

SER Y NO-SER EN PLATÓN, HARTMANN Y ORTEGA

Con un gesto de nostalgia, los neokantianos de Marburgo volvían la vista atrás e intentaban armonizar la ontología de los griegos con su propia fe en las ciencias matemáticas. Ortega, durante sus estancias marburguesas (1906-7, 1910-11), discutía de Parménides y de Platón con sus compañeros de estudios Heinz Heimsoeth y Nicolai Hartmann. Pero sabemos, por una carta a Unamuno y un escrito póstumo¹, que sentía antipatía hacia la persona y el pensamiento de su maestro Paul Natorp, con su Platón tan hecho a la imagen neokantiana, que los críticos lo bautizaron «Platorp»². Con todo, este Platón natorpiano engendró toda una familia de estudios, y uno de ellos, cuando menos, había de influir de modo profundo en Ortega. De *Platos Logik des Seins* (1909), escrito por Hartmann y publicado por Natorp y Hermann Cohen en la revista de la Escuela de Marburgo, Julián Marías supone que Ortega ha tomado, para su idea de la verdad, la etiqueta sugestiva ἀλήθεια y la explicación de su origen en el des-velamiento, el des-cubrimiento del ser³.

¹ M. DE UNAMUNO y J. ORTEGA Y GASSET, "Epistolario", *ROcc*, 1964, núm. 19, p. 12 (carta fechada 27 enero 1907); 1934, VIII, 20, 34-35.—Las citas de Ortega, con la fecha de publicación (o de composición para los escritos póstumos), en romanos el tomo y en arábigos la página, remiten a las *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid: I y II, 6ª ed., 1963; III, 5ª ed., 1962; IV, 6ª ed., 1966; V y VI, 6ª ed., 1964; VII, 2ª ed., 1964; VIII y IX, 2ª ed., 1969.—Las citas de *Meditaciones del Quijote* remiten al facsímil de la 1ª ed., con comentario de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1957, en adelante abreviado en *MQ* y seguido del número de la página.

² De esta broma nos informa en carta privada, con fecha del 7 agosto 1979, el profesor Steven S. Schwarzschild, estudioso de Hermann Cohen.

³ *MQ*, 302-304. Marías se equivoca al suponer que Hartmann se interesa sólo por el aspecto negativo de la ἀλήθεια, pues la relaciona siempre con la doctrina bien positiva de la ἀσφάλεια, la seguridad de la suposición bien fundamentada: *Platos Logik des Seins*, en *Philosophische Arbeiten*, 3 (1909), pp. 91, 93-94, 239, 250, nota. En adelante, las citas de Hartmann remiten a esta edición y van entre paréntesis en nuestro texto. Doña Mónica Varela, parienta de Ortega, nos ha fotocopiado el ejemplar acotado del filósofo.

Etiqueta y explicación aparecen en *Meditaciones del Quijote* (1914), donde Marías atisba una doctrina *sistemática* del ser. Por esto, ¿no debe sospecharse una influencia más significativa de Hartmann en ese libro que la señalada por Marías? Todas nuestras dudas desaparecieron en junio de 1979, cuando pudimos hojear en la biblioteca de Ortega el ejemplar de Hartmann que él había manejado leyéndolo una y otra vez, subrayando muchos pasajes y escribiendo en él a veces breves reacciones en español al alemán de su autor.

Aquí queremos mostrar la gran deuda de Ortega con Hartmann para su propia ontología de la vida humana. A Hartmann debe *Meditaciones del Quijote*, 1) gran parte de la doctrina del *amor intellectualis*; 2) el contraste entre el saber y el comprender; 3) la idea del *logos* de la cultura; 4) la visión del ser latente como posibilidad para la interacción entre el yo y su circunstancia; 5) la teoría de las ideas como miradas activas, y 6) el concepto de la cultura como seguridad frente al problema de la existencia. Los préstamos de Hartmann sirven no sólo los fines polémicos de Ortega, sino también un propósito creador: si en 1914 refuta el irracionalismo de Unamuno, prepara, a la vez, su innovación filosófica. Es más: en su curso *¿Qué es filosofía?* (1929-30), Ortega se vale de otras teorías leídas en *Platos Logik des Seins* para reclamar la prioridad a Heidegger en llegar a la base de una ontología de la existencia. Rastrear semejante doctrina en Hartmann, pues, es arrojar nueva luz sobre toda la evolución de la filosofía de Ortega.

La crítica posterior a Marías dedica escasa atención a las aportaciones de Hartmann a esa filosofía⁴. Omisión inexplicable en vista de la estimación de Ortega por los "magníficos libros" de su antiguo compañero (1934, VIII, 18). Para aclarar las bases del primer libro escrito por él, vamos a resumir los presupuestos teóricos de sus maestros Cohen y Natorp. Después, vamos a exponer las doctrinas que el joven Hartmann dio a la estampa en 1909. Por último, explicaremos cómo y por qué las admitió Ortega en sus escritos.

Ya hemos aludido a la fe de los neokantianos en la física matemática. Fruto de esta fe es el sistema de Hermann Cohen, con su ética y su estética basada en la lógica que en el cálculo infinitesimal se emplea. En la integración de la derivada, el pensamiento no tiene

⁴ CIRIACO MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, 1968, pp. 140 y 349, insiste, sin demostrarlo, en la influencia de *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) de Hartmann en *¿Qué es filosofía?* Pero PHILIP SILVER, *Ortega as Phenomenologist: The genesis of meditations on Quixote*, Nueva York, 1978, aunque investiga las supuestas fuentes de MQ, ni siquiera menciona a Hartmann. En nuestro libro *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979, §39, indicamos nuestra sospecha del profundo influjo de *Platos Logik des Seins* en MQ, pero hasta ahora no hemos podido consultar el ejemplar de Ortega.

ningún dato sobre el cual operar, y de este hecho infiere Cohen que nada es dado, ni sujeto ni objeto, sino que todo es puesto como problema del pensar lógico a través de la historia. El pensamiento no puede alcanzar pleno conocimiento, ni del yo ni de la cosa. El ser, problema difícilmente soluble, sólo puede ser pensado como problema. Ser, pues, es ser pensado⁵. Sin embargo, Paul Natorp, doce años más joven que su colega Cohen, sostiene que, aun con ser inasequibles la cosa en sí y el yo puro, ambos se reducen, en última instancia, a una relación mental entre el yo pensante y el contenido de su pensar. El yo apunta hacia el contenido, éste hacia el yo, y los dos forman una vivencia concreta dentro de la conciencia. Si la vivencia consiste en el acto de pensar el ser, este ser es el contenido mental. La sustancia del ser es el pensamiento; ser es pensar. Pero si yo pienso el ser, puedo también pensar ... el no-ser. Este concepto negativo existe en una correlación con el ser y significa todo puente lógico al ser, vale decir, el requisito de toda afirmación sobre el ser. La correlación del ser y el no ser constituye una parte esencial de la dialéctica de Platón, de su lógica, para Natorp el centro de todo el pensamiento platónico⁶.

No cabe duda que Nicolai Hartmann comparte el entusiasmo de sus maestros Cohen y Natorp por la lógica. Como Natorp, ve a Platón como a un lógico sobre todo, y dentro de su dialéctica intenta mostrar la posición central que corresponde a la correlación del ser y el no-ser. En *Platos Logik des Seins* analiza el concepto del no-ser con una minuciosidad no vista en Natorp. Ama la dialéctica de Platón en cuanto método o, mejor dicho, tránsito al ser; y enfoca las relaciones entre ese ser y la existencia concreta, el *Dasein*. En su preocupación por el método, se mueve dentro de la tendencia filosófica de sus maestros. Mas su énfasis en el *Dasein* —énfasis ausente en el platonismo Natorp— explica la mucha atención consagrada a su obra por Ortega como filósofo del yo y su circunstancia. Al comienzo de su tratado de 1909, Hartmann anuncia su propósito de demostrar la índole lógica del ser en Platón, estudiando el papel de ese concepto en la dialéctica. Buen discípulo de los antimetafísicos Cohen y Natorp, deja de lado la metafísica y la teología de Platón a favor de la perspectiva lógica. Y, a fuer de pensador lógico, el Platón de Hartmann lleva de modo científico los problemas a principios (pp. ii-v). Puesto que su lógica se basa en la correlación del ser y el no-ser, Hartmann inicia su trabajo con una historia de esa

⁵ Ortega y sus fuentes germánicas, §4.2.

⁶ PAUL NATORP, "Vorwort zur ersten Ausgabe", *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, 2ª ed., Hamburg, 1921, p. vii; sobre la correlación del ser y el no-ser: p. 309; sobre la relación del yo con el contenido, ver, de Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Friburgo de Br., 1888, p. 106.

correlación. Por el ser, entiende principalmente un concepto de contenido; por el no-ser, uno de método. En el no-ser, descubre la clave al idealismo de Platón —y a su proximidad a Kant (pp. 86-88). Por ende, dedica la primera parte de su libro al no-ser en el maduro Platón, autor del *Sofista*. Examina la significación en Platón de la ψευδὴς δόξα, la opinión falsa, en cuanto aclara el no-ser. Los sofistas atribuían a cada hombre su propia verdad o ser, porque no creían en la opinión falsa, que sería la negación de su ser, o sea, un no-ser. Pero además, la opinión falsa, sólo por ser mera opinión, δόξα, es para Platón un no-ser. Carece de la seguridad de la ἀλήθεια, del desvelamiento metódico del ser (pp. 89-91).

