

INTERPRETACIÓN DE ORTEGA Y GASSET DE LA FILOSOFÍA DE KANT: DEL IDEALISMO MARBURGUÉS A LA ONTOLOGÍA CRÍTICA¹

*INTERPRETATION OF KANT'S PHILOSOPHY BY ORTEGA Y GASSET:
FROM MARBURGULAN IDEALISM TO THE CRITICAL ONTOLOGY*

Dorota Maria Leszczyna

RESUMEN

El objetivo del presente artículo consiste en presentar la evolución de los estudios orteguianos relativos a la filosofía de Immanuel Kant. El filósofo madrileño recorrió en ellos un camino desde el idealismo lógico, específico de la escuela de Marburgo, hasta el enfoque metafísico y ontológico presentado por los alumnos de los maestros neokantianos, tales como Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Karl Jaspers y Martín Heidegger. Estos filósofos hicieron de la filosofía de Kant su punto de partida, puesto que en ella radicaban las cuestiones metafísicas y ontológicas olvidadas y omitidas por los representantes de las escuelas neokantianas.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, Kant, neokantismo, ontología, idealismo

ABSTRACT

The purpose of this article is to present the evolution of Orteguian studies on the philosophy of Immanuel Kant. The spanish philosopher went from the logical idealism of the Marburg School to the metaphysical and ontological interpretations presented by the students of neo-Kantian masters such as Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Karl Jaspers y Martín Heidegger. Those philosophers made the starting point of their reflection the philosophy of Kant because they found there metaphysical and ontological problems which were forgotten and omitted by the representatives of Neo-Kantian schools.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, Kant, neo-Kantianism, ontology, idealism.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación: *Idea polityki realizacji w ujęciu José Ortegi y Gasset*; Narodowe Centrum Nauki, “Opus 10”, nr. 2015/19/B/HS1/01010

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente artículo consiste en presentar la evolución de los estudios orteguianos relativos a la filosofía de Immanuel Kant. El filósofo madrileño recorrió en ellos un camino desde el idealismo lógico, específico de la escuela de Marburgo, hasta el enfoque metafísico y ontológico presentado por los alumnos de los maestros neokantianos, tales como Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Karl Jaspers y Martín Heidegger. Todos estos pensadores, incluido el mismo Ortega, dieron sus primeros pasos en el área de filosofía en las escuelas alemanas más importantes de aquel entonces: Marburgo y Baden, bajo la tutela de Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Estudiaron bajo su dirección una filosofía difícil y abstracta que exigía el conocimiento de las áreas de ciencias naturales, matemáticas y lenguas clásicas. El principal objeto de estudio de los maestros neokantianos fue la filosofía de Kant que, no obstante, interpretaban de una forma muy restringida, limitándola a la teoría del conocimiento concebida de forma idealista. La escuela de Marburgo ponía un énfasis especial sobre todo en la *Crítica de la razón pura*, queriendo vincular la filosofía a las matemáticas y a la ciencia natural matemática. La escuela de Baden, a su vez, asignaba primacía a la *Crítica de la razón práctica*, por lo cual no es infrecuente que se la denomine no tanto neokantismo cuanto neofichteanismo. Sin embargo, ambas escuelas se caracterizan por presentar un grado de hermetismo parecido, por aspirar a crear un sistema y estar cerradas a nuevas corrientes filosóficas, y por el idealismo. En consecuencia, todo ello redundó en que la nueva generación de jóvenes alumnos de filosofía que estudiaban allí comenzara a alejarse paulatinamente de las ideas neokantianas, dirigiéndose hacia nuevas corrientes de pensamiento, sobre todo hacia la fenomenología². En ella, el método fue particularmente importante, puesto que permitiría que fuese superada la visión del mundo sumamente abstracta presentada por los neokantianos, así como haría posible que el enfoque se centrara en las cosas mismas y que se practicara la filosofía más allá de idealismo y realismo. De esta manera, surgió la corriente de ontología crítica y de metafísica, tan característica de la primera parte del siglo XX, corriente de filosofía sistemática, enfocada en los problemas y amante de la verdad. Esta filosofía hizo del pensamiento de Kant su punto de partida. No fue una elección aleatoria, puesto que en ella radicaban las cuestiones metafísicas y ontológicas olvidadas y omitidas por los neokantianos. El

² Acerca de la relación de Ortega con la fenomenología véase el libro de SAN MARTÍN (2012).

mismo Kant, según escribió Ortega, “tocó este problema, pero no lo resolvió” (ORTEGA Y GASSET 2005b, p. 280) y por eso sigue tan actual y requiere que se vuelva al análisis del mismo. Además, la interpretación kantiana de los “objetos de experiencia” y, en este contexto, también de la relación del sujeto con el objeto, no fuerza en absoluto una interpretación idealista, sino que permite enfocarla, de alguna manera, “más allá del idealismo y del realismo”³.

Ortega decidió aprovechar precisamente esta oportunidad derivada de la filosofía de Kant, ya que en ella había encontrado una pregunta original relativa al ser. La verdad es que no lo hizo completamente solo, teniendo en cuenta que su investigación en esta área fue condicionada por las ideas de Hartmann y Heidegger⁴. No obstante, encontramos en ella un enfoque individual de Kant ubicado en el contexto del raciovitalismo orteguiano. Ortega es un filósofo abierto que busca respuestas y que integra varias posiciones y perspectivas filosóficas. Por consiguiente, su interpretación de Kant engloba ideas de los neokantianos —particularmente de Cohen y Natorp—, de la fenomenología, así como de Hartmann y Heidegger anteriormente mencionados. Ortega detecta en la filosofía de Kant un problema que sigue siendo vital, y no se trata del criticismo kantiano, ni del idealismo trascendental, sino de la ontología y, derivada de la misma, una nueva definición del ser concebida como un acto y la relación con el sujeto teorizante que interactúa con las cosas.

2. ORTEGA VS. LA ESCUELA DE MARBURGO

En noviembre de 1935, Manuel García Morente publicó en el periódico “El Sol” un texto dedicado a Ortega bajo el título *Carta a un amigo. Su evolución filosófica*. En mi opinión, dicho texto incluye una de las mejores caracterizaciones del posicionamiento del pensador madrileño ante la filosofía de Immanuel Kant. García Morente escribió:

“Lo primero que aconteció en la evolución filosófica de Don José fue el encuentro con Kant. El mismo lo ha descrito en frases breves, pero inolvidables. Kant dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce. Lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión

³ Para mayor información sobre el proyecto de la superación del idealismo en el grupo de los “post-neokantianos” véase HARTMANN (1924, pp. 160-206).

⁴ Véase las reflexiones sobre este tema en ORRINGER (1992, pp. 109-125).

filosófica, a robustecer su intuición personal, a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo” (GARCÍA MORENTE 2008, p. 275).

