mundo; los objetos individuales, que se hallan en diversos tiempos y en sitios separados, sólo pueden ser los mismos en la medida en que duren continuamente a lo largo de estos lugares temporales, o sea, en la medida en que se encuentren también en los tiempos intermedios; de otro modo sólo pueden ser objetos iguales, pero individualmente diversos".⁹⁶

Husserl cuestionando la tradicional concepción filosófica del tiempo metafísico, como un parpadeante infinítum devenir del ser al no ser de la realidad con sus variantes argumentativas: la sustancialización del objeto hasta declararlo inmutable y el causalismo de un objeto so-

bre otro; plantea innovadora solución para el problema de la temporalidad. El mundo nunca se muestra en su totalidad, siempre tendrá fugitivos aspectos, exclusivamente tendremos aproximaciones, percibiendo un limitado número de secciones a la vez.⁹⁷ La pregunta que se dio a la tarea de reducir el mundo es inmediata: ¿Cómo puedo superar la perspectiva empírico-individual que me imposibilita a percibir simultáneamente la totalidad de perfiles de las cosas? La respuesta únicamente podía darla la propia estructura de la fenomenología. Los tejidos, los filamentos, los centros vitales de la filosofía de Husserl se hallan transidos por la noción del tiempo, sin ella sería una difusa abstracción esta filosofía, de ahí, que la pieza clave en su articulación sea la conciencia temporal.

La condición de posibilidad del suceder temporal en la conciencia es el acto intencional, por lo que el tiempo empírico una vez que está en la mira fenomenológica termina por caer bajo el tenaz asedio de la reducción: fenomenológicamente époje significa el cambio radical de la actitud natural. En la actitud natural, la conciencia se sitúa frente al mundo, al cambiarse esta actitud se produce la suspensión no únicamente de los conocimientos acerca de la realidad, y del accionar sobre la realidad, sino también de la propia realidad. Pero debe de quedar establecido que éstas no son eliminadas sino alteradas por la suspensión, dando por resultado que el mundo natural no es negado, ni se duda de su existencia. En términos más técnicos, en la époje se ponen entre paréntesis los procesos empírico temporales, de tal forma que el tiempo mismo y los objetos que discurren en él, sólo pueden ser concebibles en la conciencia del tiempo: "A este mundo, el mundo en que me encuentro y es a la vez mi mundo circundante se refieren, pues, los

complejos de múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia".⁹⁸ Para Husserl la conciencia tiene una triple significación: primeramente, como la fusión de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso; segundo, como percepción interna de las vivencias intencionales. Al ir evolucionando el concepto de conciencia dentro de la fenomenología termina por constituirse en un yo puro, fundamentado en la temporalidad y la historicidad — contemporeizando Dilthey y Bergson elaboraron una concepción de la conciencia semejante a la de Husserl, aunque independiente de éste. Para Dilthey la conciencia se constituye como historicidad y totalidad. Análogamente para Bergson la conciencia significa memoria pura, duración pura, pero a la vez es también anticipación y, por lo tanto, la conciencia como duración es posibilidad de elección—. La reducción labora bajo el determinante de la temporalidad, que al hacer actuar la époué sobre la realidad empírica, desvincula la conciencia de esa realidad para dar paso a las vivencias puras, que se distienden en la intencionalidad como corriente infinita de apariciones, de escorzos,⁹⁹ pero no ya del objeto trascendente, sino del objeto immanente:

"Este, el presentarse, 'fluye' a lo largo de sus trechos y fases temporales, que por su parte son presentaciones continuamente cambiantes del uno y mismo cubo. La unidad de estas presentaciones es la unidad de las síntesis; no simplemente un enlace continuo de cogitaciones (en cierto modo un extrínseco estar pegadas las unas a las otras), sino un enlace en 'una' conciencia, en la cual se 'constituye' la unidad de un objeto intencional como el mismo de las diversas variantes fenoméni-

cas. La existencia de un mundo, y por ende la del cubo que hay aquí, están 'puestas entre paréntesis' por virtud de la *ἐπιτόξι* pero el cubo uno y mismo que aparece, es en cuanto tal continuamente 'inmanente' a la corriente de conciencia, está descriptivamente 'en' ella, como también descriptivamente es en ella el uno y mismo".¹⁰⁰

Apremiando a lo anterior: el objeto en desdoblamiento temporal —sucediéndose en el tiempo—, por un acto de re-flexión de la conciencia, es transformado en conciencia unificadora del tiempo, es decir, la corriente vivencial produce su dinámica en el suceder de la conciencia absoluta del tiempo, desgajada en conciencia impresional, conciencia retencional y conciencia protensional. Los anteriores momentos —o protomomentos, en términos husserlianos— son el tiempo inmanente de la conciencia, ellos sintetizan los escorzos sucesivos del objeto como un todo simultáneo:¹⁰¹ Aclaremos, como se apuntaba, la conciencia es unidad de actos intencionales por lo que el acceso al objeto se lleva a cabo como continuo devenir, no a la manera de encadenamiento u amontonamiento. El protomomento impresional ahora se preña del protomomento retencional ha sido, en otras palabras, cuando un acto presente ha transcurrido para transmutarse en pretérito, éste prevalece integrado al hoy como presencia actuante y perpetua duración. Cada ahora retencional contiene lo que fue, fluyendo para dar paso a un nuevo ahora retencional retenido o "rememorado"; cuando ya en el horizonte se desgrana el protomomento protensional aún no sido:¹⁰² La conciencia temporal es una corriente de vivencias dirigidas intencionalmente al noema mostrándose en sucesivo escorzarue. El tiempo es el ámbito don-

de se acuna el íntimo diálogo entre noésis y noema.¹⁰³

Recapitulemos: la reducción fenomenológica esta sustentada sobre deslumbrante concepción del tiempo. En un primer movimiento reductivo la conciencia fusiona la diversidad de perfiles de la realidad, el esfuerzo que percibimos en un pasado momento es integrado a la percepción presente en unidad indisoluble, actuando la memoria en el presente inmediato, lo que hace pre-ver el momento futuro. La segunda fase reductiva implica a la conciencia contemplando el flujo o corriente intencional de vivencias para unificarla en un continuo lineal, es decir, los tres momentos temporales —pasado, presente y futuro— se conjugan en una intuición inmediata del objeto. Por ejemplo, el escritorio en que me apoyo al redactar estas líneas, desde la perspectiva en que estoy situado sólo aprecio un determinado número de sus perfiles, sin embargo, la memoria me permite integrar los aspectos que escapan a la impresión inmediata, y todo esto de un sólo golpe intuicional.¹⁰⁴

NOTAS AL CAPÍTULO II.

¹El curso de la historia de la filosofía ha sido interpretado de múltiples maneras. Desde Hegel, que vio en ella la concreción del espíritu absoluto, el cual lograba su punto culminante y conclusivo en su propia filosofía; pasando por Nietzsche que veía en ella el encubridor y diabólico plan de la racionalidad. Hasta filósofos contemporáneos que como Ramón Xirau que aplicando una estructura cuasi "mecánica" al devenir filosófico, considera que se dan tres etapas; ascenso, estabilidad englobadora y crisis: "Pero si existen dos períodos: uno de ascenso, otro de estabilidad englobadora, existe un tercer momento. Este no es otro sino el de los tiempos de crisis, tiempos en que, en efecto, se critica a los grandes sistemas pasados pero sobre todo tiempos —y esto es crucial— en los que se suele tomar la parte por el todo, lo contingente por lo absoluto, lo relativo por lo necesario".

Xirau, Ramón. El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental. Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 14.

Como ya adelantábamos, la falla de esta concepción es que concibe el devenir de la historia de la filosofía como un proceso mecanizado: ascenso, estabilidad, crisis y... nuevamente a comenzar. Además adolece de una desvalorización, al no considerar, lo que hemos llamado los "neos", en su aspecto positivo. A las filosofías de carácter crítico no les asigna positividad sino que las caracteriza como elemento de crisis. Ahora bien, en cuanto a este fundamental problema como es la crisis, lo considera únicamente como un problema de orden religioso o metafísico; lo que viene a redundar en la misma deficiencia que él apuntaba: considerar primordial la parte por el todo como una de las características de las crisis (véase Supra cap. 1, nota 2):

"No he querido considerar las posibles y a veces discutibles causas del orden económico o social porque pienso —con Vico y Max Weber— que, sin negar la efectiva presencia de causas tales, la verdadera causa de las grandes crisis es de orden religioso o de esta forma de la religión a la vez sentido y razonada que llamamos metafísica". Ibid. p.8.

² Labastida, Jaime. Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx. Siglo XXI, México, 1980.

³ Lenin, V.I. El imperialismo, fase superior del capitalismo. (obras escogidas, tomo V) Editorial Progreso, Moscú, 1976.

Lichtheim, George. El imperialismo. Alianza Editorial, Madrid, 1972.

⁴ "El público vio empresas prácticamente inspiradas por la idea en la iglesia saint-simoniana y en los intentos de Owen y Babet de fundar sociedades ideales. Se podría sentir o no simpatía hacia esas ideas pero la atención de las gentes había sido acaparada. Al mismo tiempo, eran testigos de una rápida transformación de las condiciones externas de vida, un movimiento cuya continuación futura parecía no tener límites. Los resultados espectaculares del avance científico y la técnica mecánica hicieron que el hombre medio considerase familiar el crecimiento indefinido del poder humano sobre la naturaleza, al mismo tiempo que su mente penetraba en los secretos de ésta. Este evidente progreso material que, desde entonces, no se ha detenido, ha sido la base fundamental en que se apoya la creencia general en el progreso, hoy prevaleciente".

Bury, John. La idea de Progreso. Alianza Editorial, Madrid, 1971.
pp. 290-291.

⁵ Engels, Federico. Situación de la clase obrera en Inglaterra. Grijalbo, Barcelona, 1978.

⁶ Lasky, J. Melvin. Utopía y Revolución. F.C.E., México, 1985.

Kolakovski, Leszek. et.al. Crítica de la utopía. U.N.A.M., México, 1971.

"Era fácil para los bien intencionados y románticos 'torios' o para los filántropos religiosos condenar la expansión del pauperismo o las jornadas inhumanas de trabajo de las mujeres y los niños en las nuevas fábricas, mientras que guardaban silencio con relación al tema principal: la línea divisoria entre el capital y el trabajo. En consecuencia, la idea de que el socialismo era, sobre todo, una protesta contra la pobreza que llegó a tener una amplia aceptación, mientras que su verdadera problemática se refería, por el contrario a la igualdad. El nuevo proletariado fabril estaba demasiado oprimido pa-

ra intentar algo más que mejorar sus condiciones de vida, y los conservadores más filantrópicos estaban dispuestos a atender este tipo de exigencias".
Lichtheim, George. Breve historia del socialismo. Alianza Editorial, Madrid, 1979, p.55.

7"Durante aquellos años, cada vez más europeos accedían a la propiedad y seguridad. A pesar de la intensificación de los sentimientos nacionalistas y de la competencia debida a la creciente tendencia proteccionista de las economías nacionales. Europa creó un internacionalismo práctico. El patrón oro era universal. Era posible viajar de un extremo de Europa a otro sin necesidad de pasaporte. Y la diplomacia industrial de las empresas gigantes que llegaron a dominar las economías nacionales elaboró un sistema de acuerdos —es tentador llamarlos tratados— que contribuyó tanto a la paz como cualquier plan de los ministerios de asuntos extranjeros. Las conferencias de la Haya de 1899 y 1907 lograron codificar con éxito las leyes de la guerra, y se creó en la Haya un tribunal internacional. El que no lograsen asegurar una resolución pacífica de los conflictos internacionales no debe llevarnos a considerar estas conferencias como excepciones en un mundo decidido a la guerra. Si llegaron a celebrarse fue debido a una experiencia de paz sin precedentes en la historia europea, además de un deseo de mantener y perfeccionar esta paz".

Garraty, John y Gay, Peter. Historia Universal (La edad contemporánea, tomo V) Bruñera, Barcelona, 1981, pp. 73- 74.

8"Yo había estudiado un semestre en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la Crítica de la razón pura, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina (...) Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del estado español que había obtenido mediante un concurso (...) Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado".

Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. pp.27-28.

9 ibid. p.20.

10 Ortega y Gasset, J. "Kant: Reflexiones de centenario 1724-1924" en Kant, Hegel, Scheler. p.13.

¹¹ Ibid. pp.13-14

¹² El tema de nuestro tiempo. pp.46-47.

¹³ Ibid. p.39.

¹⁴ "Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni rodeos". Ibid. p.46.

¹⁵ De tal modo, pues, la verdad existe que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional".
ibid. p.45.

¹⁶ Ibid. p.47.

"Es decir, el Ortega de la mocedad pone el sistema en el futuro, pero lo pone como deber inexorable, por tanto como empresa de su vida".

Marías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. p. 339.

¹⁷ "...hallamos asimismo plantada en nosotros -sin equívoco ni escape posibles- la convicción de que era preciso hechar la nave al agua y abandonar no sólo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista".

Ortega y Gasset, J. Tema de nuestro tiempo. p.47.

¹⁸ "Esto quiere decir que tan pronto como Ortega pensó a fondo la fenomenología, fue más allá de ella en lo que tiene de filosofía idealista (...) resulta, pues, que en 1914, cuando la teoría de la fenomenología sólo ha cumplido un año, Ortega había superado las nociones de reducción y conciencia, para afirmar la realidad personal y ejecutiva de la vida humana".

Marías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. pp.394-395.

¹⁹ "Un punto de partida obvio, por lo tanto, para nuestro estudio es la siguiente pregunta: ¿No se ha examinado ya la relación de Ortega con Husserl y la fenomenología? La única respuesta es que se ha analizado y no se ha analizado. Julián Marías, Jean Paul Borel, Fernando Salmerón, Paulino Garagorri y, más recientemente, C. Morón Arroyo, han aludido todos a Husserl como el propio Ortega hizo más adelante en su vida. Sin embargo, ninguno de estos críticos ha hecho de la relación de

Ortega con la fenomenología un asunto de interés primordial, con el resultado de que haya que examinar de nuevo todo el problema". p.24. "Es decir, que en vez de considerar que la crítica de Ortega al idealismo husserliano es un mero subproducto del desarrollo filosófico del pensador español, sería cierto más bien lo contrario ya que, en realidad, la filosofía orteguiana cristalizó en el proceso de esa crítica".
W. Silver, Philip. Fenomenología y Razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset. Alianza Editorial, Madrid, 1978, p.78.

²⁰ Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. p. 48.

²¹ Conocidas son las divergencias que existieron entre Husserl y Heidegger respecto a la interpretación y utilización del método fenomenológico: debido a que éste último le dio una orientación existencialista. En el campo de la psiquiatría el método fenomenológico ha sido implementado innovadoramente en lo que se ha llamado psiquiatría fenomenológica; véanse los textos de:

Esterson, Arón. Dialéctica de la locura. F.C.E., México, 1977.

Minkowski, Eugén. El tiempo vivido. F.C.E., México, 1973.

Laing, Ronald. El yo dividido. F.C.E., México, 1964.

El yo y los otros. F.C.E., México, 1974.

²² En el capítulo I (v. supra pp.10-11) se hacían algunas fugaces consideraciones sobre los aportes de la fenomenología al pensamiento de Ortega, por lo que nos concretaremos a puntualizaciones de mayor precisión.

²³ Véase de este capítulo, nota 8.

²⁴ Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. p.55.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibid. p.59.

²⁷ Ibid. p.60

²⁸ "Lo que dice Ortega, pues, tocante a Husserl, con independencia de su postura ante Heidegger, es 1) que su encuentro con la fenomenología de Husserl fue breve, pero está relacionado con su descubrimiento del fenómeno 'vida humana'; 2) que este descubrimiento fue formulado por

primera vez durante los cursos universitarios que versaron sobre la descripción husserliana del fenómeno 'conciencia de...', es decir, la intencionalidad; 3) que si los actos de la conciencia se suceden en el tiempo no puede uno de ellos invalidar o suprimir otro y recabar para sí un status ontológico preferente, de manera que la reducción trascendental es imposible si el fenómeno 'conciencia de...' husserliano como 'forma general de la mente' es una mera hipótesis; y, finalmente; 4) una descripción más rigurosa del fenómeno revela en cambio 'la coexistencia del yo y de la cosa'.

Silver, Philip W. Op.cit. p.27.

²⁹ Conocido es que Kant fue educado en la severa tradición pietista de ahí que su concepción de la moral estuviera impregnada de un acendrado pietismo. Pero su actitud piadosa, forzando ligeramente la interpretación, se presta a suspicacias. Por la forma en que se desenvuelve su pensamiento y respondiendo a la tradición renacentista, diremos que su piedad se acerca más a la manera como se entendía en el mundo de la antigüedad clásica romana. En la Eneida, Virgilio hace referencia a la piedad como sumisión a la altísima voluntad de los hados, la cual en su designio más recóndito otorga la libertad a través de la ley:

"Los dioses, (...) personalizan la ley, y, con ella, el sentido de la libertad. Al dar cultos y dioses, Eneas aporta el núcleo de la más alta piedad: aquella que se rinde a la libertad a través de la ley".

