

MEDIO SIGLO DE FILOSOFIA

JOSE ORTEGA Y GASSET

Quiero (. . .) que cuente a sus lectores qué ha pasado al pensamiento filosófico durante los cincuenta años que van de siglo. El pensamiento filosófico es una cosa humana pero las cosas humanas no son propiamente "cosas", así, sin más, sino "cosas que pasan al hombre", son acontecimientos que acontecen a alguien y no como esas *brincadeiras* que se llaman "acontecimientos físicos" que no acontecen a nadie. Ahora bien, de cosas que consisten en "algo que pasa a alguien" no se puede hablar adecuadamente sino en el modo que es contar, narrar. La razón narrativa, la razón histórica, es la única forma de razón que nos permite entender las cosas humanas. Contemos, pues, el pensamiento filosófico de 1900 a 1950. La empresa es en este caso desesperada porque no puedo inundar con el flujo de mi prosa el solemne número de (. . .). Se me otorga un breve espacio en el área de sus páginas y estoy obligado a reducirme. Pero es el caso que la razón histórica, el contar, admite menos que cualquiera otra figura de razón el ser resumida. La razón histórica es prolija por su propia esencia, es una inacabable chismografía, es el "cuento de nunca acabar". Por eso no es un acaso que Dilthey, el primer hombre que entrevé la razón histórica y que pudo dedicar, sin distracciones, toda una larguísima vida a temas de ella, se caracterice porque no dió sino obras truncas, fragmentos, muñones, proyectos, primeros tomos, primeros capítulos, suspiros, baluceos. Vamos, pues, a suspirar —juntos los lectores y yo— lo que podría ser una historia del pensamiento filosófico en los últimos cincuenta años. Este trayecto cronológico coincide con mi vida alerta y, en efecto, esa historia no tiene nadie que contármela a mí porque es mi propia existencia. De aquí que mi narración adquiera por veces un cariz autobiográfico. La autobiografía es el superlativo de la razón histórica.

La vida es un repertorio o sistema de ocupaciones porque nos ha sido dada vacía y no hay otro remedio sino intentar llenarla, ocuparla. Una de estas ocupaciones que algunos hombres ejercitan es la filosofía. Heidegger pretende que el hombre *es* filosofía; por tanto, que todos los hombres en todos los tiempos se han ocupado en ese peculiar modo de vida que es filosofar. Pero esta idea de Heidegger es hiperbólica, incontrolable y aniquila la porcióncula de razón que contiene. Para que con verdad pueda decirse que vivir es filosofar, fuera preciso envaguecer de tal modo el concepto de filosofía que equivaldría a vaciarlo. Se me ocurre que pensar es lo contrario de hacer que todos los gatos resulten pardos, porque entonces no merece la pena hablar de los gatos. Sin duda el hombre tiene siempre una actitud determinada ante lo que podemos llamar "ultimidades", incluso cuando esta actitud es negativa, por ejemplo, agnóstica o simplemente olvidadiza, negligente. Pero la

filosofía no es un tipo cualquiera de actitud "ultimista", sino una figura precisa y exclusiva de esa actitud: es afrontar los problemas últimos con el instrumento de los conceptos. Hay otras formas de afrontarlos y, por ejemplo, durante milenios el hombre ha preferido la que consiste en embriagarse, en frenetizarse. Una de las creaciones más primitivas del hombre fue lo que los etnógrafos llaman las "casas de sudar", donde se introducían piedras ardientes que provocaban un sudor tan extremo que el hombre se enajenaba, deliraba. En este delirio creía palpar lo trascendente.

A mi juicio, en vez de hiperbolizar y envaguecer los conceptos de las ocupaciones humanas urge restringirlos y concretizarlos. Causa grave daño dar el mismo nombre a faenas que sólo muy parcialmente se asemejan. Se llama indiscriminadamente religión, poesía, filosofía, a faenas que apenas tienen nada decisivo común, con lo que se logra sólo ocultarnos su auténtica realidad. Llamar "poesía", conjuntamente, a lo que hacía Homero y a lo que hace Verlaine sirve únicamente para que no podamos comprender lo que hacía Homero y lo que hacía Verlaine. Pues no se trata de estilos poéticos diferentes, sino que en ambos la faena misma en que se ocupaban tenía un propósito y un papel funcional dentro de la vida completamente distintos.

