«Reform of Philosophy» in Ortega and the «New Philosophy of Life» in Dilthey according to Georg Misch

NELSON R. ORRINGER

ABSTRACT

In two studies well–known in their day (1923, 1929–31) on Wilhelm Dilthey, his student and son–in–law Georg Misch idealized his person and his thought. While studying this idealization, Ortega achieved philosophical maturity between 1929 and 1931. He adjusted Dilthey's philosophy of life, energized by Misch, to the purposes of «vital reason». Ortega's basic doctrines show the impact of Misch´s Dilthey —the idea of human life, the radical reality, to which all others are referred; the all–embracing reform of philosophy from the standpoint of life; the idea of life as a chore for self–authentication; and the views of life as a secret, different from Being, and comprehensible by means of the «categories of our life»—. Ortega weighs and measures the contrasts made by Misch between the categories of Dilthey and those of Heidegger to systematize his own categories and raise them to the rank of «principles of metaphysics in accordance with vital reason».

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
20–June–2019
Accepted:
6–July–2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Ortega y Gasset
Dilthey
Misch
Philosophy of Life
Existentialism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

N. R. Orringer (✉)
University of Connecticut, USA
e–mail: nelson.orringer@uconn.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 11, Dec. 2019, pp. 115–140
ISSN: 2254–0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY–NC–ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (https://disputatio.eu/info/copyright/). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

«Reforma de la filosofía» en Ortega y la «nueva filosofía de la vida» en Dilthey según Georg Misch

NELSON R. ORRINGER

> Como veremos, *apenas hay nada en Dilthey que se puede formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a esta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos infértiles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.
>
> Ortega y Gasset 2006, p. 231.

AL REDACTAR ESTAS PALABRAS, que minimizaban el impacto de Wilhelm Dilthey en él, Ortega se sentía como quien llega a la estación turbado, deseando ser pasajero, pero viendo el tren alejarse de la plataforma. Su coetáneo Heidegger había descubierto la relevancia de Dilthey para la nueva época, y Ortega tuvo que alcanzarle dominando cuanto antes el pensamiento de Dilthey. Por eso, Ortega se apresuró a leer dos estudios extensos de Georg Misch, autor elogiado por Heidegger en *El ser y el tiempo* como indispensable para aprender las tendencias centrales de Dilthey (Heidegger 1977, §77, p. 399, nota 3).[1] Misch (1875–1965), yerno de Dilthey, había sido además su discípulo más

1 En 2006, p. 230, nota 1, Ortega cita de Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1931) y «Vorbericht des Herausgebers» (1923), cit. por Heidegger. Ortega leyó también, de Misch, «*Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinander mit Heidegger*» (1929, pp. 267–368 y 1930, pp. 405–75), el estudio original posteriormente reimpreso por Misch en un solo tomo sin modificar los contenidos, aunque sí el título y la paginación: ver el «Vorwort» de Misch 1931, p. III. Ortega debe de haber reconocido la importancia de la obra de Misch y por ello acotó tanto el artículo como el libro. Ver la colección Ortega, Fundación Ortega y Gasset y Marañón, Madrid, consultada para todas las obras de filosofía alemana citadas en el estudio presente.

próximo (Ortega 2006, p. 229). Sostenemos que, para comprender a Ortega y su tratamiento de Dilthey en torno a 1929, es menester leer al filósofo berlinés como le veía Misch, escritor más vibrante, rítmico y plástico que su maestro.

En un estudio crítico de 2001, ya hemos mostrado que de un solo libro de Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Misch 1931, 2ª. ed.), Ortega derivó la mayor parte de sus críticas al método de la reducción fenomenológica de Husserl y a la analítica de Dasein (=la existencia humana) de Heidegger (Orringer 2001, pp. 147–66). Misch basa sus críticas en sus conocimientos profundos de la filosofía de la vida de Dilthey, mientras que Ortega funda las suyas en su naciente metafísica de la vida humana, para la cual había contado con lecturas de Misch con el fin de aprender a Dilthey. Resulta, pues, que nuestro estudio de 2001, que examinaba las aportaciones de Misch a las críticas orteguianas a Husserl y a Heidegger, había puesto el carro delante de los bueyes, no partiendo de la presencia de Misch en los principios fundantes de Ortega, base de su discusión con Husserl y con Heidegger. Corrijamos aquí esta omisión. Retrocedamos para estudiar las premisas metafísicas de Ortega que involucraban a Dilthey, reinterpretado por Misch. Vamos a mostrar la enérgica presencia de Misch principalmente en las dos últimas lecciones del curso dado por Ortega en 1929 y 30, *¿Qué es filosofía?*, cuyas ideas pasaron después a muchas obras posteriores.

¿Qué doctrinas de Dilthey, vitalizadas por Misch, descubrió Ortega alrededor de 1929 para aprovechar para su metafísica de la razón vital *in statu nascendi*? ¿Ordenó tales ideas en una manera formal y sistemática? ¿Qué vacilaciones y despistes habría evitado de haber estudiado a Dilthey una década antes? Responder a estas preguntas es el propósito del estudio presente. Mostrar que en 1929 Ortega leyó a Dilthey desde la perspectiva de Misch es nuestro método. Y referir la presencia de Dilthey a la razón vital examinando las comparaciones de Heidegger y de Dilthey en *Lebensphilosophie und Phänomenologie* es seguir los pasos del pensador madrileño hacia Dilthey. Nuestras comparaciones entre Ortega y Dilthey reinterpretado por Misch han de revelar nuevos niveles del pensamiento de Ortega.

Precisa resumir con concisión, antes que nada, la obra de Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie* para formar una idea clara de esta deuda. El trabajo de Misch de 1929 y 30, reimpreso en 1931, está vertebrado por una estructura cuatripartita. En la primera parte, que contrapone los conceptos chocantes del «Ser» y del «Tiempo» en Heidegger, Misch observa que el libro de

este pensador se elevó al nivel de un clásico de la noche a la mañana, mientras que el pensamiento de Dilthey, en gran parte debido a su estilo poco distinguido, le dio solo fama póstuma (Misch 1929, p. 267; 1930, p. 1). Misch explora el principio hermeneútico de la filosofía diltheyana de la vida, vista como el hecho radical, aplicado con insistencia a las ciencias humanas (Misch 1929, p. 313; 1931, p. 47), mientras que Heidegger inventa una analítica rigurosa del *Dasein* (Misch 1929, p. 272; 1931, p. 5). Después, examina Misch la investigación filosófica originaria y el lugar en ella del problema del ser (Misch 1929, pp. 314–15; 1931, pp. 48–49). Aquí el discípulo de Dilthey apunta la variación rara que sufre en Heidegger la ontología de los antiguos y de la Escolástica, pues el filósofo de Meßkirch invierte el principio teológico de que la esencia de Dios es su existencia (Misch 1929, p. 320; 1931, p. 54). Misch compara los métodos de Dilthey y de Heidegger, analizando la hermeneútica del primero y la ontología existencial del segundo. Expone, orgulloso, la dinámica diltheyana de la vida y la circularidad del método hermeneútico, refiriéndose al «poder de la vida» en la filosofía de Dilthey, por contraste con la algo retórica visión heideggeriana del Dasein como posibilidad para el Ser (Misch 1929, p. 311; 1931, p. 45). La segunda parte del estudio de Misch compara la lógica de la concepción de la vida en Dilthey con la ontología fenomenológica de Heidegger. A menudo con ironía, contrasta las «categorías de la vida» de Dilthey con la revisión de las mismas hechas por Heidegger para constituir lo que él denomina las *Existenzialien* (Misch 1929, pp. 319–20; 1931, pp. 53–54). La tercera parte del libro de Misch trata del vínculo entre las dos series de concepciones, las cuales él compara de modo sistemático (Misch 1929, pp. 454–75; 1931, pp. 88–173). En la cuarta parte de su trabajo, Misch introduce a Husserl, maestro de Heidegger, en la coexistencia contenciosa de Dilthey y Heidegger. Esta parte asesora la trayectoria histórica del movimiento filosófico que procede de Dilthey y de Husserl. Misch bosqueja la confrontación entre Dilthey y Husserl, sus semejanzas y discrepancias; la crítica husserliana de la razón lógica; la concepción que supuestamente tiene Heidegger de la «metafísica de Dasein»; y, por último, la crítica histórica que ha hecho Dilthey de la metafísica y la necesidad de una metacrítica de la filosofía diltheyana (Misch 1930, pp. 13–330; 1931, pp. 281–324).