Ortega estudió a Kant bajo la tutela de los representantes más eminentes de la filosofía alemana, tales como: Wilhelm Wundt, Maximilian Heinze, Georg Simmel, Alois Riehl, Hermann Cohen y Paul Natorp. Pasó dos años en la Universidad *Philippus* de Marburgo, y esta estancia resultó ser de suma importancia para él, puesto que allí la filosofía de Kant constituía prácticamente el único objeto de investigación. El otro fue la filosofía de Platón que se interpretaba a la manera kantiana. Władysław Tatarkiewicz, el representante polaco de la escuela de Marburgo, escribió en *Escuela de Marburgo y su idealismo*:

“Cohen y Natorp querían seguir el camino de Kant y, asimismo, de Platón, afirmando que era el mismo camino. Interpretaban a Kant en el espíritu de Platón y a Platón en el espíritu de Kant, de tal forma que las ideas de ambos prácticamente dejaban de presentar diferencia alguna. Y, por consiguiente, construyeron a un Platón y a un Kant como los filósofos no se habían atrevido a soñar hasta aquel momento” (TATARKIEWICZ 2010, p. 34).

La escuela de Marburgo funcionó al compás de las tres *Críticas* kantianas. Sin embargo, se asignaba primacía a la *Crítica de la razón pura* que, según la interpretación de Cohen y Natorp, constituía un estudio de las condiciones *a priori* que hacen posible la ciencia. Esta última se entendía de una forma muy limitada. Se trataba de abandonar la manera de ver el mundo de forma sensorial, subjetiva y corriente. Por ello, los marburgeses consideraban que la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, estaba constituida únicamente por las matemáticas y por la ciencia natural matemática. La filosofía, a su vez, partiendo del hecho de comprender la ciencia de la manera referida, debía buscar una reafirmación y justificación puras de la misma. A fin de lograr este objetivo, utilizaba el método trascendental kantiano, equiparado por Cohen y Natorp con la misma filosofía. Según su visión, la filosofía es un método, cuya naturaleza implica el movimiento, el progreso y el desarrollo infinito. Como estableció Natorp en *Kant y la escuela de Marburgo*:

“La filosofía como método significa para nosotros precisamente esto: todo «ser» fijo debe resolverse en un tránsito, en un movimiento del pensar. La equivalencia eleática y, en general, idealista de ser y pensar, pierde así la forma de inerte tautología en la que es propio fundamentar el ser en el pensar únicamente en la medida que congela también al pensar y transforma en un nuevo ser inerte. El genuino idealismo no es, ni con mucho, el del «ser» eleático, o el del primer

estadio de las «ideas» platónicas, que conservan aún la rigidez eleática. Es aquel del «movimiento», del «tránsito» del concepto, que se plasmó en el *Sofista* de Platón; el de la limitación de lo ilimitado, del eterno «devenir para llegar a ser», según el *Filebo*” (NATORP 1956, pp. 26-27).

Desde el principio de sus estudios en Marburgo Ortega tuvo la conciencia del hermetismo filosófico que reinaba allí. Se daba cuenta de las opiniones extremas que presentaban sus profesores acerca de Kant. Sabía que su sistema estaba cerrado y ellos mismos no aceptaban intentos de objeción algunos. Por esta razón, varios años después los compararía a los drusos del Líbano que son enemigos del proselitismo por creer que el que es “druso” ha de serlo “desde toda la eternidad” (ORTEGA Y GASSET, 2009, p. 136). Todo alumno que llegaba a Marburgo debía aceptar la visión filosófica de Cohen y Natorp o, como alternativa, salir rápidamente de aquel sitio. Ortega fue uno de aquellos jóvenes estudiantes de filosofía que decidieron quedarse. Lo hizo por haberse dado cuenta de la seriedad y la profundidad del pensamiento de la escuela de Marburgo, así como de su alto nivel filosófico. Llegó a la conclusión de que precisamente allí, en aquella pequeña localidad situada a las orillas del río Lahn, ganaría la disciplina intelectual y la sistematicidad, ambas tan necesarias en la práctica de la filosofía, cuyo déficit padecían las universidades españolas de aquel entonces. Cohen y Natorp, a pesar de sus defectos como filósofos y didácticos, inculcaron a sus alumnos —lo que subrayan prácticamente todos sus discípulos—, la capacidad de pensamiento crítico, los métodos de trabajo adecuados, el coraje a la hora de intentar interpretar a su manera a los grandes pensadores, así como la voluntad de crear un sistema. Todo aquello permitió tanto a Ortega como a otros grandes discípulos de esta escuelas —tales como Hartmann, Heimsoeth o Tatarkiewicz— ya en la etapa madura de su obra, a intentar interpretar la filosofía de una forma diferente a la neokantiana y libre de sus limitaciones idealistas, incluida la filosofía de Kant.

En Marburgo Ortega consideró prioritario conocer a fondo los diferentes aspectos del pensamiento kantiano. Se interesó de forma particular por las cuestiones relacionadas con la lógica, la ética, la estética y la pedagogía⁵. Para este fin, lo cual se puede leer en su *Diario de Marburgo*, estudió con gran dedicación las *Críticas* de Kant y, asimismo, las obras exegéticas de Cohen y Natorp, que constituían para él el fundamento sobre el cual construiría en el futuro su propia filosofía. Como podemos leer en su *Diario de Marburgo*:

⁵ Sobre este tema véase GONZÁLEZ-GARDÓN (1979, pp. 359-377).

“Por primera vez en mi vida he comenzado a trabajar con norma y compás lento. En este tiempo he recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos *Críticas* de Kant. Estas dos piezas de sillería son el fundamento de mi futura catedral íntima. Y yo siento en mí una seguridad, una reciedad desconocidas: son las dos piedras que he puesto como lastre en mi espíritu” (ORTEGA Y GASSET 2007, p. 95).

Ortega complementaba la lectura de las obras de Kant y de los representantes de la escuela de Marburgo con la participación en los cursos académicos. Durante su primera estancia en la Universidad *Philipp*, a finales de 1906 y principios de 1907, participó en cursos tales como “Sistema de Kant”, “Ética y estética” e “Historia de filosofía contemporánea”, impartidos por Cohen, así como en “Pedagogía general”, impartida por Natorp⁶. Por otro lado, durante su segunda estancia en Marburgo, en el año 1911, cursó las siguientes asignaturas: “Filosofía griega”, “Lógica”, “*Crítica de la razón pura*” e “Historia de la lógica”, impartidas por Cohen y “Metafísica de Aristóteles” impartida por Natorp. Ortega, de acuerdo a la tendencia reinante en la Universidad *Philipp*, prefería las clases de Cohen a las de Natorp. Dicha preferencia se debía a la personalidad de los dos profesores de Marburgo. Cohen era extraordinariamente carismático, abierto y apasionado. Natorp, por otro lado, se caracterizaba por una timidez muy pronunciada, por lo cual, a pesar de lo que hubiera deseado, no era capaz de establecer relaciones más estrechas con sus alumnos. Antes he mencionado a Tatarkiewicz, que escribió que “Natorp tenía un alma de filólogo e investigador minucioso y daba sus conferencias de una forma monótona que carecía de interés” (TATARKIEWICZ, 2010, p. 27). Cohen, en cambio, “parecía anciano, pero era un orador perfecto” [Ibid.]. Cohen tenía algo de “profeta o predicador” y le encantaba “improvisar sus conferencias, hermosas y algo pomposas” (Ibid.). Ortega expresó una opinión parecida sobre las conferencias de Cohen, describiendo en el *Prólogo para alemanes* el ambiente solemne en el que estaban envueltas las mismas:

“Lo que desde su cátedra hacía Cohen por los años aquellos no puede llamarse propiamente exponer el neokantismo. Era, más bien, fulgarlo y de paso fulminar a todos los enemigos, reales o imaginarios. Hombre apasionado, Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en sólo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia

⁶ De los cursos de Ortega en Marburgo escribe SALMERÓN (1971, p. 35).

se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca” (ORTEGA Y GASSET 2009, p. 142).

