

LA IDEA DE VIDA EN DILTHEY Y ORTEGA

(Conferencia pronunciada en el curso de verano de la Universidad de León -Agosto de 1983- dedicado a Ortega en el centenario de su nacimiento)

María Isabel Lafuente

Puedo asegurarles que me siento realmente satisfecha de tener la oportunidad de hablarles hoy de Ortega. Esto supone para mí una reconsideración de tiempos pasados; por tanto, ya históricos, cuando para los estudiantes de los años sesenta Ortega suponía, en gran medida una novedad y, por que no decirlo, casi una prohibición. Leíamos entonces a Ortega alentados en parte por el unas veces tácito y otras explícito anatema que en aquellos tiempos pesaba sobre su obra en aquella universidad y que tenía como causa principalmente su vida pública, y, en espíritus menos cerrados (de los que no existían demasiados, al menos abiertamente) para estas cuestiones, las no menos graves a los ojos de estudiantes de filosofía, las acusaciones de diletantismo, plagio y superficialidad. Con estos y otros 'ismos' de un estilo similar, establecidos sobre su obra, se trataba de caracterizarla como lo más contrapuesto a lo que debía entenderse por filosofía, lo que despertaba en el ánimo de aquellos estudiantes la inquietante pregunta de por qué eso que había escrito Ortega no era filosofía, sobre todo cuando tampoco nos eran desconocidos los discípulos de Ortega, que sostenían, justamente, lo contrario.

De esta forma, entre el sí y el no, leíamos a Ortega de forma ávida, pero seguramente muy superficial, de manera que lo que en gran parte de nosotros quedó fueron principalmente las frases más manidas de Ortega: "la vida es quehacer", "yo soy yo y mi circunstancia", "la vida es la realidad radical", etc. Frases que no podíamos conectar adecuadamente con su contexto, puesto que apenas nadie se tomaba el trabajo (o la obligación) de explicarnos su pleno significado, como tampoco el de la obra de Ortega en general en el contexto del pensamiento europeo occidental contemporáneo, y me atrevería a decir que ni tan siquiera en el español.

Ahora, al plantearme esta lección que trata de la idea de vida en Ortega y en un pensador alemán como Dilthey, me parece obligado hacer unas referencias, por breves que sean, a una de las acusaciones que con la mayor tranquilidad se vertían entonces sobre Ortega; la de copista o imitador, que insinuaba a todas luces que su obra era un plagio, una traducción o, en todo caso, una

paráfrasis de distintos autores, sobre todo alemanes, como Cohen, Natorp, Heidegger, etc. Sobre este tema existe suficiente literatura y entre algunas de esas obras destaca la de Nelson R. Orringer, titulada Ortega y sus fuentes germánicas. Solamente por el título podemos calificar a esta obra al menos de sugestiva.

Orringer pasa revista en este libro a distintos autores, que considera fuentes de la obra de Ortega, con un propósito final: decidir acerca de la originalidad de Ortega. Y, sorprendentemente, nos dice en su conclusión que decidir sobre esta cuestión es tan imposible como decidir sobre la originalidad de Simmel, de Scheler o de Heidegger. Luego hablaremos sobre tal imposibilidad. Ahora quiero presentarles solamente uno de los párrafos en que Orringer, al hacer referencia a la crítica de Ortega a Husserl, sintetiza el problema del 'plagio' que les mencionaba. Dice así:

"En minuciosas comparaciones, acabamos de mostrar que Ortega, en su prólogo estético de 1914, critica a Husserl, como ha visto muy bien Julián Marías, y que gran parte de la crítica proviene de la que ya en 1912 había hecho Natorp de las Investigaciones lógicas husserlianas; pero que Ortega no vacila en servirse para su fin crítico de doctrinas psicológicas publicadas por Natorp en 1888 y que permiten al filósofo español afirmar su postura ingénua, no sólo ante Husserl, sino también, a menudo, ifrente al mismo Natorp!" (1)

De este planteamiento quiero destacar dos puntos que hacen relación inmediata al problema que indicaba:

1. La postura 'ingénua' de Ortega frente a la de los pensadores alemanes.
2. El aprovechamiento de doctrinas publicadas por otros autores (en el texto citado, por Natorp) para sus fines.

Respecto del primer punto se pueden hacer las siguientes consideraciones. La afirmación de la ingenuidad de Ortega parece impedir su inclusión entre los filósofos, pues según la costumbre el término "ingénua" parece el más alejado calificativo que pueda convenir a una persona cuya profesión le exige una reflexión constante sobre la realidad. Sin embargo, ya Aristóteles señalaba que la filosofía comenzaba por el asombro (2), y el asombro -podemos preguntarnos- ¿no comporta ya (siempre que sea espontáneo y no premeditado; lo contrario, podríamos decir con Ortega, sería ironía) un cierto grado de ingenuidad? Me atrevería a afirmar que así es, en efecto. En cuanto toda reflexión supone un grado de ingenuidad, de asombro, comporta un grado de pérdida de fe, de duda o de incertidumbre (3). En este caso hablar de ingenuidad en Ortega no tendría los visos de calificación peyorativa que

parecía otorgársele. Por el contrario, supondría calificarlo sin más de filósofo.

Respecto del segundo punto podemos señalar, como les decía, que es una de las acusaciones que con más facilidad se vertían sobre Ortega. Se decía que Ortega 'traducía' libremente al castellano obras de filósofos alemanes aún no conocidas en España, haciendo pasar por originales ideas que no lo eran. Cuando la 'crítica' era menos dura se afirmaba sencillamente que Ortega 'parafraseaba' a esos autores. En el fondo, la crítica era en ambos casos la misma: Ortega no era original. Pero resulta que Orringer, tras repasar minuciosamente la cuestión, concluye no pudiendo decidir acerca de la originalidad de Ortega; es más, según sus propias declaraciones, de la de nadie. ¿Qué supone, entonces, ser original, o qué se plantea cuando se habla de semejante cosa? Decidir sobre la posibilidad de ser original o no, así, 'radicalmente', como le gustaba decir a Ortega, supone entender qué es la historia, de lo que nos ocuparemos en el contexto de la idea de vida en nuestros dos autores. Me conformaría con que al término de la exposición quedaran convencidos de que ser 'original radicalmente' es algo prácticamente imposible. Yo sustituiría la palabra "original" tomada en esta acepción por otras expresiones de nuestro acervo lingüístico tales como "innovador", "aportador de ideas", etc., que permitieran caracterizar mejor lo que implica una labor intelectual en la época en que se halla inscrito, quiéralo o no, el pensador en cuestión. La pertenencia a una época; por tanto, a una comunidad de problemas y de ideas, es la que permite encasillar a diversos autores de diversos lugares, marcarlos con iguales términos que destacan los rasgos más típicos y característicos de sus obras: surgen así expresiones tales como "existencialismo", "estructuralismo", "pragmatismo", "vitalismo", "historicismo", etc. Es esa misma comunidad de ideas, sin embargo, la que permite al Ortega filósofo y, por tanto, consciente de lo que su obra es, titular uno de sus libros El tema de nuestro tiempo. Efectivamente, podemos decir que, en gran medida, la obra de Ortega fue precisamente eso -el tema de su tiempo-, y lo que de innovador tuvo Ortega fue, seguramente, el lograr caracterizarlo con precisión y proceder a su análisis y exposición en lengua castellana, asumiendo con ello no sólo su tiempo, sino también el lugar en que vivió. Algo semejante podría decirse de Dilthey, pero antes de comenzar directamente con el tema, conviene indicar un hecho y unos datos históricos respecto del conocimiento de Dilthey por parte de Ortega, que de pasada justifican que no me haya extendido en considerar la acusación de plagio en lo que a Dilthey se refiere.