Misch suele favorecer la filosofía de la vida de Dilthey sobre la analítica del Dasein de Heidegger, pero se siente obligado a reconocer en la obra de éste tanto el producto genial de un pensador único, como el fruto de la «necesidad histórica» (*die geschichtliche Notwendigkeit*) de la tarea emprendida por un pensador solitario para realizar «la unificación largamente preparada de la fenomenología y la "filosofía de la vida"». Tal viraje en la fenomenología se le

antoja a Misch «más que la aparición genialmente accidental de una nueva posibilidad para una escuela filosófica rica de posibilidades». Significa algo distinto de la «"apropiación de las investigaciones de Dilthey" por la nueva generación de aquella escuela: la unificación de lo heterogéneo sólo puede acontecer como un suceso histórico» (Misch 1929, p. 182; 1931, p. 176).

Sentíase Ortega en buena compañía al leer del afán de unir la fenomenología con la filosofía de la vida. Tal había sido su empeño al elaborar el método de la razón vital. Deseaba armonizar la fenomenología (representada por Heidegger) y la filosofía de la vida (ejemplificada por Dilthey). Ortega hubiera podido tener presente el comentario histórico de Misch cuando el filósofo de Madrid escribió en sus apuntes sobre Heidegger, «Mi actitud representa una integración, que es, a la vez, mutua corrección de D[ilthey] y H[eidegger]» (Ortega 2001, p. 24). Enfoquemos ahora la presencia de Misch en Ortega, examinando primero su influjo en el principio más universal de Ortega de la vida como realidad radical, explorando después el impacto de Misch en las categorías de la vida de Ortega, una a una, y, por fin, evaluando la deuda considerable de Ortega con el suegro de Misch para su propia «razón vital».

§1. Misch en el principio de la vida como realidad radical

La filosofía madura de Ortega parte del principio de la vida de cada cual como la «realidad radical», entendiendo por «radical» el atributo de raíz, la realidad a que van referidas todas las demás realidades, puesto que las demás aparecen en ella (Ortega 2006, p. 47). Misch acentúa la vida como punto de partida filosófico de Dilthey en su crítica de la razón histórica, repetidas veces llamando a la vida la «raíz de las ciencias humanas» (*Wurzel der Geisteswissenschaften*), las cuales abarcan la filosofía (Misch 1929, p. 298, 1931, p. 32; 1929, p. 310, 1931, p. 44; 1929, p. 313, 1931, p. 47; cfr. 1929, p. 334, 1931, p. 68). Frente a la ontología de Heidegger, a su teoría del Ser, Misch asevera con ironía que la raíz *vive* (*lebt*) y no *es* (*sei nicht*) (Misch 1929, p. 313, 1931, p. 47). Gran parte de lo que escribe Misch en *Lebensphilosophie und Phänomenologie* sobre el principio radical de la vida parafrasea el estudio de Dilthey de 1892, «*Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik de 19. Jahrhunderts*» (Aprender y pensar. Un estudio sobre la lógica epistemológica del siglo XIX: Dilthey 1957, pp. 74–89). Misch resume la gnoseología de Dilthey, citando indirectamente de un principio general sacado de aquel estudio y llegando a una conclusión tan sorprendente, que a lo mejor su entusiasmo le hace citar mal al maestro: «*Der Grundsatz, dass "das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann,*

Zusammenhänge enthält, [an] welche[n] dann alles Erfahren und Denken expliziert" (Dilthey 1957: p. 83), *enthält die Absage an die herrschende Erkenntnistheorie*» (El principio básico de que «la misma vida, la vitalidad, por detrás de la cual no puedo retroceder, contiene, pues, conexiones [por] las cuales todo aprender y pensar [queda] explicitado», abarca la cancelación de la epistemología reinante: Misch, 1957, p. lxi). Tras formular con sus últimas siete palabras la intención casi revolucionaria de Dilthey, agrega Misch que el estudio sobre el aprendizaje y el pensamiento concluye una discusión con un grupo de pensadores situados juntos a Dilthey y procedentes del movimiento neokantiano, pero que han cedido a la influencia de la metafísica. Menciona Misch, sobre todo, a Christoff van Sigwart y, en un grado menor, a Hermann Lotze (Misch 1957, p. LXI). Puesto que el principio fundamental de Dilthey, embebido por Ortega en el texto de Misch, importa tanto a nuestro pensador como al expositor Misch, examinemos directamente el trabajo de Dilthey «Aprender y pensar» («*Erfahren und Denken*»).

Para Lotze, según Dilthey, todo análisis del principio de identidad o de la ley de la causalidad presupone estos mismos principios y su validez. Validez que, expresada en el sentimiento de la evidencia, es la actitud final del pensar. Por detrás de esta actitud, el pensador no puede retroceder, según escribe Lotze en su *Logik* (Lotze 1874, p. 570 et seq.). Afirma Dilthey que, mientras analizo estos principios lógicos, no puedo desear ir por detrás del pensar mismo, y al decir así, Lotze acierta de lleno. Pero ¿qué decir del empeño por retroceder detrás de la vida misma, lo dado (*das Gegebene*), y hasta detrás de su contenido analítico, completándolo con algo *no* dado, una conexión puramente racional? Esta conexión razonada forma precisamente la raíz de toda la metafísica (neokantiana) que resuelve la conexión del mundo en el conocimiento. En este sentido, apunta Dilthey, el metafísico Lotze falta a su propia crítica. Sobra la reversión al pensar para el análisis del mismo pensar. Hay que buscar el saber sólo en la forma primaria de un juicio que apunte a un hecho o a una relación. El análisis puede retroceder de aquella forma primaria del acto discursivo de pensar, a los sucesos percibidos que proporcionan la intelectualidad de aquel acto. Dilthey denomina el pensar y los sucesos el círculo de las operaciones lógicas elementales. Lo cual explica por qué ha escrito que la vida misma, detrás de la cual no puedo retroceder, contiene relaciones que, por consiguiente, explicitan todo aprender y pensar. He aquí, según Dilthey, el punto decisivo de toda posibilidad de saber. Sólo en el vivir y el aprender va contenida toda la conexión que aparece en las formas, los principios y las categorías del pensar; y sólo puesto que aquella conexión puede ser demostrada de un modo analítico, puedo conocer la realidad. Desde el principio, es imposible el mero análisis de

las formas y principios lógicos si existe un hiato temporal entre su representación mental y el evento de pensarlos. Desde estos presupuestos de Lotze y Sigwart, sostiene Dilthey, sacrificamos todo el aparato con que funciona su lógica (Dilthey 1957, pp. 83–84).

Volviendo ahora a Ortega, comparemos la formulación del principio básico de Dilthey, tal como aparece en Misch, con el siguiente enunciado del filósofo madrileño en su curso, *¿Qué es filosofía?* (1930), en donde veremos cómo Ortega casi reproduce la posición de Dilthey, aunque con un fin más ambicioso: «El nuevo hecho o realidad radical es "nuestra vida", la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella» (Ortega 2008, p. 361). El «nuevo» hecho o dato básico corresponde al dato radical, el *Leben*, de Dilthey, priorizado como más fundamental que todo otro hecho. Este hecho podría abarcar el pensar, que va incluido en la vida y forma parte de ella sin jamás antecederla. Por eso, como un campeón internacional del ajedrez, Ortega proclama la derrota de todos los autores de los demás datos del universo: «Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también al de Descartes» (Ortega 2008, p. 335). Ortega comparte la ambición de Dilthey de reformar —si no de revolucionar— la filosofía en general. Con todo, en vez de limitarse como Dilthey al círculo de filósofos de su propia época y, dentro de ese círculo, a unos cuantos pensadores selectos, Ortega intenta cancelar las doctrinas básicas del realismo antiguo y medieval y del idealismo moderno. En esta ambiciosa destrucción del pasado, imita el ejemplo de su antiguo compañero de clase del Marburgo neokantiano, Nicolai Hartmann, que intenta cancelar las metafísicas de los antiguos realistas y de los idealistas modernos para su metafísica del conocimiento de 1921 (Hartmann 1949, p. 188).

