



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Huayanay, M. (2008). *Aspectos fundamentales de la filosofía de José Ortega Y Gasset*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Manilo Huayanay Valverde

Título

Aspectos fundamentales de la filosofía de José Ortega Y Gasset

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2008

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La tesis tiene como objetivo identificar las principales ideas filosóficas de José Ortega y Gasset, centrandose su análisis en la relación entre el hombre y sus circunstancias. Ortega define al ser humano como un proyecto en constante construcción dentro de un contexto, destacando la vida como la realidad radical desde la que se debe abordar la filosofía. La investigación explora sus influencias, particularmente de Husserl y Heidegger, y cómo Ortega buscó una síntesis entre razón y vida, proponiendo una filosofía que considere la circunstancia como un elemento esencial del ser humano. Su pensamiento sigue siendo relevante en la filosofía contemporánea.

Palabras clave

Ortega y Gasset; Filosofía; Vida; Circunstancias.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

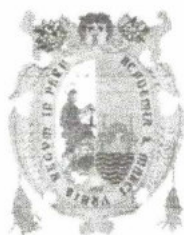
Licenciatura en filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



**“ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA
FILOSOFÍA DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET”**

MANILO HUAYANAY VALVERDE

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ABRIL, 2008

**ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET**



Pág.

INTRODUCCIÓN 5

Capítulo Primero

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: EL HOMBRE Y SUS

CIRCUNSTANCIAS 9

1.1 Esbozo biográfico 9

1.2 Influencias en la filosofía de Ortega y Gasset 11

1.3 La vida como perspectiva y afán de sistematicidad 15

1.4 Ortega y la superación de la modernidad 19

Capítulo Segundo

LA RECONCEPTUALIZACIÓN ORTEGUIANA DE LA

FILOSOFÍA 23

2.1 Situando la pregunta por la filosofía 23

2.2 La filosofía como problematización del mundo 28

2.3 El filosofar como aptitud inherente a la vida 36

2.4 Filosofía: Autonomía y pantonomía 40

Capítulo Tercero

RACIOVITALISMO: VIDA, CONOCIMIENTO Y FILOSOFÍA.....48

3.1 La búsqueda de la objetividad 48

3.2 Objetividad e interés 50

3.3 crítica del idealismo..... 53

3.4 La voluntad de sistema 57

3.5 Raciovitalismo 59

3.6 El papel de la intuición 62

Capítulo cuarto

PERSPECTIVISMO Y SER: MÁS ALLÁ DEL ELEATISMO.....64

4.1 La vida como realidad radical 64

4.2 El conocimiento y la vida..... 70

4.3 Hacia una noción no cosificante del ser. 79

4.5 El ser del hombre 82

CONCLUSIONES 85

BIBLIOGRAFÍA 92

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es determinar las principales tesis filosóficas de José Ortega y Gasset, por lo tanto, consideramos que puede servir como una introducción para la comprensión del pensamiento del filósofo español, de quien diremos que realizó un proyecto filosófico que se sustenta en un análisis de lo más próximo al hombre. Es decir, lo primero que se observa en sus investigaciones es su preocupación por el hombre y sus circunstancias.

Todos los investigadores al buscar sus objetivos, encuentran un punto de apoyo determinado, e el caso de nuestro autor, su tarea primordial consiste en definir la vida. Su reflexión filosófica empezó desde la vida humana, como la única perspectiva radical desde la cual cobra sentido plantearse los problemas genuinamente filosóficos.

Según el filósofo español la vida transcurre siempre en una circunstancia, de tal manera que el yo y el mundo son ingredientes de la vida. Por eso cree que la mejor definición que se pueda tener del hombre es la de un ser que existe en una circunstancia que debe atender para atenderse a sí mismo. Siempre

nos hacemos cargo de las cosas en determinadas, porque el hombre hace constantemente su vida en el marco de sus circunstancias y es siempre un proyecto de sí mismo.

Además, creemos que tiene mucha importancia tratar del filósofo español, porque ofrece hacer una filosofía distinta de la que hasta entonces había sido predominante. Ortega es el máximo representante de la filosofía española del siglo XX. Buscando una síntesis entre razón y vida, investigó con profundidad la relación entre ambas. Por otra parte, sus ideas son importantes por la diversidad de intereses que tuvo, lo cual también permitió que su influencia estuviera presente en diversos campos, más allá del estrictamente filosófico. Así, fue uno de los grandes maestros del periodismo, fue un notable crítico literario, dando a conocer a los principales autores de la generación del 27, se ocupó igualmente de la ciencia y la técnica, de problemas de orden político, etc

En el primer capítulo de este trabajo hemos elaborado un esbozo biográfico de José Ortega y Gasset, situándolo en su contexto. Hemos expuesto también cuales serian, según Ortega, las tareas de la filosofía, puesto que consideraba como una obligación esencial de la filosofía hacer frente a los problemas vitales. Igualmente tratamos de mostrar las influencias teóricas en la filosofía de Ortega, Así por ejemplo, la de Edmund Husserl, a partir del cual Ortega llegó a la filosofía de Martin Heidegger en quien halló la fecunda idea de una relación necesaria entre el hombre y el mundo antes de cualquier distinción entre el sujeto y el objeto, tal como la establece la filosofía moderna

En el segundo capítulo de este trabajo hemos expuesto el modo como Ortega entiende la filosofía. Como punto de partida, sostiene que no puede asumir como evidentes las verdades propuestas por otros saberes. Él dice que en lo que respecta a los fundamentos de la investigación filosófica, sólo se puede admitir como verdadero aquello que se nos muestra con plena evidencia: Precisamente en ese sentido es que buscó principios que presentaran evidencia absoluta de una realidad primera y radical. Por eso también es que nuestro autor plantea que la vida es la realidad radical en la cual debe basarse la teoría, la filosofía. De ahí el tema de la circunstancia que ha caracterizado al filósofo español, para quien es necesario tomar en cuenta la circunstancia de cada ser existente. Por eso afirmaba “yo soy yo y mis circunstancias”.

En el Capítulo tercero hemos tratado el problema de la relación entre la razón y la vida, donde nuestro filósofo replantea los términos en que cabe hablar de objetividad en la experiencia humana, señalando que la condición humana posee como aptitud la inquietud filosófica, su tendencia problematizadora y su búsqueda de sistematicidad.

En el cuarto capítulo desarrollamos las razones por las que Ortega postula que la vida es la realidad radical y lo que ello implica para la comprensión del ser. Tras criticar la tendencia a la cosificación de nuestro sentido del ser, Ortega sostiene que el reconocimiento de la condición móvil y cambiante de la vida

debe conducir a la superación del eleatismo y el sustancialismo que impregnan la tradición metafísica occidental.

En base a las ideas expuestas presentamos, finalmente, las conclusiones de esta investigación que nos ha permitido entender mejor las razones de la influencia ejercida por este pensador español en la filosofía iberoamericana. Consideramos que su reflexión se halla plenamente vigente, por lo que el conocimiento de sus tesis centrales puede contribuir a nuestra propia reflexión filosófica. Con ese ánimo ponemos a vuestra consideración esta aproximación nuestra a la vida y obra de José Ortega y Gasset.

CAPITULO PRIMERO

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: EL HOMBRE Y SUS CIRCUNSTANCIAS

1.1 ESBOZO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883 en una familia acomodada perteneciente al círculo de la alta burguesía del lugar. Por tanto se crió en un ambiente culto, muy vinculado al mundo de la política y el periodismo, en el que participó activamente con la publicación de numerosos artículos culturales y políticos. Al respecto José Ferrater Mora dice:

“Algunos autores se refieren a la labor periodística de Ortega diciendo que nació sobre una rotativa. En este sentido, hay que recalcar que la presencia orteguiana en el mundo de la prensa escrita no fue ninguna casualidad. De hecho, se encuentra vinculada a este mundo tanto por su familia como por su generación: no ha sido infrecuente que grandes escritores españoles de los siglos XIX y XX, publicaran artículos en la prensa diaria. No pocas de las mejores piezas de la literatura española durante la época citada vieron su primera luz en periódico”.(Ferrater Mora, 1959, pg. 25)

Estudio el bachillerato en el colegio de los Padres Jesuitas de Miraflores del Palo, en donde aprendió las lenguas latina y griega. En 1904 se doctoró en filosofía y letras en la Universidad Central con una tesis sobre los Terrores del

Milenio. Luego se desempeñó como profesor en la Escuela Superior del Magisterio y después como catedrático de la Universidad Central.

En 1914 pronunció en el Teatro de la Comedia su famosa conferencia en la que presentaba la Liga de Educación Política. Más tarde fundó la agrupación al servicio de la República y fue elegido diputado por León en las primeras cortes republicanas. Pero ya a finales de 1931, en artículos publicados en el diario Luz indico su disconformidad con la política de los gobiernos de la republica, tras lo cual abandonó la vida .

En 1916 publico "El Espectador", que llegó a constituir una verdadera enciclopedia artística, literaria y filosófica. Igualmente adquirió notoriedad con la publicación de su libro "La deshumanización del arte", un diagnostico profundo de las características del arte nuevo. En la Revista de Occidente buscó difundir en los países de habla hispana todo el pensamiento europeo que le era contemporáneo.

En 1929 dicta su curso con el tema "¿Qué es filosofía?" y en su obra "La rebelión de las masas", ensaya un análisis de la vida contemporánea y la situación europea de la que él nunca dudó tenía implicancias decisivas en el destino de España.

En 1936 cuando estalló la guerra civil española a raíz del golpe de estado contra la segunda República, Ortega permaneció en otros países,

estableciendo su residencia primero en Francia y luego en Holanda y Argentina. Al finalizar la II Guerra Mundial regresa a España, pero ya no recupera su cátedra, por lo que se decidió a fundar el Instituto de Humanidades.

Su preocupación principal, en todas sus obras, fue contribuir a la construcción de una nueva España. En otro de sus libros, titulado "El tema de nuestros tiempos" buscó vitalizar la cultura situando la razón dentro de la vida; con lo cual buscó evitar en España el sesgo del existencialismo. Ortega otorgaba a la Universidad un importante papel en la construcción cultural de una nueva España. Al respecto solía decir:

"Si el órgano de la guerra es, en apariencia, el ejército, el órgano de la paz es, sin disputa, la universidad; de esta paz repito, que coexisten con las mayores convulsiones y las atraviesa sin quebranto, sin solución de continuidad. Puede decirse, sin peligro de error, que todo de paz hay en un estado cuanto hay de universidad y sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz". (Marías: 1983, pg. 51)

Muere en Madrid el 8 de octubre de 1955.

1.2 INFLUENCIAS EN LA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET

Formado en la fenomenología husserliana, Ortega mostró siempre una influencia de aquella corriente, incluyendo la dirección que asumió en el pensamiento heideggeriano como fenomenología de la experiencia del mundo. Precisamente una de las tesis que descubrió en Husserl fue la de la posibilidad

de una refundación de la filosofía atendiendo a lo que se nos da en la experiencia vital y al modo cómo ésta toma cuerpo. Ortega buscó ser consecuente con aquellos postulados, por eso terminó radicalizando la filosofía de Husserl, criticándolo por que no respetaba el camino que había trazado, al desviarse del camino a las cosas y dirigirse a la conciencia que termina tomando la forma de una conciencia trascendental.

Ortega considera que la fenomenología husserliana, en cuanto acentúa la intencionalidad de la conciencia como el lugar desde donde se va al mundo, fue la culminación de la línea iniciada por la filosofía moderna. Husserl habría intentado realizar el ideal cartesiano del hallazgo de un conocimiento absoluto y sin supuestos.

Ortega sostiene que aquella manera de entender la intencionalidad de la conciencia es insostenible. Considera que, contrariamente a su exigencia de un pensar sin supuestos, Husserl introduce algunos supuestos básicos que no lo convencen. En primer lugar, entiende que el punto de partida de Husserl está en las necesidades de las cosas –característica de la conciencia intencional - y no en las cosas mismas. Husserl habría perdido el enfoque mismo de la cuestión al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en búsqueda de un saber absoluto.

Según Ortega y Gasset, Husserl no se da cuenta de que no se puede partir de la conciencia por la sencilla razón de que la conciencia – tal como se

desprende de la propia fenomenología - carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo, autónomo; por eso Ortega cuestionaba a la fenomenología, porque según Husserl la intencionalidad de la conciencia es el momento radical donde se establece la relación del sujeto con el objeto. Ante esta tesis, Ortega defendió la noción de la vida como un incesante devenir. La vida no es primariamente conciencia ni pensamiento. A raíz de este cuestionamiento llega a la filosofía de Heidegger, quien considera que lo más importante es iniciar el análisis fenomenológico desde el *Dasein*, es decir, desde una existencia situada, desde un ser en el mundo, en determinadas circunstancias.

El análisis heideggeriano cobra toda su fuerza cuando se hace desde la pregunta por el sentido del Ser. Heidegger parte del hecho de que el hombre, en cualquier acto de su vida, está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, y asume que aquella apertura conlleva comprensión. Por lo que la comprensión se sitúa en un plano más radical que el de la experiencia intelectual. En la apertura el hombre comprende, de una manera más o menos oscura e imprecisa, que aquello a lo que está abierto y con lo que tiene que habérselas es de tal o cual manera. Se trata, por tanto, de la comprensión del ser, del acceso a todo ente. Esto es el hombre en su vida, tiene ese modo de ser, que Heidegger llama comprensión del ser. Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es, digámoslo así un momento del ser mismo, del ser del hombre.

Ortega encontraría en Heidegger la posibilidad de una relación necesaria entre ser y mundo antes de cualquier afirmación acerca del sujeto y el objeto. Así, Ortega reconoce que en el análisis de la vida quien ha llegado más lejos es el enfoque de Martín Heidegger. La idea fenomenológica de ego cogito como principio absoluto del filosofar podría ser cuestionada no solamente por el intelectualismo que supone la reducción del sujeto viviente de la conciencia natural a conciencia trascendental, sino también porque el sujeto, natural o trascendental no puede ser considerado como la realidad radical, sino a la sumo como un aspecto de ella. Con esta última idea Ortega presenta una evolución con sus planteamientos llegando a presentar la vida como elemento radical, anterior al mundo y al yo. De ahí que aclare que ser significa vivir la vida, en este sentido no es una mera coexistencia de yo y cosas, sino una verdadera interdependencia en este ámbito radical donde se constituyen tanto el sujeto como el objeto, y que Ortega describe como una verdadera interacción entre el dinamismo del mundo con respecto a mi y el yo que actúa sobre él.

Desde lo anteriormente señalado se podría pensar que la vida como realidad radical es más comprensible desde el *Dasein* Heideggeriano. Sin embargo, Ortega señala que la pregunta por la vida no se confunde con la comprensión del ser, por muy importante que sea este. Y esto es así porque ni el ser es lo originario respecto al mero tener delante ni la realidad del hombre se puede reducir a preguntar por la verdad. La vida humana para Ortega es ante todo acción, más que comprensión, ejecución más que develación.

