

# Ortega y Miró Quesada: razón e historia

Introducción de Jean Christian Egoávil

ORCID: 0000-0002-5359-0193

David Sobrevilla en un interesante y bien documentado artículo titulado “Ortega en el Perú”<sup>1</sup> estudia la presencia del maestro español en los filósofos peruanos como respuesta a una aparente ausencia orteguiana. Sobrevilla presenta una serie de intelectuales peruanos, cuyas ideas y escritos de alguna u otra manera han sido motivados por las ideas de Ortega y Gasset siendo uno de estos Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-2019) quien “ha mostrado un interés más persistente por la figura y la producción de Ortega” (p. 163).

En la extensa producción filosófica de Miró Quesada, la presencia de Ortega y Gasset es evidente, pues ha escrito artículos sobre un conjunto de temas propuestos por el pensador español, e incluso muchas veces anticipados. Comparten el interés y la preocupación filosófica por la crisis de la ciencia, la necesidad de una nueva teoría de la razón y la explicación historicista de la misma. La necesidad de una epistemología más consistente y con mayor alcance en las obras de Miró Quesada es una preocupación constante motivada e inspirada por las ideas del filósofo madrileño quien vislumbró en décadas anteriores la necesidad no solo del planteamiento de una nueva epistemología, sino, algo mucho más profundo, el replanteamiento de una nueva teoría de la razón. En este sentido, el libro *Apuntes para una teoría de la razón* (Lima, 1963) es uno de los espacios más importantes de la obra de Francisco Miró Quesada donde expone y debate las tesis orteguianas en torno a la razón y la historia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> David SOBREVILLA, “Ortega en el Perú”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14 (2009), pp. 155-169.

<sup>2</sup> Entre los artículos más importantes destacan: “Crisis de la ciencia y teoría de la razón” (1958); “Metateoría y Razón” (1968); “El problema de la intuición intelectual” (1968); “El horizonte de la actual filosofía del conocimiento. (Panorama y prospecto)” (1972); “Sobre el concepto de razón” (1975); “Razón y mito” (1975). Todos estos han sido reunidos en Francisco MIRÓ QUESADA: *Obras Esenciales*, III, 1. Lima: Editorial Universitaria (Universidad Ricardo Palma), 2012.

## Cómo citar este artículo:

Egoávil, J. C. (2020). Ortega y Miró Quesada: razón e historia. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (41), 101-109.  
<https://doi.org/10.63487/reo.168>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 41. 2020  
noviembre-abril

Este texto es la obra epistemológica fundamental del pensador peruano, pues su objetivo principal es el diseño de una nueva teoría en torno a la razón y para ello ofrece un análisis minucioso de las principales explicaciones epistemológicas de la racionalidad, estudia las causas del fracaso de una teoría general de la misma y propone los fundamentos para la formulación de una nueva interpretación. La redacción de libro fue motivada por la aguda crisis epistemológica ocasionada por los teoremas de incompletitud del matemático Kurt Gödel (a quien Miró Quesada dedica el libro) publicados en 1931. En esencia, el problema central de la crisis afirma que las concepciones clásicas en torno a la razón ya no pueden sostenerse, pues los resultados gödelianos confirman sus limitaciones formales predichas por el descubrimiento de las paradojas en la teoría de conjuntos de Georg Cantor (1845-1918) y la crisis de la propuesta *metamatemática* de David Hilbert (1862-1943). De ahí que, el filósofo peruano recoge la invocación de Ortega y Gasset, testigo de la crisis, por el planteamiento de una nueva teoría de la razón, que es uno de los grandes temas orteguianos estudiados por Francisco Miró Quesada con minuciosidad.