En el caso de Ortega, la cancelación de otros filósofos para hacer camino a una nueva filosofía de la vida semeja a la agresión de Dilthey ante Sigwart y Lotze. Recalca Misch que la aparición de la filosofía de la vida en la época de Dilthey significaba para él un afán innovador —no una mera solución a la búsqueda de una filosofía sistemática—. Se trataba de un nuevo comienzo. Cita Misch (1957, p. xli) la siguiente frase de Dilthey: «Como hacían una vez los pensadores religiosos, así se preparan los nuevos desarrollos de la filosofía sistemática» (1957, p. 370). En su trabajo «La esencia de la filosofía» (Dilthey 1957, p. 370), Dilthey afirma en sus estudios de antropología renacentista que este estado de los asuntos sigue como una ley del progreso (Misch 1957, p. xli). Con asombro, escribe Misch

que lo que tiene la apariencia de una mera retrospección antropológica en las investigaciones del Renacimiento, resulta ser en realidad un intento por parte de Dilthey de lograr una filosofía capaz de aclarar toda la conciencia histórica. La muerte de una cultura y el nacimiento de otra, explica, dieron origen a un nuevo mundo conceptual surgido de las cenizas del anterior. La experiencia condicionada por el cambio social y por los avances científicos se libera durante un período de las cadenas del pensar conceptual. Aquella experiencia logra dominar los sentimientos, y sigue un nuevo aprecio del arte y de la poesía como la expresión inmediata de lo que emociona a la época. Así, confiesa Dilthey que él lo experimenta en su tiempo, y así fue en el siglo XVI y a comienzos del XVII hasta el auge de las ciencias naturales en Kepler, Galileo y Descartes (Misch, 1957, p. XLI). Casi escuchamos a Ortega anunciar, años después, en 1929 y en *¿Qué es filosofía?*, «Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novísimos. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos» (Ortega 2008, p. 351).

§2. Misch en las categorías de nuestra vida de Ortega

Todo concepto que maneja Dilthey, encuentra Misch, abarca la totalidad de la existencia y se dignifica como una categoría de la vida (*Kategorie des Lebens*: Misch 1929, p. 319, 1931, p. 53; Dilthey, 1958, p. 236). Asimismo, Ortega entiende por «categorías de nuestra vida» una serie de calidades que todas las vidas humanas tienen en común (Ortega 2008, p. 365). Las categorías diltheyanas de la vida, que buscan las raíces del conocimiento, insinúa Misch, huelen a tierra y a biologismo. De ahí que se le antojen a Heidegger ónticas, relativas a los meros entes a mano para el uso inmediato, no ontológicas y relacionadas al Dasein (Misch 1929, p. 319; 1931, p. 53). No obstante, Dilthey, lo mismo que Heidegger, rechaza el biologismo. Dilthey afirma la independencia de las ciencias humanas frente a las ciencias naturales. Nadie, asevera, puede deducir la vida de Goethe de la estructura de su cerebro o de las características de su cuerpo (Dilthey 1922, p. 11). De la misma manera, en *El ser y el tiempo* (1977 §12, p. 58), Heidegger concibe la precisión como el determinante ontológico del ser de Dasein. La biología, a fuer de ciencia positiva, no puede localizar y determinar aquel ser, que ella, en cambio, presupone y emplea para su propia existencia. Con todo, entre 1920 y 25, Ortega atravesó una etapa pasajera de biologismo, influído por los estudios de Max Scheler como, por ejemplo, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (El resentimiento en la estructura de la moral, Scheler, 1919, p. 88). En *El tema de nuestro tiempo* (Ortega 2005, p. 564, nota 1), el vocablo *biología,* que denota la ciencia de la vida, abarca en Ortega tanto la vida biológica como la biográfica. El

Ortega maduro, empero, combina doctrinas de Dilthey y de Heidegger al escribir que la biología, con sus teorías de las funciones corporales, no puede definir la vida, porque estas funciones forman meras «realidades hipotéticas» que presuponen «mi vida» como agente para realizar el estudio de la biología (Ortega 2008, p. 352). De lo cual podemos inferir que la lectura de Heidegger, combinada con la de Misch sobre Dilthey, habrá desvelado a Ortega la infertilidad de su pasado biologismo, que había retrasado algo su llegada a su madura metafísica de la vida humana. Prosigamos a la comparación y al contraste de las *Kategorien des Lebens* tales como las tratan Misch y las *categorías de nuestra vida* de Ortega.

En su nota preliminar al quinto volumen de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, Misch se maravilla de la creatividad de su maestro hasta en sus últimos años. En uno de sus proyectos finales, que Misch compara con el de un artista maduro, Dilthey había concebido en 1910, el año anterior a su muerte, un fundamento para su pensamiento, las categorías de la vida, en su última obra sistemática, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (La estructura del mundo histórico de las ciencias humanas). Según Misch (1957, pp. VII–VIII), Dilthey esperaba elevar a un nivel más alto de análisis su obra sistemática inicial, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu, 1885), que, debemos apostillar, la editorial de Ortega, Revista de Occidente, publicó en traducción en 1956.[2] Sin embargo, el *Aufbau,* elogiado por Misch, brindó a Ortega la mayor parte de su pensamiento sobre las «categorías de nuestra vida».

A. La categoría de la transparencia

La primera categoría consta de la transparencia de la vida, sobre la cual tanto Dilthey como Heidegger formulan frases lapidarias, cada uno según su propio estilo filosófico. Citando del *Aufbau* de Dilthey, Misch escribe (1929, p. 321, 1931, p. 85), «El saber existe, está unido al vivir sin tener nada presente, y sin tener ningún origen descubrible ni fundamento salvo precisamente en el hecho de tener experiencias» (*Das Wissen ist da, es ist ohne Besinnen mit dem Erleben verbunden, und es ist auch kein anderer Ursprung und Grund desselben auffindbar, als eben in der Erleben*) (Dilthey, 1958, p. 18). Misch encuentra que el ontólogo Heidegger también ve la comprensión del ser, atribuible a Dasein, como una de sus estructuras básicas (Misch 1929, p. 320, 1931, p. 54). Añade la nota ontológica al

2 Ortega escribió un prólogo incompleto a la traducción en 1946 (Ortega 2009, pp.723–28).

saber diltheyano sin tener nada presente, y por ello define a Dasein como «al ente que se relaciona en su ser con comprensión hacia este ser. Así se anuncia el concepto formal de existencia. Dasein existe» (Heidegger 1977, §12, p. 53). Ortega sintetiza sus influencias en su propia categoría de la transparencia de tal forma, que estas fuentes se dejen identicar con claridad: «Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual» (Ortega 2008, p. 353). La expresión de la vida como una realidad extraña, un secreto (*Geheimnis*), proviene directamente de Dilthey (*1958*, p. 74). Le cita mal Misch (1929, p. 313, 1931, p. 47)[3], aunque Ortega repite la idea en la forma correcta (e.g., Ortega, 2006, p. 47; 2006, p. 89; 2008, p. 39; 2008, p. 571, etc.)

El matiz de la vida como una realidad «privilegiada» procede de Bergson, que en *L'Évolution créatrice* (1908, p. 1), escribe del «cas privilegié» de nuestra existencia: La conocemos mejor que cosa alguna al percibirnos desde dentro y en profundidad. También subraya Bergson la diferencia entre el pensamiento perteneciente a una intuición viva y el sentimiento que tenemos de nuestro propio devenir. ¿Cómo explicar que Ortega coloca la transparencia en primer lugar entre sus categorías de nuestra vida? La influencia de Heidegger contribuye a esta preferencia, porque la existencia, el Dasein, es un concepto tan básico de su ontología. Mas la priorización orteguiana de la autoconciencia de la vida obedece a otra consideración, relevante a la razón vital. Ortega equipara esta razón con el vivir mismo, pues ya hemos visto que para él la razón forma parte de la vida, y su método parte de la relación entre la razón y la vida, por lo menos desde 1913 y la composición de su primer libro publicado, las *Meditaciones del Quijote,* en reacción a Unamuno.[4]

3 Misch cita el pasaje de esta manera: «*das Leben "in seiner geheimnisvollen Verbindung von Schicksal, Zufall und Charakter*"» (La vida «en su conexión secreta de destino, azar y carácter»: Misch 1929, p. 313; 1931, p. 47). El pasaje original de Dilthey, que examina el género de la autobiografía, es lo que sigue: «*Sie ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter*» (Es una interpretación de la vida en su conexión secreta del azar, destino y carácter: G.S. VII, 74.). Ortega, después de leer la cita en Misch, buscó el texto original de Dilthey, porque en castellano emplea el orden de Dilthey y añade el verbo «es»: Ortega 2006, p. 226, publicado en 1933–34.