Por eso al preguntarnos qué pasaba filosóficamente en 1900 no podemos comenzar aludiendo a tales o cuales doctrinas particulares que en aquella fecha dominaban o en ella emergieron. Hay que ver, siquiera en forzada abreviatura, qué creían hacer por esos días los hombres cuando decían que filosofaban. Ciertamente era cosa muy dispar de lo que, por ejemplo, Parménides intentó hacer; es decir, el que cronológicamente fue primer "filósofo" en Grecia y en todos los espacios de la humanidad. Parménides, claro está, no se llamó a sí mismo filósofo, precisamente porque andaba ocupado en inventar un nuevo modo de operación humana a que luego se dió ese nombre. Parménides llamaba a su hacer *aletheia*, que podemos traducir diciendo "verificación". No se ha reparado bien que todavía Aristóteles, cuando quiere con precisión contraponer el modo *sensu stricto* filosófico a los que antes de él o junto a él existían —religión, mitología, las "teologías" órficas—, lo llama el "método de la verificación"; y con este nombre se refiere a la precisa ocupación intelectual que Parménides inventa e inicia.

La situación de la filosofía en la época moderna es muy distinta de la que circundaba su propósito en la antigüedad. No se trata ahora de la diferencia integral que, claro está, es enorme entre la vida antigua y la vida moderna.

En esas profundidades abisales no podemos ahora meternos. Se trata sólo de un factor muy escueto en que ambas circunstancias discrepan.

En Grecia es la filosofía quien descubre el conocimiento, como "modo de pensar" riguroso, que se impone al hombre haciéndole ver que las cosas *tienen que ser* como son y no de otra manera. Descubre el pensamiento necesario o necesitario y ella misma no consiste sino en ese descubrimiento debido inicialmente a Parménides. Lo que decimos sobre algo queda "verificado" si conseguimos exponerlo en forma de estrictas relaciones entre puros conceptos. Al hacer este descubrimiento se da perfecta cuenta de la diferencia radical entre su "modo de pensar" y los otros, arriba aludidos, que en torno de ella preexistían. El pensar de todas estas "disciplinas" más o menos tradicionales consistía en pensar cosas plausibles, que acaso son así, que parecerían ser, pero no en pensar necesidades, cosas que no depende de nuestro albedrío o gusto reconocer o no, sino que, una vez entendidas, se imponen sin remedio a nuestra mente. Es indecible el desdén con que esta filosofía primigenia miraba todos esos otros comportamientos intelectuales ante el mundo, salvo —e importa hacer esta reserva— la "medicina", representada por sociedades secretas como la de los Asklepiades en la isla de Kos, a la que pertenecía Hipócrates.

La filosofía como pensar necesario era *el* Conocimiento, era *el* Saber. Propiamente no había otro que ella y en su propósito se encontraba sola ante la Realidad. Dentro de su ámbito, como particularización de su "modo de pensar", comenzaron a condensarse las *ciencias*. Se ocupaban éstas de *partes* de la realidad, de temas regionales —las figuras espaciales, los números, los astros, los cuerpos orgánicos, etc.—, pero el "modo de pensar" sobre esos asuntos era el filosófico. Es preciso que los hombres de ciencia actuales se traguen *velis nolis*, y de una vez para siempre, el hecho de que el "rigor" de la ciencia de Euclides no fue sino el rigor cultivado en la escuela socrática, especialmente en la Academia de Platón. Ahora bien, todas esas escuelas se ocupaban principalmente de Ética.