*Apuntes para una teoría de la razón* inicia con una frase de Ortega extraída del libro *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958) como anuncio del rol principal de la filosofía en aquellos momentos de crisis epistemológica generalizada. Miró Quesada estructura su texto en dos grandes partes. En la primera, estudia el concepto de metateoría como la aspiración histórica de la razón humana por una epistemología integral “que abarcara los diversos tipos constitutivos del conocimiento científico y que fuera capaz de encontrar una teoría general de las teorías” (1963: 35). Efectúa un repaso histórico de las grandes etapas de la filosofía (“la germinación helénica”, “el aporte medieval”, “el aporte moderno” y “la creación contemporánea”) bajo la clave metateórica o teoría general de las teorías. Asimismo, analiza las escuelas lógicas más importantes (logicismo, axiomatismo, intuicionismo y formalismo) con el objetivo de constatar cómo cada una de ellas contiene el ideal metateórico de una explicación absoluta de la razón. Luego, analiza el aspecto formal de la metateoría y sus principales propiedades (consistencia, compleción, decidibilidad y categoricidad) en función de su principal objetivo: la fundamentación absoluta de la razón, es decir, la formalización y rigorización de sus principios o axiomas básicos. De ahí que la metateoría sea una autofundamentación de la razón misma. Pero la crisis ocasionada al comprobar la imposibilidad de esta fundamentación racional por sí misma exigió la necesidad de un nuevo planteamiento que supere los marcos tradicionales de la filosofía.

El planteamiento más importante de Miró Quesada sobre este tema se efectúa en la segunda parte del libro. Dedicar un capítulo al análisis de las principales corrientes de pensamiento que se han ocupado de la razón y que de

alguna manera no logran ofrecer una explicación satisfactoria en torno a su rigurosa autofundamentación. Según Miró Quesada, el racionalismo fue “el ideal máximo y más perfecto que el hombre ha forjado sobre sí mismo” (1963: 171), pero que, a pesar de su dilatada historia y las pluralidades de sus expresiones, no superó los embates de la crisis contemporánea. Del mismo modo, ni el empirismo ni el pragmatismo satisfacen las demandas del planteamiento de una teoría formal y general de la razón; puesto que, “hay verdades que no dependen exclusivamente de las reglas de derivación formalizadas” (1963: 199) con lo cual el margen no formal de una teoría de la razón que aspira a ser absolutamente formal demuestra la imposibilidad de su rigurosa autofundamentación. Sin embargo, es interesante constatar que, luego de la evaluación del racionalismo, empirismo y pragmatismo, Miró Quesada repasa y estudia las principales ideas historicistas en torno a la razón, aunque distingue entre el *historicismo sociológico* (enraizado en Hegel y redefinido y profundizado por Weber y Scheler), cuya tesis fundamental “es que el sentido, el alcance y el desarrollo del conocimiento humano están directamente relacionados con la estructura social” (p. 205), y el *historicismo vitalista* propio del pensamiento de Ortega y Gasset.

Miró Quesada comprende y opta por el historicismo orteguiano, puesto que “la razón y su máxima expresión, la lógica, no son sino uno de los innumerables métodos que ha creado el ser humano para orientarse dentro de la circunstancia y saber a qué atenerse sobre la realidad” (1963: 212). No es casual, entonces, que el planteamiento miroquesadiano contenga una impronta orteguiana, especialmente con respecto al carácter histórico de la razón, cuya parte expresa en el libro *Apuntes para una teoría de la razón* se presentará luego de este escrito. El aspecto histórico, por tanto, es clave para comprender una de las principales conclusiones del texto del filósofo peruano cuando afirma que “*el proceso de la razón es un proceso de reducción y de reajuste* realizado a través de un dinamismo a la vez intuitivo y formal. Pero es un proceso cuyo término descubre principios autónomos de vigencia suprahistórica. Por eso, si se quisiera encontrar una denominación a la posición que consiste en negar los supuestos del racionalismo clásico pero que acepta la existencia de principios racionales de validez suprahistórica, creemos que no sería desencaminado acuñar la expresión atributiva: *racionalismo histórico*” (1963: 345)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Los subrayados son del autor.



## Francisco Miró Quesada

### *El historicismo vitalista*

En relación a esta segunda rama del historicismo la confrontación es aún más difícil que en el caso anterior debido a la multiplicidad de las variantes y a la vaguedad de los planteamientos. Por esta razón, aunque reconocemos que la confrontación ha de resultar inevitablemente limitada, hemos decidido elegir solamente la tendencia que consideramos la más importante: el raciovitalismo de la escuela de Madrid. Creemos que a pesar de esta limitación los resultados de la confrontación pueden generalizarse porque el historicismo vitalista de Ortega es tan perfilado y vigoroso que todo lo referente a él es siempre característico. Es posible que ciertas expresiones del historicismo, difíciles de precisar debido al estilo literario de la exposición, no puedan subsumirse bajo estos resultados. Pero apenas se trata de expresar de manera más exacta los principios que las determinan se llegan a formulaciones que coinciden con el raciovitalismo o convergen hacia él. Además, y esta es la razón de más peso, la escuela de Madrid es la única escuela historicista que ha tratado de aprovechar sistemáticamente la crisis de la matemática y de la lógica y los resultados de la metateoría como pruebas de la verdad de sus tesis<sup>1</sup>.