De esa manera, la crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger, le permite situarse en un ámbito más originario: el de la ejecutividad de la vida, el de la circunstancia que se da primariamente, antes que cualquier intencionalidad o cualquier comprensión. Eso es lo que Ortega reivindicará como punto de partida de la filosofía.

1.3 LA VIDA COMO PERSPECTIVA Y AFÁN DE SISTEMATICIDAD

La filosofía de nuestro autor es distinta de la que predominaba en España hasta entonces, porque lo primero que define es la vida humana: “lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es mi vida, nuestra vida, la de cada cual”, (Ortega y Gasset: 1993, pg. 405) decía. Entonces, el problema principal de la filosofía es definir la vida humana, porque la vida no algo abstracto, es la realidad radical. El quehacer del ser humano nos obliga a pensar filosóficamente y plantearnos las grandes preguntas de la vida.

Por ello la tarea de nuestro autor se enfoca en explicar la vida humana, según él, el ser humano no puede vivir sin proyectar su porvenir. El análisis que hace Ortega de la filosofía se remite a su historia, atendiendo en primera instancia, a las causas de sus cambios históricos, Hasta entonces no eran numerosos los filósofos que se habían formulado la cuestión de las causas radicales de los

cambios históricos dentro de la filosofía. El filósofo español al constatar el movimiento y la historicidad de la vida lo consideró de gran importancia.

Otro propósito central en la obra de Ortega era europeizar a España, para lo cual era necesario importar la ciencia, que para él es objetividad y rigor. En ese propósito Ortega entiende que es necesario dotar ante todo atender a los fundamentos de la ciencia. Se trata entonces de volver a las cosas mismas.

Al referirse a las cosas mismas filósofo español tiene claro que no son un dato absolutamente externo a nuestra experiencia, por eso entiende que necesitan ser pulidas para que se nos aparezcan en toda su realidad. Entiende, por tanto, que son el resultado de la actividad vital del hombre, incluyendo la teoría. De suprimirse dicha actividad correríamos el riesgo de quedarnos sin conocer lo que las cosas sean.

Por tanto, pensar las cosas no es simplemente verlas, es necesario reconstruirlas. Por eso, para que haya ciencia hace falta un distanciamiento. La mirada objetiva no es, por tanto, un apego o fijación a las cosas, sino que consiste precisamente en ese distanciamiento desde el cual podemos mirar las cosas desde el plano superior de la abstracción que hace posible un saber racional sobre ellos, es decir una teoría. Pero, por otro lado, Ortega entiende también que la teoría sólo se da en el interior de un pensamiento sistemático, es decir, en la medida en que es posible situar las cosas dentro de un armazón de coordenadas tal como se sitúa un punto geográfico en un mapa.

El sistema es, según nuestro autor, la condición de posibilidad para que la verdad se de. Es decir, la verdad sólo puede existir bajo la figura del sistema. Al respecto. Ortega llega a afirmar que esa verdad es una de las pocas verdades adquiridas por el hombre sobre las que ya no cabe ninguna duda razonable. Esta es, entonces, la forma que adquiere inicialmente el objetivismo orteguiano, como una propuesta filosófica que es a la vez un intento de disciplinar intelectualmente a sus compatriotas. Se trata de su apostolado en pro de la sistematicidad y rigurosidad del pensar, en el que hace igualmente parte sustantiva el problema del método. Así dice:

“La ciencia particular no duda de que su objeto sea cognoscible, dudará de que lo sea plenamente y encontrará dentro de su problema general algunos especiales que no puede resolver. Inclusive, como la matemática, llegará a demostrar que son insolubles. Pero la actitud del científico implica la fe en la posibilidad de conocer su objeto. Y no se trata de una vaga confianza humana, sino de algo constituyente de la ciencia misma, hasta el punto de que para ella definir su problema es una y misma cosa con fijar el método general de su solución”.(Ortega y Gasset: 1993, pg. 320)

El Perspectivismo es otra de las características que adquiere la filosofía orteguiana. Se la denomina también circunstancialismo, y consiste en la exigencia de partir siempre de la reflexión sobre las cosas que nos son más próximas, las cosas que nos rodean, para elevarnos paulatinamente a las más lejanas. Esto es así porque, según Ortega, la realidad se nos ofrece siempre desde la perspectiva de nuestra experiencia. Así el perspectivismo sostiene la multiplicidad de los posibles puntos de vista sobre la realidad. Sin embargo,

esta multiplicidad debe ser unificada desde algún principio, puesto que esas perspectivas múltiples no son contradictorias y excluyentes unas con otras. En cada una de ellas hay una cuota de verdad: Por lo mismo, la verdad se constituye por la unificación de múltiples perspectivas; es decir, se va alcanzando paulatinamente en la medida en que se van unificando perspectivas.

Un ingrediente que se hace más visible en el periodo de madurez del pensamiento de Ortega Y Gasset es el denominado raciovitalismo. Se trata de un intento de superar el irracionalismo contenido en el vitalismo proveniente del Siglo XIX. Se puede también decir que el racionalismo es el desarrollo consecuente del perspectivismo, porque busca conjugar las dos perspectivas de mayor alcance en las que el hombre está situado: la perspectiva de la vida y la perspectiva de la razón. El raciovitalismo es así un intento de hacer confluir lo que hay de positivo en el vitalismo y en el racionalismo.

La primera tesis del raciovitalismo sostiene que la realidad primera es la vida. La vida es la realidad radical y persistente. Y si la razón debe dar razón de lo que hay, debe tomarla en cuenta como horizonte básico de la reflexión.

Es necesario notar, sin embargo, que Ortega insiste en que, en la condición humana, la perspectiva que caracteriza a la vida es aquella que le permite saberse situado en sus circunstancias, y esta perspectiva la provee el pensamiento. Por tanto, la supervivencia humana supone el desarrollo de

todas las potencialidades del pensamiento. Así, la necesidad del hombre de pensar y su capacidad de reflexión, de retraerse en sí y distanciarse de las cosas es la establece una diferencia radical entre la vida humana y cualquier otra clase de vida. Con ello se fundamenta la confluencia entre la vida y la razón, dimensiones que en el hombre se hallan esencialmente vinculadas, tal como ya Aristóteles lo había hecho notar.

La segunda tesis del racionalismo es que el pensamiento implica la conciencia de lo que falta y el descubrimiento de la ignorancia sobre si mismo y sobre el mundo circundante. De esta manera el conocimiento se concibe como algo que está en progreso permanente, en continua ampliación.

1.4 ORTEGA Y LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD

En consonancia con el estado de ánimo que atravesaba entonces la cultura europea, acentuada por el impacto de la racionalidad desplegada en las guerras de exterminio masivo, Ortega piensa que la época moderna y el espíritu filosófico están en crisis y que es necesario superar ese entrapamiento con nuevas creencias, nuevas formas culturales y vitales, tarea en la que la filosofía, a su vez renovada, debería contribuir decisivamente.

Reflexionando al respecto Ortega repara en que cada época está inspirada y organizada en ciertos principios. En el caso de la cultura moderna, sus

diversas manifestaciones, sobre todo las de orden espiritual estarían ordenadas por el principio de *la subjetividad*, y las posiciones filosóficas que mejor lo expresan serían el racionalismo y aquella acentuación suya que es el idealismo. Esto es así porque el racionalismo considera que la razón es la dimensión fundamental del hombre y aunque la racionalidad se muestra como una capacidad históricamente constituida, nos permite vincularnos con verdades abstractas y ajenas a cualquier elemento histórico y subjetivo. Por su parte, el idealismo presenta al mundo como una construcción del sujeto cognoscente, como un contenido de la conciencia que se lo representa. A estos puntos de vista se le oponen otras tesis filosóficas. Así, al idealismo se le opone la *tesis realista*, típica del pensamiento antiguo y medieval, mientras al racionalismo se le oponen el *relativismo* y el *vitalismo irracionalista* surgidos en la última parte del Siglo XIX. Al respecto, Ortega considera que ninguna de estas dos oposiciones es correcta, y piensa que es preciso encontrar una solución a la disputa entre el racionalismo y el relativismo, entre el idealismo y el realismo. Pero asume también que ello sólo será posible profundizando en el gran descubrimiento de la modernidad que es la subjetividad.

En su búsqueda de una perspectiva más abarcante, Ortega rechaza tanto la visión de una razón histórica y suprapersonal, como también la actitud vitalista radical, al modo de Nietzsche, que subraya la irracionalidad de la existencia. Por su parte, propone el "racio-vitalismo", que reivindica una noción de la razón que no sea contraria a la vida: una razón vital.

Su actitud con relación al idealismo es más compleja. Comienza señalando que en la historia del pensamiento se han dado dos interpretaciones opuestas de la realidad: el realismo y el idealismo.

El realismo habría sido la interpretación dominante hasta la filosofía moderna y sería aún la que tiene la preferencia del sentido común, del común de la gente. Su tesis principal se puede desdoblar en dos afirmaciones: la realidad es independiente de la conciencia o mente que se la representa o conoce; el sujeto cognoscente no construye la realidad que conoce, se limita a representarla. Para el realismo, los entes intramundanos y el propio Universo, están más allá de nuestra mente, y tienen una existencia propia, autónoma; existían antes de que nadie lo percibiera, lo conociera o se los representara y seguirán existiendo como son aunque todo ser capaz de conocer desaparezca. Para el realismo, en el auténtico conocimiento nuestra mente es pasiva, se comporta como un espejo fiel de la realidad. Por lo tanto, es preciso aislar del conocimiento todo elemento subjetivo, ya que enmascara la realidad, deforma la imagen que ésta puede exhibir en nuestra mente. La actitud natural consiste en subrayar la primacía de las cosas y el mundo sobre la subjetividad.

En cuanto al idealismo, se trata de una posición que defiende todo lo contrario: la realidad es en lo fundamental una construcción de la subjetividad que se la representa, es por tanto inseparable de la conciencia que conoce. Esta concepción aparece con el descubrimiento de la subjetividad por Descartes, quien en su afán por dar con una verdad indudable y al poner a la mente como

fundamento absoluto del conocimiento, descubre el ámbito de la conciencia, el mundo de la subjetividad, afirmando su primacía. Así, el idealismo subraya el papel del sujeto y concibe la realidad como un mero contenido de conciencia.

Ortega señala que esta posición es incómoda, pues en ella el filósofo se sitúa como encerrado en su propia mente. Es necesario recordar que Ortega estudió en Marburgo con los neokantianos Cohen y Natorp, pero pronto dejó de lado esta corriente en la que declaró haber vivido como en una cárcel, y lo hizo precisamente para volver a recuperar la realidad perdida; aunque también es necesario notar que aquella formación idealista constituyó para él una salvaguarda contra la ingenuidad de la tradición y contra la vuelta al realismo tradicional. Entre esos dos polos igualmente limitados y limitantes, Ortega sostiene que lo pertinente es mantener una posición de equilibrio entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo, entre el yo y las cosas.

La realidad no es sólo el mundo externo ni la subjetividad; consta de mundo y subjetividad, porque ambas se necesitan mutuamente, están radicalmente unidas. Así, el afán orteguiano por alcanzar una nueva forma de concebir el mundo, superando a la modernidad, lo conduce a otra tesis característica: Si el principio de autonomía exige la búsqueda de un fundamento propio para la filosofía; y la superación de la modernidad conduce a aceptar el mundo y el yo como realidades que no se pueden oponer, ¿cuál es entonces el ámbito en donde aparecen subjetividad y mundo, yo y circunstancias? Su respuesta es neta: Este ámbito es el de la vida.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RECONCEPTUALIZACIÓN ORTEGUIANA DE LA FILOSOFÍA

2.1 SITUANDO LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA

En el momento en que Ortega llega a su madurez intelectual deja la carrera política para dedicarse completamente a la investigación filosófica y sus cursos universitarios. Entonces es cuando escribe el texto titulado "¿Qué es Filosofía?", cuyo origen es precisamente un curso dictado por él. En este texto, por primera vez encontraremos una exposición suficientemente sistemática de su planteamiento filosófico central. De ahí entonces el excepcional valor que tiene ¿Qué es Filosofía? como texto revelador del concepto de filosofía en Ortega, más aún cuando nuestro filósofo muy pocas veces expone su concepto de filosofía, pues prefiere señalar algunas pistas para que el lector llegue por sí mismo a comprender dicho concepto.

La amplia acogida que tuvo aquel curso, por parte de un vasto público fue algo inesperado y alentador para el filósofo, además de que le daba la ocasión para que cumpliera el sueño de su vida: que los madrileños se ocuparan un poco

de la filosofía en sentido estricto, asomándose al panorama intelectual europeo.

Al presentar el curso Ortega señala explícitamente que no se propone realizar en él una introducción elemental a la filosofía sino algo de mayor aliento y alcance técnico. Se trata de analizar en profundidad qué es el filosofar, tarea que Ortega piensa nunca antes se había en aquel medio con el rigor con que pretendía llevarlo a cabo él. Pero esto no significa que Ortega intente utilizar una terminología indescifrable para el no especialista. Por ello precisa:

"Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitir las y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los bíceps de su tecnicismo." (Ortega y Gasset: 1993, pg. 280)

Ortega afirma que desde 1840 a 1900 la humanidad había pasado por un periodo claramente antifilosófico. Más aún, no duda en señalar que la filosofía podía haber dejado de existir durante aquel período, si es que la mente humana pudiera prescindir de esa disciplina, cosa que él no cree posible en las sociedades secularizadas. Decía también que si se comparaba con la situación de la filosofía tres décadas antes se estaba en mejor pie para su difusión seria, y lo intentaba demostrar mencionando el aumento de interés por temas de

orden filosófico, lo cual se expresaba tanto en una mayor lectura de libros filosóficos como en una creciente curiosidad hacia las ideologías. Según Ortega en dicho tiempo el público comenzaba a sentir necesidad de ideas

En la primera lección, Ortega manifiesta que la filosofía era entonces muy distinta de lo que había sido treinta años antes, con lo cual plantea un importante problema epistemológico: el del cambio de la verdad, porque al parecer si la verdad de ayer fue un error, también la de hoy día podría ser nada más que una equivocación. Precizando su posición, Ortega dice que las mutaciones en el terreno de las ideas debemos interpretarlas no como una modificación en la verdad anterior, sino como un cambio de orientación en el interés humano que le lleva a ver otras verdades distintas de las de ayer. En tal sentido, no serían las verdades sino el hombre el que cambia y en esa medida va seleccionando los motivos e ideas que le son afines y perdiendo de vista las demás.