En la época moderna la situación de la filosofía es, aun ateniéndonos exclusivamente a este punto de su relación con las ciencias, por completo distinta de la que acabo de dibujar. Durante los siglos XVI y XVII las ciencias matemáticas, en que van incluidas la astronomía y la mecánica, logran un desarrollo prodigioso. A la ampliación de sus temas acompaña una depuración creciente de su método y le siguen grandes descubrimientos materiales y aplica-

ciones técnicas de fabulosa utilidad. Se mueven con grande independencia de la filosofía, más aún, en pugna con ésta. Esto trae consigo que la filosofía deja de ser *el* Conocimiento, *el* Saber y se aparece a sí misma sólo como *un* conocimiento y *un* saber frente a otros. Podrá su tema por la universalidad y el rango que posee pretender alguna primacía; pero su “modo de pensar” no ha evolucionado mientras que las ciencias matemáticas han ido modificando el que les enseñó originariamente la filosofía y han hecho de él, en parte, “nuevos modos de pensar”. Ya no está, pues, sola la filosofía frente al Ser. Hay otra instancia, distinta de ella, que se ocupa a su modo en conocer las cosas, y ese modo es de un rigor ejemplar, superior en ciertos aspectos al modo filosófico tradicional. En vista de esto, la filosofía se siente como *una* ciencia más, de tema más decisivo pero de método más torpe. En esta situación no tiene más remedio que emular a las ciencias. Quiere ser una ciencia y, por tanto, no puede mirar frente a frente a lo Real sin más; tiene, a la vez, que mirar a las ciencias exactas. Deja, pues, de regirse exclusivamente por la Realidad, que es su tema, y toma, en uno u otro grado, orientación central de las ciencias. Por eso la filosofía moderna tiene una mirada doble. Por eso la filosofía moderna es bizca. Puede documentarse toda esta etapa sin más que recordar la conocida fórmula de Kant en su memoria *Investigación sobre la claridad de los principios en teología natural y moral*, de 1764:

“El verdadero método de la metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan fértiles consecuencias”. Puede este texto representar los innumerables que cabría aducir desde Descartes. Tiene además la ventaja de que él nos revela cómo esa adaptación de la filosofía al modo de pensar de las ciencias exactas es, a su vez, un proceso cuyas variaciones son función de las que se producen en la evolución de esas ciencias. En efecto, mientras Descartes y Leibniz se orientan en la matemática pura *porque no existía aún una física*, ya que ellos mismos estaban contribuyendo a crearla, la generación de Kant se encuentra, en cambio, con el triunfo consolidado de la física que Newton simboliza. Por eso Kant desdén ya la pura matemática y bisquea hacia la física que va a constituirse en *regina scientiarum*. El texto citado tiene, además, de interesante que fue escrito por Kant cuando ha dejado de ser leibniziano y se encuentra sin una filosofía. Se dispone a encontrar una, y en este propósito le sorprendemos obseso con la física de Newton como un ideal de conocimiento. En esta fecha Kant no tenía aún ninguna idea clara sobre si lo que la fórmula citada expresa será o no posible. Por lo mismo, ella nos presenta en cueros el esnobismo “científico” de la filosofía en aquella época. Sólo seis años más tarde

Kant publicaría su famosa disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, donde ha logrado ya esa adaptación postulada de la filosofía a la ciencia física.

Estos dos perfiles de faena intelectual —la antigua y la moderna, que se denominan con un idéntico nombre, filosofía— no pueden ser más distintos. Desde Descartes la filosofía ambiciosa —y progresivamente— ser *una* ciencia. Talleyrand diría que aspiró a descender, como dijo a Napoleón cuando éste decidió hacerse emperador. Pues las ciencias, a despecho de todas sus ventajas, tienen *como conocimiento* una gravísima deficiencia. Los problemas que procuran conocer son sólo relativamente problemas. No son los problemas radicales, indómitos, digamos, absolutamente problemas que el hombre tiene y sobre el hombre, quiera éste o no, caen. Las ciencias no aceptan más que problemas de lo que se sabe por anticipado que, al menos en principio, son solubles. Son problemas previamente castrados; sus astas no tienen punta pavorosa; o son romas o han sido emboladas. La filosofía que quiere “dárselas de ciencia” renuncia, en tanta o cuanta dosis, a habérselas con los problemas absolutos, es decir, con la Realidad desnuda, íntegra, tal y como se presenta. Ahora, bien, el griego, al pensar filosóficamente, partía hacia el radical conocimiento de esa Realidad indómita, indomada y acaso indomable. Si a esa aventura de Conocimiento llamaron “filosofía”, quiere decirse que su ocupación se parecía muy poco a lo que los modernos intentaron hacer. Con los griegos la filosofía *sensu stricto* muere, y empieza otra cosa a que, fraudulentamente, se sigue dando el mismo nombre pero que es una forma de Conocimiento degradada, sin fe en sí misma, asténica, trabada por cautelas y cuidados de valetudinario; mas, sobre todo, que renuncia a preguntarse por el Enigma inmenso en que nos movemos, vivimos y somos.