Para definir el ser, Platón necesita valerse del no-ser, y lo emplea también para la síntesis de los pensamientos. Siempre que formula con rigor su doctrina de las Ideas, hace funcionar metódicamente el no-ser. En la segunda parte de su libro, Hartmann extrae de la metodología platónica el principio del no-ser. Tomando este puente al ser, Platón forma sus conceptos, maneja las Ideas para penetrar en los objetos y medita sobre el conocimiento *a priori*. Mas Hartmann estudia con mayor minuciosidad cómo el ser y el no-ser afectan a la teoría platónica de hacer presupuestos, de enunciar firmes hipótesis. En la tercera y última parte de su tratado, Hartmann investiga las aplicaciones prácticas de las Ideas de Platón. Hace hincapié en la noción del μεταξύ, del intermediario entre el mundo de los universales y el de las cosas concretas, particulares. Y concluye su libro con un examen de la dialéctica desde sus orígenes artísticos hasta su funcionamiento metódico.

En posesión ya del esquema de *Platos Logik des Seins*, examinemos ahora las teorías que pasan a las obras de Ortega. Si la innovación de éste consiste en llegar en torno a 1914 a las bases de una ontología de la existencia, tenemos que reconocer que no ha hecho sino seguir los pasos del Platón de Hartmann. Porque ¿no nos ha dado Platón una definición, si bien tentativa, del ser de las cosas corpóreas? Es una capacidad para realizar algo o para sufrirlo. Pero esta definición, válida tal vez para la esfera del devenir, difiere, según advierte Hartmann, de la definición que nos da Platón del ser. Contrasta el auténtico «ser de lo que es» (ὄντος ὄν) con el mero existir, un tipo de ser menos genuino, pues si éste se basa en la percepción sensorial, aquél radica en el pensar, en el juicio sintético que se encamina al sistema (pp. 110-115). La dialéctica, ciencia de ordenar los conceptos, de determinar las conexiones entre ellos, le parece a Platón la única filosofía verdadera (p. 122). Muestra las Ideas en su síntesis y pone límites a esta síntesis cuando es necesario. Pero, lejos de detenerse aquí, cobra su sentido de la fundamentación de la existencia, de las cosas. Las definiciones básicas, entrelazadas,

producen el objeto concreto, por una parte, y el λόγος o razón de ese objeto, por otra (p. 136).

El problema de fundamentar el conocimiento, de darle el λόγος, en tanto que queda sin resolver, representa en Platón una cuestión aguda, un no-ser. Mas en todo riguroso planteamiento de un problema, descubre Hartmann el camino a la solución. Cuando Platón la busca, está investigando el problema de la unidad de los conceptos, y llega al concepto de la Idea. La palabra ἰδέα la traduce Hartmann como un *mirar* (*Schauen*), derivado del verbo ἰδεῖν, o fijar la vista en algo. Idéntica raíz tiene el vocablo εἶδος, que en Platón denota ora el concepto, ora el género. Si esta voz conserva su carácter sustantivo, aquélla acentúa su origen verbal. El εἶδος pertenece a las operaciones mentales en donde el pensador no ha logrado la unidad de un principio generador. A primera vista, supone que el rasgo común a muchos individuos es un dato, pero preguntando por la raíz del εἶδος, de la generalización, la convierte en problema. La actividad de unir infinitos objetos a través de sus referencias comunes define lo que Platón entiende por ἰδέα. De donde el mirar en cuestión es un mirar muchos objetos unidos (pp. 185-188). La Idea, en cuanto actividad, es para Platón el logro más íntimo y esencial de la psique; pero, en cuanto contenido, no se deja definir y es por eso un no-ser. No es un ser, sino el método o base de un ser.

Cuando pensamos en nuestro pensar, cuando intentamos justificarlo o razón (*Rechenschaft*) de ello, la justificación, observa Hartmann, va dirigida hacia el ser, porque ser es pensar. Esté dar razón de algo es el λόγον διδόναι de Platón. Al dar razón de nuestro pensamiento, caemos en la cuenta de que existe un problema lógico, de que necesitamos una certeza sobre el ser. Podemos, en ese momento, llegar a una hipótesis, ὑπόθεσις. Este término, escribe Hartmann, no puede reducirse a una mera tesis, θέσις, pues entonces significaría en griego algo *puesto*, es decir, un ser. El prefijo ὑπο- señala algo *su-puesto*, subyacente con respecto al ser. La hipó-tesis, pues, es un no-ser, aunque con una función positiva: cuando goza de máxima certeza científica, se convierte para Platón en base para el ser (pp. 244-249). En suma, la hipótesis equivale a la Idea bien fundamentada. Con todo, Hartmann columbra una dificultad en el concepto platónico de la certeza. Así como las matemáticas requieren sus axiomas, la ciencia de la existencia precisa la fundamentación de sus principios. Pero la seguridad de la hipótesis depende, al fin y al cabo, del objeto para el cual la hemos aventurado y al cual tenemos siempre que volver al poner nuestra hipótesis a prueba. Su seguridad, lejos de ser absoluta, queda relativa al problema concreto de donde ha surgido. Aunque Platón propone como solución la fundamentación de un sistema universal, construido a base de hipótesis cada vez más firmes, su pensamiento sobre el sistema, en opinión de

Hartmann, no pasa de ser aspiración. Los *Diálogos* muestran el funcionamiento lógico de los conceptos, sin enumerarlos (pp. 250-254). En Platón, pues, predomina el método, el no-ser, y no el contenido o el ser.

No obstante, el Platón de Hartmann no pierde de vista la existencia concreta. La Idea y la cosa conviven en una correlación, dentro de la cual la cosa, el no-ser, cobra el ser que le ha faltado (p. 317). El tránsito del no-ser al ser lo considera Platón como una creación. Ya en la filosofía presocrática, venía sustantivándose la preposición *μεταξύ*, «entre», para denominar tanto el paso del no-ser al ser, como el agente o intermediario que lo ha hecho posible. Por lo cual el *Simposio* sitúa al filósofo a medio camino entre el no saber y el saber. Ni los necios ni los dioses filosofan, porque éstos son sabios y aquéllos creen serlo. Pero el filósofo, consciente de su ignorancia, persigue el conocimiento. De este saber que no sabe, parte el filósofo Platón, que reconoce su disciplina como el amor al saber. El amor, *ἔπος*, es un intermediario en cuanto posee todo lo positivo en forma de negación, de no-tener. No tiene el bien, ni la verdad, ni la inmortalidad, sino sólo el deseo de lograrlos. En Hartmann, esta doctrina platónica reviste un matiz culturalista al estilo de Cohen, para quien nada es dado, sino todo es problema intelectual, porque Hartmann sostiene que el *ἔπος* simboliza todos los afanes culturales, el teórico, el ético, el estético, y que la filosofía da razón de todos. El filósofo, que sabe su ignorancia, intenta sacar de esta deficiencia, de esta carencia del *λόγος*, un principio que se lo dé. Todos los esfuerzos de la cultura y, entre ellos, el filosófico se definen en el *μεταξύ*, puesto que si todos tienden hacia las metas universales, no las alcanzan y permanecen meras etapas que hay que superar para llegar a otras nuevas, sin que ninguna sea la definitiva, sino sólo el *μεταξύ*, el estadio intermediario para otro superior. La palabra griega, interpretada por Hartmann, significa la continuidad del proceso creador que constituye la cultura (p. 349).

En este proceso de universalización cultural, Platón acentúa el papel de su método, la dialéctica, que acaba por equiparar a la filosofía misma. Para explicar el alcance universal y objetivo de la dialéctica, Hartmann examina el uso que hacía Sócrates del diálogo en oposición a los soliloquios de los sofistas. Frente a estos subjetivistas, Sócrates intentaba asegurar su propia objetividad, obligando al adversario a cada paso a declarar su acuerdo o a anunciar su falta de conformidad con la teoría propuesta (pp. 449-452). No dejaba Sócrates de insistir en la conciencia de su propia ignorancia, y esta insistencia la estima Hartmann como la primera formulación filosófica del concepto del problema cognoscitivo. Si la ciencia ha de dar razón de todo, si ha de fundamentar hipótesis sobre el ser utilizando la dialéctica, Hartmann nos recuerda que el ser no puede

fijarse, sino es siempre el *problema* del ser. La dialéctica, que se dirige a todas las posibles investigaciones del ser, vincula en una trabazón sistemática todos los problemas del conocimiento. Toda etapa del conocimiento nace sólo refiriéndose a la infinita unidad de los problemas, y de esta referencia adquiere la seguridad (*Sicherheit*) del ser, o lo que en Platón es igual, la verdad, el desvelamiento (*Unverborgenheit*) del ser. De hecho, en el proceso dialéctico del pensar, todo paso de la ocultación a la patentización equivale al camino que pasa del no-ser al ser. A lo largo de este camino, el pensamiento sigue en marcha como la actividad creadora que es, alimentando el épos filosófico en su movimiento de autosuperación (pp. 457-458).

