

## “Filosofía” e “historia” en José Ortega y Gasset

FERMÍN CEBRECO

Cualquier reflexión sobre la filosofía de José Ortega y Gasset (1883-1955) debería llevarse a cabo, si se desea mantener fidelidad metodológica a su autor, no mediante una “vía recta” introductoria, sino —como se lee en *¿Qué es filosofía?* [1929]— con “una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó”: el “asedio”. Es decir: la adquisición de conocimiento sobre el objeto de reflexión solo se logrará procediendo lentamente mediante “giros concéntricos” y “circunnavegaciones” progresivas (Ortega, 2007, pp. 236-237, 245). Sin embargo, no será este el método de la presente contribución<sup>1</sup>.

### 1. DOS INTERROGANTES INTRODUCTORIOS

Ortega (1979, pp. 263-264) plantea, de entrada, dos cuestiones esenciales, las cuales, dada su estructura problemática, pueden enunciarse interrogativamente: 1) ¿Qué es filosofía?, y 2) ¿Qué significa pensar filosóficamente? He aquí su respuesta: La filosofía es un “sistema de radicales actitudes interpretatorias que el hombre adopta” ante el mundo de la vida. Y el pensar filosófico auténtico se lleva a cabo de manera escéptica y dogmática a la vez.

Lo que Ortega y Gasset (2004a, p. 114) entiende por “sistema” es, pese a que ya, en 1906-1907, había señalado que solamente “desde una filosofía determinada” puede determinarse cuáles son los problemas filosóficos, y pese también a que, en 1914, redactará un *Sistema de la psicología*, parece estar más cerca de ser interpretado, ateniéndose a su propia filosofía, como un ideal a conseguir que a un hecho concluido (Bueno Martínez, 1959, p. 112). Ahora bien, el ideal sistemático no proviene de ninguna idea preceptora,

1 De lo que aquí se trata es de un procedimiento explicativo menos exigente. Sirviéndose del texto de las clases impartidas por su autor en la Universidad de Lima, se girará principalmente en torno a algunas ideas orteguianas mediante el recurso a los ocho primeros párrafos contenidos en el bloque n.º 28 de La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, obra póstuma e inconclusa de Ortega y Gasset, redactada en 1947 y publicada por vez primera en 1958. De ella escribe Gustavo Bueno en una célebre recensión crítica: “Julián Marías ha sentido la tentación de decir que este libro es el más importante de Ortega, de todo cuanto escribió en su vida y, más aún, que es el libro más importante publicado en lo que va del siglo. La segunda tentación es, sin duda, hiperbólica, pero la primera está plenamente justificada” (1959, p. 103). Puede afirmarse que en esta obra —y también en *¿Qué es filosofía?* (1929)— se encuentra lo que Sebastiano Maritato (2011, pp. 2, 4, 34) ha denominado la “búsqueda de sistematicidad” por parte de Ortega y Gasset.

sino, antes bien, de la “estructura sistemática” de una realidad primordial —la vida humana—, que es, a la vez, “temporal, sucesiva, narrativa, dramática” (Marías, 1984, p. 16). Historia y razón humana, entendidas ambas como movibles y, al mismo tiempo, en simbiosis permanente, puesto que el ser humano —como decía Montaigne, en cita que Ortega hace suya— “es una realidad ondulante y diversa” (2006b, pp. 778-779, 934), conforman la base del “sistema” orteguiano. Vitalismo, existencialismo y fenomenología habían incidido en la importancia de la “vida” como material de reflexión filosófica, pero Ortega le añade un enunciado sin el que el “tema de nuestro tiempo” permanecería ininteligible: la “razón pura” tiene que cederle el paso a la “razón vital” (2005a, p. 593), logro que no podrá darse sin la experiencia inmediata (“*Erlebnis*”) de la vida misma (2004a, pp. 634-635) y que solo podrá ser expresado mediante una visión dinámica yo-mundo. Esta visión se presta a una multiplicidad de perspectivas, de ahí que la vida, pese a su “unidad sistemática y continua”, exija —como afirma Julián Marías (1984, pp. 16-17)— la posesión de su estructura y “llegar a la concreción dramática de su narración”. Y concluye: “Si falta una de las dos cosas, la vida resulta incomprensible”.