De 1794 a 1830 los alemanes, con su genial insensatez, intentan romper la prisión científica en que la filosofía se asfixia y hacen un esfuerzo para evadirse escapando por la chimenea de su “idealismo” —el “claro de luna transcendental”, como lo llamó Carlyle. Pero en el resto del siglo no hace sino avanzar el proceso que va convirtiendo a la filosofía en la estatua de sal de una ciencia. Esta obsesión tenía que terminar reduciendo la filosofía a una contemplación de las ciencias; a pura “teoría del conocimiento”, como si lo así nombrado fuese posible sin una idea absoluta del Ser. Esto fue el positivismo que se instaló en todo Occidente —único espacio terrestre donde había habido *algo así como* filosofía. Por supuesto, el positivismo no es Comte. Comte fue tal vez el único filósofo que existía de 1830 a 1860. El

otro grande, Schopenhauer, es ya un superviviente. Pero Comte, todavía a estas horas, es *terra incognita*. Es posible que algún día envíe al grupo de comtistas que aún queda en el Brasil —último refugio de la religión de la Humanidad— mis ideas sobre su genial maestro, que contrastan con cuanto se ha dicho sobre él y patentizan que él ha sido el primer descubridor de la historicidad esencial del hombre.

En 1870 domina el positivismo los espacios históricos de Europa. Todo lo que no es positivismo se queda en mero conato, pujo y además inválido. Ahora bien, el positivismo es la renuncia a filosofar. Pocos objetos se parecen menos a la filosofía que los libros de Stuart Mill (1843-1865). Mas no sólo deja de hacerse filosofía, sino que se pierde el hilo de ella. Toda actividad humana supone la *continuidad* de una serie de generaciones que se ocupan de ella. Cuando esa continuidad es quebrada, interrumpida, se “pierde el hilo” en su ejercicio. La cosa no sufre excepciones. Se pierde el hilo, es decir, se deja de entender, en matemáticas como en amor. Ahora estamos perdiendo el hilo del amor que se enhebró en Occidente a fines del siglo XI. Kant dedicó un sabroso ensayo a este extraño fenómeno humano que es “perder el hilo”. Hacia 1870, repito, no sólo no se creaba filosofía, sino que no se conseguía entender a los filósofos del pasado. Eran escrituras jeroglíficas. Pero hacia esa misma fecha, una nueva generación vuelve a sentir una necesidad de filosofía y cae en la cuenta de que no sabe nada de ella. Por eso, responde a su nuevo apetito filosófico yendo a la escuela. En 1869 resuena el grito con que Otto Liebmann termina todos los capítulos de su libro *Kant y los Epígonos*: “Por tanto, ¡hay que volver a Kant!”. Tenía Liebmann veinticinco años. El *Zurück zu Kant*, el retorno a Kant, fue un grito escolar. Es el aprendiz, el alumno que busca los maestros, que quiere ir a la escuela. Se vuelve a Kant, se vuelve a Fichte, se vuelve a Hegel, se vuelve a Aristóteles (Brentano). Pero, claro está, *estudiar una filosofía del pasado no tiene apenas que ver con filosofar*.

En 1900 no había propiamente filosofía. Había empezado a regir la opinión pública intelectual el neokantismo, fraguado penosamente desde treinta años antes. La *Teoría kantiana de la experiencia*, primera obra granada de Hermann Cohen, es de 1871. Por las mismas fechas empieza a escribir Windelband, cuya “vuelta a Kant” se complicaba con un vago retroceso a Fichte. Toda esta labor culmina en la *Lógica del conocimiento puro*, de Cohen, —1901—, en la *Lógica como ciencia del concepto puro*, en que Croce baraja Kant con Hegel —1902—, en *Los límites de la conceptualización naturalista*, de Rickert, discípulo de Windelband —1902—.