Rubén Bonifaz Nuño. Introducción a: Virgilio. Eneida. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México, 1973, T.II, p.XXIX.

De las últimas palabras del fragmento citado se pueden encontrar ecos en Kant, toda su filosofía es una sintonía en tres movimientos, tres críticas, que nos conducen a la libertad por medio de la ley moral de mandato divino. Apreciado bajo la óptica de la piedad pagana, el gran filósofo de Königsberg se vuelve más comprensible su pensamiento, y su vida sacada de la herrumbre de la disciplinada monotonía se humaniza.

³⁰ El desideratum del racionalismo había sido que el conocimiento llegara a estructurarse del mismo modo que la matemática, así todo lo dado debía transfigurarse en pura razón. El racionalismo encuentra su autojustificación metafísica en la teoría de las mónadas. Leibniz hace la tajante distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, por

lo que el ideal del conocimiento científico consiste en estructurar todos sus elementos como verdades de razón. Las comprobaciones de las verdades de hecho recogidas por la experiencia se convierten en verdades de razón, o en otros términos, en juicios cuyo fundamento esté demostrado, el cual sea extraído de otras verdades de razón más profundas, y así sucesivamente, hasta conducirnos a las "cosas en sí" o en concepto leibniziano: las mónadas.

El empirismo inglés en su vertiente más consecuente a través de Hume convierte el proceso cognocitivo en un haz de vivencias, las cuáles adquieren la categoría de "cosa en sí".

Con Newton la ciencia físico-matemática alcanza en ese momento su más alto grado de desarrollo, y con ello la posibilidad de reducir a fórmulas matemáticamente precisas las leyes fundamentales de la naturaleza.

31 "Kant es quien ha torcido el racionalismo de su época, orientándolo hacia el evolucionismo. Así Kant es el pórtico que por un lado termina y cierra la labor del Renacimiento y por otro abre la entrada a una nueva época que aún vivimos".

García Morente, Manuel. La filosofía de Kant. Espasa Calpe (col. Austral nº. 1591) Madrid, 1982, p. 12

32 Kant. Crítica de la razón pura. Losada, Buenos Aires 1979, (trad. José del Perojo). T.I, prefacio a la primera edición, p.121.
A partir de las siguientes notas en que se haga referencia a esta obra se abreviara con las siglas C.K.P.

33 Para Kant el concepto trascendental significa básicamente el modo de conocer los objetos, en cuanto es posible a priori, más que los objetos por sí mismos. Así pues, el concepto trascendental se aplica al conocimiento en tanto que se refiere a la posibilidad de conocimiento a priori, o a su empleo a priori.

34 "Kant se refiere con la palabra 'sensibilidad' a la capacidad que tenemos de estar en algún tipo de estado sensorial. Dice que esta capacidad se ejerce de dos modos: como sentido externo, permite que se tengan estados sensoriales, visuales, auditivos, táctiles, etc. de cosas distintas de uno mismo; como sentido interno, permite que se tengan estados sensoriales que pueden relacionar a uno con su medio pero pueden ser únicamente estados de uno mismo".

Bennett, Jonathan. La "crítica de la razón pura" de Kant. 1. La Analítica. Alianza Editorial, Madrid, 1979, p.34.

35 C.R.P. Secc. Segunda de la Estética trascendental, p.190.

36 Ibid. p.192.

37 "Los objetos de la ciencia no son, pues, los objetos singulares, sino los objetos generales. No hay conocimiento de lo singular, de lo particular. Sólo hay conocimiento de lo general, decía Aristóteles (...) Por eso se dice que los objetos generales que la ciencia quiere conocer son conceptos".

García Morente. Op.cit. p.73.

En sentido estricto para Kant los conceptos son el marco en el cual se incerta la experiencia posible; los conceptos base del edificio kantiano son las categorías o conceptos del entendimiento, los cuales son a priori y ordenan el material de la experiencia.

38 C.R.P. analítica de los conceptos, p. 215.

39 Ibid. p. 216.

40 Ibid. p.223.

41 "Sin embargo, debo al menos exponer su conocido cuadro de las categorías con las formas lógicas correspondientes: 1º) Categorías de cantidad: a los juicios universales corresponde la categoría de unidad; a los juicios particulares, la de pluralidad; a los juicios singulares, la de totalidad. 2º) Categoría de cualidad: a los juicios afirmativos corresponde la categoría de realidad; a los juicios negativos, la negación; a los juicios limitativos, la de limitación. 3º) Categorías de relación: a los juicios categóricos corresponde la categoría de sustancia -y- accidente y a los juicios hipotéticos, la de causalidad y dependencia; a los juicios disyuntivos, la de comunidad y reciprocidad. 4º) Categorías de modalidad: a los juicios problemáticos corresponde la categoría de posibilidad-imposibilidad; a los juicios asertóricos, la existencia y no existencia; a los juicios apodícticos, la de necesidad- contingencia".

Körner, B. Kant. Alianza Universidad, Madrid, 1977, pp.51-52.

42 "El hacer 'girar al espectador', del modo que aquí se entiende, consistirá en que dejemos desfilar ante nosotros todas aquellas funciones de conocimiento de que dispone en general la 'razón' y nos las vayamos representando una por una en cuanto a su tipo de vigencia necesario

y al mismo tiempo determinado y deslindado de un modo característico. Tampoco en el cosmos del conocimiento racional podemos aferrarnos, rígidos e inmóviles, a un determinado punto, sino que debemos ir midiendo progresivamente toda la serie de posiciones sucesivas que podemos adoptar ante la verdad y ante el objeto".

Cassirer, Ernest. Kant, vida y doctrina. F.C.E. (col. Breviarios nº. 201) México, 1978, p. 180.

⁴³ C.R.F. Prefacio a la segunda edición, p. 135.

⁴⁴ "Así, pues, la posibilidad de un saber universal y necesario sobre la naturaleza se explicó considerándolo producido por la actividad peculiar de la conciencia cognoscente. Una grave dificultad se presentaba empero: si la ciencia de la naturaleza es obra nuestra, es entonces una obra subjetiva. ¿Cómo es posible que concuerde con la realidad objetiva y la exprese adecuadamente? A esta dificultad respondimos mediante la prueba que Kant llama deducción trascendental, mostrando que lo que llamamos objetividad, realidad objetiva, no es otra cosa que la síntesis de nuestras sensaciones y percepciones en la unidad concordante de la conciencia. Las mismas condiciones a priori en que se sustenta la ciencia son a la vez las condiciones de los objetos reales del conocimiento. Una y la misma actividad sintética de la conciencia, produce los objetos y el conocimiento de los objetos".

García Morente. Op.cit. pp. 104-105.

⁴⁵ C.R.F. Antinomia de la Razón Pura, cap.II Antitética de la Razón Pura. p. 142.

⁴⁶ "Nuestra faena en este caso no es el tratar de la ilusión empírica (por ejemplo: de la óptica) que se encuentra en el uso empírico de las reglas del entendimiento, por lo demás acertadas, y por la cual la facultad de juzgar es inducida a error por influencia de la imaginación, antes bien sólo tenemos que ver con la ilusión trascendental, que influye en principios cuyo uso ni siquiera se apoyan en la experiencia, caso en que por lo menos tendríamos una piedra de toque de su exactitud, sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos lleva más allá del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo de una ampliación del entendimiento puro".

C.R.F. Dialéctica trascendental. De la ilusión trascendental, p.17

⁴⁷"Kant llama 'noúmenos' a las cosas en sí porque son ellas entidades del entendimiento a las que nunca pueden corresponder los objetos de la experiencia, y los contrapone a los 'fenómenos' que son o pueden ser objetos de la experiencia".

Körner, S. Op.cit. p.85.

⁴⁸C.R.P. Analítica de los principios. Fundamento de distinción de todos objetos en phaenoumena y noumena. p.19.

⁴⁹Kant no especifica con claridad el deslinde entre metafísica y dialéctica, por la forma en que las equipara tienden a tener un uso sinónimo, por lo que a nosotros respecta siguiendo la misma orientación no haremos estricta diferencia entre una y otra.

⁵⁰"¿Qué significan estas antinomias? En ellas vemos a la razón confundida y como aniquilada, precisamente porque ha querido eludir las condiciones que hacen posible y fructífero su uso, las condiciones del conocimiento científico".

García Morente. Op.cit. p.123.

⁵¹Es en las antinomias de la razón pura acerca del Universo donde con mayor nitidez se manifiesta la negatividad de la dialéctica, en ellas la verdad y la falsedad adquieren una posición de igualdad dentro de las afirmaciones contradictorias. Aunque la dialéctica no se ajusta a las leyes de la lógica formal, sin embargo Kant evita caer en el fácil recurso de considerar a las antinomias, debido a su contradictoriedad, como falsas; sino que busca la equidad entre tesis y antítesis. Esta solución conciliadora sólo puede significar que existiendo un perpetuo devenir, éste únicamente se manifiesta en el tiempo, donde todo tiene principio y fin. Los límites solamente se encuentran en el espacio:

"Sin embargo, la síntesis de las múltiples partes del espacio, mediante la cual lo aprehendemos, es sucesiva y ocurre por lo tanto en el espacio y contiene una serie. Y como en esta serie de espacios agregados (por ejemplo, de los pies de una vara) a partir de uno dado, los demás espacios que se les añade en el pensamiento son siempre la condición límite".

C.R.F. Antinomia de la razón. Sistema de las ideas cosmológicas, p.19.

Por tanto, Kant concibe espacio y tiempo como formas trascendentales del entendimiento, que se constituyen en esferas definidas correspon-

dientes al mundo fenoménico el cual tiene un principio y un límite. Mientras que el mundo de los noúmenos carece de ellos, por lo que es la esfera propia de la razón.

⁵²C.R.F. Del propósito final de la dialéctica natural de la razón humana, p. 299.

⁵³"Por tanto, está justificado hablar, (...) de una dialéctica en Kant, pues siempre que nuestro filósofo se halla ante la necesidad de buscar los puntos de paso entre mundo nouménico y mundo fenoménico recurre a la idea de totalidad. Pero su manera de concebir esta última en tanto que principio regulador, y sobre todo en tanto que postulado, es mucho más dormética que la mayoría de los dialécticos".

Gurwitsch, Georges. Dialéctica y Sociología. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 79.

⁵⁴"Por tanto, no sorprende gran cosa el comprobar que este adversario implacable del método dialéctico se halla en el origen de todo el desarrollo de la dialéctica del siglo XIX. La situación de la crítica kantiana en este terreno es, por tanto, paradójica: en vez de eliminar la dialéctica, la resucita, dando lugar a tipos nuevos de dialéctica. Es más: el modo en que Kant niega la validez del método dialéctico experimenta a su vez un movimiento dialéctico!.."

Ibid. p.74.

⁵⁵"Por eso ambos se manifiestan a la conciencia en una misma forma, que los lógicos llaman juicio, es decir, la unión de dos términos (que pueden ser cosas, propiedades, modos, etc.), mediante un enlace representado por la palabra es. Esta palabra es tiene precisamente por misión conferir al enlace realidad y validez. Si en general, y sin fijarnos ahora en la distinción que hemos hecho entre conocimiento científico y conocimiento vulgar, estudiásemos la forma común de ambos conocimientos, el juicio, podremos establecer un cierto número de leyes de esa forma; v.gr., el principio de contradicción, según el cual yo no puedo poner la partícula es entre dos cosas que se destruyen mutuamente".

García Morente, Op.cit. pp. 25-26.

⁵⁶C.R.F. Diferencia entre el juicio analítico y sintético, p. 154.

⁵⁷Ibidem.

⁵⁸Véase: Körner, S. Op.cit. "Concepción kantiana de los juicios sintéticos a priori", pp.22-26.

⁵⁹C.R.P. Diferencia entre el juicio analítico y sintético, p. 154.

⁶⁰Ibidem.

⁶¹Ibid. Problema general de la Razón Pura, pp.160-161.

⁶²"...la forma fundamental del conocimiento era el juicio. Vimos que el juicio es síntesis. Por medio de la enumeración de las diferentes clases de juicios, pudimos establecer las diferentes clases de síntesis o categorías. Pero sobre los juicios y con los juicios, verifica nuestra razón conclusiones, ratiocinios, o sea síntesis de juicios. A esta segunda especie de síntesis, que podríamos llamar síntesis de síntesis; o síntesis a la segunda potencia, que serán categorías ampliadas. Estas son ideas..."

García Morente. Op.cit. p.129.

⁶³"La exigencia de una filosofía como ciencia rigurosa es el punto de partida del pensamiento de Husserl. Esto significa que en el programa de la fenomenología el primer propósito es el de construir la filosofía de una manera radical, es decir, en ausencia de todo supuesto".

Cabrera, Manuel. Los supuestos del idealismo fenomenológico. U.N.A.M., México, 1979, p.3.

⁶⁴Husserl, Edmund. Meditaciones cartesianas. (trad. José Gaos y Miguel García-Barró). F.C.E., México, 1986, p.38.

En lo sucesivo, cuando se vuelva a citar esta obra se hará con las iniciales M.C.

⁶⁵"La descomposición de la filosofía actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad propia de la ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método".

Ibid. pp.40-41.

⁶⁶Husserl, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. (trad. José Gaos). F.C.E., México, 1986, p.29.

Cuando se vuelva a citar esta obra se hará con la abreviatura Ideas relativas.

67 "La lógica formal, en tanto que tal, no considera al objeto en su existencia concreta, ni por consiguiente a la ciencia en su correlación (adecuación) sintética a la realidad existente. La lógica formal husserliana es una lógica de las esencias, es decir de las significaciones, también puramente analíticas como la lógica tradicional, pero implica por su objeto mismo la promesa de una superación hacia la lógica trascendental".

De Maralt, André. La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano. (Trad. Ricardo Guerra). U.N.A.M., (Centro de Estudios Filosóficos), México, 1963, : 126.

68 Husserl, Edmund. Investigaciones lógicas. (trad. M. García Morente y José Gaos) Alianza Universidad, Madrid, 1982, T.I, p.118.
En sucesivas citas de esta obra se pondrán las iniciales I.I.

69 "La reforma de la filosofía supone una reforma paralela de todas las ciencias puesto que para Descartes las diferentes ciencias no son más que miembros de una ciencia universal que no es otra que la filosofía misma (...) Ninguna ciencia podrá fundar el conocimiento filosófico y esto obliga a Descartes a comenzar sus reflexiones por una epojé escéptica de un radicalismo ignorado hasta él (...) Reconvengamos, pues, el radicalismo cartesiano poniendo entre paréntesis todas nuestras ciencias —puesto que ninguna ciencia es transparente— y edifiquemos entonces una nueva ciencia haciendo a un lado todos los supuestos".

Cabrera, M. Op.cit. pp. 5-6.

70 Ideas Relativas, p.166.

71 "La escolástica medieval designa con la misma palabra intención dos realidades diferentes pero análogas: el acto fundamental de la vida moral y el carácter esencial del conocimiento intelectual. Sin embargo, la intencionalidad es comprendida primero en su acepción moral por los filósofos y teólogos medievales, de acuerdo con el sentido común que ve en la intención el proyecto, el esbozo de una acción futura".

De Maralt. Op.cit. p. 405.

72 "Para Santo Tomás, en efecto, la intención es la tendencia de la voluntad hacia un fin real (...) es un movimiento de perfeccionamiento que

parte de un estado de imperfección indeterminada y desemboca en un estado de perfección plenamente acabada. Paso de potencia al acto de acuerdo con la causalidad final, la intencionalidad es esencialmente movimiento".

Ibid. pp.405-406.

⁷³"Para Brentano lo específico de todo fenómeno de conciencia es el hecho de que envuelve en última instancia la existencia intencional de un objeto: visión es visión de algo, pensamiento es pensamiento de algo, estimación es estimación de algo, etc. La intencionalidad es, en una u otra forma, la característica específica de un fenómeno psíquico o es intencional en sí mismo, o se apoya intencional".

Zubiri, Xavier. Cinco colecciones de filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.309.

⁷⁴I.L. T.II, pp.489-490.

⁷⁵"...cualquiera podría definir la intencionalidad como la tendencia constitutiva de la subjetividad trascendental hacia el objeto. La intencionalidad se presenta así como la tendencia hacia un término, una teleología y, correlativamente, el objeto como el télos, la unidad terminal que anuda la conciencia constituyente (...) pero la subjetividad trascendental en su punto de partida, su origen, y el objeto su punto de llegada, su télos".

De Zubiri. Op.cit. p.5.

⁷⁶Ideas Relativas, p.83.

⁷⁷"En cuanto intencional, la conciencia siempre tiende a objetos. Nunca aprehendemos la conciencia en cuanto tal, se trata siempre de la conciencia de esto o aquello; en ella opera una remisión constante a contenidos. La articulación de estos contenidos constituye el mundo vivido".

Ordiles, Osvaldo. Intención fenomenológica. ANHIES, México, 1977, p.11.

⁷⁸"Hay tres conceptos de intencionalidad que corresponden a los momentos sucesivos de la evolución del pensamiento fenomenológico. a) La intencionalidad como noción psicológica, sinónimo de receptividad; b) La intencionalidad trascendental —es la noción que se encuentra en las ideas— que oscila entre recepción y creación; y, c) La intencionalidad constituyente o creadora que nos informa sobre el origen del mundo. A

esta distinción corresponde la de los tres Egos: a) el Ego sumergido en el mundo; b) el Ego trascendental; c) el Ego observador. Los tres conceptos de la intencionalidad corresponden, pues, a diversos momentos de la comprensión egológica y no designan actos realmente separados sino etapas de una misma vida intencional".