El adjetivo que Ortega adjudica a la filosofía, “sistema *radical*”, no podrá eximirse de su procedencia etimológica: *radix-radice* = raíz, e implica un “ir hacia el fundamento”, un “dirigirse” hacia los principios, operación calificada de “actitud intelectual”, pero que no puede interpretarse radicalmente sin el recurso a su base objetiva: “el acontecimiento enorme” del hecho de “encontrarse viviendo”. El núcleo de la interpretación radical es explicitado así: “el acontecimiento que el hombre es para sí mismo, y todo un mundo de otros acontecimientos en que las demás cosas le son al hombre” (1979, p. 263). Ya en 1914, en su obra *Meditaciones del Quijote*, Ortega había enunciado una proposición que sintetiza todo su pensamiento filosófico: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Y apoyándose en un “principio bíblico” que, sin embargo, no es localizable en la Biblia, añade: “*Benefac loco illi quo natus es*” (2004a, p. 757). Privilegiar el lugar donde uno ha nacido constituye, desde luego, una circunstancia importante en Ortega, pero, aunque es innegable en este contexto la influencia ejercida por Edmund Husserl y Jakob J. von Uexküll, ha de afirmarse que el mundo orteguiano de las circunstancias sobrepasa los límites biográfico-geográficos del científico de Estonia y también del *Umwelt* husserliano (Ortega, 2006b, p. 358).

En las clases que impartió Ortega en la Universidad de Madrid (1927-1928), y que después, en 1957, fueron publicadas con el título de *¿Qué es filosofía?*, se ofrece una aproximación más precisa al significado del “mundo de la vida”. Se insiste, desde luego, en la unidad del binomio “yo-circunstancias”, pero estas son incorporadas claramente al mundo de la cultura, de la sociedad y de la historia. Ortega no se desentiende del mundo físico o cosmológico, como tampoco hace caso omiso de la corporeidad del yo. Subraya, sin embargo, siempre fiel a su talante nietzscheano, la

vinculación ontológica y gnoseológica entre las circunstancias del espíritu –cultura, sociedad e historia– y el carácter pensante del yo como requisitos para advenir a una “interpretación radical” del mundo de la vida. Puede afirmarse, entonces, que el sistema que adopta el ser humano para interpretar radicalmente dicho mundo no es otro que la filosofía.

Cierto que el “mundo de la vida” orteguiano se compone de una unidad que comprende la suma del “yo” y de las “circunstancias” en las que el yo está instalado (Marías, 1984, pp. 17-18), y sin las cuales este yo no puede definirse. Se trata, pues, de un mundo que no posee existencia propia: es “mi” mundo, no subsiste por sí solo y, por ende, si no lo hago mío, si no lo “vivencio” a través de mi yo, no podré lograr sobre las “circunstancias” que me rodean (*circum-stare*) una interpretación radical. Esta se conseguirá mediante una “salvación” de ambos componentes, esto es –en la misma línea interpretativa de “salvar los fenómenos”, propia de los inicios de la ciencia moderna–, recurriendo a una explicación esclarecedora. “Claridad” es un concepto que, en Ortega, está siempre en connivencia con el afán por describir el mundo circundante y su inmersión en él con la mayor precisión posible (2005a, p. 540; 1979, p. 264). En esta “misión de claridad”, que él describe apoyándose en Goethe: “Yo soy de aquellos que de lo oscuro hacia la claridad aspiran”, radican la tarea del filósofo y su dramatismo estilístico (2004a, p. 357), aun cuando –como es el caso de la filosofía platónica– en dicha aspiración jamás pueda soslayarse que el enigma de la vida es insoluble (Cerezo, 1991, p. 30).

## 2. EL DÚO INSEPARABLE: ESCEPTICISMO-DOGMATISMO

Una vez que ha definido lo que es la filosofía, pasa Ortega a formular lo que entiende por “filosofía auténtica” (es decir, por pensar filosóficamente). Descarta, en primer lugar, que la filosofía sea solamente dogmática, entendiendo por dogmatismo un sistema doctrinario que ofrece una imagen del mundo de la vida “lleno” (de proposiciones). Al dogmatismo –que Ortega califica de “filosofía positiva”– le ha acompañado siempre su “atravesado hermano”: el escepticismo, calificado aquí como “negatividad de todo saber” y que ofrece, por tanto, una “imagen del mundo vacía” (de proposiciones) (1979, p. 262). Las “proposiciones” (o “juicios”) constituyen el vehículo expresivo del saber, sea este científico o filosófico. Poseen siempre el carácter lógico de verdad o falsedad y pueden, en su expresión, tener una estructura muy compleja y ramificada, pero dicha complejidad se resuelve en el enunciado S (no) es P (sujeto, cópula y predicado, aplicable también al enunciado en plural). Ha de afirmarse que el dogmatismo es una teoría del conocimiento “llena” de proposiciones sobre el yo y las circunstancias, mientras que el escepticismo radical –del cual, desde luego, no participa Ortega– reconoce solamente una proposición como verdadera: “El conocimiento humano es imposible”. Frente a los