Más aún, para Ortega la genuina perspectiva histórica aunque nos permite notar la mutabilidad de las ideas humanas, se opone radicalmente a todo relativismo, porque revela al mismo tiempo que en cada momento de la historia y en cada perspectiva en que situó el hombre actuaba como poseyendo una verdad eterna, aspirando por tanto a él. Esa fe en un destino transrelativo y eterno superaría el relativismo ingenuo e inconsistente. En realidad, piensa Ortega, la sensibilidad contemporánea exige ambas dimensiones: la temporal y

la eterna. Por lo mismo el filósofo español considera que corresponde a su generación la tarea filosófica de unir ambas perspectivas.

Enseguida, en la segunda lección, Ortega se propone ingresar al tema central que se había propuesto analizar: Qué es la filosofía. Hoy -señala Ortega- la disposición de ánimo con que el filósofo inicia su labor se expresa en una aspiración por una filosofía integral. La visión del filósofo ante su propio quehacer también ha cambiado, agrega el pensador español. Ahora bien, preguntarse por esta revitalización de la filosofía equivale para Ortega a indagar en las profundidades del alma humana, origen de todo cambio visible en la superficie histórica. Más precisamente, según el filósofo para que algo relevante cambie en la escena del mundo es necesario que aparezca una generación nueva, dotada de una sensibilidad vital común entre sí, pero distinta a la antigua.

Reflexionando sobre la causa más significativa del abandono del espíritu filosófico en los últimos sesenta años del siglo XIX, Ortega señala que ello se habría debido a que los intelectuales tomaron el camino de dedicarse exclusivamente a la física atraídos por la exactitud en la confirmación de sus leyes por los hechos sensibles y, sobre todo, por la utilidad práctica de la física sobre las cosas materiales que dio a esta ciencia una hegemonía que desplazó a la filosofía a un espacio mínimo. En esas circunstancias los filósofos se habrían avergonzado de no ser físicos, reduciendo la filosofía a mera teoría del conocimiento.

Por ello, también, según Ortega la crisis de los principios de la ciencia habría dado lugar al renacimiento de la filosofía, en la medida en que los propios físicos debieron reconocer que su ciencia es una forma inferior de conocimiento, un tipo de conocimiento simbólico que toca lo real sólo en algunos sitios. Ello habría dado un protagonismo superior a la filosofía en la medida en que busca como realidad lo que es independiente de nuestras acciones.

Dice también Ortega que hasta inicios del Siglo XX las ciencias intentaban cada una dominar y abarcar a las demás, y nota que eso habría cambiado definitivamente, pues cada cual prefiere mantenerse hoy dentro de su jurisdicción, sin invadir a las demás, aunque también cada una rechaza la posibilidad de ser controlada por las demás. De este modo Ortega va situando el panorama del saber en el que cabe situar y definir a la filosofía, destacando que el estilo intelectual del momento en que efectúa su diagnóstico elimina obstáculos que hasta entonces habían impedido el desarrollo de la vocación filosófica, aunque eso no significara necesariamente que favoreciera su despertar.

En ese panorama, Ortega se pregunta por qué parece abrirse nuevamente espacio para el desarrollo de la vocación filosófica. Asumiendo que siempre que se retorna a una cosa debe estar operando la misma motivación esencial que condujo a ella en la primera ocasión, pues de no ser así sería un retorno

ficticio, nuestro filósofo se hace una pregunta mucho más radical, que interroga por los motivos que impulsan al hombre a filosofar.

2.2 LA FILOSOFÍA COMO PROBLEMATIZACIÓN DEL MUNDO

En este punto, Ortega alcanza una primera definición de la filosofía: Filosofía es conocimiento del universo. Al respecto, aclara que el filósofo, a diferencia de los científicos, no se sitúa ante el tema de su reflexión – en este caso el universo - como frente a un objeto, tal como hace el físico frente a lo que establece como materia de estudio. En primer lugar, es de notar que el objetivo de la filosofía es distinto del resto de ciencias, ya que se encarga del todo, por lo mismo no tiene un objeto particular, propio y definido. Por eso dice Ortega, coincidiendo con Aristóteles, que la filosofía es la ciencia buscada por su propio objeto. El físico, por ejemplo, conoce con antelación la extensión y los atributos esenciales de su objeto, no comienza pues con un problema, sino con algo que da por establecido. En cambio al filósofo el universo se le aparece como algo totalmente enigmático, desconocido. Por eso, con respecto al objeto de estudio del filósofo, Ortega dice:

"El filósofo ignora cuál es su objeto y de él sólo sabe: primero, que no es ninguno de los demás objetos, segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada y, por lo mismo, el único que se basta". (Ortega y Gasset: 1993, pg. 308)

Sin embargo, ninguno de los objetos conocidos o imaginables posee tal condición. Por ello, el universo viene a ser aquello que no conocemos radicalmente. Es decir, a las ciencias les es dado su objeto, en cambio el objeto de la filosofía deberá ser buscado, tal vez eternamente.

Por eso mismo, la filosofía se presenta necesariamente como una disciplina esencialmente problemática, enigmática, que tendrá la misma condición de su objeto: como saber será universal y con pretensiones de absoluto. En esto también Ortega coincide con Aristóteles, que ya en el siglo IV A.C. había caracterizado a la filosofía como la ciencia que se busca.

Ahondando esta diferencia entre el saber de la filosofía y el de las ciencias particulares, Ortega precisa su definición de filosofía:

"Yo propongo que, al definir la filosofía como conocimiento del universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto". (Ortega y Gasset: 1993, pgs. 309 – 310)

Esto significa que para que un conjunto de pensamientos pueda ser considerado como filosófico debe representar una reacción intelectual universal, integral ante el universo; es decir, que aspire a lo que Ortega denomina un sistema absoluto. Por tanto, el principio de absolutismo es el que distingue a la auténtica actividad filosófica.

De este modo, para Ortega es obligación esencial de la filosofía abordar todo problema, lo cual no significa necesariamente que pueda resolverlos, sino que, en todo caso, busque demostrar por qué sería irresoluble. Esta última aspiración constituiría un logro importante para la filosofía, puesto que cuando las ciencias encuentran un problema que no pueden solucionar, simplemente dejan de tratarlo. Precisamente aquí radicaría una de las diferencias sustantivas entre las ciencias y la filosofía.

Así pues, según lo que Ortega expone en el texto “¿Qué es Filosofía?”, el origen de este tipo de saber sería el apetito de integridad, de universo, que él cree aparece en nuestra vida como una aptitud y actitud espontánea de la mente humana.

Igualmente, si bien Ortega reconoce como algo valioso la exactitud y el rigor del procedimiento científico, también hace notar que son obtenidos a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando sin resolver los problemas fundamentales de la experiencia humana. Así, por ejemplo, el objetivo de la física es averiguar para cada hecho su principio o el hecho antecedente que lo produjo. Sin embargo, aquel principio poseerá, a su vez, un principio anterior y así sucesivamente, lo cual plantea el problema de la existencia de un primer principio que estaría en el origen de todo, pero el físico deja de lado la búsqueda de ese principio originario.

"Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transc científica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica". (Ortega y Gasset: 1993, pg. 311)

Según el pensador español la verdad científica es exacta, pero al precio de ser incompleta y penúltima, por eso debe necesariamente integrarse en el panorama que provee la verdad filosófica, que aunque es inexacta es una verdad última y completa. Paradójicamente. Ortega llamará a esta última verdad "mito". Según Ortega la exactitud no define el valor de la verdad, porque es un atributo sólo de ciertas cosas y regiones del universo; por eso la verdad científica no es de orden superior. Por lo mismo, es posible tener una verdad muy exacta y, sin embargo, a la vez, poco significativa.

Según Ortega, en el Siglo XIX la filosofía pretendía sólo ser un mero complemento de la ciencia, y la metafísica se presentaba solamente como una prolongación fallida de la física. Ortega se propone reivindicar la filosofía y la metafísica; por eso en la década de 1920 planteaba como tarea de la filosofía no tanto ir más allá de la física, sino más bien involucionar de la física a la vida para buscar en ella el origen radical de la filosofía y la metafísica. Al respecto, dice:

"La vida es filosofía, se cumple filosóficamente, preguntando, sorprendiendo, mediante la razón y la reflexión de cada instante, el secreto del acontecimiento personal. Al vivir sonámbulo, instintivo, se sobrepone el vivir razonando, auto conciente, descubridor y proyectista de su camino, detective de si mismo en el transcurso menesteroso de cada etapa hacia la hebrea totalidad del ser".(Uriarte: 1958, pgs. 9 – 10)

Así reafirma Ortega que la vida es el origen último de la filosofía Tesis que se complementa con la idea de que la vida – en su manifestación humana - no puede renunciar a filosofar, por lo cual la filosofía sería algo inevitable en la experiencia de la humanidad. Ciertamente, esto no se contradice con la tesis aristotélica que señala que la filosofía surge sobre la base de ciertas condiciones socioculturales, como es la existencia de hombres emancipados del trabajo físico. Esta sería una condición necesaria, más no suficiente ni esencial. El mismo Aristóteles lo habría entendido así al afirmar que otra condición – esta sí esencial, intrínseca a la filosofía – sería la capacidad de asombro. Al vincular filosofía y vida, Ortega estaría pensando precisamente en el asombro que acompaña a la vida.

Como se podrá apreciar, el concepto de filosofía que Ortega maneja en este texto se muestra contrario al concepto hasta entonces corriente en la filosofía precedente, según el cual la filosofía era sólo una suerte de sirvienta o complemento de las ciencias particulares, por cuanto cuando éstas llegaban al punto en que no podían obtener verdades claras, debía aparecer la filosofía completando la labor con meras vaguedades.

Según Ortega, cuando el filósofo parte a la búsqueda de todo cuanto hay, acepta un problema radical, ilimitado y absoluto. Al situarse así desde el punto de partida, el filósofo estaría logrando un avance significativo al establecer cuanto desconoce acerca del universo o del todo. En esto consistiría definir

con rigor el problema de la filosofía. Cuando el filósofo se pregunta qué es todo lo que hay, no sospecha qué será ese todo. Aunque sepa de antemano la existencia de cosas particulares, sin embargo, del todo nada sabe. Ni siquiera sabe, en realidad, si eso que hay será un todo. Más aún, el filósofo ignora radicalmente al inicio de su investigación si será posible conocer aquello cuanto hay, lo cual constituiría, según Ortega, el signo más característico de por qué la filosofía tiene mayor alcance que las ciencias.

Según Ortega únicamente la filosofía se plantea como un elemento fundamental de su aproximación a la realidad, la posibilidad de que su objeto sea incognoscible. Lo cual pone de relieve, además, que la filosofía es la única disciplina que considera los problemas según se presentan, sin alterarlos como hacen las ciencias.

Para Ortega es un error pensar que lo esencialmente característico de la actividad cognoscitiva sea la solución de problemas. En primer lugar, porque en sentido estricto es bastante discutible que al conocer siempre estemos resolviendo los problemas por completo. En segundo lugar, señala que la actividad cognoscitiva es primariamente conciencia del problema, por lo cual, el núcleo de la ciencia es la problematicidad y los demás elementos se ordenan en función al problema. En realidad, diría él, lo único no problemático e indiscutible en una ciencia es su problema. Al respecto dice:

"El error padecido al ver la actividad teórica por el cabo de su solución y no por su cabo inicial que es el problema, se origina en un desconocimiento de la maravilla que significa el hecho magnífico de que en el hombre existan problemas. Y es que no se distinguen dos sentidos muy diferentes de este vocablo. Se observa que la vida plantea al hombre, desde siempre, problemas -estos problemas que no se plantea el hombre sino que caen sobre él, que le son planteados por su vivir, son los problemas prácticos". (Ortega y Gasset: 1993, pg. 322)

Señala Ortega que habrían dos tipos de problemas esencialmente distintos: los prácticos y los teóricos. Los problemas prácticos se manifiestan en un determinado ámbito material y social que nos circunda y presupone que sintamos una necesidad o un deseo acicateado por aquella realidad circundante, lo cual nos conduce a actuar sobre ella. Un problema práctico es, pues, la modificación de lo real, que algo que no es llegue a ser.

El problema teórico, en cambio, se manifiesta en el lenguaje como la pregunta: ¿Qué es esa cosa? Y nos hacemos esa pregunta porque intuimos que la presencia de la cosa por la que nos interrogamos no da cuenta de su razón de ser. Por lo mismo, no existe problema teórico si no se comienza de algo que es, de algo que está irrefutablemente ahí y, sin embargo, se nos manifiesta como no siendo del todo como aparece o, más aún, en su radical contingencia, como no debiendo ser. La teoría, por tanto, tendría su punto de partida en un distanciamiento y negación de las cosas, en una destrucción virtual del mundo.

Por otra parte, para Ortega los problemas teóricos y los prácticos son irreducibles entre sí, pues tendrían un origen radicalmente diferente. Puesto que el problema teórico consiste en sospechar que lo que es no sea, o al

menos que no sea lo que es, esta capacidad humana de plantearse problemas teóricos no podría explicarse apelando a un mero principio utilitario. Tampoco podríamos decir que los problemas teóricos surgen como consecuencia natural de los problemas prácticos, pues si así fuera deberían darse también en el resto del reino animal donde, sin duda, existen abundantemente los problemas prácticos.

Partiendo de esas premisas Ortega aporta nuevas consideraciones sobre lo que es esencialmente la filosofía. Así, señala que si lo fundamental en el hombre es su capacidad teórica de conversión de las cosas en problemas, no existe duda de que la actividad teórica será de mayor nivel cuanto más problemáticos sean sus problemas. Por eso, considerando que los problemas que se plantea la ciencia son problemas parciales, comprometidos en algún grado con intereses de orden utilitario. Ortega afirma:

"Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teórica. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección". (Ortega y Gasset: 1993, pgs. 323 – 324)

Al respecto, es necesario recordar que algunos filósofos muy importantes han señalado que filosofar es no vivir, o, lo que es lo mismo, que la vida dejada a su libre cauce excluye toda filosofía. No obstante, Ortega no estará de acuerdo

con ese juicio y buscará desarrollar un concepto de filosofía que supone una íntima vinculación con la vida.

2.3 EL FILOSOFAR COMO APTITUD INHERENTE A LA CONDICIÓN HUMANA

Ahora bien, si la filosofía es absoluto problematismo, ¿puede esperarse algo de ella? ¿No tiene acaso escasas posibilidades de llegar a logros concretos? Por su parte, Ortega llega a decir que es el intento "menos probable del mundo". Diríamos que es una empresa propia de soñadores. Nuestro filósofo diría más bien que filosofar es una aptitud intrínseca a la vida. Es un hecho vital, constitutivo de la vida. En tal sentido, la filosofía sería necesaria al hombre, puesto que la verdadera necesidad es la que corresponde a la esencia de cada ser. Al intelecto humano le sería esencial filosofar.