Cabrera, N. Op.cit., p.17.

⁷⁹Para Husserl la categoría de objeto tiene una interpretación muy amplia, el objeto intencional es mentado por la conciencia intencional entonces el objeto puede ser tanto real, como imaginario, o ideal, etc., los productos de estos objetos, como por ejemplo las esencias son lo que fenomenológicamente se llama objetividades ideales, las cuales son aprehendidas por la intuición eidética.

⁸⁰"Tal es el sentido de la consigna 'regreso a las cosas mismas' al ser develada. Significa 'regreso a los universales' pero a los universales que no son producidos arbitrariamente o en bien de la conveniencia y que no constituyen un ámbito de ser separado; es decir, 'regreso a los universales como objetos directos de la intuición intelectual' ".
Kolankowski, Leszek. Husserl y la búsqueda de la certeza. Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp.45-46.

⁸¹Idem, p. 46.

⁸²"Husserl designa a la reducción con el nombre griego de époisé que significa suspensión. La reducción es, en efecto, una suspensión que comienza por poner entre paréntesis los hechos para describir en ellos las esencias y se completa con la suspensión del mundo y la afirmación del ego trascendental".

Cabrera, N. Op.cit. p. 18.

⁸³Husserl, Edmund. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Folios Ediciones, México, 1964, p.153.

⁸⁴Idem.

⁸⁵"La reducción reemplaza una representación del mundo como continente en el cual se encuentra contenido el propio sujeto, por la presentación de la correlación entre el sujeto intencional y el mundo como su correlato".

Villoro, Luis. Estudios sobre Husserl. U.N.A.M. (Facultad de Filosofía y Letras) México, 1975, p.75.

86"Celms resume la diferencia entre el hecho y la esencia en las notas antitéticas siguientes: temporalidad -intemporalidad; individualidad- universalidad; momentaneidad- identidad numérica permanente; realidad-idealidad; posibilidad de alteración-imposibilidad de alteración; aposterioridad-aprioridad; necesidad puramente fáctica-necesidad absoluta. Correlativamente, mientras que el conocimiento de los hechos es empírico y asertórico, el de las esencias es apriorístico y apodíctico".
Cabrera, M. Op.cit. p.11.

87 M.C. p.100

88"La concepción del objeto individual desde la perspectiva fenomenológica se expresa desde dos ámbitos: exterior e interior. En el ámbito interior conlleva una serie de determinaciones que lo definen como la totalidad misma. En el ámbito exterior el objeto se sustenta en un todo relacional con los demás objetos y es significación del ámbito interior, por tanto, hay inseparable continuidad. Así, el objeto es a la vez la parte y el todo, dualidad constitutiva del Universo.

el noema es un haz de determinaciones objetivas aglutinadas por una referencia intencional al objeto.

89"todo el problema está en no perder de vista que el objeto -en-el-tiempo (zeitgegenstand), y que este tiempo afecta por entero a su ser —como los campos gravitatorios alteran toda cosa espacial y el mismo espacio".

Woberechts, Ludovic. El pensamiento de Husserl. F.C.E., México, 1979, p. 16.

90 Ideas Relativas. p.65.

91"la función intencional es pues la Leistung unificante y constitutiva de la conciencia; designa el ejercicio trascendental teleológico de la conciencia misma, su vida intencional. Por esto afirma Husserl que el problema de la función es central en la fenomenología, es el núcleo de la constitución trascendental, considerada en su modo originario, la constitución originaria del objeto empírico (percepción)".

De Maralt. Op.cit. p.178.

92 F.C. p.110.

93 Idem.

⁹⁴ Con aguda crítica Ortega hizo notar en el aspecto del yo constituyente del objeto la gran falla de la fenomenología y del idealismo en general: "La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la realidad absoluta que es la 'conciencia pura' desrealiza cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia. Bewusstsein von, espectraliza el mundo, lo transforma en mero sentido. Y como el sentido agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en inteligibilidad pura".

Ortega y Gasset, J. "Prólogo para alemanes", en El tema de nuestro tiempo. p.56.

⁹⁵ H.C. pp.120-121.

⁹⁶ Husserl, Edmund. Experiencia y juicio. (trad. Jas Reuter). U.N.A.M. (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 1980, p.283.

⁹⁷ "Husserl analizó detenidamente los numerosos factores que influyen sobre la visión más imparcial de las cosas. Observa, por ejemplo, que no vemos nunca una cosa por entero. No vemos más que tres caras de un cubo, no alcanzamos las cosas sino por secciones, no recogemos sino pocos aspectos a la vez".

Kobberechts, L. op.cit. p.11

⁹⁸ Ideas relativas. p.66.

⁹⁹ "Con la reducción de los procesos temporales objetivos a los datos fenomenológicos de la conciencia temporal 'desvinculamos' a la conciencia de la 'realidad' temporal, del tiempo cósmico, para dirigir en seguida la mirada hacia las vivencias 'puras', pertenecientes a un yo 'puro', con sus modos transcurridos de darse, igualmente 'puros'".

Trad. Woufilio. Ensayos epistemológicos. U.N.A.M. (Facultad de Filosofía y Letras) México, 1976, p.21.

¹⁰⁰ H.C. p.90.

¹⁰¹ "Pues ¿qué es un objeto si no la síntesis de aspectos que de él he percibido sucesivamente? Comprendemos ahora por qué esta síntesis es siempre pregunta: un objeto es objeto -en-el-tiempo, objeto del cual

surge a la vez un sólo aspecto, pronto pasado, remplazado por un aspecto siguiente -o por lo mismo, pero entonces diferente en el tiempo, no más percibido y evidente sino retenido y re-recordado-, en el cual repereute indefinidamente, con todo y que se esfuma en la retención".
Kobberchts, L. Op.cit. p.18.

¹⁰²"Pero también ocurre lo siguiente, que si el tono-ahora 'impresional' pasa a cada momento a su correspondiente modificación retencional—en el modo del tono -ha-sido-recientemente— esta modificación retencional se convierte de inmediato, a su vez, en un 'ahora', es decir, el tono-ha-sido, de carácter retencional, está presente a la conciencia en cuanto tono retencional y es así, un 'ahora-retencional', si bien ya no como es obvio, un ahora 'impresional'. A su turno, este ahora-retencional puede convertirse en un ahora-retencional-retenido, en cuyo caso estaremos ante una retención de segundo grado, ante una retención de una retención del ahora impresional. Obedeciendo a una ley modificacional propia de la conciencia temporal, la retención de la retención del ahora impresional puede convertirse en presencia para una nueva retención".

Trejo, Montilio. Op.cit. p.29.

¹⁰³Ver supra. a. INTENCIONALIDAD Y REDUCCION FENOMENOLOGICA.

¹⁰⁴"... lo que alcanzo de golpe, subraya Husserl en otros lugares, no es una sucesión de propiedades, sino precisamente la cosa --como no percibo en primer lugar un cuerpo material, luego un rostro y a fin de cuentas a mi amigo: es inmediatamente él quien entra en el cuarto, aunque anteriormente no pueda detallar los elementos de su aparición. Aquí también es la realidad global la que es primera, la estructura, y la que se dirige de una vez a todos mis sentidos y a todo mi mismo, antes que un análisis posterior descubra una multiplicidad latente".

Kobberchts, L. Op.cit. p.60.

III. DIALECTICA ORTEGUIANA.

"lo llamaré paravisiones:
es decir (lo malo es eso, decirlo)
una aptitud instantánea para salirme, para
de pronto desde afuera aprehenderme, o de
dentro pero en otro plano, como si yo fue-
ra alguien que me está mirando (mejor toda-
vía —porque en realidad no me veo— : como
alguien que me está viviendo).

Otra manera de tratar de decirlo: Cuan-
do es eso, ya no estoy mirando hacia el mun-
do, de mí a lo otro, sino que por un segundo
soy el mundo, el plano de fuera, lo demás
mirándose. Me veo como pueden verme los otros
es inapreciable: por eso dura apenas. Mido
mi defectividad, advierto todo lo que por au-
sencia o defecto no nos vemos nunca. Veo lo
que no soy".

Julio Cortázar.

A la muerte de Hegel su filosofía entró en breve eclipse, los golpes asestados contra su "sistema" y las manipuladas interpretaciones la relegaron a la penumbra. En nuestros días ha logrado un sorprendente renacimiento, pero no ya como sistema racional, sino desde otro ángulo: debajo de los escombros de la magnífica construcción se buscan respuestas para el presente. En la filosofía hegeliana se encuentran, hasta cierto punto, las raíces del pensamiento actual, por eso hacer filosofía de cara al futuro implica llevar en buena medida el hegelianismo.¹ Pero esto es sólo una parte, y, tal vez, la más periférica, si queremos comprender verdaderamente la herencia de Hegel es menester remontarnos al pasado de la filosofía.

El problema de fondo en el pensamiento griego fue el tiempo.² Los planteamientos de Parménides y Heráclito fincaron el fundamento del problema. Pero a partir de esa doble visión la filosofía griega trastabilló sin encontrar una solución definitiva, sin lograr salir nunca del laberinto de la temporalidad.³ Con Platón alcanza su más refinada explicación y esto gracias a un poderoso soporte, que de suyo se encontraba en los presocráticos, pero en Sócrates es ya una realidad actuante: la dialéctica. Tiempo y dialéctica travesanos de la filosofía griega son conjurados orgánicamente por Platón; y sobre todas las vicisitudes en la

historia de la filosofía, tendrán ese indisoluble entramado hasta nuestros días.

El discípulo de Sócrates estremando la pauperización de la realidad, concibe ésta como un "bárbaro lodazal", donde no puede existir certeza alguna, ya que la realidad es corroída por la erosión temporaria. La única solución posible para escapar de ese pantano temporal es la dialéctica:

"El método dialéctico, por consiguiente, dije, es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente; el único que verdaderamente saca al ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que estaba sumido, y lo eleva hacia lo alto..."⁴

La metodología mayéutico-socrática es perfeccionada por Platón: en confrontación dialogante los interlocutores, por el sinuoso sendero que va de la doxa al conocimiento, elevan el alma, peregrinando hacia el reino eterno de las divinas ideas.⁵ Con Platón se delinea explícitamente una de las orientaciones de la dialéctica: como metodología. Es un método ascendente de progresivo alejamiento del mundo sensible; finalista puesto que concluye con la apología del mundo de las ideas. Pero también en el pensamiento platónico se presenta implícitamente la otra orientación de la dialéctica: como movimiento del mundo empírico. A partir del complejo diálogo "Parménides"⁶ se hace patente la dialéctica de las ideas⁷, en el opacible mundo eidético irrumpe el movimiento para facilitar la interacción de ellas, por tanto, la participación del mundo sensible tendrá una coherente explicación: el mundo empírico en su discordante fluir no será una apenas insinuada sombra participativa, sino expresión del movimiento de las ideas. La conexión entre el movimiento de la eternidad y la fugacidad sensible es el "instante", que es en sí mismo intemporal, pero es la condición de posibilidad del tiempo.⁸ Platón sintió vértigo ante este abismo de posibilidades, la fusión del método dialéctico con el movimiento dialéctico del mundo sensible, o mejor aún, el método dialéctico como expresión del movimiento de lo inmediato empírico; su visión aristocratizante y decepcionada del mun-

do y la sociedad la impidió dar ese paso. El pensamiento platónico se tambalea por esa contradicción, un método dialéctico que huye de la exterioridad inmediata y una dialéctica de las ideas que se acerca a lo sensible y lo temporaliza. Nuestro filósofo no pudo resolver esta contradicción, pero con olímpico gesto señaló el camino. La filosofía occidental con múltiples argumentaciones⁹ ha intentado encontrar la respuesta a la contradicción planteada por Platón, porque ello significa dar soluciones al problema del tiempo y la eternidad.¹⁰

Hegel pensador dialéctico por excelencia se autodesigna albacea principal de todo el pensamiento griego,¹¹ imponiéndose la misión de resolver la encrucijada platónica, utilizando para ello la noción romántica del movimiento metamorfoseada en dialéctica de la historia.

El "movimiento" fue el principio que desvelo el ensueño del romanticismo. A contrapunto con el clasicismo, para los románticos el mundo era una vorágine de pasiones en movimiento: el corazón henchido de sentimiento rompe las resistencias del mundo para alcanzar la libertad. Fichte copartícipe del ideal romántico convierte el "movimiento" en centro de gravedad de su filosofía; es un movimiento dialéctico que refleja la vida humana, la cual consiste en vivir intencionalmente nuestro yo voluntario ante una naturaleza que le pone obstáculos, pero al trascenderlos se realiza lo eterno de la voluntad.¹² El punto de enlace entre la concepción fichteana y hegeliana del movimiento es Schelling, del cual, el propio Hegel culminador de la filosofía clásica alemana, dice lo siguiente:

"El paso más importante o, por mejor decir, el único importante desde el punto de vista filosófico, que ha sido dado para remontarnos por encima de la filosofía de Fichte ha sido dado por Schelling; (...) La unidad concreta es, en él, la de que lo finito es algo tan carente de verdad como lo infinito, la idea subjetiva lo mismo que la objetividad, y de que las combinaciones en las que ambas cosas carentes de verdad se articulan entre sí como independientes la una de la otra son también combinaciones de algo no verdadero. La unidad concreta sólo puede concebirse como un proceso y como el movimiento vivo de una tesis".¹³
(subrayado mío).

El método dialéctico hegeliano pretendió ser un método dinámico fusionado con el movimiento total: "El movimiento es la verdad de lo que dura, lo que dura es el movimiento (...) el movimiento es el concepto de la verdadera alma del mundo".¹⁴ La totalidad deviene en sucesivas negaciones; de la pugna de dos términos brota un tercero, la negación de la negación. En términos más estrictamente hegelianos, el ser se niega a sí mismo pasando a su opuesto el no ser, de la afirmación a la negación, y esta tensión antagónica da lugar al devenir: síntesis de ser y no ser. En la síntesis es donde se manifiesta la superación que hace Hegel de la dialéctica platónica, la cual sólo podía concebir las oposiciones. Así, en el devenir, Hegel encuentra la clave de la dialéctica como método y como movimiento de lo real.¹⁵ El ser en sí mismo carece de determinaciones, en el devenir se enriquece, se satura de contenido, donde el espíritu se espiritualiza. Entre zancadas de afirmaciones y negaciones la filosofía hegeliana busca la identidad de los opuestos en la unidad absoluta, o Idea, el cual es enriquecido por progresivas determinaciones. Este enriquecimiento se desenvuelve en tres fases dialécticas, Espíritu: subjetivo, objetivo y absoluto:

"El desarrollo del espíritu supone que éste:

- I. Es en la forma de la relación con sí mismo: dentro de él la totalidad ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en estar en posesión de sí; esto es: en ser libre. Tal es el espíritu subjetivo.
- II. Es en la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido de él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu objetivo.
- III. Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu absoluto".¹⁶

Clarifiquemos la sucinta descripción de Hegel. La filosofía hegeliana es un monumental enjambre dialéctico, donde el espíritu reco-

res las tres mencionadas fases dialécticas, pero a su vez cada una de ellas conlleva su tríada dialéctica.

Con el espíritu subjetivo se inicia la espiritualización del espíritu, que es el punto de intersección entre el mundo natural y el mundo propiamente espiritual. En este nivel el espíritu subjetivo se encuentra inmerso en la sensación, en el sentimiento de sí; principio de conciencia. La evolución interior del espíritu subjetivo es procurada por el ascenso de la animalidad de la vida concien- cial hacia la racionalidad, identificada por Hegel como libertad, es el individuo en proceso de integración social; así el alma y la conciencia tienen una primera síntesis, aunque sin realizarse aún plenamente.

Al negarse el espíritu subjetivo se trasmuta en espíritu objetivo, lo que implica el cambio de una sociedad primitiva, natural, a una más espiritual, es decir, histórica. Así, en su ascensión escuchamos la marcha tremolante del espíritu, que en su camino a la espiritualización produce el rumor espectral de la historia; espectralización que Ortega interpretó como pura serie lógica de ideas:

"Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del Universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la Lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico".¹⁷ (subrayado mío) .

La idea mueve los hilos de la historia interviniendo en ella y determinándola, por lo que la historia es el progresivo desenvolvimiento de la razón. El espíritu objetivo se realiza a través de los avatares de la historia por medio del Estado. En el Estado el espíritu se hace consciente de sí mismo, y a él, los seres humanos declinan su libertad individual para entregarla a la objetivización de la razón.¹⁸

El espíritu subjetivo en negación con el espíritu objetivo se sintetiza en el espíritu absoluto, lo que implica la transición de la historia al arte. Las artes espiritualmente van evolucionando de las artes naturales o simbólicas (arquitectura) a las artes clásicas (escultura) y de ahí a las románticas (música, poesía, pintura). El devenir del es-

píritu en arte culmina con la religión: Dios encuentra en el pináculo de la dialéctica hegeliana su autoconsumación absoluta. El absoluto no es una realidad trascendente sino el conocimiento que el mundo tiene de sí mismo; se conoce como totalidad en el proceso completo de su devenir y conoce las distinciones entre las fases de su propia vida, en otros términos, se conoce como identidad en la diferencia. El espíritu absoluto es la autoreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano.