La obra primera de Cohen, en que éste exponía e interpretaba el pensamiento de Kant —tenía veintiocho años—, produjo un efecto fulminante en la atmósfera intelectual de Alemania. Produjo admiración y terror. El terror se originaba en que las gentes cayeron en la cuenta de que fuese lo que fuese esa cosa llamada filosofía era incuestionablemente una cosa difícil, menesterosa de mentes bien afiladas, algo, a la vez, muy agudo y muy complicado; en fin, sustancia muy distinta del aguachirle ideológico que venía siendo el positivismo y que el farmacéutico Mr. Homais era capaz de comprender. No se ha sido justo con Cohen. Su obra elevó de un solo golpe el nivel de la ocupación filosófica. Directa o indirectamente, obligó a que los pensadores se apretasen bien la cabeza al ir a ponerse a pensar. Cuando yo fui a Marburgo en 1906, lanzado allí por el resorte de audacia que eran mis veintidós años, la “escuela de Marburg” seguía ejerciendo en Alemania ese terrorismo. Incluso los buenos estudiantes alemanes no se atrevían a ir allá “porque era muy difícil”. Las otras escuelas neo-kantianas —la de Baden, la obra de Riehl—, a pesar de no coincidir parcialmente con Cohen, sufrieron el imperativo de su nivel. El nebuloso criticismo de Renouvier, que permitía a los franceses “hacer que hacían” filosofía, se desvaneció y, en general, el colapso filosófico de Europa, la bajamar intelectual de Occidente, fueron superados y comenzó una etapa ascendente que no ha cesado en su progreso hacia el zenit hasta iniciarse la última guerra.

Como el hombre es congénitamente siervo de la gleba espacio-temporal, toda cosa humana, y entre ellas la realidad “filosófica”, está adscrita a un determinado tiempo y en ese tiempo posee una determinada figura espacial, con su centro y su periferia. Desde fines del siglo XVIII el espacio filosófico tiene, quiérase o no, su centro visceral en Alemania y, a lo sumo, cabría reconocer un epicentro que sería Francia. Inglaterra no ha tenido nunca filosofía, como no ha tenido música. Sin embargo, hubo un momento en que las Islas Británicas ejercieron un influjo decisivo en la evolución del pensamiento filosófico. Pero no porque hubiesen creado una filosofía, sino, al revés, porque supieron fabricar un sistema de objeciones a toda filosofía, y esto es lo que se ha llamado la “filosofía inglesa” de Locke, Berkeley y Hume. No extrañe, pues, que yo parta de lo que ha pasado filosóficamente en Alemania y trace las líneas de la evolución al hilo de la producción germánica. Esta ha sido, creo que sin cuestión, el marco o cuadro dentro del cual ha fluido el movimiento de las ideas. Ha habido cosas que fueron iniciadas o llevadas a perfección fuera de Alemania —ejemplo de lo primero, el pragmatismo americano; de lo segundo, la lógica matemática—

pero no lograron producir efecto filosófico decisivo, operante, no fueron plena realidad, es decir, no fueron “*vis histórica*” hasta que quedaron integradas en el cuadro del pensamiento alemán. Esto se verá claro en seguida cuando pase ante nosotros, cometariamente, la figura de un *solista* verdaderamente genial. Bergson.

¿Qué era, pues, filosofía en 1900? En cada fecha de toda sociedad existe un repertorio de ideas, normas, estimaciones que son lo vigente, lo que domina la opinión pública con el carácter de poder establecido. El Estado, con la forma precisa y efectiva de sus instituciones —no “en el papel”— es sólo un uso o vigencia entre los demás usos. Se le llama también —y mejor— Poder Público. Pero cualquier uso, aun el ínfimo, tiene, bien que en reducción, todos los caracteres del “poder público”; *es* poder público. Pues bien, el poder público filosófico en 1900 era el neo-kantismo. Todo lo demás era sólo “opiniones particulares”, sin vigencia; unas, supervivencias anacrónicas, otras, al revés, nuevas emergencias que en su hora se convertirían, a su vez, en poder público. Como todo uso tarda en formarse, en “establecerse”, el neo-kantismo emergente en 1870 no ganó el poder hasta 1885 o sus contornos. Toda opinión que va a imponerse tarda quince años en lograrlo, ejerce el poder durante otros quince y queda luego con el carácter normal de supervivencia. Esto se cumplió exactamente en nuestro caso. En 1900 llevaba el neo-kantismo quince años de mero y mixto imperio, y precisamente en ese año iban a emerger los poderes del futuro. En 1900-1901 se publican las *Investigaciones lógicas* de Husserl que van a ser quince años más tarde el régimen filosófico establecido. Las *Ideas para una fenomenología y filosofía fenomenológica*, de Husserl, son de 1913; *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, de Scheler, aparece en 1913-16. Hay, pues, entre 1900 y 1915 una etapa de interregno durante la cual el neo-kantismo se va descomponiendo sin que otra gran figura de filosofía, germinada de 1885 a 1900, fuese capaz de ejercer el poder y constituirse en plenaria vigencia. Aprovechan este vacío de poder algunos perfiles erráticos, magníficos o sólo curiosos. Es la hora de Bergson. *La evolución creadora* se publica en 1907. *El Pragmatismo*, de James, en 1907. *La interpretación de los sueños*, de Freud, en 1900. En 1911 publiqué ya un artículo sobre Freud en *La Prensa*, de Buenos Aires¹.