Con estas teorías de Hartman a la vista, Ortega pasa más de tres decenios filosofando sobre la vida individual. Durante este período, es cierto, adquiere muchas obras de Hartmann para su biblioteca⁷, pero su predilección por *Platos Logik des Seins* la demuestra la proximidad de sus ideas escritas entre 1911 y 1946 a las que se encuentran en ese libro de 1909. Para explicar tal continuidad, basta reconocer que ambos pensadores parten del problema que es la existencia concreta, el *Dasein* de Hartmann, e intentan resolverlo aspirando al sistema bien fundamentado. Ya en "Adán en el Paraíso" (1910), Ortega modifica las doctrinas de su maestro Cohen en una manera que Hartmann no habría desaprobado: donde Cohen teoriza sobre la lógica, la ética y la estética como esferas autónomas de la cultura, Ortega subordina las tres al problema del individuo que se afana por realizarse en la vida. La autorrealización significa aquí la realización, dentro de la cultura, de una *idea* que el sujeto tiene de sí mismo⁸. Por lo cual el joven Ortega se considera idealista, y aplica el idealismo de Hartmann a sus propios fines. En el ensayo "Vejamen del orador" (1911), aboga por una veracidad universal como la del Sócrates de Hartmann, en oposición a la mendacidad de la retórica circunstancial. Pero en 1914, herido por el irraciona-

⁷ En la biblioteca de Ortega se encuentran las obras siguientes de Hartmann: "Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der kantische Philosophie", *Kantstudien*, Bd. XXIX, Heft 1/3 (1924), pp. 160-206, con dedicatoria autógrafa; dos ejemplares de *Ethik*, Berlin, 1926; *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, ediciones de 1921 y 1925 (cf. nota 4, *supra*); *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, 1938, con acotaciones de Ortega; *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, 1943; *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 ts., Berlin, 1923-29; *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Gottinga, 1912, con dedicatoria autógrafa; *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin-Leipzig, 1933; *Systematische Philosophie*, Stuttgart-Berlin, 1942; "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?", *Festschrift für P. Natorp* (1924); *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1935.

⁸ Ver nuestro libro *Ortega y sus fuentes germánicas*, §11.

lista Unamuno, Ortega en *Meditaciones del Quijote* ve la circunstancia como la suma de posibilidades para resolver, de una manera racional, el problema de la seguridad en el cosmos. Aquí echa Ortega los fundamentos de una nueva filosofía, una ciencia del ser de la existencia. Si el Platón de Hartmann se refugió en las Ideas, Ortega pone su léxico al servicio de la vida. De ahí la justicia con que, después de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger, Ortega reclama la prioridad en llegar a la base de su ontología vital. Como si quisiera reconocer la presencia de Hartmann en esta ontología, casi siempre alude al no-ser, *leitmotif* de su fuente.

En esto, continúa la práctica visible ya en "Vejamen del orador", fruto de su idealismo neokantiano⁹. Ensayo donde Ortega pone en cursiva la palabra idealista y toma resueltamente el partido de los pensadores a quienes sus enemigos tachan de idealistas. Porque esos herederos de Sócrates piensan con veracidad, a diferencia de los oradores que, como los protagonistas de las novelas picarescas, se ajustan a las mudables circunstancias. Retóricos tales pierden palabras:

En el piélago de la *makrologia* o hablar largo se anega el pobre cuerpo desnudo de la verdad. Ciertamente que la retórica no se propone lo verdadero, sino más bien hacer fuertes las razones débiles y débiles las fuertes. De aquí que la filosofía al nacer buscara un medio de expresión contradictorio del que empleaba la política, llamada entonces sofística. Frente a la *makrologia*, frente al discurso ensaya Sócrates el breviloquio, es decir, el diálogo (I, 563).

La cita comienza con una alusión al no-ser, en este caso, al ahogamiento de la verdad, todo lo contrario del desvelamiento del ser que en Hartmann define la verdad. Y en él leemos cómo origina el pensamiento socrático: "La filosofía dialogística de Sócrates nació en rigurosa oposición a la sabiduría de los sofistas, que prorrumpían en largos soliloquios" p. 452). Discursos tan extensos, supone Hartmann, servían para convencer a los oradores mismos de sus propias tesis (p. 452). Pero el "afanarse por... el verdadero ser, frente a todo opinar y creer" (p. 453), hizo necesario el diálogo metódico. Tanto Hartmann (pp. 453-454) como Ortega (I, 563) apuntan que Sócrates se dirigía a un solo interlocutor, no a las muchedumbres, durante la marcha graduada del diálogo. Para demostrar a los sofistas la objetividad del pensamiento, Sócrates tenía que confirmar la validez universal de sus tesis, "obligando al adversario a proclamar

⁹ En esto, discrepamos de los críticos que suponen ya en este ensayo la llegada de Ortega a su concepto maduro de la circunstancia; véase por ejemplo, JULIÁN MARÍAS, *Ortega. I: Circunstancia y vocación*, Madrid, 1960, p. 387; por otra parte, nuestra interpretación viene respaldada no sólo por la de C. Morón Arroyo, p. 149, nota 3, sino también por *Platos Logik des Seins*, pp. 451-457.

a cada nuevo paso su acuerdo u objeción" (p. 452). El diálogo consistía en el "ponerse de acuerdo... entre los dos" (*ibid.*). Concordia que garantizaba la coincidencia de todos los hombres en la doctrina bajo examen (p. 453). De los diálogos de Sócrates escribe Ortega, "La conversación no puede avanzar si los interlocutores no van coincidiendo íntimamente en cada uno de los pasos que se hace dar a la cuestión: la exactitud de las palabras va aproximando las dos ánimas, y a la postre, sobre aquellos que conversan se alza una divina identificación. La verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre" (I, 563).

Como explica Hartmann, frente a los sofistas, que conciben al hombre como al individuo, Sócrates lo ve como un universal, "algo idéntico en todos los individuos, un concepto del Hombre" (p. 456). Aunque cada cual, puesto que lo lleva dentro, sabe ese universal, no se percata de este saber. Y Sócrates, al despertar en los demás la conciencia del Hombre, los ayuda a descubrir "la objetividad, el saber, la verdad" (p. 457). Buscando los universales, no vivimos del mundo de lo particular y lo concreto. Por eso, Platón no encuentra ninguna imagen sensorial que baste para representar los problemas más elevados, los que tienen que ver con "lo in-material, es decir, lo supramaterial" (p. 451), pues preocupaciones tales plantean preguntas sobre el ser. En vista de estas doctrinas leídas en Hartmann, Ortega critica a los políticos que ventilan opiniones válidas sólo para la ocasión del discurso. El orador que quiera hacerse cargo de las circunstancias, debe, según Ortega, hacerse cargo de *todas* (I, 564); con otras palabras, debe dirigirse a las cuestiones universales.

Con todo, sobreviene un cambio en la actitud de Ortega hacia la existencia concreta. Lee en 1913 el ataque de Unamuno contra los racionalistas que, como él, no trabajan "sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas... incorporadas en el lenguaje"¹⁰. En el mismo año, devora Ortega nuevos estudios publicados por los fenomenólogos de Gotinga, Berlín y Munich sobre la "vida individual, lo inmediato, la circunstancia" (MQ, 39)¹¹. En consecuencia, *Meditaciones del Qui-*

¹⁰ *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*, ed. M. García Blanco, t. 7, Madrid, 1976, pp. 195-196.

¹¹ Los estudios son de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicado en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 2ª parte, 1913, pp. 405-565, aludido en 1934, VIII, 43; también en el mismo número del *Jahrbuch*, Alexander Pländer, *Zur Psychologie der Gesinnungen*, pp. 325-404, y Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, pp. 567-684. No debe olvidarse, de Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle, 1913. Todos estos escritos trataban la vida sentimental e inmediata del hombre, el amor, la amistad, el goce: cf. MQ, p. 38.

jote intenta hacer la síntesis de los universales con los fenómenos concretos. Ortega, en su ontología de la vida, busca el término medio entre ambos. Desempeña, pues, el papel de un *μεταξύ*, de un intermediario en sentido platónico. Si en Platón el amor juega idéntico papel, no nos extraña que Ortega en su libro acentúe su *amor intellectualis* (MQ, 14). Pero Hartmann interpreta el amor como un no-ser: el *ēpos* posee todos los bienes, la verdad incluso, en forma de una privación, de una necesidad. Y Ortega a través de sus escritos remite el no-ser de Hartmann a la vida individual —con frecuencia, ¡a la suya propia! El autor de *Meditaciones* del Quijote se ve a sí mismo como un no-ser. Al describirse como un filósofo *in partibus infidelium* (MQ, 13), echa de menos adeptos filosóficos en una España que carece de una sostenida tradición secular del pensamiento riguroso. Ortega, puesto que se siente incompleto, afirma: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (MQ, 43-44). Su circunstancia es “la otra mitad” de su ser (MQ, 43), y en tanto que no traiga a España su filosofía salvadora, en tanto que no convierta a los «infieles», no podrá lograr la plenitud de sí mismo, la realización de su ser.