La sinfonía dialéctica del espíritu es en el fondo una teodicea. Hegel en arrebato místico va mostrando la pesadosa marcha del espíritu hasta su autoconsumación en Dios, este movimiento consiste en febril llenarse de contenido al desdoblarse en el mundo en un constante ascender y descender, con lo que la dialéctica hegeliana manifiesta la unión de lo finito y lo infinito, de tal forma Hegel creía haber funcionado método dialéctico y movimiento dialéctico de Dios. Pero si llamamos por lo más delgado, como toda teodicea, la hegeliana se clausura a sí misma, es un círculo preconcebido, círculo herméticamente cerrado donde se asfixia la dialéctica.¹⁹ Como apuntábamos líneas arriba, la realidad histórica y el mundo en su conjunto son solamente fantasmagorías, "pura serie lógica de ideas", pero lo que finalmente prevalece, es la eternidad en su flujo interior, con lo que la dialéctica se convierte en un estoroso corsé al que se puede desechar,²⁰ desarticulándose, por consiguiente, método y movimiento dialéctico de Dios.

El discurrir épico del espíritu se hundió en el sueño del absoluto y bajo las ruinas de la teodicea hegeliana, perseverante, sólo quedó el murmullo del perpetuo movimiento, del tiempo como posibilidad de comprensión unificadora de la realidad. Esta certeza es el legado más profundo del sistema hegeliano, porque si algunos críticos han considerado la noción de libertad como su aporte más importante para la filosofía del siglo XX,²¹ como hemos visto, la libertad en Hegel es un producto del devenir espiritual:

"La Lógica de Hegel desarrolla este proceso ideal que, de etapa en etapa, aclara ante sí mismo, desvela y revela al espíritu. El concepto con que empezamos se perfecciona en otro, y así sucesivamente, en cadena de diamante, en disciplina dialéctica que nos aprisiona para al cabo dotarnos de la suma libertad".²²

La concepción hegeliana de la temporalidad y el movimiento ha sido la atmósfera donde se ha nutrido el pensamiento de nuestra época; por eso, una filosofía de cara al futuro como la de Ortega, tenía que estar dentro del influjo temporal de la filosofía de Hegel.

Como el peregrino que ante el nicho del iluminado se postra venerándolo y furtivamente odiándolo, así era la relación de Ortega frente a Hegel; los epítetos en este tenor lo demuestran:

"Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca".²³

"... es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelismo -de ingenuidad y de crueldad imperial. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide".²⁴

Atracción y repulsión es la manera de interrelacionarse la filosofía de Ortega frente a la del faraón alemán, y es principalmente en la concepción del movimiento dialéctico de la temporalidad histórica, donde se presenta lo enconado de esta actitud. Con claridad vio Ortega que el problema de la unión entre método y movimiento dialécticos, o, en otras palabras, entre lo temporal y lo eterno no se resolvía en Hegel. Era necesario "bajar de las nubes" la dialéctica, sacarla del enclausuramiento "absoluto" y ventilar la historia con los vientos del futuro:

"Le todos modos, el tema de nuestro tiempo —la unión de lo temporal y lo eterno— no está resuelto en Hegel.

El caso de Hegel patentiza solamente el error que hay en definir lo histórico como el pasado. Una concepción cautelosa de la real histórico tiene que contar con el futuro, con nuestro futuro, no sólo con nosotros, en cuanto futuro de lo pretérito. Así acontece que esta filosofía de la historia no tiene futuro, no tiene escape".²⁵

La dialéctica hegeliana tuvo la virtud de mostrar el movimiento histórico, pero se desvirtuó al convertir ese movimiento en un proceso nebulosamente abstracto, pero dejó la puerta abierta para un cabal acercamiento en la comprensión del movimiento histórico social-concreto; y por esa puerta entraron filosofías tan aparenzialmente dispares

las de Marx²⁶ y Ortega.

El filósofo español critica a Hegel por haber intelectualizado y esquematizado los conceptos al espiritualizarlos, despojándolos de contenido variable, moviente, por lo que la historia se transforma en puro formalismo, ante el cual es imprescindible rebelarse:

"La filosofía es, en uno u otro riguroso sentido, lógica, y opera mediante un movimiento de puros conceptos lógicos y pretende deducir lógicamente los hechos a-lógicos, no hay duda que la historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. Ahora bien: la filosofía de la historia de Hegel pretende por lo pronto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto, nos unimos a los historiadores en su jacquerie contra la llamada 'filosofía del espíritu', y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano (Lecciones sobre la filosofía de la historia.)"²⁷

Intrínsecamente la dialéctica orteguiana lleva una humanización de la dialéctica hegeliana: humanización que es condición de posibilidad para escapar de la esfera sellada del absoluto, por tanto, la dialéctica de Ortega es una dialéctica humanista, vital, que por sus características propias es interpretativa de la realidad. Por el contrario la dialéctica de Hegel es una omnisciente construcción de la realidad; construcción, que en esta filosofía, en buena medida implica una reducción de la realidad a un rígido esquema de tesis, antítesis y síntesis. Esto tenía que producir hondo malestar en Ortega quien no ahorra críticas contra la dialéctica hegeliana:

"La 'dialéctica' famosa original de Hegel es, en verdad, miserable. En ella el 'movimiento del concepto' procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir, va movido el pensar por un ciego formalismo lógico".²⁸

Resumiendo, diremos que Ortega retoma la problemática de unir método con movimiento de la realidad. Problemática que, según nuestro filósofo, no quedaba resuelta en Hegel. La dialéctica hegeliana perdida en el limbo del absoluto sufría de parálisis de los conceptos, por lo que Ortega bajando esa dialéctica de las nubes la convierte en expresión de la realidad primera e inmediata: el movimiento de la vida

humana, que no admite formalismos de ninguna índole.

Ortega elaboró la interpretación dialéctica del movimiento de la vida humana, a saber, por tres cauces, que hemos expuesto hasta aquí: Kant, Husserl y Hegel; veamos pues como se intersectan estos cauces con la concepción filosófica de Ortega, para dar forma a la dialéctica vital y así penetrar en su estructura interna.

A. REALIDAD Y PENSAMIENTO EN LA SERIE DIALECTICA

Ser un verdadero pensador dialéctico significa serlo integralmente, tanto en su vida como en su filosofía. Ortega fue un auténtico pensador dialéctico, su vida fue una denodada pasión dialéctica. Con todas sus personales contradicciones, se propuso elevar el estancado nivel intelectual de su país, "ponerlo a la altura de los tiempos". Su filosofía es un hontanar dialéctico de doctrinas, intuiciones, nociones, atisbos y argumentaciones. En cuanto a lo que su filosofía concierne, es necesario delimitar el enfoque que nos interesa investigar. De los escritos de Ortega nos interesan sus ideas sobre la dialéctica, no su línea de exposición retórica. Clarifiquemos esta aseveración: la característica básica de la obra del filósofo español es ensayística, pues bien, la línea argumentativa de gran parte de sus ensayos es dialéctica,²⁶ en esta dirección no deseamos ahondar, sino en su concepción metodológica como expresión del movimiento dialéctico de la realidad humana.

Entre la miscelánea de temas en la obra orteguiana nos extraña no encontrar textos exclusivamente dedicados a exponer su metodología dialéctica, sólo encontramos breves referencias, pero siempre circunscritas incidentalmente a un tema establecido de antemano. El texto en el cual son más explícitas estas referencias es en el bello y fundamental escrito sobre historia de la filosofía: Origen y epílogo de la filosofía. En Ortega se demuestra, al igual que en los filósofos que sustentan su pensamiento en un sólido andamiaje metodológico, que la dialéctica es más una presencia tácita que un pretexto expositivo. La dialéctica en la filosofía orteguiana, es el flujo subterráneo que agiliza y vivifica las elásticas articulaciones de la razón histórica. Donde más notorio se hace ese movimiento, y que a la vez nos servirá como primer nivel de acceso a la metodología de nuestro autor, es en la relación: pensamiento y realidad (circunstancia).

Un manido adagio sentencia: "de la vista nace el amor", Ortega interpretándolo a su conveniencia muy bien pudo agregar, de la vista nace el pensamiento. La vista es el más instantáneo acercamiento con el mundo, es la facultad que nos permite intimar con el entorno; la vista es la simiente donde brota el pensamiento. Si el pensamiento se recrea morosamente circundando los pliegues de las cosas, puede decir nuestro filósofo que el pensamiento es un acto amoroso del hombre con el mundo. Fuera del abstraccionismo sólo hay una inmediatez, una certeza, el hombre y las cosas: "Pensamos con las cosas".

La realidad es multifacética, mil y un rostros de facilidades y dificultades³⁰ nos presenta a cada paso, al hombre no le queda más remedio que enfrentar la circunstancia con sus propios recursos, por lo que es menester flexibilizar la razón, pero no la razón absolutizada y formalizada de Hegel, sino la razón viviente que permite la coexistencia con un mundo cambiante:

"Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insosfisticable no es mi existencia, no es yo existo—sino que es mi coexistencia con el mundo".³¹

Ortega fundamenta una interpretación de la realidad basada en el análisis fenomenológico. Para Husserl, la realidad, los objetos, tienen su propia racionalidad, por eso, en la descripción fenomenológica se les debe dejar manifestarse, otorgarse a sí mismos en toda su autenticidad. Los objetos se manifiestan en el tiempo como corriente infinita de apariciones: Cuando hemos percibido un aspecto, inmediatamente es sucedido y sustituido por otro aspecto, hasta gradualmente irse acumulando mayor cantidad de apariciones que dan una visión más amplia del objeto. Lo que da unidad al suceder es la conciencia temporal dirigida intencionalmente al objeto, siendo éste, entonces, su correlato intencional: en la reducción fenomenológica el autoconstituirse del yo conlleva la constitución intencional del objeto".³²

Siguiendo la orientación de Husserl, Ortega considera, se debe dejar que las cosas sean, ellas nos deben conducir, son "el maestro del hombre".³³ Las cosas se conjugan en planos, que por lo mismo, ningún hombre puede abarcar con totalizadora mirada; la humanidad gran ojo his-

tórico del hombre únicamente podrá contemplar fragmentos, girones del mundo:

"Si no fuera así, el primer hombre, colocado ante el cosmos, lo habría traspasado íntegramente con su pupila, lo habría visto entero. Mas lo acaecido fue, más bien, que la humanidad sólo ha ido viendo el universo trozo a trozo, círculo tras círculo, como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiese servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante".³⁴

La realidad es el ámbito dimensional donde se suceden y organizan los planos espaciales y temporales, a los que Ortega llama escorzos.³⁵ Lo que para Husserl es corriente de apariciones, para Ortega es escorzo organizado en planos o aspectos. El escorzo es la dialéctica misma de la realidad; la realidad es serie dialéctica de planos, urdimbre incesante de superficies y profundidades:

"Fues de igual suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrenaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape".³⁶

Como dos espejos que reflejan sucesivas e interminables imágenes de sí mismos, así el mundo se aglutina en sucesivos e interactuantes planos espacio-temporales; la superficie, tras de sí proyecta niveles de profundidad, más la profundidad se manifiesta como progresivo tornarse superficie. Se nos muestra en primera instancia la superficie patente del mundo, pero a sus espaldas desde la distancia un mundo profundo se hace latente:

"Hay pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos --el mundo de las puras impresiones--. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un tras mundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. (...) El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros".³⁷

Así pues, la realidad denota su consistencia en la serie dialéctica de escorzos entre lo patente y lo latente. A esto hay que agregar, que el movimiento dialéctico de la realidad es incomprensible sin la participación del hombre, puesto que él le otorga unidad.

Para Husserl la unidad de la realidad es producto de la conciencia dirigida intencionalmente al objeto, mientras que para Ortega, la intencionalidad despojada de su connotación idealista se transforma en vivencia. El hombre se dirige vitalmente a la realidad y de esta convivencia surge la razón viviente, siendo, por tanto, un pensamiento producto de la necesidad cotidiana; la realidad envuelve el pensamiento, conduciéndolo sinuosamente a través de sus diferentes perfiles. El pensamiento en alerta constante hace coincidir su cauce con el de la realidad:

"Ahora bien, todo el quid está en que cada 'vista' de un 'aspecto' reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva vista reclamada por la primera, será la de otro 'aspecto' de la cosa —pero no uno cualquiera sino el aspecto que en la cosa esta contiguo al primero. En principio, el pensar dialéctico no puede saltarse ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. la contigüidad 'lógica' de las 'vistas' (vulgo conceptos) proviene de la contigüidad real de los aspectos".³⁸ (subrayado mío).

Del escorzarse de la realidad y su coincidencia con el pensamiento, Ortega postula la totalidad como perspectiva; las sucesivas vistas de la realidad entrañan una posición, una perspectiva respecto a ella de parte del hombre: Nuestro vivir deambula desde una perspectiva sobre la superficie del mundo, esto es lo que se nos presenta con mayor claridad y distinción, pero el mismo entorno reclama nuestra atención hacia lo latente, que va generando su propia serie dialéctica: "Esta contigüidad de los pasos mentales hace que el pensar constituya una serie y del tipo más sencillo".³⁹

Paso a paso la confusa lejanía define, reafirma sus contornos, y lo que antes era profundidad se ha transformado en nítida superficie.

Pero el proceso no termina ahí, nuevas profundidades se avizoran en nuestra circunstancia que nos impelen a seguir pensando. Así el pensamiento produce su cadena argumentativa, un pensamiento extrae su validez del anterior:

"Si de hecho yo pretendo que es verdadero un pensamiento mío, esa pretensión se da en mí de hecho motivada por otro hecho de conciencia que será, por ejemplo, otro pensamiento mío, al cual llamo 'prueba' o 'razón' de aquél. Esto, a su vez, extraerá su validez de otro hecho de mi conciencia, y así sucesivamente. Todo ello, la pretensión primera como sus fundamentos, se da patente en mi conciencia y se da patente también el nexo, el darme cuenta de que creo en otro pensamiento porque creo antes en este otro".⁴⁰

En cada serie dialéctica — entendiendo serie dialéctica, como resultado del escorzarse de la realidad y su coincidencia con el encadenamiento argumentativo del pensamiento—⁴¹ fijamos la perspectiva. La concepción dialéctica de Ortega la perspectiva es el punto de unión entre la dialéctica como método y como movimiento de la realidad. A la vez, la perspectiva le da su carácter vital a la dialéctica orteguiana.

a. FASES.

Sólo el hombre hace coherente y posible el devenir inmediato de los aspectos del mundo, de tal modo, el mundo nunca pierde su continuidad trabado por férrea cadena dialéctica de escorzos y pensamientos. Los seres humanos necesitan para su vivir como condición necesaria de desenvolvimiento en el mundo de la circunstancia, pero ésta se muestra a nuestra vista por segmentos: como brotando de las entrañas mismas del segmento de mundo en que nuestra mirada se afana. Un nuevo aspecto requiere atención para ser recorrido por la vista, y de éste aspecto surge otro y así sucesivamente:

"El 'aspecto' pertenece a la cosa, es —si queremos decirlo crudamente— un pedazo de la cosa. Pero no es sólo de la cosa: no hay 'aspecto' si alguien no mira. Es, pues, respuesta de la cosa a un mirarla.

Colabora en ella el mirar porque es este quien hace que en la cosa broten 'aspectos', y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar —por lo pronto mira en cada caso desde un punto de vista determinado—, el aspecto de la cosa es inseparable del vidente. Mas déjese insistir: como, al fin y al cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en alguno de sus 'aspectos', éstos le pertenecen y no son 'subjetivos'. De otra parte, dado que son sólo respuesta a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino sólo sus 'aspectos' es la 'cara que nos pone' la realidad. La pone ella pero nos la pone a nosotros. Si cupiese integrar los incontables 'aspectos' de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la 'cosa entera'. Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella sólo 'aspectos' y no la cosa misma".⁴²

El hombre incrustado en su circunstancia otea el mundo, fija su perspectiva visual, pero "su corazón va repartiendo los acentos". El sentimiento le obliga a seleccionar, a tomar distancia ya sea acercándolo o alejándolo, prefiriendo o rechazando lo que anhela del entorno; por lo que cada paso en su dramático caminar le obliga a justificarlo. Los seres humanos son la única especie que justifica su hacer, la justificación es un proceso mental nacido de la voraz pasión con el mundo.

Así, en su propia intimidad, el hombre diálogo con la voz de su pensamiento —"sonora soledad" de sí mismo—, buscando justificar su actuación, su pasión. Una vez saturado de ideas, sentimientos y voluntad sale de sí para actuar en el mundo, para dirigir su vida hacia el plano de la realidad que su corazón halla seleccionado. La ininterrumpida fricción mutua —hombre y circunstancia— produce una exteriorización exacerbada: la alteración. Para no sucumbir a la destructividad de la alteración que empuja a descender hasta la animalidad, es entonces cuando el individuo, con su gesto más característicamente humano detiene su dislocado vivir y entrecerrando los sentidos retorna a

su interioridad para forjar estrategias, consecuencia éstas, de las ideas, pero también, en buena medida las entretenerías son hijas del nuevo y la quimera:

"Claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse dentro de sí, cuando el hombre se pone fuera de sí es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se divinizo la acción pura. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de violencia y del despojo (...)
¡Calma! ¿qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico".⁴³ (subrayado mío).