1. (Fueron tres los artículos publicados en el mencionado diario; que, por cierto, sólo en la oncenava edición del libro *Ideas y creencias* (colección El Arquero, Madrid, 1977) he podido reimprimirlos, por primera vez, en su integridad).

Veamos, pues, con toda claridad la tectónica, la estructura o anatomía de la realidad “filosofía” entre 1900 y 1915. Hemos advertido tres estratos: 1o., la vigencia, anormalmente prolongada, del neo-kantismo; 2o., una serie de nuevas emergencias que van siendo creadas y aún significan sólo “opiniones particulares de un hombre o de un grupo”; 3o., grandes hechos solitarios de pensamiento cuyo papel histórico real y preciso es en cada caso distinto según en seguida notaremos. Estos estratos se hallaban todos a la vista. Pero es menester no olvidar un 4o., que fluía oculto, subterráneo, a causa de ciertas deficiencias en el modo de manifestarse y que, no obstante, va a ser, de 1915 a 1930, una de las fuerzas doctrinales decisivas. Me refiero a la obra lenta y fragmentaria de Dilthey *cuya transcendencia estrictamente filosófica nadie veía aún, ni en Alemania, hacia 1920*. Se trata de un caso curiosísimo, por lo extremo de latencia en la producción intelectual de una época².

Pareja estructuración, en esos cuatro estratos, puede considerarse como un paradigma aplicable a toda realidad histórica de carácter colectivo.

Ahora bien, si hablando con rigor la filosofía que de 1900 a 1915 había en Occidente, esto es, que reinaba —en el sentido en que reina siempre la opinión pública y, por ello, se dice, y con gran propiedad, la “opinión reinante”—, era el neo-kantismo, nos es forzoso reconocer que en Occidente no había, en verdad, filosofía. En este ensayo no se trata de acumular nombres de autores ni títulos de libros que quien quiere puede encontrar en cualquier manual. Yo no tengo, por lo demás, nada contra los manuales y prontuarios, salvo mi resolución de no escribirlos ni leerlos. Aquí importa sólo lo importante. Y lo es hacer ver que el neo-kantismo —escuela por donde yo entré en la filosofía— no era propiamente una filosofía. El kantismo si lo fue, pero el neo-kantismo era lo contrario a una filosofía, a saber, un escolasticismo, como no podía menos ya que consistió en ir a la escuela de antiguos maestros para intentar el aprendizaje de aquella.

No se ha entendido bien el famoso Escolasticismo, es decir, la filosofía que cultivaron las universidades medievales, porque no se le ha visto sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El así famosamente llamado es sólo un caso particular, europeo y medieval, de toda una gran categoría histórica, del “escolasticismo” con carácter *genérico*, que se ha dado y se sigue dando

2. Como no tendré espacio aquí para hacer ver en que consistía y como se originó esa latencia transmito al lector a mi estudio “Guillermo Dilthey y la Idea de la vida”. (Reimpreso en el volumen de la colección El Arquero, *Kant, Hegel, Dilthey*, cuarta edición, Madrid, 1972).

en muchos lugares y tiempos. Llamo “escolasticismo” a toda filosofía recibida —frente a la creada— y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adoptada³.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las “ideas”, creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las “ideas” no es lo que se piensa paladinamente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *soto-piensa* bajo ellas, lo que queda sobredicho al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son, a veces, vivencias de un pueblo formadas durante milenios. Este *fondo latente* de las “ideas” que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea vida humana auténtica. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las “ideas”. Se traslada sólo el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas el fruto de aquel año —lo en aquel momento inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de las “ideas” que es la raíz. La planta humana es mucho menos desplazable que la vegetal. Esta es una limitación terrible pero inexorable, trágica.