Además, de acuerdo con la tradición de Marburgo, los alumnos, sobre todo los mayores, podían permitirse mantener conversaciones con Cohen y Natorp, acompañándolos a casa después de las clases. También Ortega hizo uso de este privilegio, ya que estaba particularmente interesado en acompañar a Cohen e incluso visitaba a su maestro en su casa. Basta con recordar sus disputas concernientes a la estética y la obra de Cervantes, llevadas a cabo en el año 1911 que, sin lugar a duda, influyeron en la forma del primer libro de Ortega *Meditaciones del Quijote*, sobre todo en la teoría de géneros literarios que encontramos en el mismo⁷. En aquellas fechas, Cohen estaba escribiendo su obra titulada *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) que, junto con *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), previamente publicado, y *Ethik des reinen Willens* (1904), coronaría todo su sistema filosófico.

Aquí cabe destacar que, si bien el punto de partida para el sistema de Cohen lo constituía la filosofía de Kant, los resultados de sus estudios diferían de forma significativa de aquellos presentados por el pensador de Königsberg. En general, los marburgeses se distanciaron del kantismo prácticamente en todos sus puntos, radicalizándolo o modificándolo significativamente. De esta manera, el programa filosófico de la escuela de Marburgo puede resumirse en los seis elementos clave que se especifican a continuación:

⁷ Ortega recuerda sus disputas con Cohen de 1911 en *Meditaciones de Escorial* con las siguientes palabras: “[...]hace unos cuatro años pasé un estío en ese pueblo gótico junto al Lahn. Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su *Estética*. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género «novela» dio sobre todos motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el *Quijote*. No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo negro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: «¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de la que hace Fichte el fundamento para su filosofía». En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: «hazaña», que Tieck tradujo *Tatbandlung*, acto de voluntad, de decisión”. ORTEGA Y GASSET (2004, p. 663).

El primero fue el racionalismo que presentaban, que se oponía tanto al empirismo como al misticismo. Cohen y Natorp afirmaban que los datos sensoriales en ningún grado contribuyen al conocimiento, puesto que son aleatorios y subjetivos. La ciencia, no obstante, debería guiarse por la necesidad lógica y racional, porque en el caso contrario dejaría de ser ciencia. Por consiguiente, consideraban a Aristóteles el ser más dañino de la historia de la filosofía, ya que se había distanciado del racionalismo puro de Platón y distorsionó el pensamiento de este último. Asimismo, valoraban de la misma forma a los empiristas británicos, en especial a Locke y Hume. Los marburgeses ignoraban o incluso luchaban contra la tesis sobre la influencia que estos últimos ejercieron sobre la filosofía de Kant, en su intento de librarla de cualquier vestigio empirista. El mismo Kant, tal y como recordaremos, promovía la idea de dos fuentes del conocimiento, es decir, los sentidos y el intelecto. El papel de los sentidos consistía en proporcionar la materia del conocimiento que, a continuación, era procesada y gestionada por el intelecto a través de sus formas *a priori*. Según Kant, el pensamiento estaría vacío sin la materia y, a su vez, los datos sensoriales sin el pensamiento estarían ciegos. Asimismo, Kant opinaba que era posible que estas fuerzas intercambiaran sus competencias, es decir, que los sentidos pudieran pensar o que el pensamiento fuera capaz de observar. De ahí que, según Kant, el conocimiento de carácter objetivo (es decir, aquel que tiene la importancia objetiva y que se refiere al objeto que cabe dentro de los límites de la experiencia posible) siempre constituya únicamente el resultado de la cooperación entre estos dos niveles⁸.

Los marburgeses entendían el conocimiento de otra forma y radicalizaron la filosofía del pensador de Königsberg en esta área. Redujeron todo el conocimiento al nivel del pensamiento que genera no solo su forma, sino —al contrario de lo que afirmaba Kant— también su contenido (materia)⁹. De esta manera, los sentidos resultan ser únicamente un estímulo que impulsa el pensamiento en su actividad de producción, puesto que este último es autosuficiente. En este aspecto —señalado no solo por Ortega, sino también por Tatarkiewicz y Hartmann— Cohen y Natorp estaban más próximos de la filosofía de los idealistas alemanes que del mismo Kant. Además, los representantes de la escuela de Marburgo se oponían a la tesis según la cual, por encima de la razón existe otra instancia superior del conocimiento. Según su parecer, esta opinión era una manifestación del

⁸ Para mayor información sobre este tema véase KANT (2006).

⁹ Véase COHEN (1902, pp. 11-12).

misticismo que consideraban dañino y en el cual incluían también el intuicionismo, tanto el de Bergson, como el de Descartes o Husserl¹⁰.

El segundo elemento característico de la filosofía de Marburgo fue el apriorismo. Se oponía al componente subjetivo, psicológico y antropomórfico de la filosofía de Kant. Para Cohen y Natorp, las formas del conocimiento no son formas de nuestra mente humana, que podrían cambiar si cambiara su estructura, sino que tienen un carácter objetivo y universal. Se trata de que cada objeto, sea este un ser humano o marciano, tiene que recurrir precisamente a estas formas a fin de conocer cualquier objeto. De ahí que estas formas dejen de ser —tal y como lo eran según Kant— subjetivas, convirtiéndose en las formas objetivas en sentido estricto de la palabra, siendo las condiciones necesarias *a priori* para conocer los objetos¹¹.

El tercer punto lo constituye el método trascendental que define la filosofía de los marburgueses¹². Tal y como he mencionado antes, este método equivale a la propia filosofía y tiene por objetivo superar las limitaciones, por un lado, del método especulativo típico de los idealistas alemanes y, por otro lado, del método empírico al que recurrían los científicos y positivistas. Por ello, al contrario de los primeros, recurría a las ciencias exactas a fin de evitar las construcciones especulativas y, al contrario de los segundos, se limitaba a las ciencias abstractas, para que sus soluciones tuvieran un carácter puro y apriorístico. El método trascendental fue, de acuerdo con la definición de Cohen “la ciencia de las condiciones de la experiencia” (COHEN 1904, p. 482) que parte de la realidad del objeto y su objetivo consiste en justificar las posibilidades del mismo.

El cuarto punto de la filosofía de la escuela de Marburgo consistía en distanciarse y superar el dualismo kantiano de los fenómenos y de las cosas en sí. El mismo Kant, si bien constató que no podíamos llegar a conocer las cosas en sí mismas, más allá de los límites de la experiencia posible, nunca dudó de su existencia. Esto generó la división, inherente a esta filosofía, entre el mundo de los fenómenos que son resultado de la actividad del sujeto y sus formas y las cosas en sí mismas, independientes del sujeto y sus formas. Cohen modificó la forma de pensar kantiana y consideró que la cosa en sí era un concepto-límite. En otras palabras, la cosa en sí constituye “el límite ideal de los esfuerzos por definir los

¹⁰ Sobre la crítica del intuicionismo en la escuela de Marburgo escribe TATARKIEWICZ (2010, p. 37).