4 Ortega tomó la antítesis entre razón y vida de Unamuno, que escribió: «Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida» (Unamuno 2005, p. 220). En otro pasaje (2005, p. 249), aseveró: «Ni la fe es trasmisible o racional, ni la razón es vital». En *Meditaciones*

B. La categoría del autodescubrimiento en el mundo

En su interpretación de la ontología de Heidegger, Misch conduce a Ortega sin esfuerzo de su primera a su segunda categoría de nuestra vida, nuestro autodescubrimiento en el mundo. La transición forma parte de la estructura de la doctrina orteguiana, contribuyendo a sistematizarla. Según Misch (1929, p. 320, 1931, pp. 54–55), para Heidegger, la comprensión del ser pertenece a Dasein como una característica de su propio modo de ser. Este modo de ser se une con otras características para componer una de las estructuras básicas de Dasein. Las otras *Existenzialien* incluyen el encontrarse situado [*Befindlichkeit*] en el mundo y el habla prediscursiva [*vordiskursive Rede*]. La vida constituye una praxis, la primera señal de la cual hace perceptibles aquellas estructuras. La praxis tiene que ver con un enser a mano dentro del mundo, como un martillo. Visto como una *Existenzial,* el mundo se concibe como mundialidad [*Weltlichkeit*] en el léxico de Heidegger. Esta *Existenzial* es una involucración [*Bewandtnis*] o un contexto semántico [*Bedeutungszusammenhang*]. El resultado es un movimiento decisivo para libertar a Dasein de su encarcelamiento en el mundo, en donde se encuentra como un ente «caído», ocupado con el Ser dentro de aquel mundo (Misch 1929, p. 320, 1931, pp. 54–55).

Misch presenta después una idea análoga en Dilthey. Tras exponer la doctrina básica ya aludida de comprender sin tener nada presente, Misch escribe que, para Dilthey, la mente que reflexiona de manera lógica sobre las categorías de la vida lleva la vida hacia atrás a sí misma. Resuelto a patentizar la vitalidad de Dilthey, Misch subraya que las categorías de «significación» y de «poder» se encuentran en el centro de su lógica hermeneútica . A juicio de Misch (1929, p. 322; 1931, p. 56), cobran aquí un sentido más comprensivo que en la ontología del Dasein fáctico de Heidegger —un Dasein arrojado al mundo y definido por el estado de ya ser–en–el–mundo de antemano—. La categoría de significación de Dilthey aspira a asegurar la posibilidad de un contenido duradero, que los seres humanos, en el tejido de nuestra existencia, somos plenamente capaces de lograr.

Heidegger y Dilthey, encuentra Misch, pese a sus diferencias, se unen al hacer hincapié en la actuación filosófica. Abogan por el ascenso de la vida a la conciencia, y del pensamiento a su conclusión. Al comienzo, Dilthey destaca la actitud común con sorpresa. Recalca su acuerdo con el principio de despedirse

del Quijote (2004, p. 784), respondió Ortega: «Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!».

de la vida. Semejante principio concierne a «todos los místicos, a todos los filósofos históricos y a todos los filósofos heroicos». Para aclarar el uso del adjetivo «heroico», Misch, con admiración, se vale de la teoría diltheyana de la *Weltanschauung*, de la cosmovisión. En una alusión a su amigo el Conde York, Dilthey escribió una vez, «Tenemos que padecer y conquistar el mundo, tenemos que tratar con él: ¡con qué triunfo hace eso mi amigo! ¿Dónde en mi cosmovisión se encuentra igual poder?» [*Wir müssen die Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung die gleiche Kraft?* (Dilthey, 1957, p. CXIII; Misch, 1929, p. 323, 1931, p. L.P. 57)]

Ortega debía de haberse sorprendido por la proximidad de esta cosmovisión de Dilthey a una postura vital descrita por él mismo en un ensayo de 1924, «El origen deportivo del Estado»: «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (Ortega 2004, p. 705). Alude a esa frase en su curso de filosofía de 1929–30, *¿Qué es filosofía?*: «"Vivir es encontrarse en un mundo" . . . Heidegger, en un recentísimo y genial libro [*El ser y el tiempo*], nos ha hecho notar todo el enorme significado de estas palabras» (Ortega 2008, p. 355). Con todo, en 1932 y en una nota de a pie llena de indignación, comenta Ortega en su conocido ensayo «Pidiendo un Goethe desde dentro» (2006, pp. 127–28, nota 1) que la cita sacada de «El origen deportivo» salió publicada tres años antes del libro de Heidegger y parece expresar su idea de *Befindlichkeit,* la condición ontológica de estar situado en el mundo: «"Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él". ¿De quién es esto? ¿De Heidegger en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* («El origen deportivo del Estado»)? Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que la filosofía es consustancial con la vida humana, porque ésta necesita salir al "mundo", que ya en mis párrafos significa, no la suma de las cosas, sino el "horizonte" (sic) de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas».

Necesitamos examinar con precisión la insistencia de Ortega en su prioridad, y con ese fin determinar si el *mundo* en el ensayo de Ortega de 1924 equivale a la *Welt* de Heidegger, con sus matices ontológicos, o si se aproxima más bien a la cosmovisión de Dilthey, más óntico y natural en su modo de pensar. Desde el principio, encontramos que, por próximos que parezcan los términos de Ortega y de Heidegger, el de Ortega coincide en última instancia con el de Dilthey. Según Robert Cavalier, *Welt* tiene cuatro significados en Heidegger. Desde el punto de vista óntico, *Welt* significa la «totalidad de las cosas presentes a mano». También entendida ónticamente, *Welt* quiere decir «el Ser de la totalidad de los

entes». Este es el mundo del matemático, el del biólogo, el del físico. Desde la perspectiva pre–ontológica, *Welt* es «el estado de la conexión del mundo y de Dasein", o «el ámbito indiferenciado de alguien». He aquí el sentido de *Welt* más próximo al del *mundo* de Ortega, y no cabe duda que Heidegger es un pensador tan sistemático, que este matiz no puede divorciarse de la totalidad de su ontología. Por último, la *Existenzial* ontológica de *Weltlichkeit*, o sea *mundialidad,* significa «nuestro mundo vivido todos los días» (Cavalier, rc2z@andrew.cmu.edu, cap. 3, §14). (Cfr. Heidegger 1977, §14, p. 64). No sólo rechaza Ortega la distinción hecha por Heidegger entre lo óntico y lo ontológico, y de este modo se aleja de Heidegger (Ortega 2009, p. 1124), sino que el contexto de su ensayo de 1924 apunta a la influencia de Husserl en su uso de la palabra *mundo.* Así, pues, Husserl afirma al comienzo de su *Ideen zur einer reinen Phänomenologie* (*Ideas pertinentes a una pura fenomenología)* (Husserl 1976, §1, p. 7), «El conocimiento natural empieza con el aprendizaje y permanece en el aprendizaje. En la actitud teórica que llamamos "natural", el horizonte total de posibles investigaciones está descrito por una sola palabra: es el *mundo»* (*Naturliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die "natürliche" nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit* einem *Wort bezeichnet: es ist die* Welt).

El contexto del uso orteguiano de la palabra *mundo* en 1924 es un contraste entre el científico y el hombre entero y natural. El científico para sus investigaciones especializadas renuncia a la búsqueda de un primer principio del universo. Mas el auténtico ser humano persigue aquella causa enigmática por una «necesidad psicológica», porque vivir significa ocuparse del mundo como totalidad (Ortega 2004, p. 705). Recordamos que Ortega, en su nota de 1932 al ensayo sobre Goethe (2006. pp. 127–28, nota 1), escribe que ha empleado la palabra *mundo* en 1924 no para referirse a la «suma de las cosas», sino al «"horizonte" de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas», una clara paráfrasis de Husserl. En el curso *¿Qué es filosofía?* (2008: p. 362), Ortega dice que «mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente». Esta es una descripción de la actitud natural. Aun Misch opina que, desde una actitud puramente teórica, en la descripción husserliana del «mundo de la actitud natural», esta referencia inmediata a múltiples entidades es transparente —la unidad de comparabilidad de objetos plurales—. La relación vital en el fondo se define como «conciencia–de» objetos. El mundo está determinado desde el «horizonte» no objetivo de la referencia intencional (Misch, 1929, p. 267, 1931, p. 261). La actitud natural de Husserl difiere de forma notable de la «arrojadidad» (Geworfenheit) al mundo

de que habla Heidegger, según veremos abajo. Por otra parte, sin que planteemos ninguna hipótesis de influencia, porque en 1924 Ortega no conocía el pensamiento de Dilthey, la visión orteguiana de vivir en el mundo más se aproxima a la cosmovisión, a la *Weltanschauung,* de Dilthey de padecer y conquistar el mundo.[5] ¿Cómo habría podido el filósofo madrileño, al conocer a Dilthey en las páginas de Misch, dejar de reconocer la similitud?