Ser que, sin embargo, vale para la existencia aquí y ahora y que, por lo tanto, forma la piedra angular de una nueva ontología. Y ésta, así como la de Platón, apunta hacia los universales de la cultura. Según Platón, el objeto del amor encierra en sí mismo un principio, algo puro. Si el amor es imperfecto, depende de lo amado como de un ser particular, limitado. Mas “el amor genuino y filosófico” (p. 306) trasciende del individuo y se encamina hacia el universal de lo amado, a la Idea de lo mismo, a la base de su ser. Ahora bien, si Ortega define el ser de la existencia como la interacción entre el yo y su circunstancia, el amor tiene que ser una relación entre amante y amada. No basta, pues, que Ortega acompañe a Platón al definir el amor como “el amor a la perfección de lo amado” (MQ, 15); con Max Scheler¹², verá el amor como el afán del amado de ayudar a lo amado a perfeccionarse. Como ha escrito Hartmann, el amor en cuanto necesidad se justifica sólo “cuando [la necesidad] va hacia algo en un principio propio del necesitado y que es, por lo tanto, imprescindible” (p. 345). Ortega reproduce este pensamiento: “Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no —que

¹² Para Scheler el amor es un movimiento espontáneo de la psique del amante, la cual tiende desde el valor inferior percibido en la amada hacia la cualidad superior en la misma: Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*, Evanston, Illinois, 1972, pp. 16-17, y, del mismo autor, *The phenomenological movement: A historical introduction*, 2ª ed., t. 1, 1971, pp. 259-261.

lo consideramos como una parte de nosotros mismos" (MQ, 17-18). La parte que nos falta, indica Hartmann, es la condición necesaria para el amor, "pues tiene que unir [al amado] con lo amado" (p. 346). Repite Ortega esta doctrina, si bien desde la perspectiva de la vida concreta del amante que interacciona con lo amado: "Hay... en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros" (MQ, 18).

Ejemplo máximo de esta fusión es el amor a la sabiduría, la *filosofía*. El Platón de Hartmann concibe al hombre culto como al intermediario entre los dioses omniscientes y los necios. "Y por eso mismo a Platón le importa tanto recalcar en el *épos* la filosofía, pues él es, de cierto, la imagen sensible de todo esfuerzo humano, del estético y del ético, también del teórico. Mas la filosofía es el acto de dar razón de todas estas orientaciones" (p. 346). Por ello, escribe Ortega que la filosofía es "la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión" (MQ, 28).

La conexión no puede realizarse sin dar razón de todo lo que nos enseña el amor. De ahí la antítesis que traza Ortega entre la filosofía y la mera erudición, "entre el comprender y el mero saber" (MQ, 28). Se trata sin duda del contraste platónico entre la *ἐπιστήμη* y la *δόξα*, es decir, entre la ciencia dialéctica y la mera opinión. Escribe Hartmann: "En Platón el «opinar» es precisamente todo lo contrario del saber. Pueden coincidir en su contenido, como cuando es verdadero el opinar. Mas aun así, según su valor cognoscitivo, quedan distintos, hasta contrapuestos" (p. 93). La oposición dimana del "grado de seguridad o del acto de dar razón" (p. 94) atribuible a cada uno de los dos tipos de información. Asimismo, observa Ortega que "la filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición", pues ésta "sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría", un principio o fundamento (MQ, 28-29). Si es cierto que el Platón hartmanniano reconoce la opinión, la noticia como un puente al conocimiento (p. 282), no es menos cierto que Ortega ve la erudición como una forma primitiva de ciencia (MQ, 29). Pero Platón y Ortega a la par notan la dependencia de semejante información de la subjetividad. Frente a la dialéctica, Platón juzga la *δόξα* como una percepción que se inclina "hacia el lado del sujeto" (p. 282). Ni verdadera ni falsa desde el punto de vista lógico, la opinión cae fuera del radio de la lógica, y es lo que es "de modo psicológico" (*ibid.*). Ortega, a su vez, define la erudición como "la unidad de los hechos, no en sí mismos, sino en la cabeza de un sujeto" (MQ, 29), mientras que la unidad que priva en la ciencia es tal, que los hechos individuales "desaparecen... como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial" (MQ, 30). Para Platón, cada proposición de un raciocinio perdería su validez

a no ser por una “comunidad de poder que opera entre los conceptos” (p. 120).

El amor intelectual de Ortega, pues, debe verse como una voluntad de sistema. Nuestro ensayista confiesa la intención filosófica que informa sus escritos, pero les niega la categoría de filosofía por su género ensayístico. Al formular su célebre definición del ensayo como “la ciencia, menos la prueba explícita” (MQ, 32), ¡habla con el vocabulario del Platón de Hartmann! Ya hemos visto que, según este autor, el saber en cuanto *ciencia*, *Wissenschaft*, ἐπιστήμη, se define en Platón como el acto de dar razón, λόγονδιδόναι (p. 224). En esta expresión, explica Hartmann —y lo ha subrayado Ortega en su propio ejemplar de Hartmann—, “la razón consiste precisamente en exhibir la base interior” (pp. 242-243) de un juicio que se ha hecho. De idéntica manera explícita Ortega el giro platónico λόγονδιδόναι como un “ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente”, o sea, sacar a la luz el ser que ha estado escondido detrás del no-ser (1924, III, 273). Pero ¿qué tenemos si, aunque vemos la verdad, no queremos patentizarla demostrándola? No poseemos *ciencia* en el sentido de Platón, Hartmann y Ortega, sino sólo su contraria, la mera opinión, la noticia, la δόξα. Y ésta es un no-ser. El ensayo, el género de Ortega, tal y como él lo define, es un no-ser. No puede pedir a sus lectores que acepten sus doctrinas como “verdades”, y por eso se las entrega a ellos sólo como nuevos modos de mirar la realidad (MQ, 33). Para Ortega, son “convicciones científicas” (MQ, 33), pueden comprobarse. Pero él omite la demostración con su circunstancia concreta a la vista, en cuanto no puede contar con un público de lectores capaces ni dispuestos a comprender sus pruebas.

El género literario elegido por Ortega es idóneo para la ciencia que practica, la sistematización de la experiencia inmediata. En Hartmann, ha aprendido lo que vale su empresa desde la perspectiva de la cultura: “Todo «crear» (ποίησις) va precisamente hacia valores culturales. En esto lo científico y estético ya no le va en zaga a lo moral” (p. 309). Escribe Ortega: “El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)” (MQ, 40). La separación del prefijo negativo *i-* señala la presencia de un no-ser en el texto de Ortega, pues para Platón, el no-ser es indefinible (ἄλογον), es absurdo desde el punto de vista lógico (p. 102). Por otra parte, el λόγος o razón posee el “poder «atador»” (p. 241), la fuerza necesaria para unir y fundamentar información, convirtiendo así la mera opinión en la verdad. De donde resulta que el *logos* de Ortega significa la “conexión, unidad”, mientras que todo lo que queda sustraído a

la razón "parece casual y falto de significación" (*MQ*, 39) —atributo, según queda dicho, de la mera opinión, de la δόξα.

Con todo, Hartmann sostiene que toda investigación teórica parte del problema de la existencia y al mismo problema vuelve tras el descubrimiento de un principio para comprenderlo. La reducción del principio a lo concreto, a lo que espera fundamentación, es una tarea que supera en dificultad el mismo descubrimiento del principio. Se trata de convertir en problema "lo ya adquirido" (p. 315). O, en palabras de Ortega, "la cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas" (*MQ*, 40). Para Platón, según escribe Hartmann, la Idea es el principio *para* algo; no es la unidad conclusa, sino el acto de crear esa unidad entre los hechos. La Idea no nos es dada, y nuestra conciencia de este "no ser dado" (p. 173) nos plantea el "problema" (*ibid.*) de la unidad que buscamos. Por eso, asevera Ortega, "No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas" (*MQ*, 41). Con una actitud de respeto por las partes, Ortega intenta descubrir el sentido de su propia circunstancia concreta e integrarla, como una parte esencial, en el todo que es el mundo. Quiere buscar la significación de su España dentro del contexto de la historia mundial (*MQ*, 44).

Mas ¿en qué consiste la totalidad dentro de la cual, con fervor patriótico, Ortega aspira a situar la parte que es España? Nuestro pensador se ha impuesto la tarea de elaborar una teoría de la realidad, de donde desea extraer la visión cervantina de lo real y, como corolario, la clave a una cosmovisión suficiente para salvar la cultura española¹³. El Platón de Hartmann contribuye a la teoría de la realidad y, dentro de ésta, a sus aspectos epistemológicos. Porque Ortega, al igual que ese Platón de quien lee, se siente a punto de innovar en el pensamiento universal. Con detalle describe Hartmann cómo Platón, al buscar un principio general en qué basar la ciencia, descubre la Idea. En el *Teetetos* expone una nueva refutación de los sofistas, con su visión del conocimiento como subjetivo —visión radicada en la relatividad de la percepción sensorial. Ésta, dicen, ejemplifica el flujo, la inestabilidad, cuyo ser es su devenir, su mudanza. En este movimiento perpetuo, nada se basta a sí mismo, sino todo forma un eslabón en la gran cadena de referencias a otras cosas. Aun las dos formas del poder, la actividad y la pasividad, parecen conexas entre sí. Su interacción engendra la infinita variedad, en donde se presenta cada "gemelo" (p. 206) o δίδυμα, lo percibido y la percepción, y esta última "siempre resulta y se produce en conjunto con [aquello]" (*ibid.*). Hasta los universales perceptivos, el sujeto y el