En términos generales puede decirse que la tendencia “vitalista” del historicismo nace con los trabajos de Dilthey<sup>2</sup>. Como es frecuente en algunos pensadores alemanes, Dilthey es genial en los lineamientos generales de su doctrina, pero falla en casi todas las cuestiones de detalle. Su pensamiento es vago y de aspecto literario (por ejemplo su famosa distinción entre método descriptivo y

<sup>1</sup> La cita de Lord Haldane en el prólogo de la edición en español de la *Dialéctica de la Naturaleza* es sólo una anotación de pasada. Hasta donde llega nuestra información, no existen en la literatura marxista estudios sistemáticos sobre la relación entre la dialéctica y los resultados de la investigación metateórica. Hay por supuesto diversos trabajos soviéticos que tratan sobre los teoremas de limitación como por ejemplo, los de Márkov sobre los algoritmos (Andréi MÁRKOV, *Teoriya algoritmov*. Academia de Ciencias Soviéticas, 1959, traducción inglesa 1960). Pero no intentan interpretar estos resultados a favor de las tesis marxistas. [Nota del autor]

<sup>2</sup> Sin embargo, Ortega elabora su doctrina prácticamente “ex nihilo”, pues sólo entra en contacto con el pensamiento de Dilthey en una época tardía de su trayectoria, después de haber elaborado sus principales tesis. [Nota del autor]

analítico y método explicativo científico-natural confunde los diversos sentidos de la palabra “analítico” y no logra dilucidar el mecanismo de la explicación científica)<sup>3</sup>. Presenta, además contradicciones y lagunas. Pero su concepción general de la historicidad de todas nuestras formaciones culturales y de la filosofía como una manifestación histórica de acuerdo a un estilo o tipo es un aporte definitivamente incorporado al acervo del pensamiento occidental.

El historicismo filosófico de Dilthey tiene la limitación de que reduce los posibles tipos de filosofar a solo tres, lo que contradice la esencia misma del pensamiento historicista, introduciendo una regularidad que parece indicar una ley de validez suprahistórica. Estas limitaciones quedan ampliamente superadas en el historicismo de Ortega cuya escuela de Madrid a través de sus ya numerosas expresiones responde a fondo a las exigencias más características del pensamiento historicista<sup>4</sup>.

No debe creerse que la escuela raciovitalista no presenta problemas al esclarecimiento. A pesar de su vigor y de la lucidez básica de sus tesis principales se encuentran en ella giros muchas veces imprecisos y se descubren múltiples tendencias a veces difíciles de coordinar. Es frecuente encontrar tesis que recuerdan fuertemente el pragmatismo de William James y hasta el de Pierce. Aunque las coincidencias son más bien aisladas que contextuales algunas de ellas son notables y se hace muy difícil llegar a diferenciaciones claras (por ejemplo, el pensamiento es para la vida, para lograr saber a qué atenerse frente a la amenaza de la circunstancia, etc.).

La tesis básica del raciovitalismo es, en nuestro entender, su concepción del pensamiento. A diferencia de lo que se ha creído tradicionalmente, el pensamiento no se reduce a sus constitutivos intelectuales, que no son sino uno de los tantos instrumentos que puede utilizar. El pensamiento es una función de la vida humana. El pensamiento es una actividad que ejerce el hombre en función de su vida. En tanto actividad humana, se realiza desde la vida y para la vida<sup>5</sup>. El hecho radical de vivir significa un enfrentamiento a lo desconocido,

<sup>3</sup> Wilhelm DILTHEY, *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1947. [Nota del autor]