C. La categoría de la vida como decisión

Como en el paso de la primera a la segunda categoría de la vida, Misch facilita el tránsito de Ortega de la segunda a la tercera, la vida como decisión. Heidegger desdeña el concepto de Dilthey de categoría de la vida en general por meramente óntica. Para dignificar a Dasein, según Misch, adapta a su fin la lógica escolástica, y en su distinción entre esencia y existencia, sencillamente invierte la antigua prueba de la existencia de Dios. Para la Escolástica, la esencia de Dios dio fe de su existencia, mientras que para Heidegger la existencia de Dasein constituye su esencia. Esta constitución existencial forma una de las *Existenzialien* más fundamentales y, según Misch, lleva a Heidegger a la próxima, la existencia de Dasein como ser–en–el–mundo. Ser–en–el–mundo conduce a la *Existenzial* de la posibilidad de Dasein. Misch alaba a Heidegger por la agudeza de su formación de conceptos al calificar el modo de ser de Dasein como un ser–posible. «Dasein es siempre lo que puede ser, y cómo es su posibilidad» (*Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist*: Heidegger 1977, §31, p. 143; Misch, 1929, p. 311, 1931, p. 45). Aún así, Misch, admirador incondicional de su maestro, encuentra el uso del vocablo *posibilidad* (*Möglichkeit*) en Heidegger menos adecuado que las palabras más a ras de tierra *poder* (*Können*) y *fuerza* (*Macht*) de

5 Esta aproximación a la teoría de la cosmovisión no es coincidencia, pues llega a Ortega a través de Johannes Maria Verweyen, que escribe del agnóstico en general, «Se abstiene de afirmar todo enunciado sobre las llamadas "cosas últimas", evita cualquier pesquisa sobre "cuestiones de cosmovisión". "Cosmovisión positivista" es por eso . . . tanto una contradicción interior como "cosmovisión de la ciencia natural". Tales fórmulas están justificadas sólo en cuanto indican los métodos de la cosmovisión pertinente» (*Er enthält sich jeglicher Aussage über die sogenannten «letzte Dinge», vermeidet jegliche Erörterung von «Weltanschauungsfragen». Positivistische Weltanschauung ist darum … ebenso ein innerer Widerspruch wie naturwissenschaftliche Weltanschauung. Berichtigt sind solche Formeln nur insofern, als sie die Methode der betreffenden weltanschauung kennzeichnen*) (Verweyen 1922, p. 51, presente en la biblioteca de Ortega). Ortega echa la culpa del cientificismo a la mentalidad del siglo XIX: «Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volver de espaldas a los últimos problemas, se llamó "agnosticismo". He aquí lo que no está justificado ni es plausible.» Ortega continúa, «¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va?» (Ortega 2004, pp. 705–06).

Dilthey. *Möglichkeit* pertenece a la esfera discursiva, aunque Misch confiesa su dignidad para una categoría de Dasein (Misch 1929, p. 312; 1931, p. 46). El Ortega maduro, por lo contrario, prefiere sin reservas el término *posibilidad*. Como hemos visto en el caso del término *mundo*, se empeña en mostrar su prioridad cronológica a Heidegger en llegar a una filosofía de la existencia. Afectado por el fenomenólogo Wilhelm Schapp[6], cuya descripción del espacio perceptible Ortega aplica a sus circunstancias españolas en *Meditaciones del Quijote* de 1914, repite el término *posibilidades* en *¿Qué es filosofía?* 1929–30 (Ortega, 2008, pp. 367–68). En una parábola conocida de las *Meditaciones*, Ortega describe el bosque de El Escorial como «una posibilidad»: un sendero a través del cual *podríamos* penetrar; un hontanar que *podríamos* descubrir cerca; canto de pájaros en ramos a que *podríamos* acercarnos: «El bosque es una suma de posibles actos nuestros» (2004, pp. 764–65). Ortega mantiene, «El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo» (2004, p. 754). Aquí se aproxima Ortega a Heidegger en su primer libro publicado. Y, sin embargo, su noción de circunstancia como la suma de posibilidades individuales no logra el rigor y orden sistemático de sus «categorías de nuestra vida» de 1930. Además, *circunstancia*, tal como Ortega la emplea en 1914, contiene un estimulante matiz de patriotismo —el imperativo de potenciar al máximo la vida cotidiana española— el cual falta en *El ser y el tiempo* con respecto a la patria de Heidegger.

La ordenación que da Ortega a sus «categorías de nuestra vida» en 1930 sigue como consecuencia de leer a Heidegger y a Misch. Sostiene Heidegger que Dasein es arrojado al mundo y tiene que decidir entre sus posibilidades para libertarse. La *Existenzial* de «arrojadidad» (*Geworfenheit*) implica la existencia de una «rutina cotidiana» a la cual el análisis de Heidegger le lleva. Misch percibe este estado habitual de la rutina como «existencia vulgar, inhumana, inauténtica». Escibe Heidegger, «La vida es un negocio» (*Das Leben ist ein*

6 «Lo que vemos indistintamente nos vela su esencia. No podemos discernir lo que es; permanece multivalente y ambiguo delante de nosotros. Puede ser una casa, una choza, un arbusto. Mientras se encuentra delante de nosotros, todavía no es nada en su totalidad. Aquí quedan aún abiertas todas las posibilidades. Mas lo que permanece con claridad delante de nosotros, le están amputadas todas las posibilidades más amplias» [*Das, was wir undeutlich sehen, verhüllt uns sein Wesen. Wir können nicht ausmachen, was es ist; es steht mehrdeutig vor uns. Es kann ein Haus, ein Bretterhütte, ein Busch sein. Wie es vor uns steht,ist es noch nichts von allem. Hier liegen noch alle* Möglichkeiten *offen. Was aber deutlich vor uns steht, dem sind alle weiteren Möglichkeiten abgeschnitten*: Schapp 1910, pp. 139–40, con nuestro énfasis]. Cfr. Ortega, 2004, p. 645: «El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante».

Geschäft) (Misch 1929, p. 327; 1931, p. 61). Pero una comprensión independiente de la situación de la vida puede conducir a una existencia «auténtica» mediante un movimiento contrario, un acto de fuerza, una resolución [Entscheidenheit] con que algo por fin se ejecute. Misch considera como una mala inteligencia la percepción negativa de *Geschäft*. Piensa que sólo hace faltar aplicar el giro que tanto aprecia de Dilthey, la *economía doméstica de la vida humana* (Haushalt des menschlichen Lebens), para aclarar, valiéndose de esta forma «óntica», el sentido ontológico y formal de la *Existenzial* «*Geschäftlichkeit*» (profesionalismo) o «*Sorge*» (cuidado). (Misch, 1929, p. 327, 1931, p. 61). El tratamiento diltheyano dado por Misch a esa *Existenzial* de Heidegger brinda a Ortega la visión de la vida como *quehacer,* que no significa nada desagrable, sino, por lo contrario, un proceder íntimo, como una faena casera, que posibilita la auto–autenticación individual mediante la selección de la posibilidad más genuina para el ser personal (Ortega 2006, p. 350). El *quehacer* puede representarse como el *Geschäft* de Heidegger, aunque ejecutado dentro de la intimidad de la economía doméstica prestada por el pensamiento de Dilthey. Por ende, así como Misch aprecia aquella metáfora doméstica de su suegro, de tal forma el individuo de Ortega dotado de un quehacer ama su propia vida y estima su tarea especial por el respeto propio y la dignidad que ésta le proporciona. Escribe Ortega, «La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquiera cosa. Para mí, un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa, pero con ello estriba la dificultad del acierto». Por tanto, la vida es decisión, y, en el mejor caso, la elección entre posibilidades de la mejor para la autorrealización (Ortega 2010, p. 86).