El hecho es, como Ortega mismo señala, que no conoció la obra de Dilthey hasta los años que van de 1930 a 1934

(4), cuando ya Ortega había desarrollado su propio concepto de 'vida', al que, según reconocía, bien le hubiera venido pasar por la obra de Dilthey, pues muchos problemas le hubiera ahorrado. Los datos históricos hacen referencia a la diferencia generacional que separa a Ortega de Dilthey. Este vive de 1833 a 1911 y Ortega de 1883 a 1955. Cuando Ortega nace tiene, pues, Dilthey cincuenta años; es un hombre de edad madura. Si aplicamos a sus vidas respectivas el concepto de generación que ambos consideraban eslabón fundamental en la teoría de la Historia, resultará que pertenecieron a generaciones distintas e incluso separadas por generaciones intermedias -tégase en cuenta que Dilthey señalaba como límite de una generación los treinta o los treinta y cinco años, mientras Ortega la cifraba en unos quince años (5).

La idea de generación, común a ambos, supone vida en común durante la época de formación y gestación de las ideas: "cada generación -decía Ortega- representa una cierta altitud vital desde la cual se siente la existencia de una manera determinada" (6). Si esto es así, no cabe duda de que las obras de Dilthey y Ortega tienen que representar formas diferentes de sentir la existencia. Al propio tiempo, el concepto de generación, como unidad fundamental de la historia, supone algo más: pues si bien es cierto que cada generación siente la existencia de una manera determinada, también lo es que esta manera determinada implica que cada generación toma a la anterior como antagonista, percibiendo desde un punto de vista crítico aquellos que eran sus principios básicos. Pero a la vez, cada generación, en y por esa crítica, asimila, asume y reconsidera los mismos principios con los que disputa. La conclusión que se puede obtener es que entre las generaciones no se da un corte radical, sino un 'solapamiento' -fusión de horizontes, dice Gadamer en nuestros días, aunque en el desarrollo del planteamiento de Gadamer hay discrepancias efectivas con esta idea de las generaciones (7)- que hace posible la idea de continuidad en la historia, así como la idea de progreso: aunque es cierto que cada generación tiene unos rasgos típicos que la definen como tal, también lo es que no salen de la nada, sino que están prefigurados, gestándose, en generaciones anteriores, de forma que en una generación se tematiza, se hace explícito, consciente, aquello que sólo está en estado germinal en la anterior.

"Yo soy yo y mi circunstancia" -decía Ortega-; las categorías no salen de la nada, sino de la realidad vivida, pensaba Dilthey. De acuerdo con esto tenemos que preguntarnos ahora cuáles fueron las circunstancias en que se desarrolló la vida de estos dos pensadores, que, si sus afirmaciones son ciertas, habrían tenido influencia decisiva en sus obras y, concretamente, en el tema que nos

ocupa: la idea de vida.

El medio social circundante en que se desarrolla la obra de Ortega es definitivamente distinto del medio en que se desarrolló la de Dilthey. Este llevó a cabo su trabajo intelectual exclusivamente como profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Berlín desde 1882, en un momento en que el auge intelectual en Europa es indudable. La característica de esta época es, como señala Ortega, la de una fe inamovible en la razón, en la ciencia y en la inteligencia.

"La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de su fe en la razón" (8).

Si se lee el "Prólogo" a la Introducción a las ciencias del espíritu de Dilthey, se puede observar cómo señala con admiración el conocimiento y encuentro con figuras destacadas de la investigación científica de la Alemania de entonces, muchas de las cuales pasaron a ocupar cargos políticos de primera relevancia, siendo sustituidos por otros de no menor talla académica. La fruición con que Dilthey describe el encuentro y relación con estos grandes maestros de su momento (Bopp, el fundador de la Lingüística comparada, el filólogo Bockh, Jacobo Grimm, Mommsen, el geógrafo Ritter, Ranke, Treitschke, etc.), así como la forma de sus explicaciones, hace pensar en que, como decía Ortega, en aquellos momentos se sentía que la verdad descendía en el aula con la aparición de estos profesores. La realidad circundante de Ortega es otra muy distinta. Ortega ejerce de profesor en la Universidad de Madrid -ocupa la Cátedra de Metafísica- y lleva a cabo una intensa vida pública. Pero uno de los rasgos principales que diferencia la generación de Dilthey de la de Ortega es el que se concreta en la palabra "crisis". Crisis de todo tipo, pero sobre todo, como destacaba Ortega, política e intelectual. Trataré de describirla someramente, así como las soluciones que Ortega apuntaba. Señalaba que, desde 1800 los intelectuales se hallaban en el poder y a partir de 1914 se desarrollan las dos guerras mundiales (justamente en la época en que se desarrolla la vida intelectual de Ortega). Las dos guerras tienen consecuencias nefastas para la intelectualidad: muchos intelectuales desaparecen de Europa por muerte o exilio. Precisamente entre las dos guerras, en la década de los 30 pronunció Husserl su famosa conferencia "La crisis de las ciencias europeas" (9), donde el fundador de la Fenomenología proclamaba que las ciencias habían perdido la gran fe en sí mismas y el hombre occidental en la razón, extremos que Ortega consideraba idénticos, en cuanto razón y ciencia eran solidarias en el mundo occidental.

Tal pérdida de la gran fe en la razón, cuyo calificativo aumentativo señalaba reiteradamente Ortega, suponía no una pérdida total de la fe en la razón, en la ciencia (a este respecto Ortega distinguía castizamente entre fe chica y fe grande), sino un empequeñecimiento de esta fe. La fe en la razón se restringe, ya no se le puede dar un cheque en blanco y el mundo construido por ella (sobre su supuesto) se hace problemático; no se derrumba, se problematiza. Lo importante en este momento es señalar que esta pérdida de confianza en la razón no era una opinión individual, sino colectiva y "cuando algo es opinión colectiva o social -decía Ortega- es una realidad independiente de los individuos y con la cual éstos tienen que contar quieran o no" (10).