enunciados dogmáticos el escéptico mantiene una posición de “negatividad”, esto es, dice “no” a sus proposiciones y, de este modo, deja abierto el camino hacia la duda. La filosofía se origina como “menester de un incrédulo”, de ahí que sentencia Ortega: “filósofo solo puede ser quien no cree o cree que no cree, y por eso necesita absolutamente agenciarse algo así como una creencia. La filosofía es ortopedia de la creencia fracturada” (2008, pp. 261-262).

Los términos orteguianos para referirse al escepticismo son *afasia* (abstención de juicios o proposiciones), *apatía* (no emisión de sentimientos) y *austería* (sobriedad, sequedad expresiva), y con el contenido que ellos entrañan tampoco puede hacerse una filosofía auténtica. Así, pues, pensar filosóficamente no equivale a pensar dogmáticamente ni tampoco escépticamente (por separado), sino a pensar, juntando ambas dimensiones, dogmática y escépticamente, sentencia el filósofo madrileño: “Toda auténtica filosofía es a la vez escéptica y dogmática” (1979, pp. 263-264). La puerta de entrada a la filosofía gira en torno al juicio del escepticismo, ya que “la única manera de librarse del dogmatismo consiste en no admitir como dado nada que no sea a su vez un problema” (2007, p. 147).

### 3. IGNORANCIA TEORÉTICA E IGNORANCIA PRÁCTICA

La filosofía (“esa extraña ocupación que es filosofar”) se origina cuando un ser humano concreto pierde las “creencias tradicionales” que le sirvieron para interpretar (desde luego, no radicalmente) el mundo de la vida, esto es, su yo y sus circunstancias. Esta pérdida le conduce a “no saber a qué atenerse”; y a este “no saber fundamental”, que es el “no saber qué hacer”, Ortega lo llama “ignorancia originaria”. Puesto que uno no sabe qué hacer, se trata de una ignorancia práctica (o, lo que es lo mismo, de un escepticismo práctico). De este “no saber” se deriva el intento de salir de él para, así, “forjarnos una idea de las cosas y de nosotros mismos”. En consecuencia, el escepticismo práctico es la causa de que, para abandonarlo, tenga que irse en pos del dogmatismo teórico.

Lo primero que se da en el camino hacia la auténtica filosofía es la ignorancia práctica (que Ortega llama también “perplejidad”), mientras que “el sorprenderse no sabiendo lo que las cosas son” constituye la ignorancia teórica (llamada también “desconocimiento”), la cual es secundaria a la ignorancia práctica, es decir, viene tras de esta en segundo lugar. De este modo, la tesis de que la filosofía es a la vez escéptica y dogmática queda taxativamente refrendada, idea que Ortega expone también de manera inversa. Afirma, en efecto, que en el ámbito del saber “el sistema de nuestros quehaceres es secundario al sistema de nuestras teorías” y, por tanto, el “saber qué hacer” ha de fundamentarse en un conocimiento teórico sobre el saber acerca de lo que se es. El “sistema de las acciones” dependerá, por consiguiente, de un “sistema de

ideas" previo, y es este quien debe orientar a aquel. Es comprensible, entonces, que "una variación de cierta importancia en nuestras opiniones" (esto es, en nuestro "saber teórico") repercute también notoriamente en nuestro "hacer" u obrar (Ortega, 1979, p. 264).

#### 4. LA FILOSOFÍA ES, ANTE TODO, UNA ÉTICA

La retroalimentación entre ignorancia teórica e ignorancia práctica es la que conduce a Ortega a poner de manifiesto cuál es la disciplina filosófica más relevante. Apoyándose en Sócrates y en la forma de jerarquizar la filosofía por parte de la academia platónica, sostendrá que la filosofía va a constituirse "como una ocupación primordialmente con la ética". Por consiguiente, el punto inicial de la filosofía fue el escepticismo práctico ("no saber qué hacer") y el punto de llegada es ahora, luego de haber pasado por la fase del dogmatismo teórico, un dogmatismo práctico que en este contexto es denominado "ética" (1979, p. 265). Ortega concibe la realidad humana como un "mundo práctico" que incluye "cosas", pero también "valores" y "bienes". Para ello, el yo, en su relación con las circunstancias, ha de salir de sí mismo y cultivar su moralidad, trasladándose "de este salvaje yo individual a ese yo de las normas, de las leyes, de la humanidad" (2006b, pp. 147, 351-352).