Ortega concuerda, por tanto, con la tradición filosófica cuando dice que la filosofía no surge en función de la utilidad. Es preciso recordar que Aristóteles señalaba que todas las otras disciplinas eran más útiles, pero que ninguna era superior a la filosofía, justamente porque ésta es libre y las otras dependen de objetivos externos a ellas. Para Ortega la filosofía es una actividad "constitutivamente necesaria al intelecto". De ello podemos inferir que el filosofar es inherente al vivir.

Ahora bien, la razón que da Ortega para caracterizar a la filosofía, en tanto aspiración a la totalidad, como una aptitud constitutivamente necesaria al intelecto, es que siempre ante algo presente encontramos que también es parte o fragmento, encontramos su línea esencial de fractura, lo cual nos remite a lo que falta, a la realidad que lo completa. Ese fondo no está presente, pero está como presente, está compresente. En el texto antes citado, el ejemplo más claro que da Ortega sobre este punto es el del salón en que él dicta sus clases. aquel salón aparece a la visión de los concurrentes como algo completo y suficiente. Ahí están sus luces, sus formas, su espacio que conforman una aparente totalidad. Pero, si al abandonarlo, encontráramos que en la puerta termina el mundo, es decir, que ya no haya nada más, nos llevaríamos una gran sorpresa. Pero, ¿por qué nos sorprende el que no haya alrededor de él otras edificaciones y calles, otras tierras y atmósferas? Al respecto Ortega dice:

"Por lo visto, en nuestra percepción, junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si faltase, lo echaríamos de menos. Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino sólo primer plano que se destaca sobre un fondo vago con el que contamos tácitamente, que ya existía para nosotros, bien que como oculto y adjunto, envolviendo lo que de hecho, vemos. Ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero está ahora compresente." (Ortega y Gasset: 1994, pg. 330)

Más adelante, nuestro filósofo llega incluso a derivar una ley de lo anteriormente dicho:

"Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo.".(Ortega y Gasset: 1993, pg. 332)

Más aún, precisa que lo mismo ocurre estructuralmente en nuestra experiencia en el plano de nuestro ser interno, ya que nuestras ideas, dolores, imágenes, emociones, remiten siempre a un mundo de percepciones, ideas o emociones más vasto que constituye nuestra mundo interior.

En tal sentido, el mundo es para Ortega básicamente el ámbito en el que nos es posible ir percibiendo o experimentando las cosas unas tras otras. Y si cada una es sólo fragmento y el mundo el horizonte en que se sitúa, eso significa a su vez que dicho mundo, que por ser tal, podrá ser llamado "nuestro mundo", será también fragmento, aunque pueda ser enorme. Y es que el mundo no da razón de sí mismo, sólo se nos aparece como un problema, como algo siempre insuficiente, fundado en algo distinto a él, en algo no dado. Se trata de lo que Ortega llamará el "ser fundamental". Por eso afirma que

"Filosofía es conocimiento del universo o de todo cuanto hay, pero al partir ni sabemos qué es lo que hay, ni si lo que hay forma Universo o Multiuniverso, ni si, universo o multiuniverso, será cognoscible.".(Ortega y Gasset: 1993, pg. 328)

Ahora bien, en tanto el mundo aparece problemático y elusivo, como algo que es y no es, a la vez; en tanto el mundo no es algo con contornos precisos, se trata de algo que, según Ortega, nos obliga a filosofar. En tal sentido, el filósofo

español llega a definir el filosofar como un buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. De esa manera la filosofía aparece para Ortega como la búsqueda de lo que hace al mundo como tal, como la indagación por ese ser que sólo está presente en nuestra conciencia como ausencia, como la pieza faltante en el rompecabezas. Para él el ser fundamental es un "eterno y esencial ausente", una realidad a la que en las religiones se alude con el nombre de Dios.

Ortega puntualiza que este ser fundamental del mundo es por esencia lo diferente, lo completamente distinto de lo fundamentado, de lo intramundano. Por eso señala también que la actitud de querer hacer de Dios, vecino del mundo tiene bastante menos tacto filosófico que aquella otra que hace de Dios un ser absolutamente trascendente al mundo, aunque considera que esta última opción es también exagerada.

Esta reflexión sobre el mundo como "ser fundamental" y tema propio del pensar filosófico lleva a Ortega a dar cuenta de otros rasgos esenciales de la filosofía. Así, por ejemplo, por el hecho de ser una aspiración a constituir un saber del todo, no puede partir de creencias anteriores, no puede aceptar nada como ya sabido previamente; porque, además, lo sabido antes de la filosofía es sabido desde un punto de vista parcial e ingenuo que la filosofía no puede incorporar, sino que debe problematizar. Esto conduce, según Ortega, al imperativo de autonomía de la filosofía, es decir, a la renuncia a partir de verdades supuestas a apoyarse en saberes anteriores a ella. Para Ortega la

filosofía debe ser un saber esencialmente independiente y autosuficiente, un conocimiento que no debe descansar sobre postulado alguno y que tiene la capacidad de poder justificarse sin apelar a nada fuera de él.

Esta manera de entender la filosofía se conecta con todo el pasado criticista de la tradición filosófica moderna, sobre todo con Descartes, pero Ortega pretenderá ir más allá. Un aporte importante suyo tanto al enriquecimiento del rigor filosófico como a la comprensión de la cultura en general es su exigencia de un examen del papel que tienen en nuestra concepción del mundo las creencias que la tradición trae consigo. Según Ortega existe un conjunto de creencias no problematizadas - por ejemplo, la arraigada creencia de que las cosas tienen un ser - y que constituyen lo que él llama la prefilosofía.

2.4 FILOSOFÍA: AUTONOMÍA Y PANTONOMÍA

Pero Ortega señala la existencia de otro principio filosófico que sólo se habría tenido en cuenta en algún momento de la antigüedad y en la filosofía romántica. Se trata de la pantonomía; un movimiento mental inverso al de la autonomía, pues si en virtud de esta última la filosofía propone saberes que se repliegan sobre sí mismos aspirando a ser indubitables, la pantonomía viene a ser el afán de volverse hacia el universo y buscar abarcarlo intelectualmente en forma íntegra para situar en él cada experiencia o problema particular. En este sentido específico cabe decir que el objeto de la filosofía se nos presenta

inmediatez? Ortega admite que la visión o la audición son ejemplos de lo inmediatamente presente, pero no agotan tal concepto; por eso no admite el reduccionismo positivista de lo inmediato a su dimensión física. Para eso, Ortega emplea el término "intuición", entendiéndolo, como Husserl, como un estado de la mente en que un objeto se hace presente a la conciencia. Por ello cabe hablar tanto de intuiciones sensibles como de intuiciones no sensibles. En el texto que estamos comentando Ortega examina, por ejemplo, las intuiciones sensibles del color, o la intuición no sensible de una figura geométrica, tal como la define la matemática. En todo caso, la noción, así ampliada de intuición, entendida como un saber inmediato, le permite establecer como un requisito ineludible para su idea de filosofía que los conceptos que ésta emplea funden su verdad en evidencias basadas, a su vez, en intuiciones.

Con ello, y distinguiendo tres tipos de realidades: las que quizás hay; las que pensamos erróneamente que hay, no habiéndolas y, aquellas de las que podemos estar seguros que las hay, Ortega da un paso más en su determinación del concepto de filosofía, al plantear que si nuestro problema es conocer cuanto hay, lo primero que necesitamos realizar es determinar qué cosas, entre las que tal vez hay, podemos saber con certeza que hay, con lo cual sitúa de lleno la determinación de lo que es la filosofía en la dimensión ontológica.

Según Ortega las ciencias, al buscar una verdad segunda o menos radical, son, al mismo tiempo, menos radicales en el establecimiento de sus datos. La filosofía, en cambio, persigue evidencias desde el inicio, buscando fijar con el máximo rigor los datos con que opera. Ello exige ir más allá de pruebas, inferencias o razonamientos, los mismos que nunca son concluyentes. Precisamente para ello la intuición viene a ser una fuente decisiva de evidencia a partir de la cual toma cuerpo la estructura conceptual del pensamiento y la posibilidad de los juicios sobre la experiencia y el mundo.

En base a aquellas premisas, en su obra titulada "¿Qué es filosofía?" define esta disciplina como "el estudio radical de la totalidad del Universo", y presenta algunos rasgos principales que, a su vez, permiten aclarar aquella definición. Pasaremos enseguida a su consideración:

a) La filosofía como teoría: La filosofía no pretende dar reglas para la transformación de la realidad o la construcción de objetos. En tal sentido, se ha dicho, es inútil. Sin embargo, aquella "inutilidad" no afecta en absoluto su importancia vital. Ortega presenta una razón que convierte a la filosofía en un saber imprescindible: intenta satisfacer una de las dimensiones más importantes e irrenunciables de la vida humana, como es el afán por el conocimiento, la búsqueda de la verdad sobre el mundo; además, la filosofía tiene lo que podríamos llamar "utilidad existencial": Como Ortega indica con frecuencia, el hombre es un náufrago perdido en la existencia y en este

naufragio existencial, las teorías, particularmente las filosóficas, le permiten orientarse en la realidad.

b) Filosofía y autonomía: En la ruta trazada por Descartes, Ortega sostiene que el filósofo no puede afirmar sin más las verdades establecidas por otros saberes. Al menos en lo que respecta a los fundamentos de la investigación filosófica, sólo se puede admitir como verdadero aquello que se muestre al pensamiento con plena evidencia. Como antes hemos indicado, será precisamente este afán por la autonomía de la filosofía lo que llevará a nuestro filósofo a la búsqueda de un dato que presente evidencia absoluta, de una realidad primera y radical que constituya el fundamento aún de las creencias más elementales que guían la vida. Ese fundamento será precisamente la vida.

c) Filosofía y universalidad: cada una de las ciencias se interesa tan solo por una parte de la realidad; la filosofía, en cambio, se interesa esencialmente por el todo, por el Universo en general, siendo éste la suma de todas las cosas, tanto las existentes como las meramente pensadas, imaginadas o deseadas. Por lo mismo, Ortega afirma que

“... la filosofía debe comenzar por definir aquel concepto máximo y a la par dejar abiertos los grados inferiores de este, que todos serán a la postre en una u otra medida, modos del conocer. Por esta razón yo propongo que al definir la filosofía como conocimiento del universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales el cual se organiza metódicamente a la aspiración del conocimiento absoluto. Lo decisivo, pues, para que un conjunto de pensamiento sea filosofía, estriba

en que la reacción del intelecto ante el universo sea también universal-integral, que sea un sistema, absoluto.” (Ortega y Gasset: 1994, pgs. 309 – 310)

Ciertamente, la filosofía tiene temas específicos. No obstante, al abordarlos, en cada una de sus investigaciones “particulares”, el filósofo hace una valoración de la región del ser que le interesa (lo moral, lo bello, la verdad, el ser humano) poniéndola en relación con el conjunto de la realidad, con la totalidad; Según este planteamiento, la filosofía descubre el *sentido* de las cosas, el *ser* presente en todas ellas. Esto quiere decir que para Ortega y Gasset la filosofía es ante todo lo que tradicionalmente se identifica con la ontología: el estudio del ser, en qué consiste el ser y las categorías principales del ser.

En esa perspectiva, entendiendo a la filosofía como un saber que se define por su radical rigor, aunque por ello mismo no cesa de problematizar aún su propia existencia, postula que se trata de un saber que deberá sustentar, sino salvar, la herencia cultural europea.

Por este mismo tiempo escribe otra obra “La Rebelión de las Masas”, probablemente el libro más famoso de Ortega y, a la vez, el de mayor influencia entre el amplio público. Un texto que aparece como una reflexión sobre las condiciones de la vida colectiva en el mundo contemporáneo. Y aunque su tema básico es sociológico, posee ciertamente contenido filosófico en tanto se fundamenta en una antropología filosófica elaborada por el

pensador español. Allí da cuenta de la ingratitud del hombre masa con las ciencias empíricas que le han facilitado grandemente la vida. Sin embargo, señala también que la ciencia empírica necesita de la masa así como ésta necesita de aquélla, pues nuestra sobrepoblación no se sustentaría sin las facilidades de vida aportadas por la ciencia moderna. Pero se trata de una relación más bien instrumental, necesitada de otro saber que defina los fines de la existencia, como es la filosofía. De allí también el rigor que Ortega exige de esta disciplina.

De hecho el filósofo español ve en la filosofía el camino para superar la crisis que percibe en Occidente, una crisis que se expresa en una desorientación radical del hombre y que, por tanto, exige la respuesta también radical de la filosofía.

CAPÍTULO TERCERO

RACIOVITALISMO: VIDA, CONOCIMIENTO Y FILOSOFÍA

3.1 LA BÚSQUEDA DE LA OBJETIVIDAD

Haciendo un balance de la herencia cultural europea, Ortega otorga un papel relevante a la racionalidad que condujo a la invención de la ciencia moderna, y considera que hay allí una garantía de supervivencia moral y material, cuyo logro habría sido el fruto de una disciplina intelectual fundada en la búsqueda de la objetividad. Al indagar qué actitudes han hecho posible la ciencia europea, Ortega destaca básicamente la precisión y el método, el hábito crítico y la racionalidad.

Considera el filósofo español que si se quiere hacer ciencia, no queda otra alternativa que hacerla contando con un método riguroso. En tal sentido, retoma el ideal metódico como único camino hacia el conocimiento y la verdad. Sólo la guía del método puede garantizar la objetividad, más allá de la voluntad o las intenciones. No hay vía corta hacia la ciencia, y su verdad no puede ser evaluada partiendo de las intenciones, sino en contraste con los resultados constatables.

Ahora bien, la facultad que hace posible el ejercicio metódico de la crítica es la razón. El ejercicio de la razón viene, por tanto, a constituir la condición esencial del método científico y de la posibilidad de enfrentarse a las cosas sin perder el horizonte rector de la objetividad. Esa razón, piensa Ortega, aunque cultivada sistemáticamente por la tradición de Occidente, no es patrimonio de ninguna cultura. Todo hombre puede hacer uso de ella. En esto coincide con Descartes, quien estableció como premisa de su discurso sobre el método, que la razón era la facultad mejor repartida entre los hombres, lo cual la convertía en el sustrato de la universalidad buscada por el saber. Frente a las teorías que sostenían la especificidad de una supuesta racionalidad indoeuropea, Ortega insistió en que la posibilidad de ejercer hábitos críticos y metódicos sería asequible a todo hombre apoyado en la razón y corregido por ella.

Ortega entiende que lo medular de la ciencia, como forma específica de conocimiento, es la actitud intelectual rigurosa y metódica. Y entiende también que aquel rigor no sólo es de orden procedimental. Método significa originalmente "camino"; es el camino hacia la cosa misma; la fidelidad con el objeto de estudio. Ese planteamiento da cuenta del objetivismo de Ortega, y le hace tomar distancia de cualquier forma de subjetivismo personalista. El conocimiento del mundo debe sustentarse en el permanente contraste con las cosas. Ortega afirma que "lo subjetivo es el error", afirmación que luego tendría que matizar. Probablemente el extremo objetivismo que mostrara en algún momento, matizado luego al acentuar su doctrina del papel esencial de

las circunstancias en la constitución de la condición humana, se explicara precisamente por las circunstancias que le tocara vivir al filósofo español, circunstancias en las que su apuesta fue por una España liberada del lastre del subjetivismo.