Ortega achaca estos problemas a un hecho: el que los intelectuales hayan abandonado su trabajo propio para dedicarse a las tareas políticas. "La inteligencia -señala- no ha creado los pueblos, no ha fabricado las naciones... el guerrero, el labrador, el sacerdote son las grandes fuerzas sociales de las épocas primitivas" (11). En su época debían serlo los políticos, los sacerdotes y los guerreros. Cuando la inteligencia se puso a mandar, en lo que él llamaba ensayo imperial de la inteligencia, fracasó y su fracaso fue doble, pues por una parte no logró hacer felices a los hombres y por la otra dejó de cumplir su auténtico menester: forjar nuevas normas que pudieran, a la hora de declinar las antiguas, servir de fundamento al quehacer de los hombres de acción y de la sociedad en general. La causa del fracaso la sitúa principalmente Ortega en un hecho: cuando se quiere mandar es forzoso violentar el propio pensamiento y adaptarlo "al temperamento de las muchedumbres, con lo que poco a poco las ideas pierden rigor y transparencia, se empañan de patética y se termina por no tener qué decir" (12).

"Nada más noble y atractivo fuera que encargar a la inteligencia de hacer felices a los hombres; pero apenas lo intenta como si una divinidad inexorable se opusiese a ello, la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia" (13).

Estas épocas, en que los intelectuales se convierten en políticos, son, para Ortega, épocas negativas, épocas en las que no se gestan grandes ideas, grandes principios, preocupados los hombres de inteligencia meramente en su aplicación, pero no en su descubrimiento o elaboración. De esta forma, al solaparse una generación con otra, quedan las que le siguen cada vez más sin principios de base. Como solución a ello proponía Ortega la retirada de la inteligencia a sus cuarteles de invierno, a su oficio, a pensar. Una retirada que no conducía, a su entender, al encierro de la inteligencia en la torre de marfil, es decir, a que el intelectual se quede sin los otros, pues,

al contrario, se trata de pensar para ellos, en cuanto no es tan grave el no obedecer a principios como el no tener principios a que obedecer. A tal solución la denominaba Ortega la reforma radical de la inteligencia en un ensayo que publicó en el diario "La Nación" de Buenos Aires en 1923 (14).

He dicho que esta propuesta de Ortega tenía su origen, en una de sus vertientes, en la desconfianza en la ciencia; es el momento de preguntarnos de qué ciencia se desconfiaba. La respuesta es clara e inmediata: se desconfiaba de la ciencia por excelencia, de la ciencia físico-matemática. Señalemos, por la importancia que tiene para el tema que nos ocupa, que parecida desconfianza se manifiesta también en la obra de Dilthey, aunque con significativas diferencias. Cuando Dilthey escribe su Introducción a las ciencias del espíritu, su intento se inscribe en el marco de una fundamentación para estas ciencias de forma que no se reduzcan a las ciencias físico-matemáticas. Las razones que aducía Dilthey eran claras: la necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu nacía de que en ellas se llevaba a cabo el conocimiento de la realidad histórico-social. Ahora bien, estas ciencias se hallaban desconectadas en cuanto cada una de ellas se ocupaba de una parcela de la realidad histórico-social y no tenían unos principios comunes que les sirvieran de fundamento. La carencia de estos principios se debía, según Dilthey, a que la teoría del conocimiento se desarrolló primaria y casi exclusivamente para las ciencias de la naturaleza, de tal manera que todos los intentos de fundamentar las ciencias del espíritu (el de Comte en Sociología, el de Stuart Mill en Psicología, etc.) terminaban reduciéndolas a ciencias de la naturaleza. Esta reducción acarrearía grandes problemas a las ciencias del espíritu. El principal de ellos, el que supone establecer en estas ciencias la forma de conexión entre lo individual y lo general, pues estaba claro para Dilthey que el estudio de los individuos no puede someterse a una necesidad mecánica como acontece en los estudios científico-naturales que se ocupan de los cuerpos que presentan diferente magnitud, se mueven en el espacio, se expanden y contraen, y en los que ocurren cambios que se someten a las leyes de la necesidad causal físico-matemática.

Las ciencias de la naturaleza constituyen el mundo (de la naturaleza) por desplazamiento del individuo, de forma que prevalece la captación abstracta de la misma según relaciones de tiempo, masa y movimiento. Analizan la conexión causal del curso natural, es decir, someten la sucesión de hechos al carácter de conexión necesaria, someten los hechos (fenómenos físicos) a su determinación legal; así el descubrimiento de la ley determina el ca-

rácter fundamental de las ciencias de la naturaleza. Experimentación y construcción es su metodología propia.

"Al conocimiento natural los sentidos le proporcionan, como fenómenos, las diversas co-existencias y sucesiones de impresiones sensibles en el todo indeterminado de lo exterior y espacial, y esto en la forma de incomparabilidad de cada sistema de multiplicidad sensible condicionada por la articulación de los sentidos. Establecer sobre ellas una conexión causal unívoca es tarea del conocimiento científico-natural. Todo lo físico posee una magnitud, ocupa un espacio, se prolonga en un tiempo, puede ser medido y contado. Se producen en ello movimientos mensurables. De este modo la construcción matemática y mecánica se convierte en el medio de colocar, como sustrato de los fenómenos, una conexión general de movimientos determinados de acuerdo a la ley" (15).

Los métodos experimentales, los métodos cuantitativos y los constructivos son en estas ciencias los que determinan su forma de proceder, respecto de un contenido que se supone medible y del cual se puede obtener siempre su forma mensurable. Todo consiste, como decía Galileo, en la construcción del instrumento o máquina que permita su determinación. Así se observa en Biología, donde según apuntaba Dilthey, la presencia de la célula y de las propiedades de la vida orgánica habían resistido hasta entonces a su explicación mediante esos métodos constructivos. La teoría de la evolución introducida por Darwin, aunque supone un adelanto decisivo al establecer relaciones legales internas entre las circunstancias y las propiedades internas de los organismos, lo que hace concebible las variaciones de éstos a través de las especies, no contiene, sin embargo, ningún principio explicativo suficiente de por qué se produce precisamente esa línea genealógica y por qué, en consecuencia, esas limitadas combinaciones constantes de diferencias que van hasta las especies."Sin embargo, la ciencia de la naturaleza se mantiene firme en el principio constructivo que le es inherente y sostiene que en esos casos le faltan únicamente los eslabones causales necesarios que alguna vez serán encontrados"(16).