La "humanidad" no está *a nativitate* vinculada al yo, como en Kant. Pero Ortega emplea una expresión kantiana cuando afirma que, abierta u ocultamente ("paladina o larvadamente"), la filosofía ha implicado siempre el "primado de la razón práctica", que es, en tanto que *praktische Vernunft*, la encargada de informarnos acerca de cómo deben ser nuestras acciones y de regularlas racionalmente. Expresado en el estilo enjundioso de Ortega: "La filosofía fue, es y será, mientras sea, ciencia del qué hacer" (1979, p. 265), es decir, un saber práctico, una ética.

#### 5. LA FILOSOFÍA COMO POSIBILIDAD HISTÓRICA Y LA SIMBIOSIS DE ESCEPTICISMO Y DOGMATISMO

Pero en la interpretación radical del mundo de la vida, que se lleva a cabo mediante la aplicación simultánea de una reflexión escéptica y dogmática y que conduce, finalmente, a la ética, esto es, a convertir las acciones humanas en buenas y felicitarias (recuérdese que, para Ortega, el saber teórico da "seguridad", mientras que el práctico suministra "felicidad") (1979, p. 264), no puede verse "una ocupación ingénita o connatural al hombre", sino una "posibilidad histórica". La comprensión de esta tesis exige poner en juego los tres elementos constitutivos de "la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar": "Historia es venir de, llegar a, dejar de" (1979, p. 265).

Ahora bien, si la filosofía es una posibilidad histórica que "viene de" algo que no es filosofía, que "llega" a constituirse como filosofía y que "deja de" ser filosofía, no podrá

ser interpretada como una “posibilidad permanente”. Ortega, que es un pensador que debe gran parte de su filosofía a los aportes que hizo Wilhem Dilthey (1833-1911) sobre la razón histórica (Bueno Gómez, p. 73), se permite aquí denunciar que su “admirable” maestro, quien fuera pionero en este ámbito de la filosofía (“él nos trajo las gallinas del pensar histórico”), no llegó a extraer todas las conclusiones que han de derivarse de dicho pensar. Mientras que para Ortega todo lo que hace el ser humano es “histórico” (y participa, por tanto, del trío de instancias de lo histórico), para Dilthey la filosofía, la religión y la literatura no lo son; por el contrario, son una “posibilidad permanente (a-histórica)”. Puede afirmarse, en consecuencia, que –según Dilthey– habrá filosofía (y religión, y literatura) mientras existan seres humanos. Ortega, sin embargo, es partidario de que la filosofía no es una posibilidad permanente sino una posibilidad histórica, de ahí que, a la luz de ello, pueda comprenderse por qué, en este contexto, cobije sus ideas bajo el título de “origen histórico de la filosofía” (1979, pp. 263, 265).

Es así como también se entiende que Ortega sostenga que “para que la filosofía surja es menester que el hombre haya vivido de otros modos que no son el filosófico” y que, por esta causa, el primer hombre (“Adán”) no pudo ser filósofo sin antes haber habitado “en el paraíso de las creencias”. El concepto de “paraíso” entraña metafóricamente una posición no radical ante el mundo de la vida: el anclaje de la fe religiosa en algo no racional para conseguir la seguridad teórica y la felicidad. “Vivir en el paraíso” no es “vivir en la filosofía”; esta, más bien, presupone autoexpulsarse de él, haber perdido un sistema no filosófico de creencias y caer en la “duda universal” (esto es, en el escepticismo teórico y práctico). Escribe Ortega:

La filosofía solo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón.

En el primer “hecho” ha de llevarse a cabo la “duda hacia todo lo tradicional”, esto es, hacia todo lo que no es filosofía. A este *factum* escéptico ha de acompañarle, “a la vez”, la “confianza en una vía novísima que ante sí encuentra abierta el hombre”. Los términos empleados por Ortega para designar ambos hechos son: *aporía* (duda, situación “sin salida”, tal como se deduce del mito del nacimiento de Eros en *El Banquete* de Platón), y *euporeía* (“buena salida”) o camino seguro (“método”) para salir de la duda. Así, pues, sin las instancias escéptica y dogmática no puede haber filosofía auténtica (1979, p. 265).