¹¹ Véase MARX (1977, p. 19).

¹² Para mayor información sobre el método trascendental en la filosofía marburguesa véase NATORP (1956, p. 30-35).

fenómenos” (TATARKIEWICZ 2010, p. 39). De esta manera ella no difiere de los fenómenos, sino que “constituye nuestro horizonte” presentándose como el impulso para el desarrollo de la ciencia¹³. La consecuencia de tal interpretación del problema fue la actitud antimetafísica característica de los marburgueses que se oponían a la metafísica al considerar que su objeto lo era la cosa en sí, erróneamente contrapuesta al fenómeno. Sin embargo, si renunciamos a su concepto, o pasamos a considerarlo un concepto-límite de la experiencia, desaparece cualquier metafísica, y su lugar lo ocupa la teoría o la crítica del conocimiento¹⁴.

El quinto punto que caracteriza la filosofía de Marburgo es su relacionismo, que se opone al substancialismo. Cohen y Natorp afirmaban que la ciencia consiste en decidir y establecer las relaciones entre los fenómenos. El conocimiento no nos ofrece cosas, sino las relaciones que se dan entre ellas. Ellas son primarias y precisamente a partir de ellas sacamos conclusiones sobre las cosas. A los ojos de los marburgueses, lo sustancial constituye una “incógnita”, es la “X” (NATORP 1956, p. 30). La ciencia nunca llega a la sustancia —no llega a las cosas—, no es capaz de captarla completamente, puesto que esta permanece en un número infinito de relaciones con otras cosas. Esto, a su vez, hace que las cosas no nos sean dadas sino planteadas para ser resueltas y, además, con vistas a la infinitud. Por ello, para los representantes de Marburgo, la ciencia se convierte en un movimiento, una aspiración que carece del fin. Es un camino, cuyo objetivo parece un horizonte que constantemente se nos escapa y se aleja de nosotros. Es un devenir eterno, un *feri* eterno, en el que el objetivo comprendido como la uniformidad del conocimiento científico constituye una idea imposible de realizar. En esta concepción de la ciencia y del conocimiento radica también la clave para comprender el principio básico de Cohen, es decir, el principio del origen. Como podemos leer en *Kant vs. la escuela de Marburgo*:

“El principio del *origen* significa que nada debe ser "dado", esto es, aceptado sin reducción; debe figurar en una reductibilidad que por lo menos apunte en general hacia el último fundamento unitario del conocimiento creador. Un ser "dado" no debe significar más que el carácter de la tarea por resolver; esta tarea consiste en la determinación del origen en él” (NATORP 1956, pp. 29-30).

El relacionismo llevó a los marburgueses directamente al idealismo. Puesto que se renuncia a conocer la cosa en sí, al tratarla como un concepto-límite, como

¹³ Sobre este concepto en Cohen véase KINKEL (1924, p. 67).

¹⁴ Véase COHEN (1883, p. 6).

un impulso para el desarrollo de la ciencia, “en realidad no hay nada que vaya más allá de la conciencia” (TATARKIEWICZ 2010, p. 40), por lo cual carece de sentido contraponer el sujeto y el objeto que tienen exactamente la misma naturaleza. Para los representantes de Marburgo, contraponer el sujeto y el objeto carece de sentido, ya que el objeto existe únicamente gracias al pensamiento. Esto significa que no es opuesto al pensamiento, sino que se encuentra dentro de sus límites.

Finalmente el último elemento de la filosofía de Cohen y Natorp fue su carácter sistémico. Dicho sistema estaba compuesto por la lógica, la ética, la estética y la psicología. Esta última fue resultado de la actividad de Natorp, que decidió complementar la posición de Cohen con un intento de reconstruir la conciencia sobre la base de sus manifestaciones culturales. Según Natorp, no tenemos acceso directo a los datos de la conciencia. Además, no podemos describirlos ni expresarlos a través de conceptos. Lo único que podemos hacer es reconstruir la conciencia basándonos en lo que manifiesta, sobre la base de lo objetivo y demostrado por la ciencia, la ética y la estética. De este modo, la psicología considerada la ciencia primera por Brentano, Wundt o Dilthey, se convierte en la ciencia final que dice que, basándose en los objetos, de modo derivado, se puede captar el sujeto y conseguir el conocimiento sobre uno mismo¹⁵.

Este distanciamiento de la imagen natural del mundo y creación de una visión extremadamente abstracta e idealista, tan notables en el programa filosófico de la escuela marburguesa, redundó en que los jóvenes que estudiaban en la Universidad *Philipp*s se dieran cuenta de la necesidad de crear una filosofía nueva, más próxima a la vida, una que presentara las cosas tal y como eran, que dijera la verdad y fuera sincera, y cuyo objetivo fuera el amor a la verdad y no el sistema¹⁶. Dicha filosofía debería, en primer lugar, abordar sin miedo los asuntos metafísicos y ontológicos y, además, presentar la relación entre el sujeto y el objeto, así como entre el ser humano y el mundo, de una manera que no fuera idealista. Por esta razón los jóvenes alumnos de Cohen y Natorp —incluido Ortega, Hartmann, Heimsoeth y Tatarkiewicz— una vez más se dirigieron hacia la filosofía de Kant, cuya interpretación de los objetos de la experiencia haría posible huir tanto del idealismo y sus diferentes variantes, como del realismo ingenuo. Además, encontraron en Kant una interpretación original de la pregunta por el ser, olvidada e igno-

¹⁵ Véase NATORP (1912, pp. 189-213)

¹⁶ Sobre el programa intelectual de los discípulos de Cohen y Natorp véase ORTEGA Y GASSET (2009, p. 149).

rada por los maestros neokantianos, la cual se convirtió para ellos en un impulso necesario para crear una ontología nueva y crítica.

3. LA SEGUNDA ESTANCIA MARBURGUESA DE ORTEGA EN 1911 Y SUS REPERCUSIONES FILOSÓFICAS¹⁷

Ortega empezó a cambiar su posición intelectual frente a la filosofía idealista en general y a la doctrina neokantiana en particular en el año 1911, durante su segunda estancia en Marburgo. Ese cambio fue provocado por su primer “cuerpo a cuerpo” con la fenomenología. En la revista de la escuela neokantiana de Baden, *Logos*, apareció en 1911 una obra decisiva de Edmund Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, que causó un impacto en el grupo de los jóvenes estudiantes de Marburgo¹⁸. En el mismo año Ortega se incorporó al grupo formado por Hartmann para estudiar los clásicos en la filosofía como: Platón, Descartes, Kant y Hegel, basándose en la fenomenología y en su postulado fundamental: “la vuelta a las cosas mismas”. Este último se refiere a lo que Husserl denomina “la reducción fenomenológica” que apela a la experiencia intuitiva y evidente. La esencia de tal reducción es *epojé* que significa, para Husserl, suspender todos nuestros presupuestos, juicios, doctrinas o teorías, así como la realidad misma. Es el método que nos deja alejarse de la actitud “natural” frente a la realidad para alcanzar la conciencia pura y transcendental, es decir para alcanzar el nivel propiamente filosófico. Como establece San Martín respecto a la complejidad del concepto “epoje”:

“la epojé trata de pensar el tránsito de la vida ordinaria a la vida filosófica, lo que significa que la epojé significa realmente el comienzo de la filosofía [...] La epojé es para Husserl el primer paso del filósofo que comienza y que quiere volver a las cosas mismas, para que aquello que es se pueda mostrar tal como es” (SAN MARTÍN 2002, p. 3).