En las ciencias de la naturaleza se somete, pues, lo cualitativo a lo cuantitativo, como señala Lukács que sucede con el trabajo en la sociedad de mercado, y de esta forma, como bien indica Gusdorf, la idea de una ciencia del hombre cede el lugar a la esperanza de una ciencia que ya no necesita del hombre y que lo pierde en el camino ahogado en la masa de lo real de lo que ya nada le distingue (17). Dilthey parte de la idea de que la actividad humana no es reductible a un tratamiento científico-natu-

ral. Dicho de otra forma, no es reducible a los términos de la razón pura kantiana. Será, pues, necesario, a la hora de fundamentar las ciencias que se ocupan de esta actividad, llevar a cabo como primera tarea (según lo que hemos dicho) una teoría del conocimiento (fundamentación lógico-gnoseológica) que Dilthey encuentra en sus primeras obras en la idea de una psicología descriptiva y analítica (Husserl hablaba también en sus primeras obra de una psicología descriptiva) a la que, posteriormente, al conocer las Investigaciones lógicas, denominará "ciencia fenomenológica". A esta tarea la denomina Dilthey, a la manera kantiana, "crítica de la razón histórica", es decir, "de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia creadas por él" (18)

Lo que Dilthey se pregunta es cómo es posible llevar a cabo la estructuración de la historia por las ciencias del espíritu. La base de estas ciencias la encuentra en el concepto de vida y de vivencia (Erlebniss) que va unido a él, así como en el proceso de comprensión (Verstehen) que este autor eleva a metodología propia de estas ciencias identificándolo con el de hermenéutica.

Llegados a este punto tenemos que determinar qué entiende Dilthey por "vida". La define así:

"vida es la trama de las interacciones entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama respecto a los cambios de tiempo y lugar" (19).

Y precisa:

"se emplea la expresión 'vida' en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito a que se aplica y se evitan malas interpretaciones" (20).

Destaquemos la expresión "trama ordenada de las interacciones", que a continuación vamos a analizar. Con el término "interacción" no se designa en el contexto diltheyano una relación semejante a la que constituye un aspecto de la causalidad natural, donde causa aequat effectum, sino una vivencia, es decir, un ser cualitativo cuya característica principal es darse en el presente, por lo que la vivencia es definible como captación de lo presente espacio-temporalmente. Escoge nuestro autor, para caracterizar la vivencia, la expresión "impresión", de acuerdo con la cual vivencia es aquello que se me presenta de forma inmediata, producido en las relaciones que unos seres humanos guardan con otros. Tales relaciones son caracterizadas por Dilthey con los términos "impulso", "resistencia", "presión", etc. Con los términos "impulso" y "resistencia" se trata de caracterizar la relación que cada individuo (en cuanto unidad psico-física) guarda con la realidad que le es exterior (otros seres, naturaleza, etc.), donde su impulso para llevar a cabo una acción

puede encontrar la oposición de una resistencia. El par impulso-resistencia no presenta tampoco para Dilthey características de causalidad natural; son relaciones vivibles, unidades con que se designa "la realidad vivible" según la cual experimentamos la realización de procesos dinámicos orientados a la realización de un efecto. El término "vivencia" viene, pues, a designar la acción recíproca entre personas diferentes. En cuanto lo característico de la acción humana es la presencia de tres tipos de actitud unificados en cada acción (conocimiento, sentimiento y volición), conocer una vivencia supondrá determinar qué tipo de actitud prima en una determinada situación, siguiendo el principio lógico de que el objeto y el modo de darse éste deciden acerca de la metodología. En cuanto la vivencia se da en el tiempo, surge del planteamiento que hace Dilthey el concepto de experiencia de la vida, acerca de la que Ortega, en su comentario sobre Dilthey, distinguía dos aspectos: experiencia de la vida individual y experiencia de la vida en común. Ortega señalaba ya en este escrito que él había matizado el concepto de vida de Dilthey de acuerdo con sus propias ideas. En efecto, en la obra de Dilthey ambos términos se unifican, en cuanto Dilthey se preocupa por la articulación de la vida individual en la vida en común, es decir, por la forma de establecer una interacción entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, que será lo que permita hablar propiamente de historia. (Téngase en cuenta que Dilthey, como manifiesta explícitamente, elimina el concepto de espíritu absoluto de Hegel incluyéndolo entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo).

La función de la filosofía, en cuanto teoría del saber, consiste en sintetizar, generalizar y fundamentar la reflexión científica sobre la vida, que permite la estructuración -por articulación de los dos tipos de espíritu- de la historia. La base de esta estructuración la encuentra Dilthey en el que será, según él, el método propio de las ciencias del espíritu: la comprensión, fundamento de toda posible explicación. La necesidad de la comprensión como método se justifica. La vida para Dilthey es siempre vida en común, relaciones de intersubjetividad o, lo que es lo mismo, que el individuo no es un ser aislado, sino que vive siempre en comunidad con otros individuos en el seno de una sociedad que presenta en todo tiempo y lugar una organización externa de acuerdo con la cual se ordenan las acciones individuales. La organización externa viene determinada por las asociaciones (entre las que se incluyen aquellas que hoy llamaríamos instituciones) políticas, religiosas, etc., entre las que destaca el Estado. Tales asociaciones no nacen de la nada, sino que tienen lugar por el desarrollo de acciones entre los individuos para el cumplimiento de los intereses que

mueven sus respectivas acciones, y que sin estas asociaciones quedarían, en la mayoría de los casos, sin cumplimiento. Para su existencia, las asociaciones, como la sociedad misma, dependen de una serie de principios: políticos, religiosos, legales, etc., que se plasman, en el nivel de la organización externa, en normas. La idea de Dilthey es que tales normas, antes de serlo, son principios que surgen en cada individuo en y por la interacción con otros individuos. Que tales principios sean comunes encuentra su fundamento en el hecho de que en el seno de una comunidad el principio de identidad no puede ser concebido analíticamente (identidad constituida por predicados extraídos de la noción del sujeto), sino que la identidad se constituye según clases de equivalencia, ya que cada sujeto, en la vida en común (espíritu objetivo), puede tener las mismas experiencias vitales que otro sujeto, experiencias que deberán ser expresables (objetivables) en un lenguaje por el que se expresan las vivencias desde los distintos tipos de actitud que los individuos tienen de la experiencia de la vida.

De esta forma puede hablarse de una objetivación de la subjetividad, lo que constituye la característica principal del espíritu objetivo; lo que Dilthey describe y analiza de forma precisa en la esfera de los sentimientos cuando distingue entre sentimientos situacionales y sentimientos objetivos. Los primeros son sentimientos sobre sentimientos (me compadezco del dolor de otro, me alegro de la alegría de otro, etc.); los segundos son sentimientos sobre una producción desprendida de una subjetividad: por ejemplo, una obra musical cuya audición provoca una serie de estados de ánimo que acompañan a su objetividad sensible. Como dice Dilthey, "nadie compadecerá a Beethoven por la expresión de dolor de uno de sus adagios y nadie se complace con Haydn por la limpia serenidad de un allegro suyo" (21).