Que la noción de “escolasticismo” es como efectiva categoría histórica y, por tanto, como concepto de gran valor real, se hace patente en que a semejanza de los conceptos físicos representa una magnitud escalar que en cada caso es mayor o menor. Los “escolasticismos” son, en efecto, de grado diverso. El medieval lo fue en grado extremo. Consistió en la recepción de Aristóteles leído en latín —Santo Tomás no pudo nunca leerlo en griego, aunque tal vez lo intentó— y además al través de los comentaristas árabes, Avicena, Averroes. Y el salto de Grecia a estos circuncisos no es flojo brinco de recepción y, por tanto, de escolasticismo. Es sabido, pero conviene que se sepa también en provincias, que los primeros escolásticos fueron los árabes y no los cristianos. Tenemos, pues, que la Escolástica implica varias enormes distancias, en el espacio y en el tiempo, del círculo cultural donde la filosofía griega nació y donde fue una realidad auténtica, plena y concreta:

3. *Sensu stricto*, Escolasticismo significa el empleo de la filosofía para manejar los conceptos teológicos, pero esta acepción ha quedado relegada por la que designa la peculiar filosofía usada por los clérigos de Occidente para aquel menester.

hay la distancia especial entre Grecia y los nuevos pueblos cristianos de Occidente, la distancia temporal entre el siglo IV antes de Cristo, la distancia entre el helenismo y arabismo y, por añadidura, la distancia entre los árabes y los frailes cristianos. Pretender que aquellos frailezcos de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de Ser por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico como el hilo rojo va incluso en todos los cables de la Real marina inglesa. En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender los problemas, lo que las cosas son sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellas y expresó en ciertos términos. El “término” no es una palabra de la lengua sino un signo artificial. *Por eso* no se entiende sin más. Creado en virtud de una definición hay que llegar a él entendiendo ésta, que a su vez está compuesta de términos. De aquí que todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología. A todos los frailes y sacerdotes cristianos actuales se les empapuzan en los seminarios con la bazofia de una terminología y luego se quiere que sirvan de algo trotando por el mundo. El mejor y máximo ejemplo de este esfuerzo para conseguir llenar con algún sentido un término está en los apuros que pasaron los grandes escolásticos en París, Oxford, Padua, Salamanca, Coimbra, para manipular el vocablo *Ser*.

La ontología o busca del ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger, querer resucitarla, con lo cual ha logrado sólo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, para lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba “salir al Ser”. Si es hoy posible algo así como filosofía, tiene que comenzar por superar la noción de Ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, *enfant terrible* de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del vocablo con el “ser-en-sí”, el “ser-para-sí”, el “ser-para-otro”. Lo que vemos hoy como Realidad —primariamente la vida humana— caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término greco-latino *Ser, Ente*. El Hombre, por ejemplo, consiste en *ser* lo que aún *no es*. Pero el trabalen-guas que resulta demuestra no tener sentido quedarse en fórmula semejante, sino que, una vez usada como primera aproximación para establecer alguna continuidad con el pasado filosófico, reclama su urgente abandono, como de navío que hace agua.

Si sobre esta figura extrema de escolasticismo que fue el medieval proyectamos el neo-kantismo de 1900, descubrimos en éste todos los rasgos de aquel, sólo que, en tamaño muy reducido. En efecto, el neo-kantismo de Marburg —que fue el verdaderamente magistral— fue un escolasticismo de grado mínimo y por esta precisa razón he dicho más arriba que no era una filosofía. Los maestros de Marburg pertenecían el mismo círculo cultural que el kantismo originario y, cronológicamente, sólo distaban de él unos setenta años.