¹⁷ Sobre este tema escribí ya en mi artículo titulado “José Ortega y Gasset y la generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía «post-neokantiana»”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX-nº1, pp. 151-169.

¹⁸ La revista internacional *Logos* fue fundada por iniciativa de los jóvenes estudiantes rusos de la escuela neokantiana de Baden: Fiodor Stiepun, Siergie Hassen, Nicolai Bobnow. Este proyecto apoyaron también los alemanes tales como: Heinrich Rickert, Richard Kroner y Georg Mehlis. El primer número de la revista apareció en Getinga en 1911. Existió también la versión rusa de la revista *Logos* publicada a partir de 1912. Para más información de este tema véase STOŁOWICZ, (2008, pp. 346-349).

Al mismo tiempo, para Ortega y para sus condiscípulos de la escuela de Marburgo, la fenomenología fue una garantía que abandonando el idealismo marburgués no recaen en la trampa del realismo ingenuo de los pensadores de la Edad Antigua, cuya base es la tesis sobre el predominio del objeto en el proceso del conocimiento. Se trató, pues, de superar ambas posiciones radicales y establecer su síntesis más alta, puesto que el conocimiento no consiste ni en sensación, ni en construcción, sino en intuición que, según San Martín promulga: “la donación de las cosas mismas, dando además el mismo régimen al sujeto y al objeto” (SAN MARTÍN, 2012: 79).

También en este período en Marburgo se gestó una nueva generación filosófica que, como estableció Ortega, “no era ya neokantiana” (ORTEGA Y GASSET 2009, p. 150). Según nuestro pensador la fecha decisiva para este grupo fue el año 1911, no sólo por los acontecimientos filosóficos ya mencionados, es decir por la erupción de la fenomenología, sino también por la importancia de esta fecha para la evolución intelectual de los jóvenes estudiantes de Marburgo: en 1911 andaban en torno a los veintiséis años —la edad decisiva según el método orteguiano de las generaciones.

“Es un momento —afirmó Ortega en *Prólogo para alemanes*— en que el hombre —me refiero por lo pronto al filósofo— comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza actuar su espontaneidad. Búsqese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de su veintiséis años aquélla en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original” (Ibíd., p. 143).

Así en 1911 apareció en los jóvenes estudiantes de Marburgo una convicción que era preciso abandonar el «continente idealista» y, volviendo a Kant y a su interpretación ontológica, establecer una nueva filosofía basada en el postulado principal «más allá del idealismo y realismo»¹⁹.

Ahora bien, sin lugar a dudas, el encuentro de Ortega con la fenomenología que tuvo lugar en Marburgo en 1911 es fundamental para entender su crítica al neokantismo que se realizó en sus ensayos de los años 1913-1916 tales como: *Sobre el concepto de sensación, Sensación, construcción e intuición, Meditaciones del Quijote o Conciencia, objeto y las tres distancias de éste* en las que Ortega asimiló la fenomenología

¹⁹ Sobre el programa intelectual de la generación del 11 véase ORTEGA Y GASSET (2009, p. 149). Consulte también LESZCZYNA (2015, pp. 163-169).

y el tema de la intuición que le pareció imprescindible para reformar la filosofía de su tiempo. Sin embargo, no se puede olvidar que Ortega ya en 1914 en su ensayo *Estética a manera de prólogo* presentó una visión crítica de la fenomenología. Basándose por un lado en el imperativo ético de Kant que destaca la dignidad del hombre y por otro en las obras de la psicología trascendental de Natorp, nuestro pensador refutó el postulado de Husserl sobre la posibilidad de objetivar el yo, es decir sobre la posibilidad de convertirlo en una cosa²⁰.

“Ese yo —afirmó Ortega— a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Como la luna me muestra sólo su pálido hombro estelar, mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa” (ORTEGA Y GASSET 2004, p. 670).

En los años siguientes Ortega planteó mucho más objeciones contra la fenomenología, criticando su carácter asistemático y rechazando el concepto de la conciencia pura que se lo presentó como una ficción²¹. Por lo tanto, en mi opinión, Ortega buscó su propio camino filosófico que sea más allá del neokantismo y de la fenomenología, puesto que ambos movimientos sufrieron, según él, de la misma enfermedad —el idealismo y el subjetivismo.

Ortega buscó también su interpretación original de la obra de Kant que sea adecuada al nivel de sus tiempos y libre de las interpretaciones idealistas propias tanto para el neokantismo como para la fenomenología. De las cartas inéditas entre Hartmann y Ortega de los años 1911-1914 que están localizadas en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón sabemos que el filósofo madrileño estudiaba en este período muy intensamente las obras de Hegel y de Kant, intentando publicar un libro sobre la filosofía kantiana²². No obstante, como sabemos, tal libro nunca apareció y los textos dedicados al filósofo de Kö-

²⁰ Ortega aprovechó en su crítica de la fenomenología de Husserl las siguientes obras de Natorp sobre la psicología analizada según el método trascendental: *Einleitung in die Psychologie* de 1888 y *Die allgemeine Psychologie nach kritische Methode* de 1912. Véase también sobre este tema las reflexiones de MCCLINTOCK (1971, p. 51) y de ORRINGER (1979, p. 80).

²¹ Se trata de la crítica de la fenomenología presente en las obras tardías de Ortega tales como: *Prólogo para alemanes* o *La idea de principio en Leibniz*.

²² “¿Qué ha sido —pregunta Hartmann a Ortega— de sus estudios, de Hegel y del proyectado libro sobre Kant?” N. HARTMANN, Carta del 3 de mayo de 1912 desde Marburgo a José ORTEGA Y GASSET, localizada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, bajo la signatura C17/9.

nigsberg aparecieron en 1924 y 1929. Allí presentó Ortega su visión ontológica y antiidealista de la filosofía kantiana, demostrando que el problema actual de Kant no fue ni su criticismo ni su idealismo trascendental, sino una nueva definición del ser comprendida como un acto y la relación vital entre el hombre y las cosas.