Estos análisis permiten hablar a Dilthey de hecho espiritual como aquel en el que se centra principalmente el estudio de las ciencias del espíritu. Los hechos espirituales tienen en su base hechos físicos, como las ciencias del espíritu tienen en su base a las ciencias naturales. En este sentido distingue Dilthey "hecho físico" de "hecho psíquico" y ambos de "hecho espiritual", que tiene su origen en la articulación de los dos anteriores y que por no reducirse a ninguno de ellos califica Dilthey, utilizando la terminología kantiana, de trascendental. Toda producción humana es analizable como hecho físico -la música, por ejemplo, necesita de un papel y de notas escritas en un pentagrama-, pero al mismo tiempo toda producción es analizable como hecho psíquico -qué sentía Beethoven al escribir la Novena Sinfonía-, y,

sin embargo, en cuanto está realizada -en el caso de la música interpretada- ya no es sólo hecho físico ni hecho psíquico, sino hecho espiritual, que permite caracterizar a un pueblo por sus producciones, por la repercusión social que éstas tuvieron, por el significado que se les dio, por los valores que constituyeron, etc. Asimismo estas producciones permiten caracterizar a su autor -influencias ejercidas en él, contexto en el que vive, etc. Todo ello permite elaborar a Dilthey el concepto de nexo efectivo (Wirkungszusammenhang) como expresión de la causalidad histórica no reducible a causalidad natural, porque la acción humana incluye el triple punto de vista de las actitudes, y le permite asimismo, junto a la idea de generación que antes apuntábamos como núcleo de la historia, introducir el concepto de biografía ampliable a biografía general (según señala Habermas en Conocimiento e interés (22)) como base de elaboración histórica. Es preciso señalar que si, respecto de la acción, la posibilidad de conexión por subordinación de los tres tipos de actitud permite hablar a Dilthey de estructura psíquica, respecto de la historia le permite hablar de estructura histórica al distinguir tres tipos distintos de actitud que se manifiestan como imágenes del mundo: arte, religión y filosofía, que se dan en toda época histórica, sociedad o pueblo conjuntamente con los hechos políticos, científicos, económicos, etc. Este planteamiento le lleva a sostener la necesidad de ampliación de la Historia como estudio de nexos efectivos concretos -generalmente de carácter político- hasta una Historia de carácter cultural, que será la que permita caracterizar propiamente no sólo una época en su extensión, sino también en su concreción, respecto a los nexos efectivos singulares.

La estructura de una época trasciende siempre y es asumida (según dijimos) por la siguiente, de manera que lo que nos rodea (entendiendo por tal, en sentido amplio, toda realidad vivida, tanto documentos, libros, escritos, como realidad inmediatamente vivida) nos sirve de medio de comprensión de lo alejado y lo pasado. Por ello, en cuanto la realidad base de la que parte Dilthey es la vida y ésta se identifica con la historia, el fundamento de toda comprensión se halla en el re-vivir, como recuperación, desde el presente en que se halla instalado el sujeto, de las situaciones ya pasadas. Ahora bien, el sujeto que hace historia y que, por tanto, vive, se halla instalado en el espíritu objetivo, en una organización social de acuerdo con la cual se ordenan y ordena él sus acciones; de ahí el otro concepto clave para la elaboración histórica: el de nexo final (Zweck-zusammenhang). Nexos finales abstractos, no procesos concretos como los nexos efectivos son, para Dilthey, tanto la política como las ciencias, como la religión,

como el Derecho, como el Estado. Respecto de estos nexos finales los hombres toman las directrices para su acción, tanto acomodándose a ellos como reaccionando sobre ellos. Con las distinción de nexos pretendía este filósofo alemán resolver el problema de despejar las nieblas que rodeaban aquello que él llamaba sistema cultural, donde en un todo mezclado que haría realidad el dicho de Anaxágoras "todo está en todo", se daba fe individual, iglesia, costumbres, Derecho, moral, política, ciencia, creencia, etc.

Por todo ello, el concepto de vida se identifica preferentemente en Dilthey con el concepto de historia, en cuanto la filosofía desde la que analiza y describe este concepto, a pesar de presentar una doble vertiente -aquella en que se habla al individuo y aquella en que se plantea como ciencia (teoría del saber o fenomenología)- es preferentemente esto último. Como señalábamos ya en un principio, para nuestro autor, el punto de vista científico sigue predominando; aún no se ha producido la crisis de las ciencias de que hablaba Husserl. Dilthey simplemente sustituye el punto de vista científico-natural por el punto de vista científico-espiritual. Así en Dilthey el hombre, como criticará Ortega, "ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida" (23)

Las anteriores palabras de Ortega, una vez que hemos hablado de la idea de vida en Dilthey, han de servirnos para reflexionar sobre el tema. ¿Quieren decir que el concepto de vida en Dilthey no es válido para Ortega? Evidentemente, así parece. Pero, ¿por qué? En vez de responder apresuradamente, preguntémonos de nuevo acerca de las raíces de la crisis de las ciencias, de la pérdida de la fe en la razón de que hablaba Ortega, para tratar de dilucidar este porqué y las variaciones que consiguientemente presentará el concepto de vida en Ortega respecto del de Dilthey.

Dijimos que el punto de partida de Dilthey era la fundamentación de las ciencias del espíritu, que daba origen a la crítica de la razón histórica, y que ésta nacía de una desconfianza en las ciencias naturales, desconfianza que es señalada también por Ortega. La gran ciencia físico-matemática no es capaz de dar cuenta del mundo de lo moral, del mundo de los valores; cuando lo intenta crea falsas y vanas ilusiones que podríamos calificar con Kant de "metafísicas". Sucede que cuando la ciencia natural intenta dar cuenta de ese mundo recae en aquello para evitar lo cual se molestó Kant en escribir la Crítica de la razón pura: trascender sus propios límites. Parecería en este sentido que Ortega tendría que ser un fiel seguidor de los planteamientos de Dilthey. Nada más

lejos de la realidad. Es cierto que en la obra de Ortega suenan y resuenan planteamientos diltheyanos, pero las variaciones son grandes. Indiquemos en primer lugar lo siguiente. La crisis de las ciencias produce en Ortega, respecto del planteamiento de Dilthey, un quebrantamiento, dos puntos de vista divergentes: uno, el punto de vista de las ciencias (en general), en el que se incluye la Historia; otro, el punto de vista vital, el punto de vista de la vida como realidad radical. Naturalmente esto quiere decir, en el contexto de la obra de Ortega, que se da una contraposición de los dos puntos de vista entre los que surge la oposición de lo racional y lo irracional. Oigamos lo que decía Ortega.