Cuando se han definido estrategias, el hombre proyecta su vida sobre el tránsito cotidiano, día a día va acumulando experiencias. La memoria, suspiro de la eternidad, es piedra angular del vivir cotidiano, ella hace coherente el suceder temporal de los escorzos del mundo y desde el fondo de su oscura claridad el hombre orienta su vida, la dirige en el escenario del mundo, donde cada hombre es al mismo tiempo actor y espectador del drama viviente.

1).- PENSAR ANALÍTICO.

La dialéctica orteguiana, es por su carácter vital, una dialéctica por antonomasia immanentista, en ella no tienen cabida misterios trasmundanos: sencillamente soy yo y mi circunstancia interactuando, pero no entendamos esta relación de manera tan escueta, tiene un alto grado de complejidad. Como explicitamos líneas arriba, Ortega apoyado en la idea de perspectiva concibe la dialéctica como indisoluble unidad de método y movimiento de la realidad. Esta unidad se consigue como resultado del entrar y salir del pensamiento sobre la exterioridad:

"De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera.
(...) Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario, lleva su sí mismo a lo

otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo".⁴⁴

El constante flujo de ida y vuelta, pensar lo real y volverse contra lo pensado y viceversa hasta quedarse sólo con la intuición de lo real, está muy alejado del movimiento hegeliano de tesis, antítesis y síntesis que se dan únicamente en el pensamiento. Ortega busca el movimiento de la realidad concreta, que para ser asimilada requiere acercarse, sorber su savia y después alejarse hacia la intimidad. A este proceso, nuestro filósofo, le da el nombre de "serie dialéctica". Una serie dialéctica se integra por otras series dialécticas;⁴⁵ cada fenómeno de la realidad requiere ser bordado y abordado por una serie dialéctica que nos revele la mayor cantidad posible de sus perfiles, pero ello es sólo un acto en el argumento cognocitivo. Cuando paramos la serie dialéctica en un determinado punto hemos arribado a una intuición de la cosa que cubría nuestra atención; es una visión derivada de haber abarcado la globalidad de aspectos del fenómeno. El hombre asimila la intuición atesorándola, pero el pensar sigue acuciándonos, por lo que otra serie dialéctica inicia su actividad prendándonos del nuevo fenómeno, por tanto, la serie tiene que continuar, la obligación de proseguirla es impostergable:

"Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que 'seguir pensando' porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada 'por completo' sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido".⁴⁶

En suma, para pensar es necesario sustraerse a la exterioridad. Ortega, sacando del desván una empolvada palabra de evocadoras elevaciones místicas, designa al proceso de interiorización como ensimismamiento.⁴⁷ Empeñado en borrar sus vestigios esotéricos transforma la palabra en un concepto técnico. Ensimismarse no es espiritualización, sino apremiante "saber a que atenernos" sobre el mundo que nos acosa, y también una construcción intelectual, por lo que nuestro mundo interior es un bullente caldero de ideas.

Las ideas en Ortega tienen un devenir propio, como decíamos, las cosas nos impulsan a seguir pensando después de habernos detenido, el pensamiento tiene que recorrer la contigüidad de los aspectos reales: De la contigüidad de los escorzos se deriva la contigüidad conceptual. Y es en esta conclusión donde se patentiza la influencia de la filosofía de Kant y Husserl. Del último, recoge la distinción de que existen dos formas de conexión lógica entre los conceptos, implicación y complicación, ambos son modos de evidencia. Pero sobre todo el pensamiento kantiano le sirvió a Ortega para sustentar la implicación como forma propia del pensar analítico, y la complicación lo propio del pensar sintético.⁴⁸ (Véase: Anexo; esquema nº 1).

Veamos primeramente el pensar analítico.

Los juicios, en Kant, son el fundamento del conocimiento humano, afirman o niegan la realidad, o más bien, los juicios ponen la realidad, por tanto, son lógico-ontológicos. Lo que diferencia los juicios analíticos de los juicios sintéticos es la forma en como se relacionan sujeto y predicado. En los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto (tautológicos); son verdaderos, no agregan nada al predicado de lo que está ya en el sujeto, por lo cual no tienen su origen en la experiencia, sino en el análisis mental, son pues, juicios a priori.⁴⁹

Ortega comienza por reformar la denominación de los juicios, con lo que les confiere vivencialidad. Así considerados los juicios, dejan de ser fundamento exclusivamente cognoscitivo y asumen su verdadera función vital. Mientras Kant postula los juicios analíticos como entidad estáticamente lógica —el predicado contenido en el sujeto—, para Ortega, igualmente, en el pensar analítico, un concepto está ya contenido en otro, surge de él, explicitando lo que se encuentra implícito en el primero; pero en Ortega el riguroso mecanicismo lógico se aminora:

"Los pensamientos pueden estar ligados con evidencia, uno con otro de dos modos. El primero es éste: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicitación de algo que ya estaba en éste implícito. Esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis".⁵⁰ (subrayado mío).

La aprioridad de los juicios kantianos conduce al rompimiento con la experiencia concreta,⁵¹ en cambio, Ortega de un primer pensamiento extras no uno tautológico, sino toda una serie de pensamientos por "progresivo análisis", arilizándose la contigüidad lógica, que haya su consonancia con la contigüidad ontológica expresada en el pensar sintético.

2).- PENSAR SINTETICO.

En la anterior exposición del pensar analítico observamos como Ortega estructura la primera fase de su método dialéctico: el sustrato lógico; pero todo método requiere de objeto, en el caso de la metodología orteguiana, el objeto es el movimiento real inmediato —hombre y mundo—. El mundo tiene su propia consistencia moviente, ocultarse y desocultarse, la condición para arrancar al mundo de su pura exterioridad, de su puro "fuera" es entrar en la intimidad humana:

" Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto fuera, que no consiste ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese fuera que cabe es, precisamente, un dentro un intus, la intimidad del hombre, su sí mismo, que esta constituido principalmente por ideas".⁵²

El escorzarse del mundo puede decirse que también es un efectivo entrar y salir del pensamiento. El mundo va mostrando, adentrando sus perfiles al pensamiento y éste último, para contemplar la consistencia múnica, en fulgurante movimiento se enajenisma, por lo que la realidad sale de él, se oculta, entonces, el pensamiento urgido de actuar sale de sí, se altera, pero no es una hirsuta alteración, sino la acción insuflada de previa contemplación.⁵³ Acción —"contemplativa", la entiende Ortega como proyectar para pervivir, no como proceso meramente intelectualizado:

"Son pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la alteración. 2º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensi-

mismamiento, la vita contemplativa que decían los romanos, el theoretikós bios de los griegos, la theoria. 3º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la vida activa, la praxis".⁶⁴

Ahora bien, desmenuzemos detenidamente esta segunda fase del método orteguiano: el pensamiento dialéctico accediendo al movimiento dialéctico real, a su organicidad ontológica.

Vamos, pues, el pensar sintético.

Mostrando la otra faz de los juicios, Kant estimaba que en los juicios sintéticos el predicado no está contenido en el sujeto y su fundamento es la experiencia, son verdaderos cuando la percepción sensible los avala, por lo que estructuralmente responden a situaciones particulares y contingentes, de tiempo y lugar determinados. Por tanto, en estos juicios se pueden unir sintéticamente elementos heterogéneos en el sujeto y el predicado.

El "pensar sintético", análogamente a los "juicios sintéticos", tiene su fundamento en la experiencia, la vivencia lo verifica, une al pensamiento con la circunstancia particular. En lo que se distancia Ortega es en el criterio de evidencia. La diferencia entre juicios analíticos y juicios sintéticos es tajante para Kant. Los primeros son evidentes y los segundos inevidentes. Únicamente en el análisis se observa la evidencia de su implicación de un pensamiento a otro. Ortega, introduciendo la noción husserliana de evidencia complicativa, afirma que también en el pensar sintético se puede obtener evidencia del nexo entre pensamientos, uno complica al otro:⁵⁵

"Como no podía menos, la filosofía ha ejercitado siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo 'descubre' y lo nombra, mas de él ve sólo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y 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. Sus sucesores —Fichte, Schelling, Hegel—

ne hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene ésta y cual es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole".⁵⁶

El nexo por complicación en la serie dialéctica, es más poderoso que el nexo implicativo del pensar analítico, ya que contiene una doble potencialidad de necesidad que éste no tiene. En el pensar analítico, pensando un concepto, se puede pensar el implicado en él, entonces la evidencia del nexo se establece con necesidad, pero nada nos puede obligar a hacerlo; podemos también quedarnos con el primer concepto, pero en el pensar sintético tenemos que "yuxtaponer" otro concepto:

"En la serie dialéctica de pensamientos, cada uno de éstos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar este podemos pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos sí que reconocer su 'identificación' con éste, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no hecha de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos velis nolis, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él".⁵⁷

Así, de la contigüidad ontológica de los escorzos, esto es, del pensar sintético se deriva la contigüidad lógica de los conceptos, del pensar analítico, de ahí la rotunda afirmación "pensamos con las cosas".

Expliquemos lo anterior en otras palabras: en el ensimismamiento se elabora el pensar analítico, por lo mismo es esencialmente abstracto. El pensar sintético se relaciona con la circunstancia, con lo concreto, desenvolviéndose, por consiguiente, en la alteración. De un pensar abstracto, el hombre desdobra su pensamiento a la realidad, dando lugar al pensar concreto. Por mediación de la absorción ambas formas de pensar se fusionan para dar lugar al diálogo del pensar vital con la circunstancia (Véase: Anexo; esquema nº 3):

"Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella integramente es, si se la toma como concreta reacción de un hombre a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta. Tal vez resulte aún más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia".⁵⁸

3).- ABSORCIÓN.

Ortega abiertamente discrepa de la Aufhebung o síntesis hegeliana, debido a que ésta, según vimos, era convertida en meta de llegada del espíritu y, por tanto, en parte "conexa" del sistema filosófico:

"La 'absorción' es un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es, además, una tesis conexa con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver (con mi idea de absorción), como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de 'serie dialéctica' ".⁵⁹

Así pues, la síntesis, para Hegel, clausura el ciclo espiritual y después..., después sólo prevalece la mayestática, la abismal eternidad. Lo único que toma Ortega de Hegel es el concepto de absorción, pero no la aplicación de su contenido. La serie dialéctica orteguiana es un proceso abierto, nunca cerrado; aunque la detengamos momentáneamente —por eso, no puede ser un engrane "conexo", sino necesidad inherente del pensamiento orteguiano—. El pensar analítico para obtener unidad y continuidad con el pensar sintético requiere de la absorción. Ensimismados elaboramos pensamientos abstractos —la mente en identidad consigo misma—, a tales pensamientos se incorporan las ideas del pensar sintético producto de la alteración. Con ideas nuevas y distintas integradas al pensar analítico, una vez que han sido asimiladas, dan lugar a ideas más completas. En la absorción, el pensar sintético —lo absorbido— es "abolido" y "conservado" en el pensar analítico —lo absorbente—:

"La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada. En ver-

dad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, desaparece en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa. Esta aventura de las ideas que muere, no por aniquilación, sin dejar rastro, es lo que Hegel llamaba Aufhebung, término que yo vierto con el de 'absorción'. Lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado".⁶⁰

El ciclo se repite ininterrumpidamente a lo largo de toda vida humana, de toda sociedad y en última instancia expresa el anhelo de alcanzar el conocimiento de la realidad entera, anhelo que siempre será una ilusión. Las "ideas verdaderas" que hemos creado en la absorción del pensar analítico y sintético representan sólo un aspecto parcial de la cosa —abstracto, aunque real—⁶¹, el más genérico posible, pero no la "totalidad absoluta" de los escorzos.⁶²

Recordemos que la realidad es caleidoscópica y se le conoce perspectivamente, desde, donde y como se la mira, va presentando series enteras de escorzos distintos. Las series iniciales nos acercan a la cosa, son las primeras vistas;⁶³ enhebrando gradualmente los perfiles, "sin despreciar ningún paso del itinerario mental", por muy modesto y confuso que sea, lo oculto, lo profundo va develándose. Lo que en un principio era incierta lejanía —acomodación— se trasmuta en cristalina cercanía —distinción—. El pensamiento en la ardua seriación dialéctica ejecuta cuatro acciones o articulaciones que estructuran nuestro conocimiento del mundo, pararse, seguir, conservar e integrar.⁶⁴ Estas articulaciones sutilmente evidencian los fundamentos kantianos y husserlianos de la dialéctica orteguiana:

"Toda 'cosa' se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, éste a otro y así sucesivamente. Porque la 'cosa' es 'en realidad' la suma o integral de sus aspectos.

Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

1º pararnos ante cada aspecto y tomar de él una vista

2º seguir pensando, o pasar a otro aspecto conti-

quo.

3º no abandonar, o conservar los aspectos ya 'vistos' manteniéndolos presentes.

4º integrarlos en una vista suficientemente 'total' para el tema que en cada caso nos ocupa".⁶⁵

Las dos primeras acciones denotan su origen kantiano, mientras las dos últimas el husserliano: En la alteración, estamos "sumergidos en el mundo" viviendo —tomando un aspecto—, entonces, el pensar sintético genera ideas con base en la concretitud.

Ensimismados, seguimos pensando, así en el pensar analítico abstraccionamos la realidad, cuando el imperioso llamado de la serie dialéctica nos empuja seguir otro aspecto contiguo, pasando, una vez más, al pensar sintético (Véase: Anexo; esquema nº 3).

Ahora bien, si todo fuera únicamente entrar y salir; transitar del pensar sintético al pensar analítico y viceversa no conoceríamos el mundo donde pervivimos. La absorción, según la directriz que le da Ortega, es extensiva a la memoria, para lo cual hace uso de la noción de temporalidad husserliana. Al incorporarse las ideas del pensar sintético al pensar analítico, ambas no se abandonan al flujo —de ida y vuelta—, se absorben conservándolas como siempre presentes. Gracias a la memoria se enterran los esfuerzos anteriormente percibidos con los inmediatos, posibilitando tener una "vista suficientemente global" de la cosa (Véase: Anexo; esquema nº 2).

Rodeando hemos arribado a la idea clave, desnuda, de la dialéctica orteguiana: memoria. Sólo el hombre consiste o persiste de pasado, lo absorbe, lo conserva en la memoria, noche que quema y acumula la ceniza de la vida; este es el originario fundamento de la vida humana:

"El hombre es el único ente que esta hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no sólo en pasado. Las otras cosas no lo tienen porque son sólo consecuencia del pasado: en efecto se deja atrás y fuera la causa que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga siendo 'en la forma de haber sido'. Este tener el pasado que es conservado (de aquí que lo específicamente humano no es el lla-

mado intelecto, sino la 'feliz memoria') equivale a un ensayo, modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad".⁶⁸

B. RAZÓN HISTÓRICA Y SERIE DIALECTICA.

Jorge Luis Borges con su relato El inmortal nos desazona por la inquietante parábola de la agonía infinita de nunca fallecer. El recóndito anhelo de los seres humanos de ser inmortales fácilmente puede trocarse en estigma, como expresa el insomne personaje de la narración: "Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal. (...) Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy".⁶⁹ Sí, la inmortalidad individual es el infierno porque equivale a ser nada. La verdadera perpetuidad radica en la experiencia presente, en ella se acumula toda la experiencia milenaria de la humanidad, cada momento de una vida particular es precipitado por el pretérito humano. Ortega redondea la fórmula postulando: "el hombre consiste en ser historia".⁶⁸ La historia es memoria, pero no la memoria enmohecida de archivo, sino como entidad activa que sirve para pre-ver: "Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es sólo perpetuarse, perennizarse --una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que recorrer todo el tiempo. La eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y hencharlo: es recordar y prever".⁶⁹

El hombre es cambio, así como apareció tendrá que fenecer; el pensamiento de Ortega en toda su extensión esta enfocado á describir la anatomía de ese cambio. Si bien es cierto, el filósofo que le dio la profunda intuición de la consistencia histórica de la vida fue Dilthey, sin embargo, la filosofía husserliana fue la que con la conciencia temporal, fincó en la filosofía orteguiana la arquitectura propia del devenir vital del hombre.

Para Husserl —una vez que se ha aplicado la epojé— la conciencia retiene el sucesivo devenir del objeto intencional; cada impresión es retenida e incorporada con la anterior. Así también la protensión (aún-no-sido) es integrada con la retención (ha-sido) y la impresión (ahora). Los tres momentos constituyen la conciencia temporal como "corriente pura de vivencias".