La distancia es, pues, nula en el espacio social y mínima en el tiempo. Estas dos coordenadas llevarían a pensar que no se trata de un fenómeno de recepción, sino de normal continuidad y evolución. Pero hay un hecho que se opone a tal interpretación; entre 1840 y 1870 hay dos generaciones que se ocupan de política, hacen sus revolucioncitas, construyen ferrocarriles, crean las primeras grandes “plantas” industriales, colonizan, napoleonizan, bismarckizan, disraelizan. Están, por tanto, muy entretenidas con las cosas dentro del mundo y ello las impide verlo. Los árboles no dejan ver el bosque. Para ver el mundo —el Enigma— es menester imaginárselo y de algún modo salirse de él. He aquí por qué esas generaciones se desentienden de la filosofía y ésta se pierde. Fueron, en consecuencia, una censura, un rompimiento de la continuidad histórica en el cuestionar filosófico. Por eso se perdió el hilo. Y yo aseguro a los jóvenes de hoy que asistí en Marburg a la penosa faena de unos hombres empeñados en encontrar *algún* sentido a los términos de Kant que se erguían ante ellos incomprensibles, relucientes en sus caparazones de palabras técnicas, parecidos a la quitina dura y llena de reflejos donde va acorazado el coleóptero. Lo que no se hacía en Marburg era mirar a las cosas —ni presentes ni pretéritas—, sino a los misteriosos vocablos que Kant usaba: “transcendental”, “conciencia en general”, “esquematismo”, etc.

Este diagnóstico sobre lo que fue, en su realidad, el neo-kantismo no mengua en nada la admiración que es debido rendir al gran Hermann Cohen. Su obra apretó las clavijas del pensar y está llena de vislumbres geniales aunque su dirección total no podía llevar a nada sustantivo, estable y capaz de consecuencias. Tenía una bellísima cabeza de semita, con la melena de una blancura nivea, la nariz de suave y perfecta curva, los labios de color pardo y los llenos de pequeñas grietas, es decir, la boca típica de las razas nómadas que el viento de los desiertos empaña y reseca. En sus lecciones fulminaba rayos con uno de sus ojos —el otro estaba muerto—, rayos a lo

Isaías, de profeta iracundo y feroz. Tuvo por mí, que era un mozalbeta celtíbero de veintitrés años, un sorprendente entusiasmo. He podido observar que los hebreos de alta calidad, como era éste, sienten una extraña simpatía por los pueblos que alguna vez han expulsado a sus tribus. Ya les pasó esto con los egipcios. Los denuestos que el *Antiguo Testamento* acumula contra ellos no anulan el hecho de que los admiraban hasta el punto de querer imitarlos y, como los egipcios se circuncidaban, los judíos decidieron hacer lo mismo para no ser menos. La circuncisión hebrea es la primera gran manifestación del notorio esnobismo judaico.

Como doctrina, el neo-kantismo seguía siendo puro positivismo, y ello basta para datarlo como fenómeno intelectual perteneciente al último tercio del siglo XIX. No hay más conocimiento que el logrado por la experiencia, pero estos positivistas alemanes han aprendido en Kant que la experiencia sólo mínimamente es cosa de los sentidos. No hay experiencia si no hay una teoría construida por la mente y, a fuer de tal, “pura”, ideal, no experimental, en la que los hechos sensibles observados adquieren una significación. Que la llamada “experiencia” exista y en ella se engendren las verdades no es, a su vez, algo experimental. La “posibilidad de la experiencia” — la *mögliche Erfahrung* de Kant— trasciende toda experiencia.

Es puro *lógos*. Los conceptos básicos que hacen posible la ciencia empírica o experimental son estrictas y libres construcciones lógicas que consisten en la negación de todo lo sensible. De aquí la negatividad patente en la forma de los vocablos que los designan: a-tomo, in-dividuo, in-finitesimal, etc. De aquí también que para los neo-kantianos la ciencia de realidades y, por tanto, de lo empírico y sensible necesite constituirse mediante un esqueleto de pura matemática. En Margurg se⁴.

4. (Aquí concluye la página 18 del manuscrito. Ignoro si Ortega interrumpió la redacción o se han extraviado las páginas ulteriores del ensayo).