"Por vitalismo filosófico cabe entender... la filosofía que no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracional por todas partes. La oposición entre teoría y vida (naturalmente Ortega identificaba teoría y ciencia) resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional. En esta acepción (tercera de las que expone en este pasaje) queda, pues, muy mermado el contenido del término "vitalismo", y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en El tema de nuestro tiempo, y que he desenvuelto ampliamente mis cursos universitarios" (24).

A la identificación de ciencia con racionalidad (incluida la Historia en cuanto examen de los hechos pasados) y vida con irracionalidad llega Ortega en contraste con Dilthey:

1. Por una parte, en cuanto atiende al doble aspecto que aquél proponía para la filosofía: el punto de vista del individuo y el punto de vista de la ciencia.

2. Por otra, al diverger completamente de las coordenadas de que partía Dilthey. Estas coordenadas eran en Dilthey la oposición clásica del idealismo alemán entre naturaleza y espíritu, oposición que si bien se daba en el contexto diltheyano como relación metamérica (según el concepto elaborado por G. Bueno (25)), es decir, aquella en que ambos términos aparecen conjugados de forma que su reunión y, por tanto, su superación se daba en un tercero, el concepto de yo como unidad psico-física, reaparecía en

la problemática de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (26). Para Ortega, tal distinción usada, como decía, por el idealismo alemán como sustitutiva de la oposición mundo de la naturaleza/mundo de la gracia (27), aparte de engorrosa es falaz. En este sentido a Ortega le gustaba citar la frase de Schopenhauer: "el espíritu, ¿quién es ese mozo?". Por otra parte, las ciencias del espíritu, opuestas a las ciencias de la naturaleza "no han conseguido hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como lo habían logrado las naturales" (28), en cuanto realmente, según Ortega, no eran más que un intento larvado de investigar lo humano con ideas extraídas de las ciencias naturales. Desterrada en Ortega la distinción naturaleza/espíritu, así como la de ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, queda también desterrada la noción de "hecho espiritual" de que se ocupaban las últimas. En Historia, como en las ciencias naturales, no hay más que hechos; la historia es res, es cosa pasada y, por consiguiente, analizable al igual que lo son las "cosas" de que se ocupan las ciencias naturales. Pero la 'historia' no es sólo 'historia' hecha, experiencia ya vivida, pasada, sino también 'historia' por hacer, y en este caso la Historia ya no es equivalente a ciencia natural, a razón (natural), sino a vida; por ello, según dice Ortega, "no digamos que el hombre es, sino que vive" (29) o, lo que es lo mismo, que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Esta última afirmación parece situar de nuevo a Ortega en el contexto de Dilthey -la oposición naturaleza/espíritu parece renacer. Sin embargo, no es así ciertamente. El hombre, y su conducta, en cuanto analizable por las ciencias es ser físico. El pensamiento, decía Ortega, es un hecho tan natural como pueda serlo la digestión, pero la vida no se reduce a ser un objeto de las ciencias: el hombre es un ser vivo que siente, padece, quiere y precisa crear valores en los que vivir inmerso. Por ello, el hombre va siendo y desiendo, es decir, viviendo. Decía:

"Las formas más dispares pasan por el hombre. Para desesperación de los intelectuales el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle: le 'pasa el ser' estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la Marquesa de Pompadour, Gengis Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa -las vive- como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes" (30).

Por ello la reacción de Ortega contra la postura racionalista. Esta supone la detención de la vida, el detenimiento de lo que se vive por lo que se es; para Ortega el hombre no es nunca lo mismo, no es una cosa. El racionalismo implica la detención de la vida al suponer

descomposición del objeto en sus elementos para poder penetrarlo, hacerlo transparente. Razonar supone ir de un objeto de pensamiento a su principio; por ello Platón reconocía en el Teeteto la definición como forma ejemplar de la ratio, y definir es descomponer un compuesto (objeto o cosa) en sus elementos últimos. Así señalaba Ortega que "para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número finito de últimos elementos. Sólo así es posible la definición" (31). La vida no es reductible a definición, "lo humano escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla", decía Ortega (32). Lo vital, ¿es por ello no-racional, si no irracional? El término "irracional" opera aquí de forma totalmente negativa: aquello que no es racional. Se diferencia de aquello que propugna la razón clásica en todas las formas del racionalismo, incluido el kantiano. Kant al afirmar el primado de la razón práctica, del deber ser frente al ser, sustituía el término "idea" por el término "ideal" como modelo al que las cosas deberían ajustarse. No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento, tal era el lema kantiano; pensar no es ser, sino legislar, juzgar y, por consiguiente, en cuanto el deber ser rige incluso sobre la razón teórica (pues ésta, según Kant, sin la razón práctica iría a la deriva; hoy pensaría que lo cierto es esto, mañana que es lo otro), plantea ya el primado de lo que después será el problema de la historia, en donde la razón ya no tiene límite frente a la metafísica y se comporta 'como si' los tuviera; las tres ideas se transforman en ideales. La labor de la razón será, como decía Fichte, crear modelos de acuerdo con los cuales las cosas han de conducirse. Sólo le faltó a Fichte afirmar aquello que la tradición puso en boca de un discípulo de Galileo refiriéndose a que los graves obedecían la ley de caída: "y si no es así, peor para ellos". Pero la vida no es cosa, no se ajusta a modelo. Por ello Ortega, como Dilthey anteriormente, sustituirá aquello que se llamaba razón según el patrón racionalista kantiano.

En Dilthey tal concepto de razón era sustituido en cuanto la acción humana se dividía en tres tipos de actitud nunca presentes de forma separada. En Ortega la razón físico-natural se sustituye por la razón vital. Con lo cual la opción ciencia racional/vida irracional puede ser sustituida en este momento por otra opción: razón científica/razón vital. Parece darse aquí una contradicción entre vida irracional y razón vital, pero la antinomia, para decirlo en términos kantianos, puede ser aclarada si dilucidamos respecto de qué habla Ortega de razón vital e irracionalidad.