Ortega afirma que con solo el escepticismo no se hace filosofía, puesto que “la duda sin vía a la vista” (duda aporética) no es, propiamente hablando, duda, sino desesperación. Y esta conduce al “salto mortal”, a despedirse del mundo de la vida, pero no a la filosofía. La filosofía ha de poseer, pues, un componente dogmático, que Ortega describe

así: “El filósofo no necesita saltar [mortalmente], porque cree tener un camino por el cual se puede andar, avanzar, y salir a la realidad por propios medios”. Ese camino no es otro que el de la confianza en el “poder de la razón” para procurarse un sistema de interpretación radical del mundo de la vida, ocasionado por el derrumbe previo del sistema de creencias tradicionales.

## 6. PRIMERO ES LA VIDA Y LUEGO EL FILOSOFAR: INTERPRETACIÓN ORTEGUIANA

Si la filosofía es una posibilidad histórica, ha de deducirse que proviene de “algo” que no es filosofía. En este sentido, afirma Ortega que “la filosofía no es algo primerizo en el hombre” y apela, para graficarlo, a un dicho latino, atribuido a Hobbes, pero seguramente anterior a él: *Primum est vivere, deinde philosophari* (“primero hay que vivir y luego filosofar”). El dicho puede ser —según Ortega— objeto de una interpretación “bellaca”, de ahí que asevere que, para interpretarlo correctamente, haya que extirparle la “bellaquería”, que le es, en cierto modo, “infusa”. Interpretamos “bellacamente” el dicho *primum est vivere, deinde philosophari* si afirmamos que lo primero, lo más importante, es la “vida”, pero una vida basada en extraer de ella el máximo del placer y de satisfacción material, conceptos vinculados al *carpe diem*, entendido como “sácale el jugo al día”, “vive el momento” y después —expresado irónicamente—, si tienes tiempo y te quedan aún ganas para ello, dedícate a “filosofar”. Desde luego que en la interpretación “bellaca” la filosofía desempeña un papel totalmente secundario, ya que de lo que se trata es de anteponer espuriamente la “vida” al “pensamiento” o, lo que es lo mismo, “vivir” placentemente el momento, entendiéndolo por “placer” no el *theorein* intelectual sino los aportes de los sentidos y del entorno material.

Ortega, empero, sostiene que el dicho latino *primum est vivere, deinde philosophari* es “verdadero” si se lo interpreta correctamente y, para ello, recurre a dos conceptos de la biología evolutiva, muy extendidos en esa época en el mundo de la cultura, y tomados del filósofo alemán Ernst Haeckel (1834-1919): ontogénesis y filogénesis. Por ontogénesis se entiende el desarrollo del individuo concreto, esto es, las etapas que se dan en la vida individual desde la fecundación hasta la madurez, mientras que la filogénesis se refiere al desarrollo de la especie. El ser humano “está ya ahí” antes de filosofar, pero, al encontrarse —según Julián Marías— con la “realidad arborescente” de determinadas circunstancias culturales, sociales e históricas, las “reabsorbe”, interactúa con ellas y, de algún modo, las condiciona. Se trata, pues, de un *primum vivere* que demanda, para devenir en filosófico, “dar razón de las circunstancias”. Y este “proceso de dilatación y desarrollo” del pensamiento solo puede llevarse a cabo en contacto con una vida previa y mediante la simbiosis metodológica entre dogmatismo-escepticismo (Marías, 1983,

pp. 15-16, 25). De esta explicación ontogenética deduce Ortega dos tesis que se complementan mutuamente: 1) La filosofía de suponer un “pasado vital” no filosófico; y 2) No es posible en filosofía el “niño prodigio”<sup>2</sup> (1979, p. 266).

El recurso a Platón y Aristóteles (la filosofía y la política son “cosa de viejos”) le sirve a Ortega para consolidar ambos enunciados, pero el concepto que debe ser tomado en cuenta como principio explicativo de lo anterior es el de “experiencia de la vida” (que aparece, por cierto, en 1979, pp. 266, nota 2). Ortega se cura en salud afirmando que la “plenitud” de la “experiencia de la vida” es muy difícil de explicar y “casi tanto como adquirirla”. De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que el vivir previo al filosofar contiene interpretaciones y opiniones humanas no radicales sobre el mundo de la vida, que Ortega incluye en los “sistemas de creencias tradicionales”. Así, pues, interpretada ontogenéticamente, la experiencia de la vida atañe a las vivencias no filosóficas acumuladas por un determinado ser humano en su relación yo-circunstancias. Es un elemento imprescindible para filosofar, pero no constituye aún una “filosofía auténtica”.