4. A LA BÚSQUEDA DE UN PROBLEMA VITAL EN LA FILOSOFÍA DE KANT: LOS TEXTOS DE 1924 Y 1929

La filosofía madura de Ortega en gran parte fue fruto de la confrontación con la filosofía de Kant. Sin embargo, dicha confrontación requería haberse liberado previamente de la “prisión kantiana” (ORTEGA Y GASSET 2005a, p. 255) con el objetivo de poder enfocarla de una manera diferente a la neokantiana. El filósofo madrileño comprendió que esta nueva mirada requería libertad de espíritu y distanciamiento. El filósofo no quería seguir los pasos de los marburgués al “arrodillarse ante Kant” y reflexionar si lo había interpretado bien, sino que quería hacer frente a su filosofía valientemente desde la perspectiva y el nivel de sus propios tiempos. En este punto cabe destacar que dicha postura de entrega a Kant presentada por los maestros de Marburgo paradójicamente desembocó en una deformación profunda de la filosofía kantiana. Me estoy refiriendo a que la limitaban a las cuestiones lógicas y epistemológicas. Ortega no quiso caer en el mismo error. Además, sus objetivos relacionados con la filosofía de Kant fueron completamente distintos. Al contrario que a Cohen, no le interesaba el Kant histórico, el Kant del pasado, a quien quisiera salvar de sus opositores, sino el Kant del futuro, en el cual seguían arraigadas unas cuestiones que continuaban vitales y acuciantes. Deseaba, de acuerdo con su método de interpretación de los clásicos, salvar a Kant, es decir, utilizar su filosofía para salvarnos a nosotros mismos. Podemos leer en *Pidiendo un Goethe desde dentro*:

“No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas” (ORTEGA Y GASSET 2006, p. 142).

Ortega buscaba en Kant una actualidad aún por descubrir. Opinaba que su filosofía podía convertirse en una “brújula” que podría trazar e indicar el camino hacia nuevas soluciones filosóficas. Al mismo tiempo, no le satisfacían los estudios sobre Kant realizados por sus predecesores, sobre todo por los neokantianos, debido a que estaban demasiado impregnados de la mentalidad positivista que, a

su vez, presentaba reticencias ante los problemas metafísicos y ontológicos. Tal y como decía Ortega en la *Filosofía pura*:

“Los neokantianos —Cohen, Riehl, Windelband— eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant libertad; era ya faena sobrada conseguir reentenderle. Pero, además, era para ellos el kantismo, a la par que un hecho histórico, su propia filosofía. Y como eran de alma positivista no podían ver en Kant sino lo que era compatible con su modo de sentir” (ORTEGA Y GASSET 2005b, p. 279).

Para Ortega, dicha “falta de libertad ante Kant” neokantiana manifestaba un problema más amplio constituido por las filosofías restauradoras que se esforzaban por regresar al pasado y que se vestían con el traje de los sistemas antiguos. Sus representantes no comprendían que “volver a” no era posible y que implicaría falsificar la vocación de uno mismo y practicar la filosofía de una manera privada de autenticidad. Ortega comprendía la autenticidad como un conjunto de ideas de autor, correspondiente a los tiempos actuales y, al mismo tiempo, original y relativo al universo, que debería ser construido por cada generación. Al contrario de la generación de los neokantianos, que vivía una filosofía que no había sido inventada por ellos y que habían pedido “prestada” (ORTEGA Y GASSET 2009, p. 138). Asimismo, este carácter del neokantismo, así como su incapacidad de encontrar su propia forma de vivir, fueron determinados por la situación de la filosofía de aquel entonces que, después de la muerte de Hegel, “había comenzado a caer en un baluceo intelectual” (Ibíd.). Por causa de esas circunstancias, pensadores como Trendelenburg, Windelband o Cohen tuvieron que volver a los clásicos y a la práctica de la filosofía escolar, a fin de devolverle el nivel intelectual merecido. Según Ortega, fue aquí donde radicaba la causa de que sus estudios sobre Kant tuviesen carácter exegético y sus obras estuviesen repletas de interpretaciones forzadas y arbitrarias, así como de reflexiones cabalísticas.

El cambio radical en los estudios sobre la filosofía de Kant sería resultado de la actividad de una nueva generación de filósofos que habría de surgir del neokantismo, pero que entendería todas sus limitaciones. Entre los pensadores de la generación referida hay que mencionar a Ortega, Hartmann, Heimsoeth, Jaspers y Heidegger. Sobre todo de este último Ortega esperaba una nueva interpretación de Kant que no fuese epistemológica. Dichas expectativas se cumplieron parcialmente en el tratado titulado *Kant und das Problem der Metaphysik*, donde el pensador

alemán presentó la *Crítica de la razón pura* en el contexto de la metafísica, presente en la obra aunque no de forma explícita. Asimismo, llegó a la conclusión de que esta última constituía una introducción a su propia concepción de la ontología fundamental presentada en el año 1927 en *Sein und Zeit*. Ortega no disimuló su curiosidad por poder estudiar la obra de Heidegger, ya que creía que sería un paso decisivo hacia nuevas interpretaciones de Kant, de suma relevancia para las cuestiones filosóficas actuales²³.

Él mismo quería formar parte de esta nueva corriente de investigación de Kant que estaba naciendo y cuyo objetivo consistía en liberar su filosofía de las estrechas y arbitrarias interpretaciones de los neokantianos. Esbozó parcialmente la dirección de dicha investigación ya en el año 1924, en su primer ensayo dedicado a la filosofía de Kant *Kant: Reflexiones del centenario (1724-1924)*. En él habló de la necesidad de arrojar luz sobre la ontología kantiana. No obstante, ¿será que en la obra de Kant se puede encontrar alguna ontología? El propio Kant parecía evitar esta cuestión, al analizar el concepto del conocimiento y sus condiciones aprióricas y no el ser. Según escribió Ortega:

“El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el *ser en sí*. Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca, siente la necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella” (ORTEGA Y GASSET 2005a, p. 271).

El temor kantiano ante la ontología fue heredado y radicalizado por los neokantianos, en quienes la filosofía del ser fue abolida a favor de la filosofía de la cultura. Los neokantianos interpretaban la relación entre el pensamiento y el ser de forma idealista, reduciendo el ser al pensamiento, lo que se ejemplifica en su famosa fórmula, que reza que “el ser es pensar”. Además, exponían el criticismo y el idealismo trascendental de la filosofía kantiana y los interpretaban también de una manera idealista y antimetafísica limitada.

La publicación de la obra *Kant und das Problem der Metaphysik* de Heidegger hizo que Ortega decidiera cuanto antes complementar y presentar sus pensamientos y resultados de los estudios sobre Kant centrándose en la ontología presente en su filosofía que antes solamente había esbozado en *Kant. Reflexiones del centenario (1724-1924)*. Por esta razón, en el año 1929 publicó otro ensayo relativo a Kant bajo el título *Filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”*. Una de las cuestiones funda-

²³ Véase ORTEGA Y GASSET (2005b, p. 284).

mentales que se plantea en este texto es la “existencia de una filosofía de Kant”²⁴. Es esta área Ortega recurrió en gran medida a las soluciones de Hartmann y a su distinción entre el pensamiento sistemático y el sistémico. Ortega señaló que el mayor error de los neokantianos fue la convicción de que Kant había creado un sistema filosófico, de que realmente “Kant poseía una filosofía”. El mismo Ortega rechazó esta afirmación, lo cual no sería de ninguna manera un intento de despreciar la grandeza del filósofo de Königsberg. Según Ortega, el hecho de que los dos filósofos más grandes de la historia, es decir Platón y Kant, no hubieran creado una filosofía, era muy sintomático y daba mucho que pensar y, en su opinión, su obra intelectual debería ser tratada como un prolegómeno para su práctica. Para él mismo este hecho conllevaba sobre todo consecuencias positivas. Consideraba que su pensamiento era muy abierto y, por consiguiente, constituía una fuerza de inspiración para las próximas generaciones de filósofos. Tanto en el caso de Platón, como en el de Kant, se trata de un pensamiento sistemático, es decir, un enfoque muy nítido en el problema y en el amor a la verdad, tan constituyente de la filosofía.