En Ortega razón vital se hace equivalente a razón científica con relación a la Historia, es decir, respecto

del punto de vista científico que en ésta se adopta cuando analiza lo pasado buscando sus causas y consecuencias. Razón vital se hace equivalente a irracionalidad en un sentido semejante a aquél en que los griegos oponían razón a Historia -según Aristóteles la Historia se ocupaba de lo individual y por ello se oponía a la ciencia, que lo era siempre de lo universal. En efecto, para Ortega, como para Aristóteles, la Historia se hace en cierto punto equivalente a Historia individual en cuanto la opondrá a ciencia natural (razón científica). Así la expresión "razón vital" adquiere el sentido de razón de vida, de razones para vivir que cada cual ha de darse a sí mismo, pues la vida, como señala Ortega, "no se nos da hecha, sino que necesitamos hacérsela, cada cual la suya", y en este sentido la vida es quehacer. Con la idea de razón vital plantea Ortega una llamada de atención a cada individuo y a todos, una llamada y una invitación que expresa además la realidad que le circunda en unos momentos que hemos llamado de crisis. En este sentido se puede decir que Ortega no sólo expresó sus ideas, sino que también ejerció las ideas que mantenía.

Tenemos, pues, dos expresiones determinadas que caracterizan con precisión lo que Ortega entiende por "razón vital": "la vida es quehacer" y "yo soy yo y mi circunstancia". Lo contrario sería idealismo; cada hombre tiene que buscar qué hacer en la situación y momento en que se encuentra enclavado. Pero este buscar qué hacer en su circunstancia no supone un renacer de nuevo cada vez; en cuanto el hombre para hacer tiene que decidir previamente qué hacer, requiere poseer convicciones previas sobre lo que ha de hacer. De ahí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia, que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que esté y, por tanto, que los cambios más decisivos de la humanidad sean los cambios de las creencias (33). Pero mis creencias de hoy no surgen de la nada, dependen de mis creencias de ayer, y éstas de las que han sido transmitidas por mis antepasados; de esta forma la 'historia' es un sistema:

"el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única; de aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en Historia mientras toda la historia no esté clara. Es imposible entender bien lo que es ese hombre "racionalista" europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano, sin saber lo que fue ser estoico y así sucesivamente" (34).

En cuanto la vida es quehacer, la historia incluirá, como decía Dilthey, la acción que estoy a punto de realizar, por lo que la Historia tiene una utilidad inmediata; es ésta una utilidad ejemplar: sabiendo lo que

pasó podremos saber lo que 'no va a ser', decía Ortega; matizando la expresión podemos decir, lo que no queremos que sea. En este carácter de ejemplaridad de la Historia se aproximan el pensamiento de Dilthey y el de Ortega. El concepto de tipo (procesos típicos) señala en el caso de Dilthey lo mismo que acabamos de referir en el planteamiento de Ortega. Esto supone algo que Ortega manifiesta claramente, que el pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo. se entiende, mi vida. Así puede afirmarse que la Historia es "ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente" (35), donde cada término necesita para ser preciso fijarse en función de toda la historia. De nuevo parece que el claro Ortega, no tan claro (como dice Nicol (36)), nos sume en una contradicción. La vida era irracional; ahora parece que con estas aseveraciones Ortega se parece a Dilthey como una gota de agua a otra. La Historia parece ser ciencia de un presente que traspasa sus propias fronteras, donde la continuidad parece asegurar la racionalidad y, por tanto, el punto de vista científico. Asegurará entonces al menos una de las tres preguntas que se formulaba Kant en la Crítica de la razón pura: ¿qué puedo esperar?. Respondamos a estos problemas que se nos presentan por partes, comenzando por esta última pregunta. La respuesta válida para ambos autores respecto de este planteamiento sería negativa. La continuidad en la historia tiene un límite, el presente, en el que podemos saber qué querer, pero no qué esperar. Si pudiéramos saber qué esperar, el trasfondo de lo irracional que se manifiesta en la nebulosa del sistema cultural de Dilthey, siempre necesitado de explicación, y el manifiesto carácter irracional que conlleva la vida, según Ortega, desaparecería. Ahora bien, de nuevo este planteamiento aproxima los puntos de vista de ambos.

Para Ortega y para Dilthey la problemática de la Historia como ciencia es equivalente a cómo articular lo individual en lo general. La solución de este problema se encuentra en Ortega probablemente en un artículo titulado "La doctrina del punto de vista", así como en aquél que tituló "El sentido histórico de la teoría de Einstein" (37). En el primero acentúa Ortega el carácter de individualidad que quiso dar a la razón vital. En él su planteamiento se aproxima, paradójicamente, al del racionalista Leibniz:

"cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera "ra-

zón absoluta" es el sublime oficio que atribuíamos a Dios" (38).

A partir de ese momento Ortega se diferencia de Leibniz:

"Dios es también un punto de vista; pero no porque sea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. ¡De tal modo que es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes" (39).

El concepto de Dios absoluto, absolutización de toda perspectiva, solidario del concepto de espacio y tiempo absolutos de Newton, es destronado por la teoría física de Einstein, en la que Ortega ve la

"maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista" (40).

Ningún sujeto humano deforma la realidad, todo depende de la perspectiva, es decir, de una organización diversa del espacio y del tiempo.

"Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica" (41).

Por esta vía sí se aproximan realmente los planteamientos de Dilthey y Ortega. La posibilidad de tener la experiencia de otro es una forma rudimentaria, aunque no por ello menos verdadera podemos decir, de expresar el problema de la perspectiva desde coordenadas no tan exactas (piénsese que si bien Einstein publica la teoría de la relatividad restringida en la "Electrodinámica de los cuerpos en movimiento" en 1905, no hace pública la teoría general hasta 1916). Pero con la descripción de la experiencia compartida manifiesta el mismo hecho que Ortega con la doctrina del punto de vista: que no es la realidad la que se somete a la voluntad del sujeto, sino el sujeto el que se somete a la realidad; y, por tanto, que es posible hablar de objetividad en la Historia, en cuanto cada sujeto se halla inserto en una realidad circundante que se determina, para usar la terminología hegeliana y diltheyana, como espíritu objetivo, realidad que se genera en el marco de la realidad radical que, según Ortega, es la vida humana, la de cada cual y la de todos.

Universidad de León

NOTAS

1. Nelson R. Orringer, Ortega y sus fuentes germánicas, Madrid: Gredos, 1979, pp. 94-95.

2. Aristóteles, Metafísica, A,2, 982 b 12 y ss.

3. Asombrarse supone una ignorancia previa cuyo reconocimiento lleva, según Aristóteles (cfr. Ibid.), a buscar el saber. Pero asombrarse y reconocer la propia ignorancia puede suponer o desconocimiento total, "absoluto" de algo, o conocimiento insuficiente (acaso conocimiento inadecuado). En este caso, y no en aquel que toma asombro e ignorancia en términos absolutos, podemos afirmar que el asombro comporta pérdida de fe, duda, incertidumbre. "El hombre -decía Ortega- se dedica a esta extraña ocupación que es filosofar cuando por haber perdido las creencias tradicionales se encuentra perdido en su vida. Esta conciencia de ser perdimiento radical, de no saber a qué atenerse, es la ignorancia. Pero esta ignorancia originaria, este no saber fundamental, es el no saber qué hacer" (José Ortega y Gasset, "Origen histórico de la filosofía", en Obras completas, varias ediciones desde 1947 hasta 1983, Madrid: Revista de Occidente y Alianza Editorial (la última edición), vol. VIII, p. 267. Las referencias a los textos de Ortega remiten a estas obras mediante la abreviatura O.C. seguida de número romano de volumen y arábigo de página).