¹³ Ver nuestro ensayo "Luminous perception in *Meditaciones del Quijote*: Ortega y Gasset's source", *RCEH*, 2 (1977), p. 10.

objeto, no se dejan aprehender desde la perspectiva sensorial. El ojo, el oído tienen un ser *para* lo visto, lo oído, así como éstos lo tienen para los órganos que los perciben. El acto de percibir flota entre el órgano y su objeto, sujetos ambos a cambio continuo. De donde se colige, según Hartmann, que "si todo es percepción, todo nuestro ser, o más bien nuestro devenir, consiste en «nuestra reciprocidad»" (p. 207). Con otros términos, si todo lo reducimos a nuestra percepción, lo único que nos queda es nuestra conexión con lo percibido. Sujeto y objeto se fusionan en una unión que, desde el punto de vista de la percepción, resulta absurda, imposible. Pero aquí, en opinión de Hartmann, Platón convierte la unión de sujeto y objeto en algo positivo e innovador: volviendo al concepto de la percepción, descubre en él un elemento exento del devenir cósmico. En la visión distingue entre "aquello «con que» vemos (ω) y aquello «por medio de lo cual» vemos ($\delta\iota\ \omega\theta$)" (p. 208). Este último, es decir, el órgano a través del cual vemos, es el ojo. Mas el otro factor visual "con que" vemos es algo extrasensorial, que dota la vista de unidad, constancia, identidad: es la Idea que acompaña cada visión.

Ahora bien, en *Meditaciones del Quijote* encontramos idénticas doctrinas tomadas del *Teetetos*, aunque con una variación significativa: "Literalmente exacta", escribe Ortega, "es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quería decir punto de vista" (MQ, 124). Sin embargo, si Ortega ha leído a Hartmann con el cuidado que suponemos, bien sabe cuánto difiere el $\sigma\chi\acute{o}\mu\varsigma$ platónico de su propio concepto del punto de vista. El término de Platón es absoluto y denota la mirada que une infinitas percepciones para llegar a la verdad de lo percibido. Pero Ortega integra el absolutismo de Platón con el relativismo de los sofistas en su teoría del punto de vista. Afirma que "el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad" (1916, II, 18). Con todo, la innovación filosófica de Ortega consiste en llegar, a través de ésta y de otras doctrinas parecidas, a una ontología de la existencia individual. Y para comprender los orígenes de esta innovación, hay que retroceder más allá de Hartmann y examinar, si bien de paso, la doctrina del punto de vista de Paul Natorp, maestro suyo y de Ortega. Recordamos que, para el psicólogo Natorp, el único dato es la relación entre un yo concreto y el contenido de su conciencia. Por lo cual insiste Natorp que "ni «objeto» ni «conciencia» son inmediatamente datos o fenómenos, sino más bien puntos de vista, bajo los cuales se dejan contemplar fenómenos dados"¹⁴. Comparemos ahora la afirmación de Ortega de

¹⁴ Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 51.

que "el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada —sino una perspectiva" (MQ, 42). Es decir, el ser de la existencia es una relación entre el perceptor y lo percibido —doctrina que Hartmann encuentra en Platón atribuida a los sofistas, bien sin el matiz absolutista que da Ortega a la palabra «ser» y que puede haber aprendido de Natorp. En sus conferencias públicas, Ortega ha preferido una metáfora sobremanera plástica para aclarar su definición de la existencia. Es la correlación de yo y circunstancia, que puede representarse como "una de aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Cástor y Pollux, que llamaban *Dei consentes* y también *Dei complices*, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos. De esta suerte, aparece duplicado el universo"¹⁵. Aquí percibimos la huella del Platón de Hartmann en la metáfora de los gemelos, a la vez que observamos la teoría, recibida de Natorp, de la experiencia consciente como correlación.

Al examinar esta dualidad que compone la vida humana, notamos que Hartmann y Ortega la ven como un dato que es, sin embargo, problemático. Bien lo expresa Hartmann en un párrafo que lleva los subrayados de Ortega, indicados abajo, y que sin duda alguna ha influido en *Meditaciones del Quijote*. El pasaje explica la necesidad de aplicar la hipótesis, o sea, la fundamentación de la Idea, a la existencia concreta:

Si tuviesen claros y buenos fundamentos la aurora y el ocaso de las cosas, la mutación de lo vital y de todo lo que entra en el horizonte de la conciencia humana y vuelve a desaparecer de la misma, para que la razón no necesitara plantear antes la pregunta por su base, entonces no consideraríamos la *ὑπόθεσις* como algo lógicamente necesario, sino como la máxima superfluidad, como un capricho. Pero es precisamente el caso que un aparente dato de ese tipo *no es claro en sí mismo. No es la existencia, filosóficamente comprendida, la de tales o cuales cosas determinadas, sino sólo por lo pronto la de un gran problema.* Lo «mudable» del devenir en su multiplicidad sólo puede entenderse en la constancia lógica del principio. Mas éste no se da con aquello (p. 238).

Como Platón reconoce en el *Fedón* 100 d, la hipótesis ofrece al hombre la seguridad cognoscitiva que busca; y en la página 101 del mismo diálogo, según Hartmann, el autor define esa certeza junto con la hipótesis y dentro de ella. La «certeza de la fundamentación» —τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως— resume lo que para Hartmann es la mis-

¹⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "El curso de don José Ortega y Gasset" (1916), *Anales de la Institución Cultural Española*, I, Buenos Aires, 1947, pp. 175-176, citado en J. MARÍAS, *Ortega*, I, p. 299, y traducido al inglés en P. Silver, *op. cit.*, p. 94.

ma esencia de la ciencia (pp. 249-250). Además, puesto que, como ya hemos visto, la ciencia, o sea, la filosofía dialéctica se encarga de dar razón de toda la cultura, de fundamentarla mediante firmes hipótesis, podemos concluir que para Hartmann la cultura misma descansa sobre la certeza científica.

Armado con estas doctrinas, Ortega sale al paso de un pensador como Unamuno, con su visión de la historia intelectual como "una lucha entre la razón y la vida"¹⁶. Según *Meditaciones del Quijote*,

... la preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza— τὸ ἀσφαλές— [Platón, véase *Fedón* 100 d, 101 d]. Cultura—meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Atica, en Sicilia, en la magna Grecia— es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla (*MQ*, 119).

En este párrafo, la "preocupación por la seguridad, la firmeza" parece corresponder con precisión a la *Frage nach seinem Grunde*, la pregunta por la base de la existencia a la cual alude Hartmann en el párrafo que hemos citado de *Platos Logik des Seins*. Porque la hipótesis, entendida como el presupuesto fundamentado, sirve tanto para contestar a la pregunta mencionada por Hartmann, como para aliviar, siquiera momentáneamente, la preocupación helénica del texto de Ortega. También de Hartmann Ortega parece haber recogido el contraste entre "lo firme" y "lo vacilante", o en el alemán de la fuente, entre la *Beharrung*, la constancia de un principio, y lo *Verändlichen*, lo mudable del devenir. La antítesis de lo claro y lo oscuro aparece, aunque en una forma más atenuada, en el pasaje de Hartmann, quien habla de los claros fundamentos y del dato no claro que es la existencia. Por último, si a lo fijo de la hipótesis opone Ortega lo huidero de la vida, ha podido ver ese matiz en la oposición hecha por Hartmann entre lo bien fundamentado del principio que se busca y lo pasajero de la vivencia consciente. Al yuxtaponer los tres contrastes, Ortega realza tres veces en sucesión la relación entre el problema intelectual y su solución o, más concisamente, entre el no-ser y el ser. Y cuando rechaza la noción de sustituir la vida por el concepto, responde con toda probabilidad a Unamuno. No por otro motivo, a nuestro modo de ver, reduce Ortega el concepto a un "instrumento" al servicio de la vida. Hartmann le

¹⁶ *Del sentimiento trágico de la vida...*, p. 177.

ha prestado la visión de la Idea como un medio (δι' οὗ) para la percepción. Pero le ha enseñado también que la hipótesis no resuelve totalmente el problema de la existencia. El ser sigue siendo sólo el problema del ser, la búsqueda del ser. De ahí el cuidado con que Ortega indica los límites del concepto, de la cultura, al asegurar la vida.

El concepto de la seguridad metódica, de la ἀσφάλεια, encierra en sí mismo la alusión a un problema, a un no-ser. En la etimología de la palabra, descubre Hartmann el prefijo negativo ἀ-, y explica que lo seguro, τὸ ἀ-σφαλές, es lo que no se deja σφάλλεσθαι, caer derribado. Ya hemos visto la negación contenida en la palabra *hipótesis*, dentro de la cual la seguridad va definida: la *hipó*-tesis yace debajo de la *tesis* del ser, y así debe interpretarse como un no-ser. Si la hipótesis tiene la seguridad como atributo, entonces ésta es también un no-ser. Pero en la seguridad consiste la verdad de los seres, la ἀλήθεια (p. 250, n. 1). Por eso, en la palabra ἀλήθεια encuentra Hartmann una referencia más al no-ser. Al quitar el prefijo ἀ-, le queda una alusión a lo oculto, ληθής, y al extravío, λήθη, a la pérdida, del conocimiento (p. 239, n. 1). De donde la ἀ-λήθεια es la des-ocultación. La verdad del ser se esconde, como éste, en las bases del ser. Para aprehender el ser en su verdad, hay que volver a esas bases, vehículos del ser. Resumiendo, los tres conceptos, la seguridad, la hipótesis y la verdad, apuntan al método del no-ser, aunque con el tiempo, según Hartmann, vienen a entenderse en un sentido totalmente positivo. Ortega reconoce el matiz negativo en ἀλήθεια, "es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor" (MQ, 80). Mas, según observa Julián Marías, su maestro añade a lo dicho por Hartmann la teoría de la verdad como una "iluminación subitánea" (MQ, 303-304), teoría que nosotros hemos rastreado en el fenomenólogo Wilhelm Schapp¹⁷. En el libro de Ortega, la verdad revelada no desvela un ser que se baste a sí mismo, como en Platón, sino un ser que depende de un yo para su sustancia, de un sujeto que percibe la luz mental y se regocija en el espectáculo. Otra vez más se trata de la síntesis hecha por Ortega entre el absolutismo y el relativismo: la verdad absoluta siempre se manifiesta dentro de la vida concreta de un individuo alumbrado.