El dicho *primum est vivere, deinde philosophari* ha de ser también objeto de una interpretación filogenética y, por tanto, habrá de aplicarse a la historia de la especie humana como tal. Escribe Ortega: “Cuando la flauta filosófica empieza a sonar entra ya, predeterminada, por una sinfonía que ha comenzado antes de que ella aliente y la condiciona”. Si la “flauta filosófica” suena por vez primera (y aquí data Ortega el “origen histórico de la filosofía”) hacia los años 480-475 a. C., con Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea, significa que todo lo que aconteció antes en la historia humana (y, más en concreto, en Grecia, cuna del filosofar), ha de constituir la “vida” previa a la filosofía. “Filogenéticamente, la filosofía nace cuando ya la helenía tradicional yace decrepita”, debiéndose entender por “helenía tradicional” la mitología (Homero, Hesíodo) y también todos los presocráticos que van desde Tales de Mileto hasta Heráclito, puesto que su pensamiento está todavía anclado en determinadas formas residuales de creencias mitológicas o contaminado por ellas. En consecuencia, tanto ontogenética como filogenéticamente, primero tuvo que vivirse de maneras no filosóficas la relación yo-circunstancias, constituyéndose este “vivir” previo en la condición histórica indispensable para que la filosofía surgiera en el individuo y para que se hiciese efectiva en la historia de la especie humana (Ortega, 1979, p. 266).

2 Con respecto a los “niños prodigio” en filosofía, Ortega (1979, p. 266, nota 1) cita solamente un caso: Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), creador de cuatro sistemas filosóficos, los cuales, sin embargo, van madurando y profundizándose con la edad. De hecho, al contrario de lo que sucede en la matemática, no es fácil encontrar en la historia de la filosofía ejemplos numerosos de pensadores que, a una edad temprana, hayan producido un sistema de pensamiento importante. Ortega pudo también haber señalado como “niño prodigio” a David Hume (1711-1776), ya que su *Tratado de la naturaleza humana* vio la luz pública cuando él tenía veintitrés años, y también a Ludwig Wittgenstein (1889-1951), considerado por no pocos especialistas como el más grande filósofo del siglo XX. Su *Tractatus logico-philosophicus* apareció como libro en 1923, pero su redacción fue emprendida cuando Wittgenstein no había cumplido aún los veinte años.

## 7. NO HAY FILOSOFÍA PERENNE

La filosofía, al ser una posibilidad histórica, proviene —en síntesis orteguiana— de algo que no es filosofía, llega a ser filosofía e irremediamente tendrá que dejar de ser filosofía. De acuerdo con estas tres características de lo “histórico”, Ortega sostiene que no hay filosofía perenne<sup>3</sup> y que “el filosofar mismo no perenniza”. Expresado más concretamente: la filosofía “nació en un buen día y desaparecerá en otro”. Ese “buen día” llegó cuando Heráclito y Parménides inauguraron “la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con un nombre ridículo”: filosofía (1979, p. 267).

Pasando por alto la subjetividad orteguiana para endilgar a la filosofía calificativo tan discutible (filosofía: “nombre ridículo”), lo que interesa destacar aquí es que Ortega tiene conciencia de estar ocupándose, “de la misma manera” (por ende, radicalmente, raciovitalmente) que los fundadores de la filosofía, de los problemas que a esta “movilizan”, es decir, del entorno problemático del “mundo de la vida”. Dicha ocupación se halla unida, sin embargo, a otro tipo de experiencia distinta a la experiencia de la vida, la cual recibe el nombre de “experiencia filosófica”. Esta, como su nombre lo indica, exige un pasado también filosófico que pueda ser experimentado y que Ortega ubica entre los dos fundadores de la filosofía y él: “Entre aquella fecha [el origen histórico de la filosofía en Parménides y Heráclito] y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente experiencia filosófica”, la cual es descrita no como artífice o responsable de descubrimientos cosmológicos, sino como “la serie de ensayos que durante estos veinticinco siglos se han hecho para habérselas con el universo mediante el procedimiento mental que es filosofar” (1979, p. 267). Se trata, pues, de una experiencia que ha de interpretarse filogenéticamente, puesto que mediante ella “se han ido ensayando los modos diversos de hacer funcionar” el método, el “instrumento”, el pensar filosófico.