Precisamente, la reconstrucción de la experiencia desde la objetividad que proporciona la distancia sería lo que separaría el mero conocimiento y la ciencia. Ortega elige la figura del primer teólogo del cristianismo, San Pablo, para elegir la ventaja del distanciamiento. Precisamente porque no tuvo conocimiento directo del Jesús histórico, Pablo tuvo que hacer teología sobre él. La distancia que, según Ortega, separa la fe de San Pedro de su teología sería la misma que hay entre el mero ver las cosas y la ciencia sobre las cosas. Para poder hacer ciencia hace falta un distanciamiento, un objetivamiento de las cosas sobre las que queremos hacer ciencia, una perspectiva, que ya no es solamente recordar las cosas, sino pensarlas de forma abstracta, mirarlas desde el plano superior de la abstracción para que sea posible un saber racional sobre ellas, es decir, una teoría.

3.2 OBJETIVIDAD E INTERÉS

Dice Ortega que los datos del universo no son indubitables, sólo se trata de datos que se dan en función a algún interés nuestro. Se dan, por tanto, no como un en sí, sino por referencia al sujeto cognoscente. Ello vale también para los datos de la física. Las fuerzas o entidades de que hablan estas

ciencias, no son equiparables a nuestra noción ingenua de “cosa”; son en realidad funciones, pues aparecen con la aplicación de una teoría y se entienden siempre por relación con las otras fuerzas y entidades que aquella teoría supone. Ortega entiende que es por eso que la existencia real de los átomos o de los electrones puede ser puesta en duda. ya que podría decirse que, en principio, sólo se dan en el marco de la respectiva teoría física que los postula. Por eso es que cabría decir que las entidades postuladas por esta ciencia, no son datos últimos ni originarios del Universo.

En lo que respecta al mundo exterior sensible que nos circunda, aquel mundo que sentimos como más próximo a nosotros, aquel compuesto por las cosas que podemos ver y tocar, nuestra actitud natural es de asunción de su realidad, las ciencias comparten esta asunción del sentido común, aunque buscan hallar su racionalidad y traducirla en leyes que den cuenta de su comportamiento. Pero si nos situamos en actitud filosófica y ensayamos a dudar de la evidencia de su realidad, encontraremos que, en efecto, no hay tal evidencia. Y podríamos sospechar que quizás el mundo sensible circundante sea un sueño, -mío o ajeno-; posibilidad esta que no hay cómo excluir. Eso parece significar – tal como descartes lo hiciera notar en sus célebres meditaciones - que los datos sensoriales no aportan ninguna seguridad ni evidencia.

En efecto, ya Descartes había mostrado concluyentemente que no hay evidencia alguna de la realidad del mundo exterior, incluyendo nuestro cuerpo.

Ahora bien, puesto que el mundo exterior no es algo evidente, entonces la filosofía no podría asumir su existencia como un dato, a diferencia de nuestra creencia vital, que ciertamente sin duda su existencia. Con ello podemos notar que hay una ruptura entre la actitud filosófica y la vida en su espontáneo fluir. La actitud filosófica supone un distanciamiento de la espontaneidad, un desapego crítico de toda creencia vital, de todo supuesto vital, ya que se propone no asumir supuestos, sino sólo aquello que muestra evidencia.

En la duda cartesiana el pensamiento, puesto en actitud filosófica, se descubre a sí mismo como lo único indubitable, por cuanto, paradójicamente, al dudar de sí se pone en evidencia como acto y dato originario: por eso Descartes pensó que aquel debería ser el punto de partida del conocimiento y piedra angular de la nueva ciencia.

Precisamente en este punto es donde destaca la diferencia entre la filosofía y el simple vivir, Dado que la vida espontánea se sostiene en un conjunto de creencias, sobre las cuales, por tanto, no tiene duda alguna; mientras la filosofía halla, según Ortega su punto más alto de lucidez en el ejercicio de la duda metódica sobre el conjunto de nuestras creencias, empezando por aquella que da por evidente la realidad del mundo externo.

Pues bien, para ser consecuente con el principio de autonomía como rasgo esencial de la filosofía, Ortega debe atenerse estrictamente a lo que hay de indubitable, con ello legitima el camino que condujo del realismo antiguo -en el

cual el mundo y el yo integran un cosmos de cuya existencia no se duda- al idealismo moderno que postula como lo único indubitable nuestro pensamiento, y como el pensamiento parece ser actividad del yo, termina asumiendo que lo único real es el yo. De hecho, Ortega reconoce la superioridad del planteamiento idealista, pero igual lo considera insuficiente, lo cual lo conduce a postular la necesidad de una renovación de la filosofía.

3.3 CRÍTICA DEL IDEALISMO

Ortega no deja de buscar la esencia de la filosofía, por eso plantea lo que, a su juicio, es la gran tarea intelectual de nuestra época: la superación del idealismo a la que califica como "el tema de nuestro tiempo". Esta tarea tiene para Ortega un carácter hondamente renovador de la tradición filosófica y, por tanto, del concepto de filosofía. En lo que sigue, abordaremos la crítica y el intento de superación del idealismo, con el fin de analizar y aclarar el concepto orteguiano de filosofía.

Toda teoría tiene que partir de ciertos datos, pues todo problema implica datos, pero en la investigación filosófica la determinación de los datos es de por sí un problema, pues no están dados y deben ser radicalmente indubitables. Habiendo Ortega rechazado por su dubitabilidad los objetos de la fantasía, los objetos de la física, los datos sensibles, sólo se queda, al final, con la duda, por ende, con el pensamiento, llegando así a la tesis idealista, la cual intenta

reconstruir minuciosamente en orden a alcanzar sobre ella la máxima claridad y, a la vez, una superación.

Examinando el idealismo, en su versión cartesiana, Ortega señala que, en rigor el cogito cartesiano tendría que decir "El pensamiento existe, luego yo existo." En esa perspectiva, el pensamiento parece darse a la par de un sujeto pensante y un objeto pensado. Así, el pensamiento involucraría tres momentos: el acto mismo de pensar, un sujeto que piensa y un objeto del mismo. Al respecto, Ortega dice que el idealismo interpreta equivocadamente el sujeto del pensar, introduciendo un sesgo realista. Esto llevará a Descartes a deducir del puro acto pensante un sujeto de ese acto, un yo interpretado al que interpreta como substancia o cosa, de la cual el pensamiento sería sólo un atributo. Ahora bien, la aplicación de categorías realistas a la perspectiva idealista conduce a múltiples contrasentidos. Al sustancializar el sujeto, Descartes lo ubica más allá del pensamiento, transformándolo en una cosa que pierde por tanto su interioridad, incapaz, por lo mismo, de darse a sí mismo el ser.

En cuanto a la interpretación del objeto del pensamiento, que se deriva del idealismo de tipo cartesiano, Ortega dice que se dan como meros "contenidos de conciencia", en lo cual hay algo de cierto, pero también mucho de falso. Lo cierto es que la presunta realidad exterior del mundo es efectivamente sólo presunta, ya que no puedo verla saliendo fuera de mí mismo. Sin embargo, no es válido deducir de su dependencia de la conciencia, que se halla en esta en

una relación continente – contenido. Lo que pasa es que, paradójicamente, el idealismo espacializa aquella relación, asumiendo una disyunción exclusiva entre un fuera y un dentro. Pero, asumir que algo externo -una carpeta, por ejemplo- es un contenido mental es, según Ortega, un contrasentido. La cosa externa no está ni fuera ni dentro de mi pensamiento, sino con él, en indisociable vinculación. Sólo así el objeto del pensamiento queda desubstancializado, En la medida en que el objeto del pensamiento no está ni 'fuera' ni 'dentro' de mi pensamiento, está más allá de éste.

"El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense. de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos."(Ortega y Gasset: 1994, pg. 402)

En la perspectiva de Ortega yo soy quien ve o piensa ese mundo, consisto en ese verlo o pensarlo, por ello, sin ese mundo no hay yo; esto significa que hay una dependencia recíproca. Más precisamente: el yo siempre está consigo mismo, pero el mundo está también siempre junto a él, por lo cual se puede decir que nuestro ser es fundamentalmente un ser-con-el-mundo. Por lo que dice Ortega:

El dato radical del Universo, por tanto lo que hay indubitablemente para Ortega es un hecho primario y fundamental que se pone y se asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro: Yo no me doy cuenta de mí sino sólo dándome cuenta

de objetos. Lo único dado, para Ortega, es pues el vivir de cada cual, y éste es primero que nada un encontrarse del yo en el mundo, en un mundo actual, en el de este instante. Así, Ortega pretende haber acabado con los puntos de partida abstractos de todas las formas de filosofar de épocas anteriores.

La tarea de la filosofía consistirá para Ortega, por tanto, en definir lo que es "nuestra vida" o más precisamente "mi vida". Tal sería el problema fundamental de la filosofía. Y puesto que vivir es algo intransferible, es "mi ser individualísimo", tenemos aquí una más clara justificación de lo dicho más arriba: El nuevo concepto de filosofía ésta tiene su comienzo en una realidad concreta. A partir de ello, Ortega infiere ahora que la filosofía se ve como forma de vida, que es lo que es concretamente y es, por tanto, meditación de nuestra vida. A la vista de ello, para Ortega no sirven ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía: ese modo de ser que es vivir requiere nuevas categorías; se trata precisamente de encontrar las categorías del vivir, la esencia de 'nuestra vida' ". Ortega, por tanto, dedicará su reflexión a la búsqueda de tales categorías, a la descripción de esa realidad cercana, pero a la vez tan lejana, que es el propio vivir. Es el inicio de una metafísica de la vida. Así hace suyo el antiguo dicho: "primero es vivir y luego filosofar" (Ortega y Gasset: 1994, pg. 415)

El quehacer filosófico antiguo buscaba una realidad primera, pero entendía por ella la más importante: Dios para el teísta, la materia para el materialista, una entidad que era Dios y materia a la vez para el panteísta. Pero el quehacer

filosófico moderno buscaba qué realidad era la más segura, la más indudable. Ortega pretende instalarse en este nivel, pero encuentra una realidad radical e indubitable distinta de la moderna, ya que no es mera conciencia o sujeto, sino vida, que involucra tanto al sujeto como al mundo.

3.4 LA VOLUNTAD DE SISTEMA

Ortega sabe que la teoría es necesariamente un pensamiento sistemático; es decir, un pensamiento que hace posible situar las cosas dentro de un conjunto de coordenadas, tal como hacemos al situar un punto geográfico en un mapa. En este punto, lo mismo vale para el saber científico y el filosófico: los datos singulares de que disponemos sólo pueden ser entendidos y localizados teniendo como referente un sistema. El saber teórico es resultado de la coherencia sistemática. La renuncia a la sistematización equivaldría a la renuncia al saber teórico.

En cuanto a nuestra imagen del mundo, el sistema posibilita la unificación de los problemas, y en cuanto a nosotros mismos permite la unidad de la conciencia como unidad de opiniones. El sistema aparece así como la forma superior de la teoría, unificando la conciencia del individuo, de tal modo que la multiplicidad de los problemas encuentra un eje y un horizonte de referencia que permite afrontarlos como un único problema. Tal es la importancia que Ortega asigna al pensar sistemático, que llega a afirmar que se trata de una de las pocas verdades adquiridas por el hombre sobre las que no cabe ninguna

duda razonable. Por tanto, entendiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea, éste viene a ser no es sólo un método para orientarse al pensar, sino la mismísima condición de posibilidad para que la verdad se dé. Dicho de otro modo: "la verdad sólo puede existir bajo la figura del sistema",

Ello remite a la vieja idea de la unidad del saber, idea que Descartes graficó al comparar el saber con un árbol en el que todas sus partes están íntimamente conectadas, de modo que no se puede entender una sin tomar en cuenta las demás. Ortega piensa que el saber debe tener aquella unidad. La ciencia debe construirse, por tanto, desde la perspectiva de la unidad.

De acuerdo con esa idea, el sistema no es ya algo dado, que se posee o no se posee. No es necesariamente una cuestión de hecho, sino ante todo de voluntad. La sistematicidad es, en un sentido primario, voluntad de sistema. Se trata de la voluntad de armonizar en torno a una idea rectora las doctrinas y las convicciones que, en principio pueden parecer más heterogéneas. Desde esta perspectiva, las convicciones estéticas, prácticas o teóricas de un filósofo no constituyen compartimentos estancos, ámbitos constituidos desde la idea rectora del sistema, por lo cual son permeables unas a otras.

Así pues, el acento inicial de Ortega estuvo puesto en el ideal de objetividad, tal vez como parte de su intento de disciplinar intelectualmente a sus compatriotas. Ello explica también su exigencia de sistematicidad del pensar.

Se trata de exigencias que dan cuenta de la circunstancia vital en la que él se hallaba. Luego, la meditación filosófica sobre qué es la circunstancialidad y sobre lo que es la vida otorgarán una perspectiva mayor a su pensamiento.

3.5 RACIOVITALISMO

El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset se desarrolla muy atento a la evolución de la filosofía europea, desde una inicial influencia del neokantismo de la escuela de Hamburgo hasta aquella que proporcionó la escuela fenomenológica. La influencia de Edmund Husserl fue decisiva para él. Lo considera un pensador capital. Reflexionando sobre el estado en que se hallaba la cultura española, llega entonces a la conclusión de que su desarrollo dependía del grado en que estableciera interlocución con la más avanzada cultura europea. La fenomenología husserliana proporcionaría una importante plataforma para ello.

En ese contexto, las ideas de Ortega sobre la filosofía se hallan en estrecha conexión con sus pensamientos acerca de la vida humana y, sobre todo, acerca de la relación entre la vida humana y el conocimiento. En su opinión, el conocimiento es adquisición humana; porque el hombre es un ser que se hace a sí mismo en vista de sus circunstancias. Como lo habían ya señalado algunos pensadores de la época del Renacimiento, en que la cultura europea inicia su despegue, el hombre es Dios de su ocasión. Al respecto Ortega dice:

“Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su "ser". Extraña condición la de este "ser" de las cosas no se hace patente en ellas sino, al contrario, pulsa oculto siempre debajo de ellas, "mas" allá de "ellas" (Ortega y Gasset: 1994, pg. 312)

En ello se basa su ideal de la autonomía de la filosofía, que le conduce a buscar un dato que presente evidencia absoluta de una realidad primera y radical, ya que su objetivo es fundamentar la filosofía en una realidad radical. Nuestro autor considera que la realidad radical es la suma de la existencia humana y la circunstancia, concebida como el ámbito de los problemas a los que tiene que enfrentarse el yo, entonces el filósofo español empieza a filosofar desde el punto de vista de la actitud espontánea que fluye en la vida. Pero en la vida humana se presentan problemas durante su existencia; precisamente para enfrentarlas es que el hombre necesita el conocimiento. Se trata, por tanto, de una visión del conocimiento como un proceso en que el hombre desempeña un rol activo en relación a sus circunstancias. Por eso dice:

"El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades para existir" (Ortega y Gasset: 1994, pg. 32)

Es que el afán humano por el conocimiento es ante todo un intento por averiguar el ser de las cosas con el fin de establecer cierta seguridad vital; de este modo las cosas son imágenes que nos dan seguridad vital.