Además, el no-ser implícito en la ἀλήθεια indica la preparación metódica para el alumbramiento. El primer paso del método de Sócrates, recordamos, es la confesión de su propia ignorancia. Confesión que para Hartmann representa la forma más básica del método del no-ser, pues el no saber, una vez reconocido, posibilita el saber, el tomar posesión del ser (p. 457). Al formular una pregun-

¹⁷ Ver "Luminous perception...", pp. 16-17.

ta, preparamos de antemano una respuesta. Inventamos y manejamos un concepto que, aunque un no-ser, nos dirige hacia el ser (p. 79). De ahí la manera en que Ortega busca el ser del bosque de *El Escorial*: primero, pregunta cuántos árboles componen un bosque; después, va buscando el ser del mismo sin poder encontrarlo entre los árboles. No halla más que . . . un no-ser, un vacío o hueco, como si alguien, esperándole, huyera al verle acercarse (p. 70). En el *Sofista* 247 d-e, Platón aventura una definición provisional del ser que habita las cosas corpóreas y las no corpóreas: es una "δύναμις (poder, capacidad)" (p. 110); es, en palabras de Hartmann, "la capacidad para efectuar algo o para sufrirlo" (*ibid.*). Ortega, en su ejemplar de Hartmann, ha escrito al margen, junto a la palabra δύναμις, su propia traducción «posibilidad» y la ha encerrado entre interrogaciones. El vocablo de Platón implica la posibilidad del movimiento, de la dinámica. Y Hartmann insinúa que se expresa aquí un principio de la existencia, una forma del no-ser, no del ser (p. 110). De ahí que Ortega, incapaz de hallar el ser del bosque escorialense, lo defina como "una posibilidad", como "una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino". Entre estos actos posibles, enumera Ortega tantas actividades como efectos: el bosque puede ser la verdad por donde entramos o el hontanar que hacia nosotros envía su "rumor débil" (MQ, 71). En suma, para servirnos de la interpretación que Hartmann ha hecho de Platón, el bosque es una capacidad para hacer y para padecer.

Pero Ortega pasa más allá de Platón al dar al no-ser un sentido positivo. Escribe que el bosque, "una naturaleza invisible", nos presenta una serie de impresiones inmediatas tan sólo como "pretexto para que lo demás se halle oculto y distante" (MQ, 69, 71). Con toda probabilidad, recuerda Ortega la traducción que ha hecho Hartmann del aforismo de Heráclito, "«La naturaleza gusta de ocultarse», y por eso [los hombres] no conocen esta esencia de ella" (p. 34). No podemos dudar, pues, que Ortega tiene presente el no-ser del bosque al afirmar, "La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva" (MQ, 72). De los fenomenólogos, ha aprendido Ortega que los objetos obscuramente percibidos tienen la posibilidad de ser muchas cosas, por lo mismo que, vistos a la luz del día y de cerca, pierden este potencial y se definen de manera inequívoca¹⁸. Como para acentuar su estimación del no-ser, Ortega no nos ofrece una definición del bosque como tal. Prefiere dejarlo en la penumbra del misterio, demasiado bella para violar.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

Con todo, la verdad que se le revela supera en universalidad la esencia del bosque: se trata de la distinción genérica entre las realidades patentes y las ocultas. En el bosque, Ortega ha visto que, para comprender las impresiones, sólo es necesaria la pasiva recepción de las sensaciones; mientras que la comprensión de las realidades latentes exige un esfuerzo mental (MQ, 81). Julián Marías ha comparado las descripciones que ha hecho Ortega de la meditación difícil a las de Platón en lo que concierne a la dialéctica (MQ, 318). En efecto, Hartmann señala que en el *Sofista*, Platón explica la misión de la dialéctica como la investigación de los métodos intelectuales: "Precisamente por esto [la dialéctica] ha de investigar los elementos del pensamiento y su relación entre sí y cómo se combinan y dividen" (p. 122). Escribe Ortega, "En la meditación, nos vamos abriendo un camino entre masas de pensamiento, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el imperceptible intersticio que queda entre los más próximos, y una vez puestos cada uno en su lugar, dejamos tendidos resortes ideales que les impidan confundirse de nuevo" (MQ, 90). En consecuencia, Ortega puede distinguir dos tipos de visión, la activa y la pasiva. "Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es un mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*" (MQ, 82). En Hartmann ha visto Ortega el origen de la palabra platónica: "La *ἰδέα* significa en primer lugar un «mirar», pues el *ἰδέναι* le ha dado el nombre" (p. 186). Recordamos también el contraste que hace Hartmann entre la *ἰδέα* y el *εἶδος*, los cuales, pese a su raíz común en el acto visual, difieren en cuanto éste presenta la forma de un sustantivo, y aquélla conserva el motivo del verbo. Pues la *ἰδέα* muestra el "carácter de una actividad" (p. 187), creando unidad de meras generalidades. Unidad que no se debe "interpretar pasando la mirada sobre la superficie" (p. 189) de las cosas, sino que debe ser "percibida con una mirada penetrante" (*ibid.*). La unidad consiste en el acto de "mirar las cosas como un conjunto" (*ibid.*). En Ortega aparece el ejemplo de cómo percibimos el color desteñido, el azul que vemos como habiendo gozado alguna vez de mayor intensidad, y "este mirar el color actual con el pasado, a través del que fue, es una visión activa que no existe para el espejo, es una *idea*". Además, Ortega ha aprendido de Hartmann que la idea dota a los objetos —aquí, el color— de profundidad (MQ, 82).

Pero el meditador escurialense extiende esta teoría de Platón en una dirección patriótica: "Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo" (MQ, 89). Sólo mediante esta lectura profunda, se-

gún Ortega, se hace inteligible el *Quijote*. Y ha surgido la necesidad de entender este libro porque en él Ortega espera encontrar una orientación para la cultura española (MQ, 127). No se inclina, como Unamuno, hacia la religión para esta orientación, sino hacia lo que Hartmann define como lógica, es decir, "la científica reducción de los problemas teóricos a principios" (p. iii). Por lo cual, sostiene Ortega que, "frente a lo problemático de la vida la cultura representa el tesoro de los principios" (MQ, 124). Si la religión, en opinión de Ortega, no arroja luz sobre el problema del vivir, la filosofía promete, por lo pronto, esta claridad. Además, la claridad de los conceptos y, por lo tanto, de los principios presta continuidad y estabilidad a la cultura (MQ, 119). No de otra manera piensa Hartmann, para quien el *μεταξύ* es el principio de la continuidad cultural (p. 349); es decir, la cultura es el proceso de proponer hipótesis cada vez más firmes, como puentes tendidos entre etapas siempre más avanzadas del conocimiento. Puesto que Ortega juzga la cultura española deficiente en claridad intelectual, carece esa cultura de "seguridad" en sentido platónico, no tiende puentes, no tiene continuidad (MQ, 118). En consecuencia, Ortega aconseja a sus compatriotas integrar su sensualismo innato con una nueva claridad de intelección (MQ, 126). Semejante lección se deduce del *Quijote* que, aunque rico en impresiones sensoriales, brilla por su profundidad (MQ, 103, 127).

Acabamos de demostrar, además, que gran parte de la profundidad, de la síntesis de teorías que informan *Meditaciones del Quijote* se deriva de *Platos Logik des Seins*. Pero la influencia más evidente de este texto se revela en obras escritas por Ortega a partir de 1929. Sintitiéndose orgulloso de vivir en una España que él ha educado en filosofía, ha salvado por medio del concepto¹⁹, saca a la superficie de su prosa términos técnicos como el ser y el no-ser. Ha llegado la hora de comprobar, con conceptos rigurosos, la prioridad a Heidegger en llegar a la base de una filosofía del ser de la existencia, una ontología de la vida humana (1929-30, VII, 416). Ya la crítica ha señalado el probable influjo, en el Ortega de 1929, del libro de Hartmann titulado *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921)²⁰. Con todo, hemos notado en otra ocasión cómo, al tomar teorías de un autor, Ortega no siempre se limita a espumarlas de una sola obra de ese autor, sino puede valerse de varias,

¹⁹ En 1932, VI, 353, Ortega dice que "el espíritu español está salvado", pero el gran público que asistió a su curso de 1929-30, *¿Qué es filosofía?*, tal vez ya en aquellos años señaló la salvación española: VII, 276.