Ortega lleva los tres momentos de la conciencia temporal a un plano vital: Los hombres viven cercados por el tráfago cotidiano, son bombardeados por incesantes sensaciones inmediatas, se vive el "ahora". Lo que en términos de Husserl es la "impresión" en la filosofía orteguiana es la cotidianidad. Pero no todo es vivir el momento, también se vive de aromas marchitos, de los recuerdos, la experiencia del caminar por la vida no se volatiliza; sedimentándose en preteridades forma la voluble costra de la memoria. La "retención" husserliana pasa a ser la memoria acumulada de la experiencia del vivir. A este absorber pasado es lo que Ortega llamó "Razón histórica":

"Por otra parte, puede ir cada vez más tomando posesión de su pasado. (Cuando) se ocupe en absorber pasado en proporciones y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como aurora de la razón histórica".⁷⁰

La razón histórica no culmina en remembranza, es la catapulta que proyecta hacia el futuro. Para Husserl el proyectarse sobre lo aún-no-sido es la protensión que en conceptualización orteguiana es la actitud humana de espectativa, de proyectar al mañana la vida. El hombre es, pues, un constante "ir siendo" y "des-siendo"; viviendo y acumulando pasado, desde el cual proyecta su por-venir: en cada instante se es, porque antes se ha sido otra cosa que ya no se podrá volver a ser, y todo esto debido a que se quiso realizar ser algo (Véase: anexo; esquema nº2). En tanto, la vida consiste en forjar proyectos en vistas a la circunstancia; desgraciadamente los proyectos reflejan la insuficiencia inherente al ser humano, por lo que en sí mismos son insuficientes; entonces se tiene que delinear otro proyecto que sustituya al previo, y éste, a su vez, correrá la misma suerte.

En cada proyecto se juega la vida, el encadenamiento de proyectos conlleva la acumulación de ser, y ésta es la serie dialéctica de la vida y la historia:⁷¹

"El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser; peregrino del ser, las va siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo. El hombre, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio".⁷²

Para comprender el método dialéctico es indispensable conocer la estructura de la sustancia histórica, de ahí que método dialéctico y razón histórica son entidades unidas bajo el principio de esclarecer la estructura de la vida humana. La razón histórica es un método narrativo, que por todo su andamiaje corre el flujo de la dialéctica vital:

"El hombre es hoy lo que es por que ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es la 'razón histórica' ".⁷³

El inmortal de Borges es la ingravidez pura, o mejor aún, el puro ser nada, algo totalmente distinto acontece con el hombre mortal, lleva prisa —su vida se acorta, la finitud acecha— por hacer algo, por ser algo, por ser simplemente...ser.

NOTAS AL CAPÍTULO III.

¹ El crítico Richard Taylor hace radicar la importancia del hegelianismo para el pensamiento actual en sus aportes sobre la libertad:

"El intento filosófico por situar la libertad es un intento por conquistar un concepto del hombre en que la acción

libre es la respuesta a lo que somos —o a un llamado que llega, tan sólo de la naturaleza de un Dios que también está más allá de la naturaleza (el debate no cesará nunca)—, entonces se recurrirá siempre, más allá de las conclusiones de Hegel, a sus esforzadas y penetrantes reflexiones sobre el espíritu encarnado".

Hegel y la sociedad moderna. F.C.E. (breviario nº 329), México, 1955, p. 338.

² Almagest. Anuario de Filosofía. Eduardo Nicol. "Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega". F.C.E., México, 1955, pp. 137-180.

³ Una amplia y acuciosa investigación comparativa sobre la evolución del problema del tiempo y la sociedad en los griegos, nos mostraría su íntima consonancia desde su alborada hasta su decadencia como pueblo.

⁴ Almagest. República. U.N.A.M., México, 1971. Carta VII, 533 c-d.

⁵ 'Dialéctica', pues, a lo largo de las obras de Platón se refiere al intento de descubrir o redescubrir la verdadera naturaleza de los principios racionales que oscuramente reconocemos en nuestro pensamiento; de descubrir la verdadera naturaleza de cada uno de ellos tal como es aislado de sus encarnaciones y en relación con todos los demás".

Comparte, I.H. Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza. Alianza Universidad, Madrid, 1979, p. 558.

⁶ Para una detallada explicación de éste insondable diálogo véase: Borite Benú, José. El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible. F.C.E. y Universidad de los Andes, Bogotá, 1985.

⁷ En los diálogos primeros las ideas se conforman jerárquicas y estáticamente, se presentan el movimiento interrelacional que a partir de las críticas de Aristóteles tendrán en el "Parménides". Lo que daba

como resultado que a pesar de la imagen de un mundo sensible fluyente, éste en el fondo era considerado como estático por Platón. A un mundo eidético estático correspondería una participación estática de la realidad.

8^o ¿Qué es, pues, este 'súbitamente', este τὸ ἑξαίρων, en cuanto conversión de eternidad en tiempo, y de unidad en multiplicidad, y según ello en cuanto comienzo de todo movimiento temporal en el Parménides? Es la participación como proceso, no como estado, la ΜΕΘΕΞΙΣ, la participatio de lo temporal en lo eterno, de la múltiple representación en el uno por representar, de las operaciones normadas en la norma una; aquí en el Parménides, conforme se acaba de decir, aparece ella no como algo estático —según lo describe casi siempre la historia de la filosofía— sino como proceso, como un acontecimiento, como el tránsito del reposo del ser al movimiento del ente como algo que deviene (...) el instante es intemporal. Es la negación de todo tiempo determinado. Es el proceso que mueve en medio del tiempo, y sin este proceso del consentimiento de la participación el tiempo no podría ser tiempo. El instante no está sometido al tiempo; pero está en medio del tiempo, temporalizado, posibilitando, haciendo surgir el tiempo".

Epifania. Anuario de filosofía. Max Müller. "Tiempo y eternidad en la metafísica occidental". F.C.E., México, 1970, pp. 4-19.

9^o "...la historia de la dialéctica registra momentos de auge y de estancamiento, incluso momentos en los que permanece casi ignorada, o bien admitida solamente en calidad de instrumento discursivo, apto para la ejercitación retórica y en el manejo de los argumentos persuasivos, pero ajeno al trabajo teórico explicativo del conocimiento propiamente dicho (una 'lógica de la apariencia', como la define Aristóteles, y con él la tendencia mayoritaria de la filosofía medieval y moderna, hasta Kant)".

Cortés del Moral, Rodolfo. El Método Dialéctico. Trillas, México, 1965, p. 16.

10^o Desde la filosofía griega la dialéctica fue parte fundamental del pensar occidental, prueba de ello, es que en todas las épocas filosóficas la estado presente de una u otra forma, lo que conlleva un proceso evolutivo de la misma dialéctica, veamos someramente algunas pocas definiciones para apreciar esa evolución: Con Aristóteles se rompe la identificación que había hecho Platón entre filosofía y dialéctica, ya

que para él la dialéctica es sólo una apariencia de la filosofía. El estagirita le asigna el papel de arte de disputar, mera probabilidad; por tanto en ella no hay ciencia, ni certidumbre. Con Aristóteles vemos por primera vez la dialéctica considerada peyorativamente como un pseudosaber. Para Plotino la dialéctica, en concepción platónica, es parte de la filosofía y no un instrumento de ella. En la Edad Media se le encasilló dentro del trivium, por lo que se le equiparó con la gramática y la retórica, es decir, como un arte referido al método intelectual y no a la realidad. Sólo hasta el siglo XIII Tomás de Aquino admitió la dialéctica como una parte de la lógica. En el Renacimiento sufrió fuertes ataques al considerarsele como el contenido formal de la lógica aristotélica; la filosofía de Aristóteles para el pensamiento científico reacentista resultaba un obstáculo que había que quitar de enmedio. En la época moderna se gestan fuertes críticas contra una dialéctica totalmente desacreditada por las filigranas retóricas escolásticas, quien hace el llamado de ataque es Descartes y con quien se consuma la carnicería dialéctica es con Kant. Los pensadores alemanes, posteriores a Kant, Fichte, Schelling y Hegel, resucitan la dialéctica llenándola de contenidos de inmensa riqueza y profundidad. Lucidamente, para Hegel la dialéctica hace posible el desenvolvimiento de la realidad y por consiguiente su maduración y realización: "La realidad es dialéctica".

Para una panorámica visión evolutiva de la dialéctica véase:

Abbagnano, Nicola. et.al. La evolución de la dialéctica. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

¹¹ "De hecho, la idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa".

Gadamer, Hans Georg. La dialéctica de Hegel. Ediciones Cátedra, Madrid, 1981, p.21.

¹² Véase. Navarro, Bernabé. El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant. F.C.E., México, 1975.

¹³ Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía. F.C.E., México, 1979, T.III, p.466

Mientras Fichte lleva a cabo un método de oposiciones, para la consumación conciencia-mundo, Schelling aplica ese método a la evolución integral del mundo.

¹⁴Hegel. Filosofía real. F.C.E., México, 1984, I.Mecánica, p.17.

¹⁵"... el Ser no puede ser revelado por el Pensamiento, no hay un Pensamiento en el Ser y del Ser, sino porque el ser es dialéctico; que significa decir, porque el Ser implica un elemento constitutivo negativo o negador. Es la dialéctica real del ser existente que constituye, entre otras, la revelación de lo Real y del Ser por el Discurso o el Pensamiento. Y estos son ellos mismos dialécticos sólo porque en la medida en que revelan o describen la dialéctica del Ser y de lo Real".

Kojève, Alexandre. La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel. La Pléyade, Buenos Aires, 1984, p.9.

¹⁶Hegel. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablos, México, 1974; III, introducción, párrafo 385, p.270.

¹⁷Ortega y Gasset, J. "Hegel y América" en Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p.77.

¹⁸"ahora bien, la situación en la que el hombre surge no permite la existencia de la libertad plena de todos. Por lo tanto, será necesario un largo y penoso proceso histórico en el cual la humanidad realice, parcialmente y por etapas, la libertad. Este proceso, que comienza al surgir el hombre en lucha a muerte por el reconocimiento, y recorre las comunidades naturales así como los distintos Estados de derecho, culmina para Hegel en el Estado que, constitucionalmente, reconozca y garantice la libertad de los individuos. En ese Estado, la esencia humana, al fin, encontraría las posibilidades de su realización".

Juan Garzón Bata. "prólogo" a Hegel. Filosofía del derecho. U.N.A.M., México, 1985, p.XXIX.

¹⁹"Lo que Hegel no dice en la lógica es que esta pretenciosa dialéctica de la mística del concepto creador, que se presenta como la toma de conciencia del término de la creación divina y de la culminación final de la historia humana (gracias a la filosofía de Hegel), es sólo la exposición de una teodicea conocida de antemano que convierte a toda la dialéctica en algo completamente inútil".

Levitin. G. Op.cit. p.119.

²⁰"... si Kant, al negar la posibilidad de la dialéctica, la hace reanudar, Hegel, al llevarla hasta las nubes, la compromete hasta el límite y la empuja al naufragio".

Ibidem.

²¹ De este mismo capítulo véase supra nota 1.

²² Ortega y Gasset, J. "Hegel y América", p.77

²³ Ibid. p.76.

²⁴ Ibid. p.79.

²⁵ Ibid. pp.79-80.

²⁶ Marx transforma la dialéctica hegeliana, de un conocimiento del desenvolvimiento espiritual en un conocimiento del desenvolvimiento social; realizando la famosa "puesta sobre los pies" de la invertida dialéctica de Hegel:

"Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo es el demiurgo de lo real; lo real no es más que una manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (...) La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario dar la vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística". (subrayado mío).

Marx, Karl. El capital. Siglo XXI, México, 1983, T.I /vol.1 "Epílogo" a la segunda edición, pp.19-20.

Para una mayor profundización en la dialéctica marxista véase:
Del Bra, Mario. La dialéctica en Marx. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

²⁷ Ortega y Gasset, J. "La 'Filosofía de La Historia' de Hegel y la historiología". en Hunt, Hegel, Scheler, p.67.

²⁸ Ortega y Gasset, J. "Idea del teatro (una abreviatura)", en Ideas sobre el teatro y la novela. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, p.73.

²⁹ "Al hablar de dialéctica, no me refiero al método de penetrar en las estructuras profundas de las instituciones ni a la fórmula capaz de rendirnos las leyes de los cambios históricos, sino a una técnica de

argumentación. Por dialéctica, entiendo un sentido más retórico que filosófico.

Algunos ensayos orteguianos de estructura dialéctica delatan los siguientes rasgos: la afirmación y negación simultáneas de los contrarios; la transformación de una noción en su contrario inherente y la implicación de un sentido específico mediante la negación".

Herrall, Thomas. "La dialéctica como forma de argumento en Ortega y Gasset", en Ortega hoy. p.155.

30 V. supra. Cap. I; B. Perspectiva y Circunstancia et passim.

31 Ortega y Gasset, J. ¿Qué es filosofía? p.170.

32 V. supra. Cap. II; B. Husserl passim.

33 "Para mí, esta experiencia imprevista ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un 'protofenómeno'— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que es la cosa el maestro del hombre".

Ortega y Gasset, J. Origen y epílogo de la filosofía. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp.36-37.

Las siguientes referencias que se hagan de éste texto serán con abreviatura: O.E.F.

34 "Ideas sobre la novela", pp. 40-41.

35 "La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo".

Ortega y Gasset, J. Meditaciones del Quijote. Revista de Occidente, Madrid, 1970, p.52.

36 Ibid. p.46.

37 Ibid. p.46.

38 Ortega y Gasset, J. O.E.F. p. 47.

39 Ibid. p.47.

40 Ortega y Gasset, J. Goethe. Dilthey. p.173.

41 "Lo que por parte de la cosa es 'aspecto', por parte del hombre es la 'vista' tomada sobre la cosa. Se le puede llamar 'idea' (concepto, noción, etcétera)".
C.E.F. p. 39.

Para tener presente el significado preciso de realidad en Ortega: v. supra. Cap. I; a. Perspectiva y circunstancia. Y de éste mismo capítulo: A. Pensamiento y realidad en la serie dialéctica.

42 ibidem.

43 Ortega y Gasset, J. El hombre y la gente. pp.40-41.

44 ibid. p.28

45 La noción de niveles dialécticos, esto es, la dialéctica como conjunto integrado de "dialécticas", es, muy probablemente, lo que más acerca la dialéctica orteguiana con la de Hegel.
V. supra. Cap. III. Dialéctica orteguiana, et passim

46 "Este hecho enorme no entra en colisión con este otro menor: que, de facto, cada uno de nosotros se para, se detiene y deja de pensar en determinado punto de la serie dialéctica. Unos paran antes, otros después. Pero esto no quiere decir que no tuviéramos que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla. Pero otros afanes de la vida, enfermedades o simplemente la diferente capacidad para recorrer sin extravío y sin vértigo una larga cadena de pensamientos son causa de que violentamente interrumpamos la serie dialéctica. La cortamos y ella sigue dentro de nosotros sangrando. Porque el hecho bruto de suspenderla no significa dejar de ver con urgente claridad que tendríamos que seguir pensando".
C.E.F. p. 35.

47 "...el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo, y de meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede ensimismarse".
Ortega y Gasset, J. El hombre y la gente. p.26

48 "Ortega distingue, con Husserl, dos modos de conexión lógica entre conceptos, que él llama implicación y complicación, y que para él son

dos modos de evidencia. La implicación es una relación de inclusión entre conceptos o pensamientos, y la evidencia de implicación, por tanto, es la de los juicios analíticos. Es la implicación, pues, la forma propia del 'pensar analítico'. Y es la complicación la forma del pensar sintético o dialéctico, un pensar que 'la filosofía ha ejercitado siempre', pero que sólo Kant 'descubre', aunque sin concederle evidencia".

Rodríguez Huéscar, Antonio. Op.cit. p.362.

⁴⁹V. supra, Cap. II; a). Los juicios analíticos y sintéticos. passim.

⁵⁰O. E. P. p. 13.

⁵¹"Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las 'condiciones de la posibilidad de la experiencia'; esto es, imagina o construye a priori cómo tendría que ser nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resulte inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia —esto es esencial al kantismo— no se dan en la conciencia cuyos elementos son; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo".

Ortega y Gasset, J. Goethe. Dilthey. pp.172-173.

⁵²Ortega y Gasset, J. El hombre y la gente. p.26

⁵³"Vimos que acción no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres. (...) La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento".

Ibid. p. 36

⁵⁴"Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura".

El destino del hombre es, pues, primariamente acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir".

Ibid. pp.30-31

55 "Como es bien sabido, Kant subrayó la distinción entre los juicios sintéticos y los analíticos y caracterizó a los primeros de inevidentes y de evidentes a los segundos. A su entender, sólo en el análisis aparece con evidencia cómo un pensamiento implica a otro. Pero según Ortega, el pensar sintético también es capaz de obtener evidencia en el nexo de los pensamientos, al mostrar como uno complica a otro".
Garrarorri, Paulino. Unamuno y Ortega. p. 85.

56 O.E.F. p.14

57 Ibidem.

58 "Ideas para una historia de la filosofía". Prólogo al texto de Emile Bréhier. Historia de la filosofía en: O.E.F. p.162.

59 O.E.F. p.24

60 Ibid. pp.23-24.

61 Ibid. p.40

62 "En otras palabras, si nos 'paramos' ante cada aspecto de una cosa y seguimos pasando a otro aspecto contiguo al primero y los mantenemos 'presentes', podremos, idealmente —no siempre de hecho— 'integrarlos en una vista suficientemente total para el tema que en cada caso nos ocupa'. Lo que no quiere Ortega es convertirse, como Hegel, en una suerte de 'ventrílocuo del absoluto', en una suerte de mediador entre Dios y el hombre casi deificado, llámese este mediador ángelos o daimon".
Aizrau, Ramón. José Ortega y Gasset. Razón histórica... p.24.