“Puede, pues, el hombre con su razón hundirse tranquilamente en los fondos abismales del universo, seguro de extraer al problema más remoto y al más hermético enigma la esencia de su verdad, como el buzo de Coroman se sumerge en las profundidades del océano para reaparecer a poco trayendo entre los dientes la perla inestimable” (Ortega y Gasset: 1994, pg. 16).

Del mismo modo, el ser nace de la necesidad que el hombre siente de aprehender las cosas, por ello el ser de una cosa es un esquema intelectual que da cuenta de la posición de nuestra vida frente a las cosas. Al respecto, Francisco Miró Quesada afirma:

“Para Ortega el fundamento último, aquél que puede permitimos alcanzar conocimiento definitivo es la vida, no la vida biológica, sino aquella que se desarrolla en la historia”.(Miró Quesada: 1992, pg. 28)

El filósofo español entiende la vida humana como un quehacer, como un proyecto. En la realización de este proyecto, el hombre debe contar consigo mismo, pero también con su mundo. Por eso dice nuestro autor "yo soy yo y mi circunstancia". En tal sentido, nuestro autor se enfrenta con el racionalismo, al afirmar que la razón en su afán de buscar la explicación de lo real nos puede llevar por los caminos de la abstracción, que nos apartan de lo más esencial que es la vida:

Así, Ortega recuerda la dependencia de la razón respecto a la vida. En efecto, señala que aquella no es más que una de las funciones que tiene el ser humano para proyectarse a sí mismo, por eso propone nuestro autor una vía intermedia: la razón vital, pues la razón no puede concebirse al margen de la

vida, ni la vida humana al margen de la razón. Aquella posición da cuerpo, entonces, al raciovitalismo. Esta propuesta orteguiana, asume que la vida humana tiene la dimensión de proyecto, que nos obliga a actuar sobre la realidad, y es para ello que necesitamos razonar.

Por otra parte, esta razón vital se sitúa ineludiblemente en la historia, es, por tanto, una razón histórica: La vida humana es esencialmente histórica. El hombre se encuentra ya en medio de la historia. El hombre no puede salir de la historia, porque el hombre hace historia y es historia, y la razón es instrumento de aquella historicidad. Así lo recalca Miró Quesada, a propósito del pensamiento de Ortega:

"Conforme se va viviendo, la razón va estructurando la vida. Y, naturalmente, esta estructuración es función de la vida misma, pura vida".(Miró Quesada: 1992, pg. 100)

3.6 EL PAPEL DE LA INTUICIÓN

En cuanto al punto de vista de Ortega sobre el método que se debe utilizar en las investigaciones filosóficas, igualmente se hace visible la directa influencia de la gran tradición intelectual europea, desde Descartes hasta Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología. Como ellos, Ortega considera que el conocimiento humano se sustenta en principios muy básicos que se alcanzan mediante actos simples de conocimiento a los que llama "intuiciones". Se trata de actos de conocimiento en los que el objeto se presenta de manera

inmediata, directa. Los ejemplos más sencillos de intuición los proporciona la llamada “intuición sensible”, presente en la percepción sensorial –por ejemplo la captación de un color o una forma-; pero la intuición no se limita a la esfera de la percepción ni es por tanto sólo intuición sensible; en la medida en que los objetos de la conciencia no son sólo objetos de naturaleza sensorial, sino también formas puras o ideas, ya Husserl había llamado la atención sobre la importancia capital de ello para la posibilidad de una filosofía que respondiera al viejo ideal de saber riguroso, estableciendo, por su parte, como vía de acceso lo que él denominó “intuición eidética”, la misma que atendería a otros tipos de realidades u objetividades que pueden darse en persona, que pueden estar presentes ante la mirada del sujeto cognoscente.

En este punto Ortega, concordando con Husserl, señala los límites del positivismo, heredero del empirismo: Su comprensión de lo positivo, es decir de aquello que realmente se nos da en la experiencia, sería demasiado limitada, puesto que sólo admite como datos los que se ofrecen a la percepción. Frente a este positivismo. Ortega reivindica el “positivismo radical”, afirmando que también es posible la intuición o conocimiento inmediato de la verdad en ámbitos ideales como el de las objetividades matemáticas, en el mundo de los valores y, ciertamente, en relación a los objetos sobre los que giran los grandes temas de la filosofía. Por lo tanto, para él existe lo que podríamos llamar “*intuición filosófica*”, es decir un conocimiento directo de la verdad en el plano de las esencias que componen los grandes problemas filosóficos.

Capítulo CUARTO

PERSPECTIVISMO Y SER: MÁS ALLÁ DEL ELEATISMO

4.1 LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

Para Ortega la realidad radical es aquella que correlaciona subjetividad y mundo, yo y circunstancias, es decir, la realidad radical es la vida. La vida, según Ortega, es la realidad indubitable, es decir la primera verdad, pero también la primera realidad.

¿Qué debemos entender por vida? Ortega se niega a identificarla con entidades definidas por la tradición: la vida no es el cuerpo, pero tampoco el alma ni la mente. Según Ortega todas estas realidades se sostienen en el vivir, emergen con la vida. La vida tampoco es una categoría abstracta, sino el término más concreto de todos pues se refiere a la vida de cada cual, al vivir concreto; es la palabra que utilizamos para referirnos a nuestro experimentar la realidad, nuestro amar, odiar, pensar, recordar, desear, sentir, imaginar. La vida es el conjunto de vivencias y el ámbito en el que se hace presente todo, incluidos los dos grandes ámbitos de realidad que han elegido realistas e idealistas: el mundo o circunstancia y el yo o subjetividad. Para nuestro filósofo

estos dos extremos se necesitan mutuamente y son elementos de la vida. Así, afirma:

”La vida del hombre se compone de situaciones como la materia se compone de átomos. Siempre que se vive se vive en una determinada situación. Pero es evidente que el ser todas situaciones vitales, por muy distintos que sean, habrá en ellas una estructura elemental. fundamental que los hace a todas situaciones del hombre. Esa estructura genética será lo que tengan esencialmente de vida humana. O dicho en otra forma, cualesquiera sean los ingredientes variables que forman la situación en que yo me encuentre es evidente que esa situación será un vivir yo. Por tanto: la situación del hombre es la vida, es vivir”. (Ortega y Gasset: 1970, pg. 99)

4.1 Categorías de la vida

Por el modo como entiende la vida y por considerarla la realidad radical, Ortega considera igualmente inapropiado a utilizar una de las categorías más importantes de la tradición filosófica: la de substancia. Es que la vida no es una cosa, no tiene naturaleza ni es una substancia, consiste en hacerse, es siempre devenir y proyecto, es construirse en el tiempo. Por eso, a contracorriente de la tradición filosófica, Ortega se propone construir una nueva idea del ser, vinculada a la vida.

No obstante, aunque Ortega se niega a aceptar como válido un enfoque esencialista de la condición humana, eso no significa que a su juicio nada común se pueda decir de todos los hombres. Es que aunque no exista una esencia humana inmutable sí existe algo así como el marco que predetermina todo lo que el hombre puede llegar a ser; existen ciertos rasgos presentes en

toda vida, y por lo tanto en todo hombre; a este marco, a estas características de todo vivir, Ortega las denomina *categorías de la vida*. Veamos las más importantes.

a) Vivir es comprender. En este caso se trata de un saber básico, anterior a toda conceptualización y pensamiento teórico; se trataría de un conocimiento espontáneo y prerreflexivo, una suerte de presencia inmediata de nosotros ante nosotros mismos. Aquí, al darnos cuenta de nosotros mismos, nos damos cuenta también del no-yo, de las personas y cosas que nos rodean, del mundo circundante. Nos damos cuenta de nuestro mundo y de nuestra intervención en el mundo. Y al percatarnos de nuestro mundo, terminamos dándonos cuenta de nosotros mismos. Tenemos allí la fuente del afán por el conocimiento explícito de la realidad, de nuestro apetito de verdad. Es que la vida y el conocimiento se necesitan.

b) Vivir es encontrarse situado. El mundo –entendido como circunstancia- es un elemento estructural de la vida, no algo exterior a ella. Junto con el yo, constituye las dos dimensiones inseparables de la vida. Vivir es siempre ocuparse con las cosas del mundo, es convivir con una circunstancia; y es en ese encuentro con lo otro distinto a uno mismo que se va formando nuestro yo. Como signo de este afán espontáneo por el mundo sitúa Ortega al *deseo*, al que considera como una de las principales vivencias. Desear es como salir fuera de uno mismo, es como estar en lo otro, atendiendo a lo otro,

persiguiendo lo otro, perdiéndose en lo otro y por ello se trata de un claro indicio de la primacía del mundo en nuestra vida.

Ciertamente, aquí es preciso insistir en que el concepto de mundo equivale a lo que Ortega llamó también "circunstancia"; es decir, no se trata de un concepto físico, geográfico o relativo sólo al ámbito que abordan las ciencias; es ante todo un horizonte de sentido, el todo de significaciones en que se orienta nuestra vida. Es, por ejemplo, el mundo de los valores, el de los objetos de la religión; es decir, de todo aquello que nos afecta; es toda realidad en la que se sitúa y con la que se encuentra el sujeto y que determina sus posibilidades existenciales, su destino. Como se puede apreciar el concepto orteguiano de circunstancia es complejo y se compone de innumerables capas: el mundo físico, el mundo de la cultura, la realidad histórica y social etc.

Al concebir así el mundo, como circunstancia, es inevitable que Ortega considere también el papel vital de la perspectiva. En la medida en que el hombre es un ser circunstanciado, inscrito en la específica realidad espaciotemporal y cultural en que le ha tocado vivir y de la que le es imposible separarse definitivamente, tenemos que concluir que estamos siempre situados en una perspectiva desde la que examinamos y experimentamos la realidad. En la medida en que somos seres circunstanciados, lo que pensamos y queremos está también determinado por el punto de vista que corresponde a nuestra época y a nuestro entorno vital. Precisamente esto separa a Ortega de un realismo ingenuo; el mundo no se puede separar de nosotros; no se puede

entender el yo sin el mundo o circunstancia, pero tampoco se puede entender el mundo sin el yo o subjetividad, ya que nuestro mundo se configura con las peculiaridades, creencias y sensibilidad de cada uno.

c) La vida es fatalidad y libertad. El mundo que nos ha tocado vivir, nuestra circunstancia (la época, la sociedad, nuestro cuerpo o los rasgos básicos de nuestra personalidad) no es algo que podamos elegir; sino la circunstancia en la que nos encontramos y en la que se desenvuelve nuestra vida. Este mundo determina nuestro yo y no depende de nosotros su elección. No obstante, esto no implica la negación de nuestra libertad. En realidad, piensa Ortega, sin el marco para la acción que establece la circunstancia nos sería imposible ser y actuar: la vida supone siempre actuar en determinada circunstancia; no se vive en un mundo abstracto e indeterminado; el mundo vital es siempre nuestro mundo, el de nuestro aquí y ahora y es a partir de él como actuamos y modelamos nuestro futuro; y es eso precisamente lo que hace posible hablar de libertad; en una pura no habría libertad alguna.

Si las circunstancias no son elegibles, sin embargo actuamos desde ellas y actuamos siempre eligiendo, por tanto existe la libertad: no sentimos que nuestra vida esté prefijada totalmente pues la circunstancia nos permite un cierto margen de posibilidades y por lo mismo debemos decidir. Es por esto que nuestra vida se presenta siempre como un *problema*, problema que nos corresponde a cada uno resolver. Es interesante aquí notar que esta noción de responsabilidad conduce a Ortega a tesis muy próximas al existencialismo

sartreano: la vida es inevitablemente un drama marcado por la necesidad de elegir; estamos arrojados a la existencia y nos toca elegir y participar; por eso tenemos siempre proyectos; lo deseable, por tanto, es que ese proyecto corresponda con fidelidad a nuestra condición y de curso de manera auténtica a nuestro destino; así es como la libertad exige responsabilidad.

d) Vivir es tener que hacerse. Una diferencia decisiva entre el hombre y los demás seres es que aquellos son lo que son. Tienen un ser predeterminado. El hombre, en cambio, presenta una realidad paradójica ya que su ser no le es dado sino que tiene que hacérselo él mismo, eligiendo. Por eso es que no caben aplicar al hombre la ontología eleática y dar cuenta de su ser exige una perspectiva que supere la tradición eleática tan dominante en la historia del pensamiento occidental.

De entre los tres modos o formas en que se da la temporalidad: el pasado, el presente y el futuro; Ortega considera al futuro como la dimensión más importante para caracterizar al hombre. Puesto que nuestra vida consiste siempre en atender al futuro, en apostar por un proyecto y actuar para realizarlo; el futuro tiene primacía en la vida humana, al punto que incluso nuestro presente está condicionado por ese futuro, pues hacemos lo que hacemos para ser lo que queremos ser; por contraste, los modos de temporalidad adecuados para caracterizar la circunstancia son el pasado y, sobre todo, el presente.

De esa manera, Ortega acaba defendiendo dos tipos de tiempo: el cósmico, que es solamente el presente, puesto que el pasado no es y el futuro todavía no es; y el del viviente: que es ante todo el futuro. Esto implica también que la actitud vital está por encima de la cognoscitiva, ya que el conjunto de nuestros afanes y deseos es lo que determina y dirige nuestra acción y el modo de entender y de vivir todo cuanto experimentamos.

4.2 EL CONOCIMIENTO Y LA VIDA

4.2.1 El perspectivismo

En cuanto a la relación entre verdad y perspectiva en el conocimiento, Ortega nos explica que en la tradición filosófica se han dado dos interpretaciones opuestas: el objetivismo o dogmatismo y el escepticismo o subjetivismo. Para el objetivismo la realidad existe en sí misma y, además, podemos tener pleno acceso a ella; nos es posible conocerla como es. Por eso defiende también la idea de que la verdad sólo puede ser una y la misma, con independencia de las peculiaridades, cultura y época a la que pertenezca el individuo que la alcance.