²⁰ "Hoy, sobre todo, después del reciente libro del gran pensador alemán Nicolai Hartmann [es decir, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*], empieza a reconocerse que es preciso comenzar por determinar cuáles son las condiciones primarias de cognoscibilidad": 1929, VII, 324; cf. nota 12, *supra*.

aun cuando una de ellas ha salido publicada un decenio antes²¹. La práctica se repite en *¿Qué es filosofía?*, curso que Ortega comenzó a escribir veinte años después de la publicación de *Platos Logik des Seins* (1909). Porque hemos de reconocer en ese curso la reaparición de muchas doctrinas formuladas por Ortega ya en torno a 1914, fecha de *Meditaciones del Quijote*, como si el autor quisiera poner de manifiesto cómo se anticipó a Heidegger en publicarlas.

Ortega comienza su curso de 1929 avisando a sus oyentes que está a punto de alejarlos de la "opinión recibida" y de llevarlos "por rutas recónditas" sobre "pensamientos insólitos" (VII, 277). ¿No reaparece aquí la distinción, insinuada en *Meditaciones del Quijote* (MQ, 28, 89), entre la *δόξα*, la opinión, y la *ἀλήθεια*, sólo sin renunciar, como en esta obra, a exponer la prueba o fundamentación? Esboza Ortega su doctrina de la verdad, síntesis del relativismo y el absolutismo, con la cual, según queda apuntado, ha modificado doctrinas leídas en Hartmann. La verdad, aunque eterna, se presenta en una época históricamente concreta (VII, 281). Y la época en que escribe Ortega, a su juicio, ha vuelto a descubrir la verdad, escondida durante dos siglos, de que la filosofía es conocimiento del universo y no (como creía Hermann Cohen) una disciplina en cierto sentido puesta al servicio de la física matemática. Ya en 1909 había escrito Hartmann que, "así como todos los problemas más especiales son en sentido platónico variaciones del problema del ser, también son a la fuerza variaciones del único método del ser todos los caminos al conocimiento dirigidos a un contenido particular" (p. 447). Cada problema teórico, explica Hartmann, lo determinan no sólo los problemas a éste, tangentes o superiores, sino también problemas que todavía no pueden definirse, que se sustraen a la disciplina científica. La ciencia tiende por su método a tal disciplina; "pero la filosofía, que da razón de todas las orientaciones de la ciencia, no meramente ha de seguir esta tendencia, sino más bien ha de producirla de sí misma e indicar el camino al conocimiento positivo" (p. 267). En las matemáticas, ¿quién duda de la exactitud de los axiomas? Pero ¿cuál es la base de esta exactitud? Platón reconoce que los matemáticos suponen los elementos de toda computación, "como si lo supieran [todo] de antemano" (p. 251), sin dar razón de lo que para ellos es patente. La exactitud de lo presupuesto se basa solamente en su aplicación. Asimismo, escribe Ortega que "el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un

²¹ Por ejemplo, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega toma muchas doctrinas de dos libros de Georg Simmel, *Goethe*, Leipzig, 1913, y *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918: ver Ortega y sus fuentes germánicas, §67.

problema, sino con algo que dan ... por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es" (VII, 308). El ser, la sustancia, la οὐσία, no está a mano; como dice Hartmann, "sigue siendo plenamente un problema. Lo que en verdad está delante es absolutamente sólo el buscarla, como el ser no dado" (p. 179). De ahí el contraste que traza Ortega entre el dato, objeto de la ciencia, y "el *buscado*, el perennemente buscado", objeto de la filosofía (VII, 309).

Para explicar por qué el hombre filosofa, Ortega se sirve del léxico de Hartmann al escribir que el mundo que vemos "es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar" (VII, 333). Bien recordamos las doctrinas platónicas de la percepción que tanto afectaron a Ortega en 1914: todo lo percibido entra en el eterno devenir, donde no hay "nada que se baste a sí mismo, ni en el cosmos ni en el sujeto de la percepción" (p. 206). Según Hartmann (p. 238), no existe, por lo pronto, nada determinado sino un inmenso problema planteado a la filosofía. Y cuando, en la historia del ser, éste deja de considerarse como un dato, es de lógica que la índole problemática del ser signifique un no-ser (p. 83). O, para esclarecer esta teoría, sirvámonos de una metáfora orteguiana que no sólo hemos leído en *Meditaciones del Quijote* (MQ, 114), sino que reaparece en *¿Qué es filosofía?*: el concepto de lo ausente, el ser que el filósofo busca, es la pieza que falta en el mosaico del universo (VII, 333). Frente a este ser latente, reafirma Ortega en 1929 lo dicho en 1914: que la misión de la filosofía es la "*alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación" (VII, 342).

Ahora bien: posibilita esta revelación precisamente la conciencia que tiene el filósofo de su ignorancia. Hartmann lo explica con suma claridad: "El no saber por sí solo no constituye aún problema alguno. Problema ya es una especie de definición —bien de tipo negativo; pero precisamente como definición ya es un saber. La aporía sabe lo que sabe y lo que no sabe" (pp. 457-458). El saber-que-no-se-sabe, añade Hartmann, es lo positivo del pensar socrático, pues forma "el origen de toda la ciencia" (p. 457). En esto, Ortega sigue a Hartmann, situando el problema entre la ignorancia y el conocimiento y llamándole un "saber que no sabemos bastante ... Y tal fue, en rigor, el sentido profundo del «saber el no saber» que Sócrates se atribuía como único orgullo. ¡Claro!, como que es el comienzo de la ciencia la conciencia de los problemas" (VII, 358). Además, con Hartmann (p. 184), Ortega reconoce que esa docta ignorancia es un μεταξύ, una etapa intermediaria entre la necedad y la omnisciencia (VII, 314, 358). De donde resulta que hasta el

problema universal, la pregunta por el ser, supone datos de que parte el filósofo en su raciocinio.

Ya hemos visto que en su propia filosofía Ortega razona desde el dato universal que es la vida individual. En *¿Qué es filosofía?* expone cómo este dato, llamado por él la "realidad radical", es la integración de los datos filosóficos sobre los cuales basaban sus sistemas los antiguos, de un lado, y los modernos, de otro. Los pensadores antiguos buscaban el ser en el mundo externo; "de aquí que al hallazgo del ser, esto es, la verdad, llamasen «descubrimiento»—ἀλήθεια, manifestación, desnudamiento" (VII, 372). Por otra parte, los modernos tomaban para su dato radical la intimidad, la conciencia. Y para aclarar este dato, Ortega vuelve otra vez a Hartmann al decir que el ser de la conciencia, del pensamiento, consiste en "pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil" (VII, 376). Cuando Hartmann trata el concepto platónico de la mente, del νοῦς, lo relaciona con la Idea en cuanto actividad espontánea: "En el νοῦς tenemos el lado lógico de la actividad autógena de la Idea. En él bien podemos reconocer lo que era el automovimiento en el concepto [platónico] del alma. Pues el hecho de denotarse como ἡγεμονικός [es decir, supremo] hace de la mente un αὐτὸ κινεῖν [algo que se mueve a sí mismo, literalmente un «automóvil» si nos valemos de la broma de Ortega]" (p. 193). El pensamiento, pues, se mueve y se hace a sí mismo, y en este pensarse consiste su ser. Sin embargo, si el idealismo de la Edad Moderna limita su idea del ser a la subjetividad, al sujeto pensante, Ortega desea conservar también parte del realismo de la antigüedad, extendiendo el ser para abarcar el mundo externo, vale decir, lo pensado: "lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta" (VII, 403). Ser es, en fin, vivir, es "una dualidad y una correlación" del yo y el mundo (VII, 410). Para explicar este dato universal de su propia filosofía, Ortega echa mano de conceptos leídos en Hartmann e insinuados ya en *Meditaciones del Quijote* y en otros escritos del mismo período: "Vivir es lo que hacemos y nos pasa" (VII, 414). Aquí reconocemos el ser del eterno devenir en que, según Platón, va inmersa la percepción sensorial. Dentro de ese flujo y reflujo, interaccionan entre sí dos formas del poder, "el ποιεῖν y el πάσχειν" (p. 206), o sea, el hacer y el padecer. Bien recordamos que en 1914, al buscar el ser del bosque escurialense, Ortega llegó a idéntica conclusión: que el bosque era una suma de posibles actos o experiencias nuestros. Además, repite en su curso de 1929-30 la metáfora de que se sirvió en su curso de 1916, donde vio la vida como una coexistencia del yo con el mundo, "como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas" (VII, 417).