63 "Cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática, el método más seguro de insinuarnos en ella será comenzar por su periferia y fijar su horizonte".
Ortega y Gasset, J. Las atlántidas y del imperio romano. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p.52.

64 " 'Pararse', 'seguir', 'conservar' e 'integrar' són, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones corresponde un estado de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las articulaciones en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa".
O.E.F. p.40.

65 Ibidem.

66 ibid. pp.27-28. .

67 Borges, Jorge Luis. Poesía completa. Bruñuera, Barcelona, 1980, Vol.2, pp.18-19.

68 "El orden de los pensamientos buscado es simplemente y nada menos que ese 'sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única'. Cadena de la que somos, cada cual, el eslabón último: sólo esa cadena nos revela un sentido que, a la vez, es el de la historia humana y el propio nuestro de quienes la continuamos. Por tanto, la transferencia e integración iniciales, la vinculación por implicación, se ejerce en y acerca de esa única cadena de vivencias".
Garañorri, F. Unamuno y Ortega. p.88.

69 O.E.F. p.29.

70 Ibidem.

71 "...la serie dialéctica radical que llamamos dialéctica vital o histórica. Lejos de estar, pues, la dialéctica histórica constituida por una serie de 'posiciones' y 'contraposiciones' lógicas (Hegel), toda posición 'lógica' o de pensamiento y todas las 'series' de ellas (que ya, por lo demás, representan en sí mismas un 'movimiento' dialéctico muy distinto del hegeliano) quedan subsumidas como mera parte de los haceres que integran la verdadera dialéctica histórica. Y por tener la vida humana misma, y por eso la historia, tal estructura, es por lo que el método de su conocimiento tiene que ser también dialéctico".
Rodríguez Huéscar, A. Op.cit. p.184.

72 Ortega y Gasset, J. Sobre la razón histórica. p.121.

73 Ibid. p.122

IV.- HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, UN EJEMPLO DE SERIE DIALÉCTICA.

Afirmábamos que la razón histórica se sustenta en una compleja dialéctica, que, en nuestro filósofo tiene un sello muy acorde con la orientación vital de su filosofía. Asimismo, nos percatamos que es una presencia velada en toda su obra, que sólo es exteriorizada en su libro Origen y epílogo de la filosofía; en él, además de exponer el entramado de su metodología, también la aplica a un problema concreto: el acaecer de la historia de la filosofía. Para cerrar la última etapa de la presente investigación arqueológica, describamos pues, la exposición dialéctica que Ortega hace del pretérito filosófico.

La historia de la filosofía ha acarreado un gravísimo problema: la falta de objetividad. La escasa comprensión de su verdadero movimiento evolutivo interior ha derivado en deformaciones interpretativas. A las doctrinas filosóficas se las destemporaliza, se las presenta sin ningún arraigo en tiempo y lugar determinados, como departiendo alegremente, a semejanza de dioses mitológicos, en un banquete olímpico:

"La consideración de las doctrinas como meramente 'doctrinas' las destemporaliza y así resulta que nos son expuestas las 'filosofías' de veintiseis siglos en un mismo plano de tiempo, es decir, como actuales".¹

Ortega hace estas aterradas declaraciones ante el esquematismo de las exposiciones doctrinarias de los manuales de historia de la filosofía, pero su congoja cala más hondo, ya que tales exposiciones reflejan la visión que tienen los "filósofos" de su propio pasado intelectual. Las doctrinas al ser descontextualizadas se les descuaja de su raíz nutriente: la vida humana, constituyéndose en abstracciones.² Esta deficiencia debe corregirse mediante la aplicación de una auténtica conciencia histórica, cuya finalidad sea una revivencia de las ideas actuando en la vida inmediata, de determinados hombres concretos:

"En suma, que la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia dehumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana, mostrándonos su funcionamiento teleológico".³

Hegel y Comte vislumbraron la dinámica evolutiva de la historia y con ello el devenir de la filosofía, pero lo concibieron como proceso siempre perfecto, platónico de aciertos —el error es un duende que no tiene cabida en la historia, si se filtrara habría que exterminarlo—, y que indefectiblemente conducía a "su propia filosofía como filosofía definitiva".

Sólo la razón histórica como dialéctica vital fluidificará la historia de las doctrinas evidenciándolas, a su vez, convictas de error y como necesarias unas a las otras —simiente de las filosofías por-venir—. La filosofía progresa en la medida que ahondando en su problematización alcanza niveles más radicales de acercamiento a la verdad, cada nivel se constituye dialécticamente, esto es, toda filosofía conserva las anteriores. Así como es asimilación igualmente es negación. Cada filosofía llega a una certeza, pero el dato indubitable de lo descubierto es parcial; por estar enclavada en una determinada circunstancia histórica su perspectiva es limitada, interpreta lo descubierto como la "verdad", siendo que en gran medida es únicamente presencia inmediata y, por consiguiente, perecedera, de aquí que: "En la serie dialéctica éste es, pues, el primer pensamiento: la historia de la filosofía nos descubre prima facie el pasado como un mundo muerto de errores".⁴

Dialécticamente, Ortega nos hace pasar del precedente aspecto o pensamiento —de la historia de la filosofía—, a un contiguo pensamiento. Cada doctrina constitutivamente es a la vez un error y una verdad, si tiene elementos percederos asimismo los tiene impercederos; "En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace segura a limine de que, por lo menos, en esos errores no caerá (...) De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que ipso facto se convierten en auxiliares de la verdad".⁵

Vayamos al tercer pensamiento. Los filósofos piensan con su circunstancia —tiempo y lugar históricos— y hasta donde ella se agota detienen su serie dialéctica de pensamientos, el detenerse engendra el error. Posteriormente, otro filósofo en otra circunstancia, aprovecha la doctrina anterior, "eludiendo el error de detenerse", llevando más lejos el pensamiento: "A la postre se revela que no era error porque

no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no 'siguió pensando'. El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina la mete en su ideario y únicamente evita el error de detenerse".⁶ Inductivamente Ortega llega a suponer que la serie de todos los filósofos de la historia semejan un titánico filósofo que a lo largo de la historia de la filosofía hubiera continuado reflexionando una siempre viva melodía de "experiencias intelectuales".⁷

En el cuarto y suspensivo pensamiento final Ortega recalca la continuidad del pensar filosófico, el pasado gravita de continuo sobre el presente filosófico; el pasado es repasar y, por tanto, conservación, acumulación: "Esto acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo pretérito humano. El pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque le ha pasado a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, nos sigue pasando a nosotros que lo estamos de continuo repasando".⁸

Conclusivamente: Ortega cree que es indiferente considerar la historia de la filosofía como la suma de errores o de aciertos, porque en sustancia es ambas cosas. Lo que de certeza hay para cada filosofía va siendo absorbido en las subsiguientes para formar una filosofía más basta y más indubitable integrando la mayor cantidad de sus aspectos: "Al percatarse que el pasado de la filosofía es, en realidad indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad nuestra conducta deberá no abandonar ninguno e integrarlos".⁹ Cada filósofo individuado reproduce el discurrir histórico de la filosofía, pero también cada pensamiento filosófico se origina como emanación de una circunstancia inmediata. La filosofía de Ortega es producto del devenir dialéctico de todo el pensamiento filosófico occidental —en particular del neokantismo y la fenomenología—, asimismo, es también, consecuencia o respuesta a una circunstancia determinada: la era de la incertidumbre, el siglo XX.

Al inicio de esta indagación proponíamos como punto de partida una —aparentemente— "insólita" proposición, la filosofía de Ortega como haciendo "eco" del mensaje de Burckhardt para prevenirnos de la crisis, y poder sortearla. Pues bien, una vez hecho el recorrido y llegando al punto final de la indagación pongamos el corolario a la proposición: Ortega, con mayor acierto y optimismo que Burckhardt supo —o quiso— ver un mejor y más prometedor futuro. Por su comprensión

dialéctica de la historia y de la filosofía proponía que toda época histórica detiene en un determinado punto su serie dialéctica, colapsándose entonces el pensamiento, pero "la dialéctica sigue sangrando".¹⁰ Nuestro siglo congestionado por honda crisis ha esclerosado el movimiento dialéctico; el pensamiento en franca dispersión no atina a dar una nueva y estable imagen del hombre y del mundo. Ante tal panorama la dialéctica vital orteguiana, siendo consciente de su posición en la historia de la filosofía, ofrece la posibilidad, la alternativa, de continuar la serie dialéctica con una orientación de "salvación".

NOTAS AL CAPITULO IV.

¹"Ideas para una historia..." en O.E.F. p. 164.

²"La vida humana es lo que es en cada momento, en vista de un pasado que en el presente perdura y peractúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que 'historicidad'. Esta es la doble razón por la cual me he permitido decir que una 'historia de la filosofía' como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas, ni es historia ni lo es de la filosofía. Es precisa y formalmente la abstracción de una efectiva historia de la filosofía".

Ibidem.

³Ibid. p.165.

⁴Ibid. p.17

⁵Ibid. p.18

⁶Ibid. p.23

⁷"De esta suerte, la serie de filósofos aparece como un sólo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera 'seguido pensando'. En este tercer aspecto se nos revela el pasado filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando".

Ibid. p.25

⁸Ibid. p.27

⁹Ibid. p.31

¹⁰V. supra. cap.III; nota 40.

CONCLUSIONES

En el transcurso de la investigación pudimos comprender y constatar los fines últimos que laten bajo el gentil y contradictorio entramado del pensamiento orteguiano. El método biográfico-narrativo de la razón histórica es apuntalado por una humanizada dialéctica vital, la cual, por su carácter —o función— metodológica y epistemológica, muestra el devenir del hombre con la realidad en su concreción. Sin embargo, tenemos que hacer serios reparos a esta aguda interpretación. Comenzaremos por decir que el movimiento dialéctico en Ortega es limitado, no alcanza a englobar el movimiento de la totalidad humana.

Vida, perspectiva y circunstancia son los grandes ejes de la filosofía orteguiana, su interacción es producto del movimiento dialéctico. Así hombre y circunstancia están inmersos en un perpetuo flujo interactuante, que fúrpuzmente es suspendido cuando el hombre prolonga su estadia dentro de sí. Pero lo que nos azora es que, en última instancia, en solamente eso: hombre y circunstancia y... nada más. Incluso, si somos más perspicaces, notaremos que Ortega termina por quedarse en un sólo lado de la relación. Al considerar que lo propiamente humano es el enmismamiento, deriva por consiguiente, a la soledad, al solipsismo del individuo; la acción constante sobre la realidad no es esencial del hombre, ya que con ello no consume su manera de ser. Para Ortega la acción es equivalente en muchos sentidos a la alteración, situación muy cercana a la animalidad (Véase: Cap.III; pp.101-102).

Ahora bien, en el otro extremo, la circunstancia, es vista únicamente como el "entorno". Como en todos sus conceptos clave, Ortega, respecto a la circunstancia deja traslucir indecisiones y ambigüedades. No alcanza a dar una definición precisa de circunstancia; porque previamente no acierta a encuadrar su entidad primordial; lo fundamental del entorno es el otro. Con esto no se quiere decir que para el filósofo español el entorno no esté poblado, lo está, pero... ¡de cosas! no de hombres. A pesar del desesperado esfuerzo, en su estudio El hombre y la gente, no pudo dar status ontológico a la entidad social. En buena medida, esta deficiencia es debida a su visión aristocratizante del hombre; cuando incorpora el otro en su dialéctica, lo hace considerándolo

como el "hombre excelente", que no es más que otra soledad. En última concesión acepta al resto de los hombres pero como masa y, en cuanto tal, el "hombre masa" es parte del entorno como puede serlo un bosque, esto es, no resulta ser un elemento individualizable, su función es ser paisaje. Con esto tenemos una dialéctica que quiere mostrar el movimiento humano, pero no logra expresar plenamente ese movimiento, es pues, una dialéctica que se queda a medio camino.

La otra mitad del camino no la pudo recorrer Ortega porque el propio núcleo de su filosofía se lo impidió. Empeñado —como todo el vitalismo y el historicismo— en recuperar la vida humana en su organicidad biológico-histórica, creyó ver en la razón físico-matemática al enemigo a vencer, para ello utilizó de ariete a la razón histórica. No pudo percatarse que la razón es por sí misma unitaria. Si hubiera una razón histórica contrapuesta a una razón matemática ello daría pie para una amplia proliferación de "razones", cayendo en lo que el mismo Ortega trataba de combatir, el especialismo de la razón; lo único que muestra esta dualidad de la razón es su versatilidad para acoplarse y transformar el mundo, y también para comprenderse a sí misma. La razón al contacto con la realidad hace que el hombre se vaya, a su vez, transformando. La realidad es más nuestra en la medida que la convertimos en un hecho cultural —por eso, razón matemática y razón histórica son básicamente un acontecer cultural de una misma razón—. En Ortega esta situación queda oscurecida, en su dialéctica el hombre se agita entre las cosas, pero esas cosas no son reconocidas totalmente como la cultura misma, ya que el filósofo español, consecuente con su postura, opinaba que la cultura es un bloqueo de las potencialidades vitales humanas, por eso, en un determinado momento, tomó una actitud negativa hacia lo que llamó "la beatería de la cultura".

La vida humana, en su nivel primario psicológico-instintual no necesariamente va en sentido inverso a la cultura, es más, en gran medida, en la cultura encuentra cauce, si no fuera así, el impulso del desenvolvimiento cultural se habría agotado desde hace mucho tiempo.

Las estructuras culturales están transidas de psicología —el conflicto entre unas y otra se presenta cuando el equilibrio se ha perdido, haciéndose opresivo el aspecto predominante—, la dialéctica orteguiana sólo describe el núcleo del movimiento: hombre y circunstancia, más no amplió cada uno de los extremos de la dialéctica; cuando Ortega

apreció el status psicológico del hombre lo hizo exteriormente: la psicología aplicada como método — muy semejante a la psicología analítica y descriptiva de Dilthey — y no como lo propio de la vida humana, integrada en el movimiento dialéctico. La psicología es también un proceso dialéctico. Inclusive en su etapa final historicista repudia la psicología por considerarla como una ciencia natural y, por tanto, cercana a la razón pura.

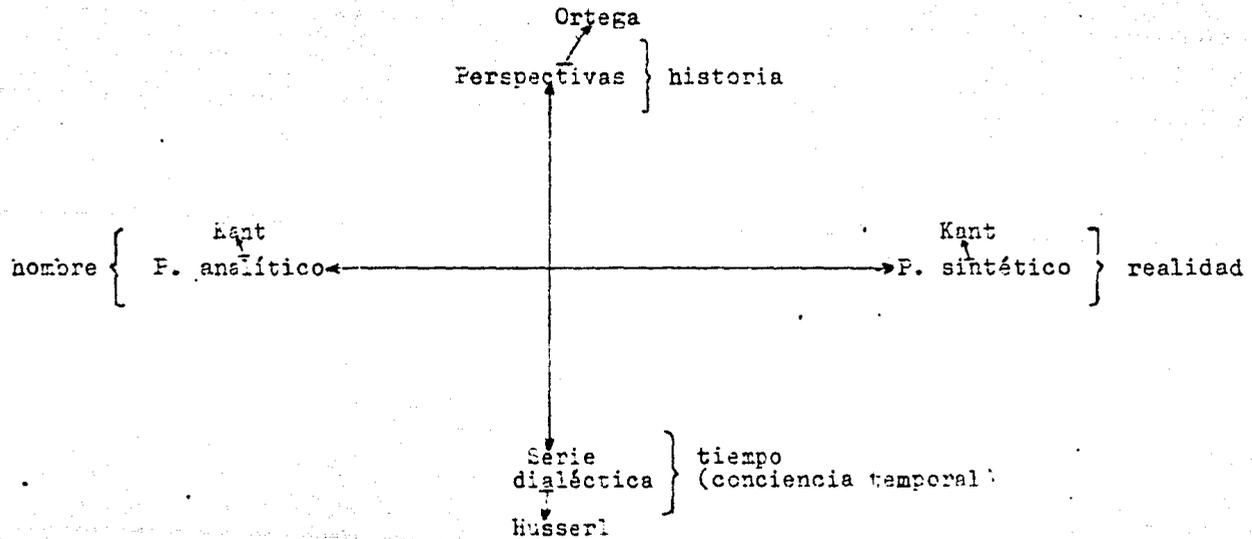
En cuanto a la circunstancia, ésta no es un conglomerado de cosas sino una compleja red de estructuras culturales o, mejor aún, de escorzos culturales, la realidad también se presenta como un suceder constante de aspectos culturales. Así pues, estos aspectos culturales, son más particularmente relaciones materiales (económicas), relaciones ideológicas (políticas), etc., entre todos los hombres.