Por contraste con aquel punto de vista, el subjetivismo sostiene que es imposible el conocimiento objetivo, ya que la constitución del sujeto cognoscente y sus peculiaridades vitales influyen necesariamente en el

conocimiento. Por eso, el subjetivismo conduce al relativismo; porque inevitablemente niega la posibilidad de la verdad, del acceso cognoscitivo a un mundo en sí; por eso mismo concluye en la idea de que nuestro conocimiento siempre da cuenta de la apariencia de las cosas. Los primeros subjetivistas parecen haber sido los sofistas, como Gorgias y Protágoras, quien sintetizó su parecer en la afirmación de que el hombre sería la medida de todas las cosas.

Ahora bien, según el juicio de Ortega, aquellas dos doctrinas que se presentan como opuestas tienen, remiten sin embargo a un mismo fundamento, a un mismo supuesto que nuestro filósofo considera erróneo: ambas posiciones asumen que el punto de vista del individuo es falso; asumen que si lo que tenemos es el punto de vista individual, las peculiaridades del individuo deforman la verdad, por lo que de no haber un juicio suprapersonal la verdad no existiría. Así el subjetivismo, relativismo o escepticismo señala que no hay sino puntos de vista, y que no hay verdad. En oposición, los defensores del objetivismo, dogmatismo o racionalismo, señalan que la verdad sí existe y que se logra situándose en una curiosa perspectiva que en realidad no sería tal, pues sería una mirada total, totalizante, superior por tanto a aquella individual.

Ortega denuncia el error de aquel presupuesto común al subjetivismo y el objetivismo. Para él el punto de vista individual es el único posible y, por tanto, es legítimo; es la única vía de acceso al mundo; y la realidad siempre se muestra a una mirada. Eso quiere decir que nos situamos siempre en una perspectiva que queda determinada por el lugar que cada uno ocupa en el

Universo, y sólo desde esa posición podemos hacernos una imagen de la realidad. Porque la realidad se da a nuestra mirada no podemos eliminar el punto de vista. Cada vida trae consigo un acceso peculiar e insustituible del universo pues lo que desde ella se capta o comprende no se puede captar o comprender desde otra. Pero eso no quiere decir que la realidad sea una mera invención, arbitrariamente establecida.

Ortega se opone por igual a las dos interpretaciones tradicionales de la verdad: Sostiene que el conocimiento, es logrado desde la circunstancia en la que se inscribe el sujeto que conoce, que todo conocimiento se alcanza desde una posición, por lo cual el objetivismo sería una teoría incorrecta. Pero ello no le conduce al subjetivismo, al que considera igualmente una doctrina cuyo juicio sobre el conocimiento es falso, debido a que en el fondo cree que la verdad tiene como condición de posibilidad que la realidad sea una e inmutable, aunque así la considere inalcanzable. Oponiéndose, pues, a todo ello, Ortega retoma la herencia heracliteana y señala que la realidad es múltiple, por lo cual no existe *un* mundo en sí mismo; existen tantos mundos como perspectivas; y cada una de ellas posibilita una verdad. Por eso, la verdad es aquella descripción del mundo que da cuenta de la perspectiva.

En *"El tema de nuestro tiempo"* Ortega defiende el perspectivismo señalando que el sujeto no es un medio transparente, ni idéntico e invariable en todos los casos. El sujeto es siempre un receptor concreto, con capacidad de captar cierto tipo de realidad. Ya la percepción tiene una estructura tal que de la

totalidad de cosas que componen el mundo la mayor parte de ellas son ignoradas por el sujeto cognoscente por no disponer de órganos o instrumentos adecuados para captarlas. El pensamiento tiene una suerte de economía de la que hace parte el olvido. Una percepción total sería sencillamente intolerable. Así, por ejemplo, en la percepción visual y en la auditiva se ve con claridad las limitaciones y el carácter selectivo de nuestros sentidos, pero lo mismo ocurre con las verdades: en cada individuo su psiquismo, y en cada pueblo y época su "alma", actúan como un "órgano receptor" que posibilita en cada caso la comprensión de ciertas verdades aunque al mismo tiempo impide la recepción de otras. Cada perspectiva capta una parte de la realidad, lo cual también deja ver la importancia de todo hombre y toda cultura, ya que son insustituibles y cada uno puede enriquecer la experiencia de los demás mostrando el mundo al que accede desde sus circunstancias.

Así, puesto que por su constitución orgánica y psicológica y su pertenencia a un momento histórico y cultural específico todo sujeto de conocimiento está situado en una perspectiva, en un lugar vital concreto, la realidad se constituye ante una cierta perspectiva; todo conocimiento está conectado a un punto de vista, a una situación. Por ello la idea de una realidad que sea igual vista desde cualquier perspectiva es simplemente absurda. El conocimiento absoluto, objetivo e independiente del sujeto cognoscente no existe, es ficticio, irreal. Ortega añadirá que este decisivo papel de la perspectiva no se limita al mundo

físico y espacial, se daría también en las dimensiones más abstractas de la experiencia como los valores y las propias verdades.

4.2.2 Razón Vital y Razón Histórica

Ortega y Gasset llamó racio-vitalismo a su propuesta filosófica. En ella se plantea como objetivo explícito la reflexión sobre la vida y el descubrimiento y explicación de sus categorías fundamentales. Con aquella denominación quiso marcar distancias con respecto a otros movimientos vitalistas, como aquel de orientación irracionalista abierto por Friedrich Nietzsche. Es que Ortega reivindica la vigencia de la razón como una dimensión básica e irrenunciable al de la experiencia humana; un elemento estructural de la vida en su búsqueda de autoafirmación.

Según el vitalismo de Ortega, el apetito de verdad y de objetividad es una de las inclinaciones más profundas del ser humano, y da cuenta de nuestra predisposición a alcanzar dichos ideales mediante el ejercicio de la razón. Además, con la razón construimos descripciones de la realidad que nos permiten orientarnos en la existencia. Están enlazadas con aquellas descripciones los sistemas de creencias con que nos guiamos. Estas hacen inteligible la realidad y permiten sobrellevar ese naufragio que viene a ser la existencia. Por ese vínculo que hay entre razón, creencias e impulso vital es que la reivindicación orteguiana de la razón no equivale al racionalismo. La

razón vital, a diferencia de la razón pura del racionalismo es capaz de recoger las peculiaridades e impulsos de la vida.

En aquella condición, la razón vital se revela como razón histórica, ya que la vida es esencialmente cambio e historia. La razón histórica nos permite superar las graves limitaciones de la razón físico-matemática propuesta en la modernidad, ya que posibilita comprender la realidad humana a partir de su construcción histórica y de las categorías de la vida.

El concepto de razón pura y matematizante, típico de la modernidad, es la culminación de la filosofía tradicional que había defendido la existencia de una naturaleza humana, con un núcleo fijo, estático y esencial, y por lo tanto había entendido al hombre en términos semejantes a las cosas del mundo (es decir, en términos substancialistas). Este punto de vista habría hecho posible el logro de los ideales técnicos de la modernidad, pero habría resultado estéril en el terreno moral y existencial. Ello habría sido así debido a que la idea de racionalidad, típica de la Edad Moderna, es adecuada para aprehender las cosas, pero no propiamente la realidad humana, ya que el hombre no es una cosa más del mundo, ni tiene naturaleza ni un ser estático, sino temporalidad e historia.

Con un enfoque que recuerda el del vitalismo de Wilhelm Dilthey, José Ortega y Gasset describe dos formas de dar cuenta de la realidad: *explicamos* una cosa cuando descubrimos las leyes cuantitativas que dan cuenta de su

comportamiento; y esta forma de conocimiento es legítima cuando se aplica a los hechos y a las cosas, pero no cuando intentamos dar cuenta de los asuntos humanos y la condición humana. En cambio *entendemos* algo cuando captamos el sentido presente en dicha realidad, y es sería la forma de conocimiento adecuada para dar cuenta del mundo humano, porque el mundo humano no se rige por cosas sino por sentidos, por orientaciones que incluyen de manera esencial una dimensión valorativa intangible. Por eso es que el sentido o significación de una acción o asunto humano se hace inteligible sólo cuando lo relacionamos con las creencias, valoraciones, sentimientos y proyectos del individuo, grupo o comunidad en el que aparece dicha acción o asunto.

La razón histórica es entonces el instrumento que permite comprender los sentidos cambiantes de la existencia humana. Para ello, la razón histórica se remite a dimensiones del vivir como los sentimientos y proyectos del individuo o colectividad que queramos estudiar, así como a las categorías, creencias y esquemas mentales que cada individuo, grupo o cultura ha utilizado para dar un sentido a su vida y enfrentarse al reto de la existencia.

4.2.3 El sentido histórico

Ortega entiende que la vida del hombre es un continuo hacerse, es la realización permanente de un proyecto que se despliega en la historia. En su obra titulada "La historia como sistema" recalca que la vida es quehacer y que "el hombre no

tiene naturaleza, sino que tiene historia" (Ortega y Gasset: 1994, pg. 41). Con ella da cuenta de que la vida del hombre no es naturaleza estática, no es algo acabado, sino que es historia. Por eso también, la historia pertenece esencialmente a la vida de cada uno de nosotros. El hombre vive en un determinado momento, en un tiempo, en una época histórica. Para comprender ese tiempo hay que abordarlo no sólo con la razón, sino con toda la vida y desde la vida. Porque el tiempo, que es la sustancia de la vida y la historia "no es lo que miden los relojes, sino tarea, misión, innovación" (Ortega y Gasset: 1994, pg. 392).

Nos dice Ortega que en cada época hay una forma de vida portadora de creencias, ideas, usos, problemas. Se trata de formas de vida que tienden a prolongarse en el tiempo, por lo cual en cualquier época, por ejemplo en la nuestra, coexisten varias generaciones, es decir gentes con diversas maneras de entender y sentir el mundo. Así hablamos de generaciones contemporáneas, pues son contemporáneos aquellos que viven en el mismo tiempo, y hablamos de coetáneos, entendiendo por esto último a los que tienen la misma edad. Esa diferencia abre la posibilidad de la innovación, ya que si todos los contemporáneos fuesen coetáneos, la historia tendería a la inmovilidad. Es que cada generación tiene dos dimensiones, con una de ellas recibe y retiene lo vivido; la otra permite el flujo impredecible de su propia espontaneidad. Cuando estas dos dimensiones no coinciden es cuando hay espacio para la rebeldía ante lo recibido, y con ello se abre la posibilidad de la innovación.

La historia es un sistema, el sistema de las experiencias humanas que se hallan concatenadas. De ahí que si algo es separado del mundo del que hace parte, no puede ser entendido a cabalidad. Así, es imposible entender lo que fue el hombre racionalista europeo, si no se sabe bien lo que significaba ser cristiano, estoico y así sucesivamente.

La historia es una ciencia sistemática de aquella realidad que se compone de nuestra vida. Por eso, la historia, en cuanto ciencia, se sitúa en el más riguroso y actual presente. Vista desde el presente, el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy.

Según Ortega la historia había sido tradicionalmente considerada como un ámbito no equiparable a la razón, por lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. Por su parte, Ortega sostiene que la razón histórica es más rigurosa y exigente que la física. La física renuncia a entender todo aquello de que lo que habla. Lo que ejecuta la física es una operación de análisis consistente en reducir los hechos complejos a un repertorio de hecho más simples; pero estos hechos elementales y básicos de la física permanecen ininteligibles.

El historicismo de Ortega y Gasset remarca con claridad que el hombre no tiene naturaleza, no tiene esencia; tiene historia. El hombre no es estático sino dinámico, en constante movimiento real. Por lo mismo, la sociedad tampoco tiene esencia; sólo tiene historia. Así como el hombre, La sociedad es un

"quehacer", un quehacer en comunidad, en relación con el mundo, con los hombres. Por eso:

"La historia es un sistema – el sistema de la experiencia humana, que forman una cadena inexorable y única de aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es este hombre 'racional' 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". (Ortega y Gasset: 1994, pg. 43)

4.3 HACIA UNA NOCIÓN NO COSIFICANTE DEL SER

Las cosas se nos aparecen como teniendo un ser oculto que sólo el hombre descubre, poniendo en movimiento la inteligencia; porque las cosas, además del papel que cumplen en su relación inmediata con el ser humano, tienen por si mismas una segunda realidad que va más allá de aquella que es inmediata y patente al ser humano, a la cual llamamos su ser.

"Cuando yo no he logrado forjarme ese pensamiento no se lo que la cosa es, y entonces la cosa es un problema. Ahora bien, es infinito el número de cosas cuyo ser ignoro; mas aún, en la mayor parte de ellas ni siquiera he reparado y, sin embargo, según esta idea, también me son problemas, puesto que no poseo noción de su ser". (Ortega y Gasset: 1959, pg. 114)

Aquella condición abre la discusión entre realistas e idealistas. Los realistas consideran que las cosas son independientes del sujeto; que están allí fuera de nuestra mente, de nuestro hacer. Sin embargo Ortega se acerca al idealismo en su caracterización del ser de las cosas, pues creará que el ser de las cosas, su sentido, es algo que se halla en relación con nosotros, con nuestro yo. Con

ello, Ortega está diciendo que fuera del hombre no hay ser, que el hombre tiene que buscarlo; que en esta búsqueda nace el ser. Entonces para llegar al ser de las cosas tenemos que no tomar a las cosas tal como nos son inmediatamente dadas como la realidad misma, si no al contrario tenemos que interpretarlas, y esto supone que vamos a buscar su verdadero sentido en otra dimensión muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras.

Pero el ser de una cosa no es una realidad que se encuentra tras las cosas, haciéndola inteligible, a pesar de sus variaciones y sus distintas manifestaciones. No es algo existente en si, con anterioridad a su presencia en nuestra vida.. La cosa que existe en si y por si depende del pensamiento, pero al fijarnos en ellas no podemos notar el contenido de la visión y del tacto, lo tocado y lo visto, no podemos ver estos elementos como las condiciones para predicar sobre el ser.

Ahora bien, ¿cómo descubre el hombre el ser de las cosas? Para contestar a esta pregunta no debemos de dejar de mencionar la condición humana como un permanente hacerse a sí mismo. Según Ortega el hombre es ante todo quehacer en la vida, puesto que en cada instante debe decidir cómo actuar, y aún este decidir es un quehacer fundamental para conocer cómo funcionan las cosas. De esta manera es cómo captamos el ser de las cosas tras el aspecto que en cada instante nos ofrecen ellas, porque no hay vida sin interpretación del mundo y de si misma. Así, el ser de las cosas está dado también por nuestra intencionalidad; por lo tanto el ser de las cosas es una invención humana en respuesta a una determinada situación vital.

Sin embargo, Ortega no busca conducirnos al idealismo. Es necesario recordar que una constante en la filosofía orteguiana es su afán por superar el idealismo. Él intenta evitar la identificación con el idealismo señalando que no se trata de que la mente construya las cosas. Al contrario, las cosas presionan sobre nosotros y es esto precisamente lo que nos lleva a intentar construirles su ser. Por tanto, lo construido no son pues las cosas sino su ser. Precisamente este ser toma cuerpo desde la intencionalidad de nuestra conciencia y viene a ser una dimensión equiparable a la luz, que además de abrir el campo visual en el que notamos la presencia de las cosas, fija su contorno.