Esta coexistencia, este encontrarme en el mundo, es un dato de que no cabe dudar. Pero si la vida me es dada, añade Ortega que me es dada como un "problema" que tengo que resolver yo (VII, 417). Hartmann ha descrito el existir como un dato problemático y ha justificado el uso de la hipótesis como medio para asegurar al hombre en el cosmos (p. 238). Mas Hartmann se refiere, en concreto, al hombre griego. Por esto, durante los años cuarenta, frente a la definición que ha dado Heidegger del existir humano como una pregunta por el ser, Ortega arguye que la vida, aunque siempre problemática, en pocas épocas históricas ha consistido en una búsqueda del ser. Al ir a buscarlo, encontramos, por lo pronto, un no-ser. Los *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), traen una reminiscencia de *Meditaciones del Quijote* al parafrasear el aforismo de Heráclito ejemplificado por el bosque oculto: "La realidad se complace en ocultarse. ... Los árboles no dejan ver el bosque. ... El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto" (V, 524). Recordamos, una vez más, cómo Hartmann ha derivado ἀλήθεια, la verdad, del descubrimiento del ser. Tampoco olvidamos cómo en *¿Qué es filosofía?* Ortega recoge la observación de Hartmann de que no está a mano el ser, la sustancia, sino sólo el buscarla. "El comienzo de lo positivo", añade Hartmann, "estriba únicamente en el hecho de que ya a este buscar le está mostrada la dirección que ha de tomar" (p. 179). Por ende, escribe Ortega que "buscar es una extraña operación: en ella vamos por algo, pero ese algo por el que vamos, en cierto modo lo tenemos ya" (V, 531). Según Hartmann, "el método dialéctico exige que, en cuanto al concepto buscado, se haga una suposición de que todavía no se mantiene de manera alguna la necesaria exactitud, sino que se afirma sólo para lograr ... un indicio de suposiciones más amplias y exactas" (p. 229). Así origina la hipótesis. Y Ortega observa que cada "tesis" o proposición sobre el ser viene sostenida por una previa "suposición" (V, 532), evidentemente la hipótesis que para Hartmann da a la tesis su base. Sólo que Ortega especifica que en este caso la suposición equivale a la creencia de que las cosas tienen un ser. Una creencia, lejos de ser innata en la especie, varía con el tiempo histórico. De ahí que rechace Ortega la definición del hombre como una pregunta por el ser, si nn día en la Grecia antigua surgió la pregunta y si otro día dejó de ser problema (V, 537). Una vez más, pues, notamos cómo Ortega remite las teorías lógicas de Hartmann a la vida individual, aquí en una madura síntesis del racionalismo y del relativismo.

Pero aproximémonos más a esta síntesis, examinando precisamente en qué manera Hartmann contribuye a la visión historicista que de la ontología tiene Ortega. Hartmann no encuentra a Platón comprensible, explicable, sin Parménides, quien crea el concepto

del ser, ni puede entender a Parménides sin verle inmerso en la corriente histórica que pasa de los naturalistas jónicos hasta Platón y Aristóteles (p. 7). En este sentido, como en tantos otros, se muestra Hartmann buen discípulo de Cohen, estudioso del pensar lógico en su marcha a través de la historia. Como Cohen, como Hartmann, pues, Ortega se dedica a la historiografía en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). Mas historia el ser con el fin polémico de mostrar que Heidegger "parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica" y que, en consecuencia, el autor de *Ser y tiempo* no plantea el problema del ser con suficiente profundidad (VIII, 279). La inercia de la ontología, tal como la entiende Ortega, proviene de la tendencia griega a atribuir al ser la inmovilidad, la invariabilidad, la unidad del concepto como tal. Y ello es que Hartmann descubre semejante inflexibilidad en el ente de Parménides. Habla de la "fijación" (p. 48) del ente en su aislamiento del mundo del movimiento y mudanza.

Ortega sigue a Hartmann al explicar cómo Parménides, frente a los creyentes en los dioses y a los naturalistas jónicos, llegó a descubrir el ente. Los dos pensadores contemporáneos apuntan que, desde el punto de vista histórico, el no-ser precede al ser. Así Hartmann: "En el proceso del pensamiento, el no-ser es ... sin duda la etapa anterior —lógicamente anterior" (p. 45); puesto que para Parménides el no-ser carece de contenido, no puede ser pensado y, por eso, apostilla Hartmann, su significación estriba precisamente en ser etapa, puente al ser. En el acto de afirmar la imposibilidad de pensar el no-ser, Parménides concibe el ser y después formula la igualdad del ser y el pensar (p. 45). Escribe Ortega, "Es incuestionable históricamente que el Ser fue sacado de la Nada". Nos consta que la Nada corresponde aquí al no-ser de Hartmann en su correlación con el ser, porque asevera Ortega que "el concepto Ente tiene, y tiene solo, otro concepto de su rango que es como su sombra y al cual hay que recurrir para sobre él destacar aquél, caer en la cuenta de aquél: el no-Ente o la Nada" (VIII, 229). Frente al impreciso sensualismo de los escolásticos, a quienes Heidegger debe gran parte de su ontología, Ortega se maravilla del concepto de la Nada, llamándole "lo insensible por excelencia" y "el triunfo de la fantasía" en cuanto es "el que menos se parece a cosa alguna —sensible o no" (VIII, 230). Si el no-ser de Parménides no puede ser pensado, el concepto representa, según Hartmann, "la imposibilidad de toda predicación" (p. 102). Por otra parte, al pensar el ser, surge el problema de qué lo predicamos. De ahí la broma de Ortega sobre la Nada como "un monstruo lógico: es un predicado que no tiene sujeto. Por supuesto, como el Ente es otro monstruo, porque es un sujeto que no tiene auténtico predicado" (VIII, 231).

Rechazando, pues, la rigidez de la ontología en su origen y en

los escolásticos, Ortega conviene con Hartmann en preferir la flexibilidad de Platón. En *La idea de principio en Leibniz...*, sigue a Hartmann al apuntar cómo, para dotar a una hipótesis de seguridad científica, Platón exige que se dé razón de ella, que se formule otra hipótesis “más amplia” (p. 252) para fundamentar la primera y que continúe el proceso de fundamentación hasta llegar a “algo suficiente, sobre lo cual no se puede hacer más preguntas” (*ibid.*). Pero lo suficiente, lo *ἱκανόν*, recalca Ortega, es el único concepto en Platón que vale para el término «principio» (VIII, 189). En suma, de él ha escrito Hartmann lo siguiente: “La misma concepción del sistema es desde luego a lo que se aspira, sin concluirlo en ninguna parte, porque [Platón] se preocupaba menos por enumerar [los conceptos más básicos] que por su rendimiento en la lógica” (pp. 254). Y Ortega lo expresa con mayor franqueza: “El caso es que Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en *corpus* de miembros perfilados. *La filosofía de Platón es más bien solo un programa*” (VIII, 188). Con todo, tanto Hartmann como Ortega le ha elogiado por el rigor general de su pensamiento y la fertilidad del mismo para la filosofía de Occidente.

En este estudio, acabamos de demostrar la fertilidad del diálogo que Ortega ha sostenido con el Platón de Hartmann durante un período de treinta y siete años. Diálogo tan fecundo, que sólo hemos comenzado aquí a aquilatar su valor con respecto al desarrollo filosófico de Ortega. Enfocando con exclusividad la ontología de este pensador, hemos tenido que pasar por alto otros aspectos del influjo que sobre él ejerció *Platos Logik des Seins*²². Con todo, hemos podido mostrar cómo fue posible que Ortega llegara tan pronto como 1914 a la base de su ciencia del ser del existir, para utilizar los términos de Hartmann traducidos de Platón. Si el autor de los *Diálogos* viera el mundo concreto como una interacción cambiante entre sujeto y objeto, Ortega, ya en *Meditaciones del Quijote*, definió la vida humana como la relación recíproca entre el yo y su circunstancia. Partió de la idea de sí mismo como un no-ser, sólo capaz de cobrar su ser al integrarse con su circunstancia española. En una nación sin filósofos, aspiró a crear filósofos. Con este fin, decidió elaborar una doctrina que sintetizara lo particular con lo universal. Siempre que tomaba una doctrina de Hartmann, la modificaba remitiendo sus conceptos a la experiencia concreta. De tal forma, transformó los conceptos platónicos de la verdad, del amor intelectual, de la opinión o *δόξα*, del *logos* cultural, de las Ideas y de la

²² Por ejemplo, hemos notado la huella de este libro en la lógica y en la crítica a Aristóteles expuestas en *La idea de principio en Leibniz...* También hemos tenido que omitir comparaciones entre el Platón del libro de Hartmann y el Platón que nos presenta Ortega en sus ensayos de los años 20.

hipótesis como seguridad científica. A partir de 1929, valiéndose de estos conceptos así modificados, reelaborando algunos para patentizar su índole ontológica, polemizaba con Heidegger, bien para reclamar la prioridad en la historia de la filosofía, o bien para refutar una ontología que le parecía poco precisa.

Después de examinar el impacto de la obra más temprana de Hartmann en Ortega, no podemos evitar la conclusión de que los otros libros de Hartmann merecen también la atención de quienes estudiamos el pensamiento orteguiano. Con todo, no es lícito suponer que Hartmann sea el único escritor influyente en la visión de Platón que tenía Ortega. ¿Qué otros discípulos de Natorp habrán afectado a semejante visión²³? Y ¿han dejado su huella en aspectos insospechados de la filosofía de Ortega? Abrir los libros de su biblioteca es como pasar del no-ser al ser, en cuanto podemos lograr la claridad a que Ortega aspiraba a veces en vano.

NELSON R. ORRINGER

University of Connecticut.

²³ Creemos ver en *MQ*, p. 104 la presencia de Elisabeth Rotten, "Goethes Urphänomen und die platonische Idee", *Philosophische Arbeiten*, 8 (1913), pp. III-130, tema de un futuro estudio.