D. La categoría de las circunstancias

Consideremos ahora la categoría orteguiana de las circunstancias —nuestra vida como libertad y fatalidad—. Con sus posibilidades plurales, la vida consiste siempre en tomar una decisión. Heidegger escribe que «posibilidad como *Existenzial* no significa que el poder–ser vacile libremente en el sentido de la indiferencia de la elección» (*libertas indifferentiae*: Heidegger 1977, §31, p. 144). Dasein por definición se encuentra siempre situado en el mundo, constantemente inmerso en posibilidades concretas. Como un poder–ser por esencia, deja que las posibilidades lo abandonen mientras busca sin fin otras posibilidades, prendiéndolas y eligiéndolas mal (p. 144). El Dilthey de Misch, siempre menos negativo, vive como un hombre fáustico: escribe como Thomas Hobbes de *ad fines semper ulteriores progredi*, progresar siempre hacia metas más

remotas. Según Dilthey, empujándose sobre todo estado de equilibrio, la inquietud de la auténtica vitalidad humana se comunica en la categoría «firmeza de la existencia individual». Esta categoría es comprensible examinando la relación entre el poder interior y los límites íntimos. La relación corresponde a la bilateralidad del ser condicionada desde dentro, si bien delimitada desde fuera. La firmeza de la existencia individual, vista como «límites íntimos», solo puede aparecer en cuanto se encuentra determinada «desde fuera» bajo la presión de la situación vital. A la inversa, pareja firmeza es posible sólo en cuanto el individuo sufre por su limitación y se esfuerza por superarla desde dentro. Como si fuese nietzscheano, Dilthey explica que «de la firmeza sigue la voluntad de poderío, de los límites internos la voluntad de libertad íntima» (Misch 1929, p. 431, 1931, p.129; Dilthey 1958, p. 275). Ortega hace una bella síntesis de Heidegger y Dilthey en su descripción de la vida como una combinación de fatalidad y libertad. El pensador español escribe que la circunstancia consiste para mí en cada momento de poder hacer esto o lo otro, pero que tales posibilidades no están ilimitadas. De otro modo, careciendo de concreción, equivaldrían a la indeterminación pura. Para tomar una decisión, hay que tener «limitación y holgura al mismo tiempo, determinación relativa». La doctrina de la libertad limitada, de la fatalidad modificable, es lo que Ortega denomina la categoría de las circunstancias (Ortega 2008, p. 368). La vida es lo dado, como ha escrito Dilthey en «*Erfahren und Denken*». Agrega Ortega, como si expresase el drama íntimo de un individual firme, «la vida nos es dada, puesto que no nos la damos nosotros mismos». Por eso prefiramos vivir esta rima forzada que es la vida con garbo y gracia (Ortega 2006, p. 47).

Después de examinar la relación del Dilthey de Misch con la filosofía de la razón vital al instante que Ortega le recibió a su propio pensamiento en torno a 1930, ya tenemos suficientes datos para ofrecer respuestas a las preguntas difíciles planteadas en el estudio presente. Las ideas principales de Dilthey, elogiadas por Misch y vistas por Ortega como dignas de repetir una y otra vez, son la doctrina de la vida individual como dato o realidad radical, detrás de la cual no existen otras y a la cual todas las demás son referidas; la noción de que este aserto representa la cancelación de todas las epistemologías previas o, como prefiere Ortega, la reforma de la filosofía; la vida humana como secreto, como autoconciencia primordial, como ajena al ser porque la vida «vive» antes de «ser»; la idea de las categorías de la vida como equivalentes de la vida; la dignidad íntima con que Ortega rehace la idea de Heidegger de la vida como negocio, y la bilateralidad de la libertad y la fatalidad. Por ello no es cierto que Dilthey, como mantiene Ortega, haya aportado nada formal a su pensar. Ortega se sirvió

de las ideas de Dilthey en una forma sistemática. Empleando los puentes intelectuales estudiados por Misch entre las *Existenzialien* de Heidegger y criticados por Misch por medio de comparaciones con las nociones correspondientes de Dilthey y sus relaciones entre sí, Ortega desarrolló una serie sistemática de *categorías de nuestra vida,* que variaban de las más externas a las más internas e íntimas: la vida como transparencia, la vida como autodescubrimiento en el mundo; la vida como decisión; y la vida como libertad y fatalidad. Además, Ortega integró estas categorías y otras ideas de Dilthey, espumadas de Misch, en su método de la razón vital.

§3. Misch en la razón vital

Indiquemos con precisión las aportaciones de Dilthey, interpretado por Misch, a la razón vital. Ortega emplea el giro por lo menos en cuatro sentidos a través de sus *Obras completas:*

1. El concepto expresa todo su pensamiento a partir de 1913, y de vez en cuando emplea en su lugar el neologismo *racio–vitalismo* (Ortega 2005, p. 128, nota).
2. Representa la tendencia a partir del problema de la vida individual, y prioriza las relaciones entre razón y vida. Los límites se aclaran entre las dos, con la racionalidad presentada como una «breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes» (Ortega 2005, p. 717).[7]
3. Ofrece un método para resolver los problemas circunstanciales que surgen en la vida de Ortega. Éste amplía la visión estrecha de la racionalidad visible en Unamuno, que la entiende tan sólo como la razón discursiva (Unamuno 2005, p. 127), para abarcar el uso metódico de la *Anschauung*, o sea, la «intuición» de los fenomenólogos como Husserl con el fin de solucionar los problemas.[8] La adaptación peculiar por

7 La visión «insular» procede de Hartmann 238: «Lo "variable" del devenir (. . .) sólo puede entenderse en la estabilidad lógica de un principio» [*Das «Veränderliche» des Werdens (. . .) kann nur in der logischen Beharrung des Prinzips verstanden worden*]. Con otras palabras, todo lo que varía en la realidad se hace comprensible sometido a la invariabilidad de un enunciado general. En los términos metafóricos de Ortega, en un océano de inestabilidad, la razón ofrece al pensador un suelo seguro para pisar.

8 En el estudio «Sensación, construcción e intuición», Ortega parafrasea *Logische Untersuchungen* II, I, 70 de Husserl al comentar, «La intuición abarca todos los grados intelectuales. Con no menos claridad intuitiva se nos presenta el contenido de una percepción normal que el número irracional, "el polígono de n lados"» (Ortega 2004, pp. 651–52). Ortega distingue tres distancias de los objetos, abarcadas todas

Ortega de la reducción fenonemológica le anima a reclamar un nivel más elevado que el de Dilthey, aunque a partir de 1935, incorpora la razón histórica del filósofo de Berlín en su método.

4. La razón vital dicta, además, los principios metafísicos de Ortega, expuestos en sus cursos universitarios de 1932/33 y de 1933/34. Vamos a examinar la razón vital como método antes de estudiarlo como una serie coherente de principios metafísicos.

El método de la razón vital consta de tres operaciones (y entre ellos Dilthey figura en dos después que Ortega llega a su madurez filosófica): [a.] la *aporia*, o la vivencia de un objeto, persona o actividad como un problema, una contradicción aparente, que desorienta al pensador[9] ; [b.] la solución teórica lograda por medio de definir el elemento desorientador empleando la reducción fenomenológica[10], modificada por Ortega; [c.] la solución práctica, o la narración de las causas del fenómeno definido para descubrir una orientación con respecto al mismo.

Vamos a enfocar el paso [b.], el más complicado. Este exige: (1.) la reducción eidética, o el desprendimiento del problema de presupuestos recibidos sobre él y de todos sus rasgos individuales y particulares, seguido del ascenso a la máxima idea general indubitable sobre la vivencia original; (2.) después de 1930, el ascenso culmina en un principio de la vida humana, concebida con ayuda del Dilthey de Misch como la realidad radical a la cual todas las demás son referidas; la reducción fenomenológica *sensu stricto,* o la puesta entre paréntesis de todo lo que sólo tiene que ver con el fenómeno bajo examen pero que no forma parte

en el término «intuición»: la percepción directa de un objeto en su prsencia; la ausencia del objeto aunque la presencia de su imagen, como en una fotografía o en un recuerdo; la presencia de signos o palabras que refieren el objeto al sujeto. Puedo percibir El Escorial en persona; en un cuadro, o en la mera mención del mismo (Ortega 2007, pp. 483–84).

9 Ortega elogia a Hermann Cohen, su maestro predilecto de Marburgo, por enseñarle el dramatismo de los problemas filosóficos (Ortega 2009, p. 142). La idea de la vida como el problema del individuo de realizar la Idea de sí mismo proviene de Cohen 124 y afecta al ensayo de Ortega, «Adán en el Paraíso» (1910), tal vez su primera obra que parte de un problema filosófico. Ver Ortega 2004, pp. 58–76.