En realidad lo que Ortega parece querer señalar es que el ser de las cosas es una hipótesis inventada por el hombre para interpretar a esas cosas. Cuando pensamos sobre una cosa lo que hacemos es ocuparnos en averiguar lo que es, en descubrir su ser, y aunque esto implica que aquella cosa está ahí, la necesidad de saber y buscar lo que es da cuenta de que su ser, según su actuación primaria en nuestra vida no es tal ni cual, que no es así ni del otro modo; la cosa está primeramente desnuda de todo ser; solo el pensamiento puede interpretar las cosas.

Entonces, ¿cuándo no pienso en las cosas, vivo con cosas sin pensar en lo que son las cosas? En efecto, las cosas están allí para nosotros sin que las pensemos deliberadamente, pero es cuando faltan esas cosas cuando el

pensamiento, en su esfuerzo de hacer cuestión, capta su ser para colocarla en el lugar de la cosa que posee, lo hace como cuando el carpintero, con el tronco que el árbol le ofrece y que está ahí, hace una mesa que no estaba ahí sino que es “creación”, construcción suya; así el pensamiento les fabrica a las cosas inmediatas un ser que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas. El ser, por tanto, no es una determinación intrínseca a las cosas, sino la determinación que cobran para nosotros cuando las aprehendemos.

4.4 EL SER DEL HOMBRE

Ortega sostiene que el hombre existe, es un ser que al existir busca con su inteligencia aprehender el ser de las cosas. Tal vez por ello, habitualmente, cuando hablamos del ser nos estamos refiriendo al ser de las cosas y, como una extensión, al ser del hombre, al que tendemos a otorgar los rasgos que aquellas tienen. En cuanto al ser del hombre mismo, Ortega nos dice:

”.. el hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es, necesita ser un mundo”. (Ortega y Gasset: 1959, pg. 21)

En realidad, el ser del hombre es ante todo una pregunta que interroga por su propio ser. Este se nos presenta, entonces, bajo el signo de una interrogación. El hombre es un ente esencialmente problematizador y su ser más propio e íntimo es esta pregunta radical desde la cual, como desde un eje, cobran sentido todas las demás preguntas que el hombre pueda formular. Como

consecuencia de ello, el hombre vive la pregunta por su ser como algo que compromete y pone en cuestión su quehacer. Ahora bien, en la expresión “quehacer” podemos distinguir dos dimensiones: primero, que todo hacer es un hacer algo y, segundo, que el contenido del hacer constituye un problema, es decir nuestro “quehacer” nos remite a la pregunta ¿qué hacer? Entonces el quehacer del hombre es cuestionador; apercebido de su desorientada ubicación en el mundo, el hombre pregunta.

El ser, según Ortega, es un drama que nos corresponde desarrollar con nuestros actos y decisiones. Él hombre no es algo definitivo, dotado por ello de estabilidad. El sujeto es presentado ante todo como drama, como qué hacer, como tarea, como puesta en escena. A Ortega no le preocupa lo que el sujeto es, sino cómo se va conduciendo en el correr del tiempo. Cómo va desarrollando su existencia. Hablar del ser, según Ortega, es materia muy compleja, pero de cualquier modo entiende que es necesario emprender un camino muy distinto a los seguidos por la filosofía antigua y medieval, así como por la opiniones espontáneas o naturales. Para Ortega. “El ser de las cosas es un plan de entendimiento que se hace el hombre respecto de ellos, para vivir con ellos”. (Uriarte: 1958, pg. 12)

Afirma Ortega que para los antiguos, realidad significaba cosa; para los modernos, ser significaba intimidad, subjetividad; para nosotros, tendría que significar vivir, por tanto, intimidad consigo y con las cosas. En ese sentido, el ser del hombre es su vida y, en tanto el hombre está siempre actuando en

función a sus circunstancias, su ser es un constante decidirse qué hacer en todo momento de su existencia; de este modo el ser del hombre es un quehacer incesante. El hombre tiene que decidir lo que va hacer y lo que va a ser, el hombre no puede materialmente dar un paso sin anticipar todo su porvenir, pues la vida es decidirse y quehacer en todo momento; de allí que el ser del hombre, a diferencia de todas las demás cosas del universo, consiste no en lo que ya es sino en lo que va a ser, por lo que la vida humana es siempre una operación que se hace hacia delante.

CONCLUSIONES

El presente trabajo ha tenido como objetivo destacar algunos aspectos que consideramos relevantes en la reflexión filosófica de José Ortega y Gasset, empezando por precisar su modo de entender la filosofía, para luego hacer notar los temas más importantes que componen su obra.

Para ello, empezamos por anotar las influencias más decisivas en su pensamiento. Además de la tradición hispánica en la que hizo su formación inicial, José Ortega y Gasset asimiló de manera notable lo más deseable de la tradición intelectual europea. Buscaba europeizar a España, más bien insertar plenamente a España en el mundo europeo del que, estaba convencido, hacía parte. En su discurso filosófico se percibe la influencia inicial del neokantismo, a través de pensadores como Hermann Cohen o Natorp. Sin embargo, aquella influencia fue luego corregida por el de la fenomenología husserliana, la cual es un referente decisivo de su pensamiento. Igualmente, por esa vía Ortega incorporó en su obra algunos motivos procedentes de la filosofía heideggeriana, con la que entabló un diálogo productivo.

De la fenomenología, Ortega tomó su programa de buscar una descripción sin supuestos de lo que nos es dado en la experiencia. Sin embargo, a diferencia de Husserl, Ortega señala que lo originario no es la conciencia, menos aún si se la entiende como una sustancia autónoma. Lo inmediatamente dado es la vida, y esta no equivale ni a la conciencia ni al yo; es más bien aquello en cuyo despliegue cobran realidad el yo y el mundo. Igualmente, Ortega señala que la vida es ante todo acción, por tanto ni siquiera la “precomprensión” que Heidegger considera como la experiencia originaria sería tal. Para Ortega considerar es precomprensión como la experiencia originaria mostraría un sesgo intelectualista. Por eso él insiste en que lo originario es la vida y que la vida es, ante todo acción.

Estamos, por tanto, ante el tema decisivo en la filosofía de Ortega y Gasset: la vida. La vida sería la realidad radical, primera. En el ser humano la vida es proyección, es un constante proyectarse hacia el futuro desde determinadas circunstancias. Ortega decía “yo soy yo y mis circunstancias”. Es decir, las circunstancias – el mundo – no serían algo externo, de lo que el sujeto puede prescindir; son parte de la vida. Y, por eso mismo, la experiencia humana no se encuentra con “cosas” como datos previos, ya constituidos en sí mismos; en realidad las cosas se constituyen en función a nuestro interés, a nuestra proyección, a la perspectiva en que nos hallamos y desde la cual, proyectándonos, las hallamos. De igual manera, la vida, aunque proyecta siempre una perspectiva, es decir, un punto de vista, también se proyecta en busca de la totalidad; por eso también hay en la vida un afán de sistematicidad,

por el que tendemos a situar todos los eventos y las cosas en un horizonte que las abarca. En ese sentido, se puede decir que la vida humana, como tendencia a situarse y a situar todo lo que acontece, implica el pensamiento.

Partiendo de esas premisas, Ortega y Gasset cree que es necesario superar la filosofía moderna. El pensamiento filosófico moderno se divide entre el realismo, proveniente de la antigüedad, y el idealismo en su versión subjetivista – esta sí típicamente moderna –; tendencias que según Ortega comparten una manera sustancialista de ver el mundo y la vida: tanto el realismo como el idealismo suponen que hay “cosas”; así, por ejemplo, el yo del que habla Descartes, igual que “el pensamiento” o “lo pensado” son “algo”, una sustancia que se define por sí mismo. Para Ortega son funciones de la vida, normalidades sustantivas. El filósofo español cree que si profundizáramos en la exploración de la subjetividad, llegaríamos a superar tanto el idealismo como el realismo, así como el vitalismo irracionalista y el racionalismo abstracto, entendiendo que la vida proyecta necesariamente la razón – Ortega habla, por eso, de un raciovitalismo – y que no hay subjetividad sin objeto, ni objeto sin referencia a una subjetividad, siendo todas ellas diferentes dimensiones en que se manifiesta la vida. Por eso, propone el raciovitalismo como una perspectiva más abarcante, capaz de dar cuenta de la experiencia humana de manera más satisfactoria.

En cuanto a la filosofía, Ortega cree que es una aptitud ya presente en las tendencias que manifiesta la vida humana, la cual, situada siempre en una

perspectiva busca, sin embargo, situarse en función a referentes que permitan totalizar el campo de la experiencia. La filosofía, al problematizar la experiencia, implica un distanciamiento del mundo que la hace un tipo de saber superior, por ser libre. Dice Ortega que la filosofía es además autónoma; porque no se detiene ante ningún dato y en su búsqueda de saberes indubitables se repliega sobre sí misma para hallar en sí misma los criterios de verdad. Sin embargo, por otra parte, al aspirar a concatenar todo lo experimentado, relacionándolo sistemáticamente como parte de una unidad superior, la filosofía opera también con un principio que Ortega llama de pantonomía, por el cual al actuar y al pensar suponemos de alguna manera que todo tiene que ver con todo.

Mirando sus propias circunstancias – su tiempo – Ortega considera que se estaría abriendo un renacimiento filosófico; un renacimiento del interés por la filosofía, superando la tendencia positivista que creyó que no había más conocimiento que el de las ciencias, tomando como modelo la física. Dice Ortega que la física moderna se desarrolló a condición de establecer algunos supuestos sobre la realidad que no sería legítimo extender a toda la experiencia humana, puesto que la física no pretendía dar cuenta de todas las formas de nuestra experiencia: La física solamente trataría de aquello que se puede situar espacialmente, de aquello que se puede medir, manipular y operativizar. Una interpretación superficial de la física supondría que sólo las cosas son susceptibles de medición y manipulación, por tanto, asumiendo además que el mundo entero tiene solo una dimensión física, supondría que

no hay sino cosas. Con eso se habría empobrecido nuestra manera de entender la experiencia: experimentamos también, por ejemplo, valores, signos y significados, que no son “cosas” y no pueden reducirse a la dimensión espacial. Por eso, Ortega cree necesario problematizar el mundo, y esa sería la tarea típica de la filosofía. Por eso la filosofía sería una investigación radical; tan radical que incluso ignora su objeto; no sabe lo que encontrará – no sabe si hay una Unidad que incluye todo o tal vez no lo haya -, y ni siquiera sabe si aquello radical que busca se pueda encontrar, pues algunos filósofos sospechan que el conocimiento pueda tener límites. Pero, justamente por eso, la filosofía sería la forma más alta del conocimiento.

Las ciencias, según Ortega, justamente por buscar la exactitud se limitan a aquella dimensión de la experiencia que puede serlo; por eso mismo no pueden ser un conocimiento radical. El conocimiento radical no supone nada; ni siquiera que las cosas todas puedan ser medibles con precisión. Lo que la filosofía busca es la razón de ser de las cosas y los eventos; porque la sola “presencia” de las cosas no da cuenta del porqué de aquella presencia. Por eso mismo, Ortega dice que la vida, que es permanente asombro, no puede renunciar a la filosofía.

Repasando la filosofía moderna, Ortega piensa que tiene entre sus grandes valores la búsqueda de la objetividad. En esta etapa de la historia de la filosofía, la objetividad se asocia a la búsqueda de precisión y al empleo de un método adecuado, así como a un necesario distanciamiento crítico del

pensador con respecto al objeto de su reflexión. De esa actitud, Ortega destaca la importancia que tienen un hábito más antiguo aún, reconocible ya en la filosofía antigua: la búsqueda de una racionalidad basada en el hábito crítico. La filosofía no podría renunciar a esa base; sobre todo cuando en sus manifestaciones más recientes ha mostrado que la búsqueda de objetividad suele ir acompañada de un interés, porque la vida es inevitablemente una perspectiva, es decir, un punto de vista y, por tanto, una apreciación siempre parcial e interesada. Por eso, la crítica racional sería la base del diálogo constructivo entre diversas perspectivas, la única garantía para evitar la imposición de una perspectiva sobre otras y para más bien buscar complementar las diversas perspectivas y así ampliar nuestro panorama, ya que la vida aspira al más amplio panorama que sea posible.

No es difícil darse cuenta de que el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset se basa en una manera de entender al hombre. Se basa, por tanto, en una antropología filosófica. También allí la vida es una noción decisiva. El tema último de la reflexión filosófica de Ortega es la vida humana, que entiende ante todo como acción, como quehacer. El hombre es un ser histórico, por tanto cambiante. El hombre no tiene una naturaleza dada, fija. No tiene un ser. El hombre está forzado a elegir opciones de vida y, por tanto, a hacerse. Está permanentemente teniendo que hacerse. Claro que al actuar se guía por creencias que hacen parte de sus circunstancias, de su mundo; pero también al actuar modifica esas creencias. Por eso es un ser histórico; porque actúa siempre en función a un porqué, a una misión.

Creo que es importante destacar esta última conclusión porque, sobre todo a nosotros los peruanos y latinoamericanos nos deja el mensaje de que podemos elegir entre formas de vida; que no todo está ya decidido; que podemos proponernos una misión y proponernos metas. Por eso y otras razones que hemos expuesto en este trabajo, creo que la filosofía de José Ortega y Gasset tiene interés y actualidad, y hemos querido aportar un poco a su conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

1. FERRATER MORA, José., *Ortega y Gasset; etapa de una Filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1958
2. FUNKE, Gerhard, *Investigación fenomenológico trascendental*. Lima: Editorial San Marcos, 1957.
3. GONZALES, A. "El Problema de la alteridad en Ortega", *Realidad*, No. 58. San Salvador, Julio 1997.
4. GUY, A. *Los Filósofos Españoles de Ayer y Hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966.
5. JASPERS, Karl. *La Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
6. LIRA, Oswaldo, *Ortega en su Espíritu*, T. I, Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1965
7. María S. J. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
8. MARÍAS, Julián. *Las Trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
9. MASÍAS, J., *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
10. MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco, *Razón e Historia en Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Ariel, 1992

11. ORTEGA Y GASSET, José, *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
12. ORTEGA Y GASSET, José, *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1^ª ed.
13. ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestros tiempos*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
14. ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es Filosofía?*, Madrid: Alianza Editorial, 1984.
15. ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Vol. II. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
16. ORTEGA Y GASSET, José, *Revista de Occidente* T. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII. Madrid: 1965.
17. URIARTE, Fernando, *Ortega Filosofía y Circunstancia*. Santiago de Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958
18. VELO, Fernando, *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961