Ensimismarse no es exclusivamente un proceso de intimidad intelectual, es también una función psicológica, toda idea está cobijada por actitudes psicológicas; y la excesiva alteración no conduce a "un descenso en la animalidad" sino a la exteriorización de un proceso psíquico intelectual, que encuentra su consumación integral en las estructuras culturales. La acción es eso, creación, transformación y absorción de los escorzos culturales.

En síntesis, la dialéctica orteguiana es limitada porque no engloba la totalidad del movimiento interactuante hombre-circunstancia, pero su gran aporte fue indicar la ruta: conjunción de método dialéctico y movimiento dialéctico de la realidad concreta, humana. Como él mismo lo sabía, en la historia de la filosofía, cada doctrina es un eslabón en la serie dialéctica que es continuada y completada por filosofías posteriores. Una auténtica dialéctica vital deberá completar los aportes de Ortega interrumpiéndolos con los elementos mencionados de la totalidad humana.

A N E X O.

Esquema nº 1.



-133-

Por sus características la dialéctica orteguiana sólo puede ser un método interpretativo.

Esquema nº2.

F perspectiva (Espacio) $\left\{ \begin{array}{l} \text{Selectiva} \\ \text{Justificativa} \\ \text{Distancia} \end{array} \right.$

Espacio \rightarrow Lejos (confuso-modesto) \rightarrow cerca (claro-importante)
acomodación \downarrow distinción

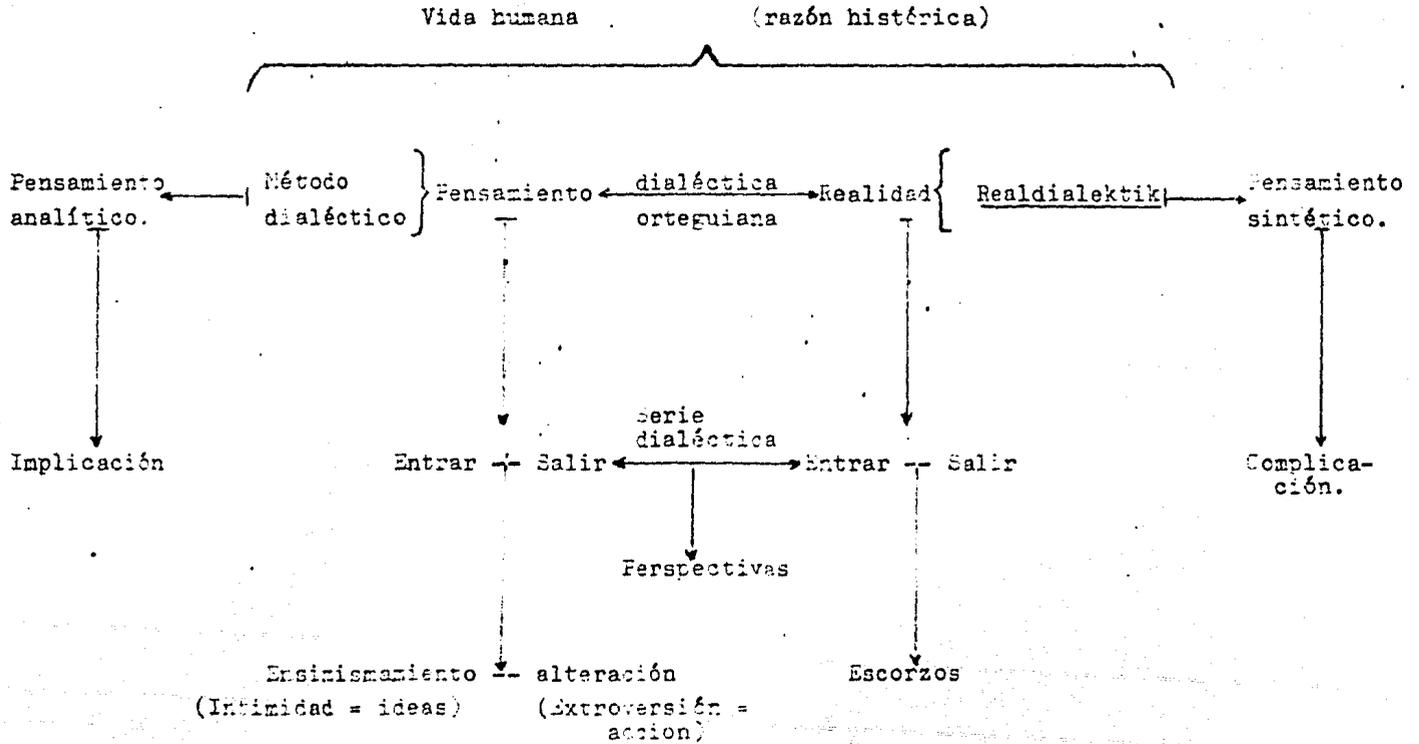
Espacio y Tiempo

Tiempo $\left\{ \begin{array}{l} \text{A nivel vital: Ortega} \\ \text{A nivel conciencia} \\ \text{temporal: Husserl} \end{array} \right.$

$\left\{ \begin{array}{l} \text{Experiencia} \\ \text{de la} \\ \text{vida} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{retención-} \\ \text{acumulada} \\ \text{en la} \\ \text{memoria} \end{array} \right.$
 $\left\{ \begin{array}{l} \text{tráfago} \\ \text{impresión-} \\ \text{inmediato} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{cotidiani-} \\ \text{dad.} \end{array} \right.$
 $\left\{ \begin{array}{l} \text{protensión-} \\ \text{Expectativa} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{proyecto} \end{array} \right.$

Serie dialéctica (tiempo)

Esquema nº 3.



BIBLIOGRAFIA.

Obras de José Ortega y Gasset.

OBSERVACION: Los siguientes textos, exceptuando los tres últimos, son de la colección Obras de José Ortega y Gasset, publicados por la unión editorial; Revista de Occidente en Alianza Editorial de Madrid. Por lo que para evitar la repetición de los datos bibliográficos se dará únicamente el título de la obra y la fecha de edición.

Las Atlántidas y del Imperio Romano; 1985.

La Deshumanización del Arte; 1983.

España Invertebrada; 1981.

En Torno a Galileo. Esquema de las Crisis; 1982.

El Tema de Nuestro Tiempo; 1981.

El Hombre y la Gente; 1981.

Goethe y Dilthey; 1983.

Historia como Sistema y otros Ensayos de Filosofía; 1981.

Ideas sobre el Teatro y la Novela; 1982.

Investigaciones Psicológicas; 1982.

Kant, Hegel, Scheler; 1983.

La Idea de Principio en Leibniz; 1979.

Meditación de la Técnica y otros Ensayos sobre Ciencia y Filosofía; 1982.

Meditación del Pueblo Joven y otros Ensayos sobre América; 1981.

Origen y Epílogo de la Filosofía; 1981.

¿Qué es Filosofía?; 1981.

Rebelión de las Masas; 1983.

Sobre la razón histórica; 1979.

Unas lecciones de Metafísica; 1981.

Antología del Espectador. Salvat, Madrid, 1970.

Ideas y Creencias. Espasa Calpe, Madrid, 1984.

Meditaciones del Quijote. Revista de Occidente (Col. el Arquero), Madrid, 1970.

Otras obras consultadas.

ABBAGNANO, Nicola et al. La Evolución de la Dialéctica. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

ABELLA, Osvaldo. Descripción Fenomenológica. A.N.U.I.E.S., México, 1977.

BAUNER, Franklin L. El Pensamiento Europeo Moderno. Continuidad y Cambio en las Ideas, 1600-1950, F.C.E., México, 1985.

BORGES, Jorge Luis. Prosa Completa. Bruguera (Vol. 2), Barcelona, 1980.

BENNETT, Jonathan. La "Crítica de la Razón Pura" de Kant. 1. La Analítica, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

BLOCH, Ernest. Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel. F.C.E., México, 1983.

BURKHARDT, J. Del Paganismo al Cristianismo. F.C.E., México, 1982.

----- La Cultura del Renacimiento en Italia. Orbis, Barcelona, 1985.

----- Reflexiones sobre la Historia Universal. F.C.E., México, 1961.

CABERÁ, Manuel. Los Supuestos del Idealismo Fenomenológico. U.N.A.M., México, 1979.

CASSIRER, Ernest. Las Ciencias de la Cultura. F.C.E., México, 1951.

----- Kant, Vida y Doctrina. F.C.E., México, 1978.

CHOMBE, J.F. Análisis de las Doctrinas de Platón. 2. Teoría del Conocimiento y de la Naturaleza. Alianza Universidad, Madrid, 1979.

DAL PRA, Mario. La Dialéctica de Marx. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

DE FURKAL, André. La Idea de la Fenomenología. El Ejemplarismo Husserliano. U.N.A.M. (Centro de Estudios Filosóficos), México, 1963.

- DE VLEESCHAUWER, Herman. La Evolución del Pensamiento Fantiano. Historia de una Doctrina. (Centro de Estudios Filosóficos, México, 1962.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la Filosofía. Anagrama, Barcelona, 1971.
- DITTHEY, Wilhelm. Introducción a las Ciencias del Espíritu. F.C.E., (O.C., T-I) México, 1944.
- Psicología y Teoría del Conocimiento. F.C.E., (O.C., T-VI) México, 1945.
- El Mundo Histórico. F.C.E., (O.C.; T-VII) México, 1944.
- Teoría de la Concepción del Mundo. F.C.E., (O.C., T-VIII) México, 1945.
- BUNAYEVSKAYA, Raya. Filosofía y Revolución de Hegel a Sartre y de Marx a Mao. Siglo XXI, México, 1977.
- DIANOLA. Anuario de Filosofía, F.C.E. y U.N.A.M., México, 1955.
- DIANOLA. Anuario de Filosofía, F.C.E. y U.N.A.M., México, 1956.
- DIANOLA. Anuario de Filosofía, F.C.E. y U.N.A.M., México, 1970.
- ENGLES, Federico. La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra. Grijalbo, Barcelona, 1978.
- ESTERSON, Arón. Dialéctica de la Locura. F.C.E., México, 1977.
- FERRATER MORA, José. Las Crisis Humanas. Salvat, Madrid, 1972.
- Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. Seix Barral, Barcelona, 1973.
- FLORES OLEA, Víctor. Política y Dialéctica. U.N.A.M., México, 1983.
- FINK, Eugen. La Filosofía de Nietzsche. Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- FROST, Elsa Cecilia. Las Categorías de la Cultura Mexicana. U.N.A.M., México, 1972.
- GADAMER, Hans Georg. La dialéctica de Herel. Ediciones Cátedra, Madrid, 1981.
- GEOR, José. Confesiones Profesionales. U.N.A.M., (O.C., T-XVII) México, 1982.

- GAOS, José. Historia de Nuestra Idea del Mundo. F.C.E. y Colegio de México, 1973.
- GARRASERÍ, Paulino. Introducción a Ortega. Alianza Editorial, Madrid, 1970.
- . Unamuno y Ortega. Salvat y Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- GARCIA MORENTE, M. La Filosofía de Kant. Espasa Calpe, Madrid, 1982.
- GARRATY, John y GAY, Peter. Historia Universal. (La Edad Contemporánea, Tomo-V), Bruguera, Barcelona, 1981.
- GLOCKNER, Herman. El Concepto en la Filosofía Hegeliana. U.N.A.M. (Centro de Estudios Filosóficos). México, 1965.
- GRUVITCH, George. Dialéctica y Sociología. Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- GUTHRIE, W.E. Los Filósofos Griegos de Tales a Aristóteles. F.C.E., México, 1953.
- GUY, Alain. Ortega y Gasset, Crítico de Aristóteles. Espasa Calpe, Madrid, 1968.
- HEGEL. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Juan Pablos, México, 1974.
- . Filosofía del Derecho. U.N.A.M., México, 1985.
- . Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- . Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. F.C.E. (3 Tomos), México, 1979.
- HEIDEGGER, Martín. El Ser y el Tiempo. F.C.E., México, 1971.
- HUENBERG, Edmund. Meditaciones Cartesianas. F.C.E., México, 1986.
- . Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental. Folios Ediciones, México, 1984.
- . Experiencia y Juicio. U.N.A.M. (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 1980.
- . Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. F.C.E., México, 1986.

- HUSSERL, Edmund. Investigaciones Lógicas. Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- HYIPOLITE, Jean. Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ediciones Península, Barcelona, 1974.
- IMAZ, Eugenio. El Pensamiento de Dilthey. F.C.E., México, 1979.
- JACKSON, Gabriel. La República Española y la Guerra Civil (1931-1939). Orbis, Barcelona, 1985.
- JACFER, Karl. La Filosofía desde el Punto de Vista de la Existencia. F.C.E., México, 1963.
- KANT. Crítica del Juicio. Losada, Buenos Aires, 1968.
- Crítica de la Razón Práctica. Losada, Buenos Aires, 1977.
- Crítica de la Razón Pura. Losada, Buenos Aires, 1979.
- KOJEVE, Alexandre. La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel. La Pléyade, Buenos Aires, 1975.
- La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel. La Pléyade, Buenos Aires, 1984.
- KOLAKOWSKI, Leszek et al. Crítica de la Utopía. U.N.A.M., México, 1971.
- Husserl y la Búsqueda de la Certeza. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- KORNER, S. Kant. Alianza Universidad, Madrid, 1977.
- KOSIK, Karel. Dialéctica de lo Concreto. Grijalbo, México, 1975.
- LABASTIDA, Jaime. Producción, Ciencia y Sociedad: de Descartes a Marx. Siglo XXI, México, 1980.
- LAING, Ronald. El Yo Dividido. F.C.E., México, 1964.
- El Yo y los Otros. F.C.E., 1974.
- LENIN, V.I. El Imperialismo Fase Superior del Capitalismo (Obras Escogidas, T-V) Editorial Progreso, Moscú, 1976.
- LICHTHEIM, George. El Imperialismo. Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Breve Historia del Socialismo. Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- LOPEZ QUINTAS, A. El Pensamiento Filosófico de Ortega y D'Ors. Guadarrama. Madrid, 1972.

- LORITE MENA, J. El Parménides de Platón. Un Diálogo de lo Indecible. F.C.E. y Universidad de los Andes, Bogotá, 1985.
- LUKACS, Georg. El Asalto a la Razón. La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Grijalbo, México, 1983.
- MARIAS, Julián. Filosofía Española Actual. Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- Ortega. Circunstancia y Vocación. Alianza Universidad, Madrid, 1984.
- Ortega. Las Trayectorias. Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- MAEX, Karl. El Capital. Siglo XXI (Tomo 1/Vol.1), México, 1983.
- MINKOWSKI, Eugené. El Tiempo Vivido. F.C.E., México, 1973.
- NAPORF, Pablo. Kant y la Escuela de Marburgo. Porrúa, México, 1975.
- NAVARRO, Bernabé. El Desarrollo Fichteano del Idealismo Trascendental de Kant. F.C.E., México, 1975.
- NICOL, Eduardo. Historicismo y Existencialismo. F.C.E., México, 1981.
- El Porvenir de la Filosofía. F.C.E., México, 1972.
- La Idea del Hombre. F.C.E., México, 1977.
- PESCATOR, Augusto. Ontología. Losada, Buenos Aires, 1966.
- PLATON. República. U.N.A.M. (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1973.
- RADHAKRISHNAN, S. y RAJU, P.T. El Concepto del Hombre. F.C.E., México, 1976.
- ROBBENSCHEDE, Ludovic. El Pensamiento de Husserl. F.C.E., México, 1979.
- ROLDANIGUEZ Huescar, A. Perspectiva y Verdad. El Problema de la Verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- ROSSI, Alejandro et al. José Ortega y Gasset. F.C.E., México, 1984.
- SALMERON, Fernando. Las Locedades de Ortega y Gasset. U.N.A.M., México, 1983.
- SEBASTIÁN TORCELA, S. El Pensamiento de Unamuno. F.C.E., México, 1964.
- SCHLEIER, Max. El Puesto del Hombre en el Cosmos. Losada, Buenos Aires, 1981.

- SCHILPP, Paul Arthur. La Etica Precrítica de Kant. U.N.A.M. (Centro de Estudios Filosóficos), México, 1966.
- TAYLOR, Richard. Hegel y la Sociedad Moderna. F.C.E., México, 1983.
- TREJO, Wonfilio. Ensayos Epistemológicos. U.N.A.M. (Facultad de Filosofía y Letras) México, 1976.
- UNANUÑO, Miguel. Del Sentimiento Trágico de la Vida. Porrúa, México, 1983.
- . En Torno al Casticismo. Porrúa, México, 1983.
- VILLORO, Luis. Estudios sobre Husserl. U.N.A.M. (Facultad de Filosofía y Letras) México, 1975.
- VIRGILIO. Eneida. U.N.A.M. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México, 1973.
- W. SILVER, Philip. Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- WAGNER, Fritz. La Ciencia de la Historia. U.N.A.M., México, 1980.
- WAHL, Jean. La Lógica de Hegel como Fenomenología. La Fléyade, Buenos Aires, 1973.
- . Tratado de Metafísica. F.C.E., México, 1960.
- XIRAU, Ramón. El Desarrollo y las Crisis de la Filosofía Occidental. Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- . José Ortega y Gasset. Razón Histórica, Razón Vital, Velázquez, Goya y otros Temas. Colegio Nacional, México, 1983.
- ZURRIKI, Xavier. Cinco Lecciones de Filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 1985.