4. En "Guillermo Dilthey y la idea de vida", publicado en Revista de Occidente, Noviembre-Diciembre de 1933 y Enero de 1934, afirma Ortega: "Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses" (O.C., IV, 170).

5. El término "generación" designa en la obra de Dilthey tanto un espacio de tiempo como la coetaneidad de individuos. Generación es, para este autor alemán, una unidad de tiempo cronológico-biológico, siempre que se entienda este término a la manera de Ortega, de forma tal que comprenda bajo su significado los movimientos y cambios espirituales, es decir, culturales asociados en su filosofía con la idea de vida. En un artículo de 1875 -"Acerca del estudio de la historia, de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado"- afirmaba que la generación es "una noción para medir desde dentro, que se halla ordenada dentro de la noción más amplia de la vida humana. Este espacio de tiempo alcanza desde el nacimiento hasta la edad en que, por término medio, hay un nuevo anillo en el árbol de la vida y abarca, por lo tanto, unos treinta años" (Wilhelm Dilthey Obras, traducción de E. Imaz, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. VII: El mundo histórico, p. 378. Las referencias a los textos de Dilthey remiten a esta edición mediante la abreviatura O.D. seguida de número romano de volumen y arábigo de página). En otro artículo posterior, de 1889, titulado "Importancia de los archivos literarios para el estudio de la Historia de la

Filosofía", afirmaba: "la duración de semejante generación está condicionada por las costumbres matrimoniales. La diferencia de edad entre el padre y los hijos, calculando para éstos la diferencia media de edad entre los hermanos más viejos y los más jóvenes es, para Alemania de $36\frac{1}{2}$ años, para Inglaterra $35\frac{1}{2}$ y para Francia $34\frac{1}{2}$ años. Un siglo abarca, por tanto, tres generaciones" (O.D., VIII, 381). En el texto hemos tomado la duración generacional que usa Imaz en el epílogo al volumen V de estas obras (cfr. p. 365).

Para Ortega, cfr. O.C., V, 29-66.

6. O.C., III, 148.

7. En efecto, con la noción "fusión de horizontes" Gadamer intenta dar cuenta del hecho que se puede comprender igualmente con el término "solapamiento" usado por Ortega. Gadamer define la fusión de horizontes de la forma siguiente: "...forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado fusión de horizontes" (Hans-Georg Gadamer Verdad y método, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 453). Tanto la fusión de horizontes como el solapamiento incluyen una relación espacio-temporal. La noción gadameriana en cuanto va unida a la historia efectual; la de Ortega en cuanto va unida a la de generación. Sólo que la noción de Ortega implica relaciones espacio-temporales más acusadas. La idea de generación supone fijar unas limitaciones a la hora de entender la problemática histórica que Gadamer no puede considerar válidas. En efecto, la idea de generación exige determinar ámbitos de creencias e ideas que han de permitir mostrar el carácter teleológico de la Historia como una de las ciencias que se ocupan de la vida, lo que hará posible dar cuenta de una de las ideas que desde la Ilustración se convirtieron en la base del análisis histórico: la de progreso. La historia efectual de Gadamer no exige limitaciones. Por el contrario, el contexto lingüístico que desarrolla Gadamer como base del análisis histórico permite más bien mostrar la intemporalidad de la idea.

8. Historia como sistema, O.C., VI, 15.

9. Para Ortega el concepto de crisis era una categoría histórica, por la que entencía "una forma fundamental que puede adoptar la estructura de la vida humana...Hay crisis histórica -afirmaba- cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la gente anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo" (En torno a Galileo, O.C., V, 69).

10. O.C., VI, 19.

11. "La reforma de la inteligencia", O.C., IV, pp. 496-497.

12. Ibid., 498.

13. Ibid., 496.
14. Cfr. Ibid., pp. 493-500.
15. Psicología y teoría del conocimiento, O.D., VI, 304.
16. Ibid., 306.
17. Cfr. Georges Gusdorf, Introduction aux sciences humaines, nouvelle édition, Paris: Editions Ophrys, 1974, p. V.
18. Introducción a las ciencias del espíritu, O.D., I, 117.
19. El mundo histórico, O.D., VII, 253.
20. Psicología y teoría del conocimiento, O.D., VI, 34.
21. El mundo histórico, O.D., VII, 58.
22. Cfr. Jürgen Habermas, Conocimiento e interés, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid: Taurus, 1982.
23. El tema de nuestro tiempo, O.C., III, 179-180.
24. "Ni vitalismo ni racionalismo", O.C., III, 272-273.
25. Cfr. Gustavo Bueno, "Conceptos conjugados", El Basilisco, Num. 1, Marzo-Abril de 1978, pp. 89-90.
26. En efecto, la distinción naturaleza/espíritu encuentra superación en la noción de sujeto como ser psico-físico, pero tal distinción se mantiene en cuanto las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu son distinguibles, y no sólo como cuestión metodológica, sino porque Dilthey entendía que dicha distinción se basaba en la posibilidad de constituir un teoría del conocimiento (teoría del saber) propia de las ciencias del espíritu, distinta de la de las ciencias de la naturaleza ya constituida, y cuya elaboración emprende en su última forma en Fundación de las ciencias del espíritu y Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu, O.D., VII.
27. Cfr. Gustavo Bueno, Ensayos materialistas, Madrid: Taurus, 1972, pp. 464-465.
28. Historia como sistema, O.C., VI, 25.
29. Ibid., 39.
30. Ibid., 40.

31. "Ni vitalismo ni racionalismo", O.C., III, 278.
32. Historia como sistema, O.C., VI, 24.
33. Cfr. Ibid., 13.
34. Ibid., 43.
35. Ibid., 44.
36. Cfr. Eduardo Nicol, Historicismo y existencialismo, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 341-379 dedicadas a "La crítica de la razón: vitalismo e historicismo. Ortega y Gasset".
37. "La doctrina del punto de vista" forma parte de El tema de nuestro tiempo (O.C., III, 197-203); "El sentido histórico de la teoría de Einstein" es uno de los apéndices de El tema de nuestro tiempo (O.C., III, 231-242).
38. "La doctrina del punto de vista", O.C., III, 202.
39. Ibid..
40. "El sentido histórico de la teoría de Einstein", O.C., III, 237.
41. Ibid., 236.