3 Esta tesis contradice a Gottfried W. Leibniz (1646-1716), defensor de una *philosophia perennis* que consiste en aprovecharse de las cualidades positivas de todo pensador para, mediante un sincretismo metodológico, construir una filosofía perdurable y abierta siempre a presentes y futuras incorporaciones de verdades. El progreso en la filosofía es para Leibniz una línea infinita que Hegel denominará “progreso indefinido”. Ahora bien, los pensadores que defienden la tesis del progreso de la filosofía son cuantitativamente inferiores a los que postulan la posición contraria. La mayoría suele afirmar que la filosofía no progresa o, en todo caso, que progresa mínimamente, sobre todo si se la compara con el progreso evidente de las ciencias empíricas (el ejemplo de la biología actual constituye un paradigma de ello). He aquí dos ejemplos elocuentes: el físico nuclear Carl von Weisäcker sostuvo en *Die Tragweite der Wissenschaft* (1964) que el éxito de las ciencias empíricas se debía, entre otras razones, a su exención de plantearse cuestiones filosóficas, insinuándose así que la filosofía constituye un freno o rémora para el progreso científico. Y Alfred N. Whitehead, en su obra *Process and Reality* (1929), afirmó en cita muy recurrida: “La caracterización general que mejor describe la tradición de la filosofía de occidente es que esta consiste en una serie de notas al pie de página en (las obras) de Platón” (*a series of footnotes to Plato*). Traducido sin eufemismos, lo que Whitehead manifiesta es que la filosofía que va desde Aristóteles a Heidegger (recuérdese que este último había publicado *Ser y tiempo* en 1927), pasando por San Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Schopenhauer, Hegel, Marx, Nietzsche y Husserl, no significa casi nada comparada con lo que Platón llevó a cabo en su tarea del pensar. Independientemente de que la cita de Whitehead se ajuste o no a la verdad, sirve aquí de contrapunto conceptual a lo que Ortega y Gasset entiende por “progreso filosófico” y puede contribuir a situar mejor dicha concepción.

Por consiguiente, no debe confundirse la experiencia filosófica con la experiencia de la vida; esta última no es aún filosofía, sino un *primum vivere*, un “vivir previo” (que puede ser de naturaleza ontogenética y filogenética) que antecede a la auténtica filosofía.

## 8. EL PROGRESO FILOSÓFICO

“Progresar” es un verbo castellano que tiene su raíz en el infinitivo latino *progredere* (ir hacia adelante), del que se deriva el participio pasado *progressus* (progreso). En este sentido, el “progreso” es connatural a lo “histórico” y, por ende, si la filosofía es una posibilidad histórica ha de estar sometida necesariamente al progreso. El concepto orteguiano de “progreso” posee dos características fundamentales. La primera radica en que, paradójicamente, la filosofía, que es una serie de ensayos racionales sobre el mundo de la vida, progresa aprovechándose de los errores y limitaciones de los ensayos anteriores, evidentemente para no cometerlos de nuevo. Y la segunda característica, aún más paradójica, es que la filosofía camina hacia (progresa) su propia desaparición, hacia su “dejar de ser” filosofía. Pero este “progreso” consistirá en que en otro día —que Ortega califica de “bueno” y de “próximo”— la filosofía será superada por un saber superior, por “otra manera de afrontar intelectualmente” [léase: “más radicalmente que la manera filosófica”] el mundo de la vida (el yo y su relación con las circunstancias culturales, sociales, históricas y cosmológicas). Este procedimiento nuevo de la relación yo-circunstancias no será ni pre-filosofía ni filosofía; demostrará, más bien, que “todo filosofar es una limitación, una insuficiencia, un error” (Ortega, 1979, p. 267).

## COLOFÓN

Si se observa la trayectoria filosófica de Ortega y Gasset, se encontrará, desde sus *Glosas* (1902), pasando por *Meditaciones del Quijote* (1914) y *La rebelión de las masas* (1929), hasta llegar a la obra póstuma aquí comentada, una innegable maduración progresiva de sus “creencias”. Es cierto que, en la actualidad, resulta inaceptable, tanto en España como en los otros países de habla castellana, que el filósofo madrileño se dirija a sus lectores, casi siempre con un paternalismo académico que raya en la arrogancia, como el predicador religioso a los paganos que ignoraban los dogmas de la fe (*in partibus infidelium* es la expresión orteguiana). Tal vez por ello, pese a que no desea hablar *urbi et orbi* (2008, pp. 17-20), su estilo tiene un dejo pontifical que se revela en la hiperbólica multiplicidad de tareas que asume en la España de su tiempo: “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, hombre de mundo, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más” (2002, p. 203). Pero su “complejo adánico de ver lo que otros no ven” —fácilmente rebatible ya en su tiempo— no debe

soslayar sus “frases iluminadoras y sugerencias creadoras”, ni tampoco su “mensaje ético”: “una lección acerca de la conducta que conviene adoptar, ante la ciencia y la experiencia, al hombre que filosofa” (Bueno Martínez, 1959, pp. 11-12).