10 De Husserl, de sus estudiantes y de sus contemporáneos como Max Scheler, Ortega adapta el método fenomenológico en torno a 1913 (Ortega 2009, pp. 150–51). Tanto Husserl como Scheler conocía el pensamiento de Dilthey, pero Husserl lo rechazó por no científico y por excesivamente vinculado al tiempo (Misch 1929, p. 187; 1931, p. 181), mientras que Scheler en 1913 publicó un comentario penetrante a la filosofía de la vida de Dilthey (1913, pp. 203–33), reimpreso con leves modificaciones en 1919 (Scheler 1955, pp. 209–15). Quizás guiado por la actitud negativa de Husserl, Ortega evitó el estudio de Dilthey hasta leer a Heidegger. Indica su desconocimiento del comentario de Scheler (Ortega 2006, p. 229), aunque la versión de 1919 está presente en su biblioteca personal.

de su esencia; la emergencia de una definición del fenómeno, hecha mediante el movimiento circular en torno suyo y la descripción de cada aspecto suyo percibido en intuiciones directas de él, con todas las creencias diarias sobre el ser o no–ser del objeto puestas fuera de juego (Spiegelberg 1971, pp. 134–35). (3) La aplicación de la razón histórica de Dilthey al fenómeno posibilita la percepción de sus causas narrando su historia.[11] Si Ortega hubiera conocido y estudiado el pensamiento de Dilthey antes de 1929 como unos cuantos filósofos alemanes privilegiados, no sólo habría descubierto la priorización diltheyana de la vida humana, realidad radical, sino que también habría podido formular en época temprana sus categorías de nuestra vida para describir y explicar fenómenos problemáticos.

Una significación más de la razón vital emerge de las páginas de Ortega, y en ella podemos ver con claridad la actuación del pensamiento de Dilthey pasado por la mente de Misch: la razón vital concebida como principios de metafísica. Durante los cursos de 1932–1933 y 1933–1934 de la Universidad Central de Madrid, Ortega ofreció clases con el título, «Principios de metafísica según la razón vital». Sobre todo la clase de 1932–1933 prueba que la razón vital,

11 Para ejemplificar la razón vital como método, ver el prólogo de Ortega «A *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes», ejemplo empleado por Julián Marías (1955, pp. 197–98), aunque nuestra interpretación difiere de la suya. El discípulo más próximo de Ortega pasa por alto la aporía de Ortega y evita los términos rigurosos de la fenomenología de Husserl. El prologuista Ortega comienza por plantear el problema, sacado de su propia vida, de su confusión ante la conducta de Yebes: aunque un arquitecto laborioso, ¿por qué dedica tanto tiempo a la caza? (Ortega 2006, pp. 270–71) Para responder, Ortega hace un análisis fenomenológico de la caza. Primero, la desprende de prejuicios recibidos y de caracteres individuales: nuestro tiempo concibe la caza como un pasatiempo no serio y libre de riesgos, pero las cazas del conde exigen seria dedicación. Después, Ortega relaciona la caza con universales de la vida humana: la vida se compone de ocupaciones, que ocupan tiempo vital (Ortega 2006, p. 271). Pero la caza forma parte no sólo de la vida humana, sino también de la vida animal en general (Ortega 2006, p. 284). Después, Ortega reduce el universal de la vida animal a la esencia de la caza: pone fuera de juego todo lo que meramente tiene que ver con la caza sin pertenecer a su esencia: sus propósitos cambiantes y sus técnicas (Ortega 2006, p. 285). Ni una lucha ni una persecución, la caza se define como la acción de un animal para apoderarse de otro de una especie algo inferior, al tiempo de otorgar a la presa el libre juego de sus defensas naturales para evitar la captura (Ortega 2006, p. 286). Ortega describe después la esencia de la caza a la luz de esta definición. Intuyendo la venación, se mueve alrededor de ella en círculos concéntricos para captar sus múltiples aspectos. Reproduce la perspectiva del cazador agazapado en el campo, sintiendo acercarse a los perros, avanzar la presa y cobrar vida todo el paisaje, señalando la llegada de la bestia cazada (Ortega 2006, pp. 300–03). Como un paso final, Ortega se sirve de la razón histórica de Dilthey reconstruyendo una breve narrativa de la historia de la caza. El cazador humano, concluye Ortega, hoy emplea su razón para imitar al animal que caza. Esa imitación le inmersa en la naturaleza y le da vacaciones de la raza humana. Puesto que esta necesidad de evasión a través de la mimesis explica la devoción del Conde de Yebes a la caza, Ortega ha resuelto el problema teórico que al comienzo le desorientó (Ortega 2006, pp. 329–30).

entendida esta vez como la metafísica de Ortega, debe muchos conceptos formales al Dilthey de Misch. Del curso de 1929–1930 *¿Qué es filosofía?,* toma su categoría de transparencia, rastreada ya principalmente en Dilthey como la idea de que existe de antemano el saber sin tener nada presente. «Todo vivir es vivirse, sentirse, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual» (Ortega 2008, p. 580). Siguiendo lo que Ortega llama «el primer decisivo atributo con que topamos en «nuestra vida», viene el segundo, la categoría del autodescubrimiento en el mundo. Puesto que la vida es «circunstancial», dada en un cierto ambiente, nuestra existencia es la conciencia de la inmersión en un elemento ajeno que exige hacer algo para mantenerse a flote. «La vida que me ha sido dada, resulta que tengo que hacérmela yo. […] *La vida da mucho quehacer*» (Ortega 2008, p. 584). La teoría de la vida como negocio, amenizada por la visión diltheyana, que Misch ha encarecido, de la vida como economía doméstica, rinde la idea de Ortega de la vida como quehacer. Dentro de un mundo de posibilidades, el individuo tiene que decidir en cada momento qué hacer en el siguiente para ser sí mismo (Ortega 2008, pp. 584–85). El cuarto atributo de la vida, según este curso, es la perplejidad, que significa no haber decidido de antemano lo que hemos de hacer, sino disponer de plurales posibilidades de las cuales elegir (Ortega 2008, p. 585). Este atributo disfraza la cuarta categoría orteguiana de nuestra vida, libertad y fatalidad, que combina el pensamiento de Heidegger con el de Dilthey, leído en Misch: estamos destinados a elegir de entre limitadas posibilidades, pero el hecho de su pluralidad nos ofrece un margen de libertad. El resto del curso de Ortega enmascara su principio básico, tomado de «*Erfahren und Denken*» de Dilthey y parafraseado por Misch como el dato radical detrás de la cual no puedo retroceder con un mero pensamiento. Afirma Ortega, «Pensar en algo es un hacer nuestro que supone siempre otros haceres nuestros con ese algo, los cuales no son pensamiento y que solo implican el simple "contar con", esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida» (Ortega 2008, p. 600). Hacia el final de su curso de 1932–33 de Metafísica, Ortega imita a Dilthey en cancelar previas epistemologías, si bien supera a Dilthey, cancelando el realismo antiguo y medieval y el idealismo moderno (Ortega 2008, pp. 639, 645). Lo único que resta es «esa realidad radical y absoluta que es lo inmediato», a saber, la coexistencia de un yo con su circunstancia, vale decir, nuestra vida (Ortega 2008, pp. 657–58).

En conclusión, repasemos cuánto la razón vital debe al Dilthey de Misch. Entendido sólo como el nombre de la filosofía general de Ortega a partir de 1913, el racio–vitalismo no ha necesitado contar ni con Dilthey ni con Misch.