“Pero —preguntó Ortega— hablando enérgicamente, ¿puede decirse que hay una «filosofía» de Kant? Los neokantianos han contribuido sobremanera a oscurecer el hecho indiscutible de que los libros de Kant, sus geniales *Críticas*, no contienen la filosofía de Kant. Jamás éste las consideró como expresión de su sistema. Son sólo preparación y «propedéutica», son *praeambula fidei*. Como a los neokantianos les interesaba sólo el criticismo, se obstinaron en cegarse para tan evidente hecho. La verdad es que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía*” (ORTEGA Y GASSET 2005b, pp. 280-281).

El que no exista tal cosa como “filosofía de Kant” hace que —a fin de encontrar y extraer la originalidad del filósofo de Königsberg, lo que continua vital y acuciante en él— finalmente haya que dejar de dedicarse a su filosofía y, en cambio, concentrarse en el problema presente en ella. Este, a su vez, nos lleva directamente a la cuestión de la ontología kantiana. Tal y como he mencionado antes, el mismo Kant intentó eliminarla del área de su investigación. Lo comentó rotundamente en el fragmento A 247 de la *Crítica de la razón pura*, donde podemos leer lo siguiente:

²⁴ Véase ORRINGER (1992, pp. 109-125).

“[...] el orgulloso nombre de Ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (por ejemplo el principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple analítica del entendimiento puro” (KANT 2006).

Kant, no obstante, huyendo a las cuestiones de naturaleza ontológica, paradójicamente y sin darse cuenta, se convirtió en su rehén. Y ello porque no se puede contemplar la cuestión del conocimiento dejando a un lado la cuestión del ser. El conocimiento, al contrario de la tesis sostenida por los idealistas, no equivale a la creación del objeto por el sujeto, sino que se trata de captar algo que “ya está en alguna parte”, es decir, algo que existe previa e independientemente. Como escribía Ortega: “Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste ya implica una cierta idea de lo real.” En este sentido, toda filosofía “ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser” (ORTEGA Y GASSET 2005b, p. 282).

5. KANT DEL FUTURO Y LA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SER

La filosofía del propio Kant resulta ser la pregunta por el ser. Sin embargo, no es la misma pregunta que habían planteado antes que él Tales, Platón, Descartes o Leibniz, puesto que ellos se preguntaban qué es el ser, al querer descubrir a qué tipo de objetos les corresponde como predicado. Por consiguiente, se trataba de indicar aquella realidad que plenamente merece ser denominada y agota este término. De esta manera, a lo largo de la historia de la filosofía “vemos pasar los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí la unción de ese predicado desde la «humedad» en Tales y la «Idea» en Platón hasta la mónada leibniziana” (Ibíd, p. 282). Los idealistas analizaban esta pregunta sobre el ser de forma semejante, reduciendo la idea del ser en sí al pensamiento. Lo convirtieron en el ser verdadero, en el ser en sí mismo, en una cosa que posee de forma auténtica dicho predicado.

Toda esta manera de examinar el problema del ser fue revolucionada a consecuencia del “giro copernicano” efectuado por Kant. Y es que resulta que la pregunta sobre el ser conlleva cierta ambigüedad. Por un lado, puede referirse a la cuestión previamente mencionada sobre qué es el ser, es decir, qué objeto, qué cosa merece ser denominada con este término, pero, por otro lado, cómo tratar el ser en sí comprendido como predicado. En el segundo caso, se hace caso omiso de la cuestión de qué es aquello que es. Por tanto, carece de importancia el hecho

de que denominemos como “ser” el agua, el infinito, la idea o la mónada, lo importante es el ser como predicado, es importante el propio “ser”. Lo último puede interpretarse o bien de forma substancialista, como algo que es en sí, tal y como se solía hacer antes de Kant, o bien de forma relacionista, relativa y dinámica, tal y como lo hizo él. Según escribió Ortega:

“Pero he aquí que, según Kant, los entes cognoscibles no son *en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula idealista: el ser es pensar” (Ibíd.).

En Kant, esta fórmula gana un nuevo significado. Unir el ser y el pensamiento no significa que “las «cosas» del mundo se reducen a la «cosa» pensamiento” (Ibíd., p. 283). No se trata de que una realidad comprendida de forma substancialista y estática sea absorbida por otra, sino que se indica la relación que se produce entre las dos. El pensamiento aporta el ser a las cosas, lo coloca dentro de las mismas, lo cual lleva a Kant a considerar el ser como el producto del acto de pensar, como la relación en la que se encuentra el ser con el sujeto que piensa en él.

“[...] el sujeto —afirmó Ortega— *pone* en el universo el ser; sin sujeto no hay ser. Él, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse. De este modo se convierte el ser de «cosa» en acto. Pero no se recaiga en lo que precisamente queremos evitar: no se trata de que ahora lo único que *es* (donde *ser = en sí*) resulte un acto, con lo cual no haríamos sino convertir al acto en una cuasi-cosa o quíscosa. No es el acto *quien es*, sino que el acto «produce» el ser, lo pone. Dicho en otra forma: *ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las «cosas» se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*” (Ibíd.).

En esta interpretación orteguiana de la filosofía de Kant sería difícil pasar por alto la influencia de la escuela marburguesa y del relacionismo que he mencionado anteriormente. Sin embargo, Ortega lo modifica profundamente. Como recordaremos, en los marburgueses fue el conocimiento que se caracterizaba por ser una relación, en la cual el ser constante e inmóvil fue desmontado progresivamente en el movimiento de pensar. De esta manera nace el idealismo marburgués, que no es el “idealismo del ser eleático”, sino que es un movimiento infinito hacia el ser y es —como escribió Natorp— “devenir infinito hacia el ser” (NATORP 1956, p. 27). Ortega, en su interpretación del problema del ser en Kant adopta el relacionismo

de los maestros marburgueses, rechazando al mismo tiempo su idealismo. En su opinión, concebir el ser como una relación con un sujeto pensante y teorizante no conlleva la necesidad de identificar o equiparar el ser con el pensamiento. En Kant el pensamiento o el sujeto no absorbe al ser, sino que únicamente lo coloca en el mundo de las cosas. El pensamiento en sí, o el sujeto en sí, tampoco dispone del ser entendido como el ser en sí, sino que lo consigue a través del encuentro con el objeto. De esta manera, tanto el ser del objeto, como el ser del sujeto, el ser de la cosa y del ser humano se constituye en su relación mutua, en el encuentro y en la confrontación. Sin embargo, esto no lleva a la absorción de un lado por el otro, a su equiparación o a la definición mediante su negación mutua, sino a una tensión dialéctica permanente. La subjetividad y la objetividad son los dos polos necesarios de una sola realidad de origen, es decir, la realidad de nuestra vida; por eso son imprescindibles una para la otra, constituyéndose recíprocamente. Como escribió Ortega:

“[...] el conocimiento, sin vacilación posible, consiste en actividades de un sujeto que es el hombre; por tanto, que el conocimiento es subjetividad de arriba abajo, y que, precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad. Así, todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo (toda idea lo es de algo que no es ella misma), y, no obstante, es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez subjetivo y objetivo” (ORTEGA Y GASSET 2005b, pp. 284-285).