Ortega es un “filósofo de la cultura” (*Kulturphilosoph* se le denomina en Alemania) que, desde muy joven —como puede verse en el *Diario de Marburgo* (1906-1907)—, no quiso “perder la convivencia estética con las cosas”, característica que aparece nítida en su dominio magistral del lenguaje, en especial si se tiene en cuenta que escribía intencionadamente para un ser humano concreto que coincidía con él en una circunstancia englobante de otras más subalternas: la del idioma (2008, pp. 17 y ss). En este sentido, y aun cuando —según su concepción de la historia— su obra se encaminará a ser superada e incluso desaparecerá un “buen día”, no concordaría con su intención abandonar el cultivo de su legado, el cual implica una tarea ardua: someter la parcialidad de la memoria de los hechos, que “impone siempre a lo real una perspectiva privada”, al afán de totalidad que lleva consigo la razón vital. Dicha “actitud interpretatoria” es “una reconstrucción intelectual del pasado” (Ortega, 1965, p. 136) que, como *skepsis* y *quaestio*, ha de perderse primeramente en la duda, ya que sin conciencia problemática no hay filosofía. Pero debe llegar también, en acción reactiva, a deducir que “mi” vida (esto es, el entrelazamiento de mi yo y mis circunstancias) constituye la raíz de toda realidad, y que descubrir su conocimiento (*biognosis*) es el objetivo de la razón histórica (Ortega, 2008, p. 274). Este es el marco en el que las ideas esenciales orteguianas sobre “filosofía” e “historia” anteriormente expuestas adquirirán su rendimiento menos parcial.

Bernardo de Chartres —según el obispo Juan de Salisbury (1120-1180), que se denominaba a sí mismo Johannes Parvus: “Juan el pequeño”— escribió en *Metalogicon* III, 4: “Somos como enanos aupados sobre los hombros de gigantes” (“*quasi nanos gigantum humeris insidentes*”), y, por eso, podemos ver más y más lejos que ellos. Tal vez sea exagerado calificar de “gigante” a Ortega y Gasset (Gustavo Bueno Martínez, poco amigo de los epítetos altisonantes, lo llamó “Praeceptor Hispaniae”, 1959, p. 112), pero el esfuerzo por repensar su filosofía y realizar sus virtualidades, dando cuenta, desde la propia perspectiva, de la “razón vital e histórica” (Marías, 1984, pp. 23, 32), sigue siendo un reto para todos los que pensamos en su mismo idioma. Sin embargo, también a la filosofía de Ortega ha de aplicársele una irrenunciable unidad dialéctica e ininterrumpida entre escepticismo y dogmatismo, sin posibilidad de un cierre final o de una ruptura del binomio. Esta enseñanza constituye la mejor conclusión del texto aquí comentado.

## REFERENCIAS

- Bueno Gómez, N. (2007). Ortega y Gasset: razón y vida. En *Eikasia*, Revista de Filosofía, año III, 69-93.
- Bueno Martínez, G. (1959). José Ortega y Gasset, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. *Revista de Filosofía*. Instituto Luis Vives, CSIC, XVIII, 68, 103-112.
- Cerezo, P. (1991). *Ortega y Gasset. Antología*. Barcelona: Península.
- Maritato, S. (2011). *La segunda navegación de Ortega y Gasset*. Trabajo final del Máster Filosofía Teórica y Práctica. Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía Uned. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Smaritato/Documento.pdf>
- Ortega y Gasset, J. (1956). *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1960). *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Espíritu de la letra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1979 [inédito hasta 1958]). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J., (2002 [1934]). *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Hernández Sánchez, D (ed. lit.). Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (2004a). *Obras completas*. Tomo I (1902-1915). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004b). *Obras completas*. Tomo II (1916). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2005a). *Obras completas*. Tomo III (1917-1925). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2005b). *Obras completas*. Tomo IV (1926-1931). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006a). *Obras completas*. Tomo V (1932-1940). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006b). *Obras completas*. Tomo VI (1941-1946). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Obras completas*. Tomo VII (1902-1925. Obra póstuma). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Obras completas*. Tomo VIII (1926-1932. Obra póstuma). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras completas*. Tomo IX (1933-1948. Obra póstuma). Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras completas*. Tomo X (1949-1955. Obra póstuma). Madrid: Taurus.