Comprendida como la propensión a partir del problema de la vida individual, y a priorizar la relación entre la vida y la razón, la razón vital coincide con el punto de partida de Dilthey de la vida biográfica detrás de la cual no puedo ir como podría con el pensamiento abstracto. Con todo, la coincidencia es casi totalmente accidental, porque Ortega no conocía el pensamiento de Dilthey con ningún rigor hasta 1929, después de estudiarlo en Misch y en una forma idealizada. Decimos «casi totalmente accidental» en reconocimiento de la observación del propio Ortega en su ensayo «Guillermo Dilthey y la Idea de la vida» de que ciertas ideas surgen en épocas dadas y las protagonizan. Una tal idea era la idea de la vida, que dominaba las mentes de la edad sin conciencia de este dominio, e invalidando estudios de las fuentes de tal idea (Ortega 2006, p. 224). Los párrafos anteriores han aspirado a demostrar lo contrario, pues sin comparar los conceptos formales de Dilthey sobre la vida con los de la madurez de Ortega, múltiples matices esenciales del pensamiento orteguiano sobre la vida se nos habrían escapado. Negamos terminantemente que Ortega, como él ha dicho, no haya encontrado casi ningunos conceptos formales en Dilthey para utilizar después de digerir su pensar. Una vez acabada y perfeccionada la razón vital como método en 1935, el Dilthey mischiano ha sido atisbado, contribuyendo conceptos tanto a la reducción fenomenológica de Ortega como a su paso final de narrar la historia de los fenómenos que ha investigado. Por último, los principios generales de la vida humana, realidad radical, y tres de las cuatro categorías de nuestra vida han procedido de Dilthey, leído en Misch, tanto como doctrinas individuales cuanto por su orden. A través del estudio presente, hemos tropezado con «vacilaciones e intentos infértiles» en la trayectoria filosófica de Ortega que él habría evitado si hubiera estudiado a Dilthey antes en su carrera. Tales vacilaciones incluyeron el biologismo en los primeros años 20 en obras como *España invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). Otras obras, que provienen de un interés orteguiano por la antropología filosófica, como *Las Atlántidas* (1924) y «Vitalidad, alma, espíritu» (1924), aunque sólo marginalmente relacionadas con la metafísica madura de Ortega, dan a su pensamiento una amplitud y riqueza de que de otra manera habría carecido. Sin duda, el contacto directo de Ortega con los *Gesammelte Schriften* de Dilthey después de su fecunda dependencia de Misch también enriqueció su filosofía, al tiempo de prestarle una profundidad histórica cuando la teoría de las *Weltanschauungen*, llamadas «creencias», alumbró ensayos destacados como *Historia como sistema* (1936) y biografías de Luis Vives, Goya, Velázquez y Leibniz entre los últimos escritos.

REFERENCIAS

BERGSON, Henri (1908). *L'Évolution créatrice,* 4ª. ed. Paris: Félix Alcan.

CAVALIER, Robert (January 15, 2007). *Lectures on Heidegger's* Being and Time. Department of Philosophy, Carnegie Mellon University. Disponible en: http://caae.phil.cmu.edu/Cavalier/80254/Heidegger/SZHomePage.html. Con permiso para citar.

COHEN, Hermann (1889). *Kants Begründung der Aesthetik.* Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

DILTHEY, Wilhelm (1957–2006). *Gesammelte Schriften,* 2ª.ed. sin modificación. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht. 26 vols.

DILTHEY, Wilhelm (1958). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* 2ª.ed. no modificada. En *Gesammelte Schriften.* 7: pp. 3–347. Stuttgart: Teubner / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DILTHEY, Wilhelm (1957). «Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik de 19. Jahrhunderts». En *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* Erste Hälfte. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften,* 2ª.ed. no modificada. En: *Gesammelte Schriften,* 5: pp. 74–89. Stuttgart: Teubner / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HARTMANN, Nicolai (1949). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 4ª. ed. Berlin: Walther de Gruyter & Co.

HEIDEGGER, Martin (1977). *Sein und Zeit.* En: *Gesamtausgabe,* vol. II. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HUSSERL, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,* 2ª. ed. Ed. Karl Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1975). *Logische Untersuchungen. II Theil.* La Haya: M. Nijhoff.

LOTZE, Hermann (1874). *Systeme der Philosophie.* Erster Theil. *Drei Bücher der Logik.* Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

MARÍAS, Julián (1959). «La razón vital en marcha», en: Julián Marías, *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española.* Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 197–214.

MISCH, Georg (1931). *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl,* 2ª. ed. Stuttgart: B. G. Teubner.

MISCH, Georg (1929, 1930) «Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger». *Philosophischer Anzeiger* 3: pp. 267–368, y 4: pp. 405–75.

MISCH, Georg (1957). «Vorbericht des Herausgebers». En *Gesammelte Schriften*, V., de Wilhelm Dilthey. Stuttgart: Teubner / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2ª. ed., pp. Vll–CXVII.

ORRINGER, Nelson R (2001). «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch». *Revista de Estudios Orteguianos* 3: pp. 147–66.

ORTEGA Y GASSET, José (2004–10). *Obras completas,* 10 vols. Madrid: Santillana Ediciones y Fundación José Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, José (2004). «Adán en el Paraíso». En *Obras completas* 1: pp. 58–76.

ORTEGA Y GASSET, José (2006). «Guillermo Dilthey y la Idea de la vida». En: *Obras completas.* 6: pp. 222–265.

ORTEGA Y GASSET, José (2006). *Historia como sistema.* En: *Obras completas* 6: pp. 45–81.

ORTEGA Y GASSET, José (2009). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* En: *Obras completas* 9: pp. 929–1163.

ORTEGA Y GASSET, José (2004). *Meditaciones del Quijote. E*n: *Obras completas* 1: pp. 747–825.

ORTEGA Y GASSET, José (2001). «Notas de Trabajo sobre Heidegger. Primera parte», editadas por J. Molinuevo y D. Hernández. *Revista de Estudios Orteguianos* 2: pp. 9–27.

ORTEGA Y GASSET, José (2004). «El origen deportivo del Estado». En: *Obras completas* 2: pp. 705–19.

ORTEGA Y GASSET, José (2006). «Pidiendo un Goethe desde dentro». En: *Obras completas* 5: pp. 120–42.

ORTEGA Y GASSET, José (2008). «Principios de metafísica según la razón vital». En: *Obras completas* 8: pp. 555–659.

ORTEGA Y GASSET, José (2006). «Prólogo a una edición de sus obras». En: Obras completas 5: pp. 88–99.

ORTEGA Y GASSET, José (2009). «Prólogo para alemanes». En: *Obras completas* 9: 125–65.

ORTEGA Y GASSET, José (2008). *¿Qué es filosofía? E*n: *Obras completas* 8: pp. 235–374.

ORTEGA Y GASSET, José (2010). «El quehacer del hombre». En *Obras completas* 5, 2ª.ed.: pp. 86–87.

ORTEGA Y GASSET, José (2004). «Sensación, construcción, intuición». En *Obras completas* 1: pp. 642–52.

ORTEGA Y GASSET, José (2007). «Sistema de la psicología». En: *Obras completas* 7: pp. 431–534.

ORTEGA Y GASSET, José (2005). *El tema de nuestro tiempo*. En: *Obras completas* 3: pp. 559–652.

SCHELER, Max (1919). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1919). En *Vom Umsturz der Werte*. Leipzig: Der neue Geist. Vol. 1: pp. 45–236.

SCHELER, Max (1913) «Versuche einer Philosophie des Lebens». *Die Weissen Blätter* 1, num.3: pp. 203–233.

SCHELER, Max «Versuche einer Philosopher des Lebens: Nietzsche, Dilthey, Bergson» (1955). En: *Vom Umsturz der Werte*. Berna, Múnich: Francke. Vol. 2: pp. 311–40.

SCHAPP, Wilhelm (1910). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Halle a. S.: Max Niemeyer.

SPIEGELBERG, Herbert (1971). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. La Haya: Martinus Nijhoff. 2 vols.

UNAMUNO, Miguel de (2005). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Madrid: Tecnos.

VERWEYEN, Johannes Maria (1922). *Der Edelmensch und seine Werte*, 2ª. ed. Munich: Ernst Reinhardt.

NOTES ON CONTRIBUTOR

NELSON R. ORRINGER es Profesor Emérito en la University of Connecticut, Estados Unidos de América. Doctor en Estudios Hispánicos por la Brown University, EUA. Sus áreas de interés son principalmente la filosofía española y la literatura comparada. Entre sus publicaciones se cuentan *Legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (Tecnos, 2009); *Hermann Cohen (1842-1918). Filosofar como fundamentar* (Ediciones del Orto, 2000); *Filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (EUNSA, 1999); *Nuevas fuentes germánicas de «¿Qué es filosofía?» de Ortega*. (CSIC, 1984); *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, 1979).

CONTACT INFORMATION

Department of Literatures, Cultures & Languages. University of Connecticut. Oak Hall East SSHB Room 207, 365 Fairfield Way U–1057. Storrs, Connecticut 06269, USA. e-mail (✉): nelson.orringer@uconn.edu

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Orringer, Nelson R. (2019). «"Reforma de la filosofía" en Ortega y la "nueva filosofía de la vida" en Dilthey según Georg Misch». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 115–140.