Al mismo tiempo, Ortega mitiga la interpretación racionalista de la filosofía de Kant y la sustituye por la interpretación raciovitalista. Opina que el pensamiento no agota todas las actividades de nuestra vida, sino que es una de muchas actividades de la misma. Las relaciones entre el ser humano y el mundo no se limitan a tan solo estas actividades intelectuales, sino que en realidad tienen su origen y dependen de aquello que es preintelectual, preconceptual y vital. Según dijo Ortega al criticar la famosa máxima de Descartes:

“*Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no». No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para* mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (antiidealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo)” (Ibíd., p. 285).

De esta manera, el ser de las cosas constituye la contribución y la actividad del ser humano. No obstante, no se trata solamente de una actividad intelectual,

es decir, del pensamiento, sino de una “dedicación a las cosas” en un sentido más amplio, de “contar con las cosas” y mostrar una actitud “abierta” ante ellas. En este sentido, Ortega menciona el famoso principio de Protágoras y, en su opinión, hasta aquel momento erróneamente interpretado, denominado como principio del *homo mensura*, según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son” (Ibíd.). Hasta aquel momento tal principio había sido considerado como el manifiesto del relativismo, pero Ortega le confiere una dimensión completamente diferente, ontológica y raciovital. Como estableció Ortega:

“Debiera haber bastado con meditar un poco sobre lo que es «medida» para que resplandeciese su soberbia verdad. Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas, no son más ni menos, ni así ni del otro modo, en suma, ni son ni no son. La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de la otra manera, es su *ser*, y este ser implica la intervención del hombre” (Ibíd.).

Asimismo, Ortega descubre en la filosofía de Kant un elemento importante para sus futuras investigaciones filosóficas sobre la realidad radical de la vida. Se trata de la “razón práctica” kantiana. A diferencia de la razón teórica, no está de ningún modo condicionada y limitada a la zona de la experiencia posible. Es una razón libre que funciona por sí sola y se autodetermina. En ella, el sujeto actúa “por su propia cuenta”, sin que se encuentre limitado por las leyes de las ciencias naturales. Él mismo se convierte en el legislador que impone al mundo sus propias leyes. Ortega destacó la semejanza entre el concepto kantiano de la “razón práctica” y su propio concepto de la “razón vital”, fundado en la realidad radical de la vida. Por ello, resumiendo su ensayo *Filosofía pura*, pregunta:

“Pero... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?” (Ibíd., p. 286).

Un análisis de la filosofía de Kant realizado desde una perspectiva antiidealista, ontológica y raciovital puede traer, según Ortega, a un Kant completamente nuevo, un Kant del futuro, privado de las estrechas interpretaciones de los neokantianos. Este Kant constituye la tarea de la nueva filosofía y su punto de partida, siempre y cuando esta quiera superar la enfermedad subjetivista de la modernidad, sin caer en el ingenuo realismo de los filósofos de la Antigüedad. Además, en Kant encontramos aún otro problema que esboza nuevas perspectivas, al mismo tiempo interesantes e innovadoras. Se trata de la cuestión del “pensamiento sintético”

que constituye un gran descubrimiento de Kant. En ella Ortega detecta una gran oportunidad para salvar la fenomenología, dotándola de un elemento sistemático del cual ella misma carece. Además “el pensamiento sintético de Kant” puede contribuir para ampliar el estrecho concepto de la razón inherente a la modernidad, así como aportar una nueva visión de la dialéctica, denominada como real, que superará la interpretación lógica, racionalista y escolástica de la dialéctica que encontramos en Hegel²⁵.

Dorota Maria Leszczyna
Universidad de Breslavia de Polonia
d.leszczyna@wp.pl

BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, H. (1871): *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Grossmann.
- (1883): *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlín: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Grossmann.
- (1902): *System der Philosophie. Teil 1: Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín: Bruno Cassirer.
- (1904): *System der Philosophie. Teil 2: Ethik des reinen Willens*, Berlín: Bruno Cassirer.
- (1912): *System der Philosophie. Teil 3: Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlín: Bruno Cassirer.
- CEREZO GALÁN, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ-GARDÓN, M.^a S. (1979), “Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, n° 6, pp. 359-377.
- (1981), “La filosofía práctica del joven Ortega desde el neokantismo de Marburgo”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, n° 8, pp. 207-230.
- HARTMANN, N. (1924): *Die Seits Von Idealismus Und Realismus. Ein Beitrag Zur Scheidung Des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in Der Kantischen Philosophie*. Berlín: Heise.
- (1924): “Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie”, *Kantstudien*, n° 29, pp. 160-206.
- KANT, I. (2006): *Crítica de la Razón pura*, Buenos Aires: Losada.
- KINKEL, W. (1924): *Hermann Cohen. Sein Leben und seine Philosophie*, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- LESZCZYNA, D. (2011): “José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego”, Wrocław: Arboretum.

²⁵ Véase sobre el tema del pensamiento sistemático y de la dialéctica ORTEGA Y GASSET (2007, pp. 167-180).

- LESZCZYŃSKA, D. (2012): “José Ortega y Gasset studies na niemieckich uniwersytetach”, Kraków: Aureus.
- (2015): “José Ortega y Gasset y la generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía «post-neokantiana»”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX-nº1, pp. 151-169.
- MARX, W. (1977): *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsthematik in Cohens “Logik der reinen Erkenntnis” (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, Bd.32)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- MCCLINTOCK, R. (1971): *Man and his circumstances. Ortega as educator*, New York: Columbia University.
- NATORP, P. (1912): *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1956): *Kant y la escuela de Marburgo*, trad. M. Bueno, México: Universidad Autónoma de México.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos.
- (1992): “Kant, Ortega y la «posesión» de una filosofía”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº Extra. Homenaje a S. Róbade, Ed. Complutense, pp. 109-125.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Ensayo de estética a manera de prólogo, Obras completas*, Vol. I., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004): *Meditaciones de Escorial, Obras completas*, Vol. I., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005a): *Kant. Reflexiones del centenario (1724-1924), Obras completas*, Vol. IV., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005b): *Filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”, Obras completas*, Vol. IV., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007): *Hegel. Notas de trabajo*, ed. D. Hernández Sánchez, Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009): *Prólogo para alemanes, Obras completas*, Vol. IX., Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- SALMERÓN, F. (1971): *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México: El Colegio de México.
- SAN MARTÍN, J. (2002): “Epoje y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía”, <http://documents.mx/documents/sanmartin-epoje-y-ensimismamiento-articulo.html>. Consultado el 28-11-2016.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- TATARKIEWICZ, W. (2010). *Szkoła marburska i jej idealizm*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.