<sup>4</sup> Simmel es un pensador interesante y original que puede ubicarse dentro del historicismo vitalista. Pero lo más importante en él es su lucha permanente por superar el relativismo inescapable del historicismo llevado hasta sus últimas consecuencias. Aunque este drama se desarrolla en toda gran expresión historicista, incluso en la expresión española, no es el motor principal de esta. Por eso creemos que representa de manera más pura el verdadero sentido del historicismo vitalista. [Nota del autor]

<sup>5</sup> Para el presente resumen de las tesis de Ortega y la Escuela de Madrid sobre el pensamiento y sobre la interpretación de los resultados de la investigación metateórica, nos basamos principalmente en los siguientes trabajos. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, *Historia como sistema*, *En torno a Galileo*, *Meditación de la técnica*, *Apuntes sobre el pensamiento*, *su teúrgia y su demiur-*

lo inesperado e imprevisto. Vivir es enfrentarse a la inseguridad. El hecho de la inseguridad es lo que impulsa al hombre a forjarse un mundo propio, una realidad en la cual se sienta seguro. Lo que más angustia al hombre es no poder predecir lo que va a sucederle, no poder conjugar el peligro permanente y como de trasfondo que lo cierne por todos lados. Por eso su afán más radical es saber a qué atenerse sobre la realidad. El pensamiento es el quehacer específicamente humano mediante el cual el hombre logra saber a qué atenerse frente al mundo. Su mecanismo no es lo constitutivo. Lo esencial es que se trata de una actividad, sea ella cual sea, para salir de la duda en que estamos y llegar a la certeza. Parafraseando a Ortega en términos de metateoría, puede definirse el pensamiento -con pleno sentido- como un *procedimiento de decisión*. El hombre se siente acosado por peligros y problemas que lo reducen a la condición de naufrago en la tempestad o de extraviado en el desierto. Por eso su afán más premioso, su quehacer fundamental, verdaderamente radical, (que condiciona todos los demás) es el de encontrar un método de decisión, un procedimiento que le permita saber qué es lo que tiene que hacer en cada caso para salir del aprieto.

Por eso el pensamiento no puede reducirse a un sistema fijo, siempre igual, consustancial con una “naturaleza” humana inmutable. Lo único constante del pensamiento es su dirección decisoria, su posibilidad de fabricar “criterios de decisión”. Estos criterios se aglutinan en sistemas, en constelaciones de vigencias, que caracterizan los diversos estilos de vida, las culturas o civilizaciones. Por eso tan pensamiento es la concepción mágica, o religiosa, o chamanista de la vida, como su concepción racionalista. Los procedimientos que emplea el brujo o el augur para saber a qué atenerse sobre el futuro, pertenecen a la esfera del pensamiento, con el mismo derecho que pertenecen a las predicciones del astrónomo.

El pensamiento se constituye siempre sobre una base, de la cual se derivan sus particularidades, su estilo característico. Esta base o supuesto, es lo que Ortega llama “creencia”. Es imposible pensar si no se acepta la existencia de cierta realidad, si no se tiene la seguridad, de que el mundo es de tal o cual manera. Una vez aceptado este punto de partida, se derivan los criterios de decisión de manera sistemática y coordinada. En general, los supuestos del pensamiento son implícitos, se cree en ellos de manera tan espontánea y absoluta que no pueden ser conscientes. En una palabra, más que tener idea de ellos, se está en ellos. El ser humano se instala en sus creencias, como el habi-

---

gia. *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1951. Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía, Biografía de la Filosofía*. Obras, Madrid: Revista de Occidente, 1960. *Idea de la Metafísica*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1953. Granell, *Lógica*. Madrid: Revista de Occidente, 1948. [Nota del autor]

tante de una ciudad se instala en su casa o pisa el suelo de su cuarto. Una vez formado el sistema básico de creencias, los criterios de decisión se constituyen en torno de manera que hagan posible la orientación en las circunstancias y enfrentarse al mundo con un repertorio de seguridades<sup>6</sup>.

El conocimiento como actividad racional no es sino uno de los tantos sistemas que ha inventado el pensamiento para cumplir su función “decisoria”. La razón y su máxima expresión, la lógica, no son sino uno de los innumerables métodos que ha creado el ser humano para orientarse dentro de la circunstancia y saber a qué atenerse sobre la realidad. Es, además, un método tardío y característico de una o dos culturas, a lo más. Los griegos inventaron el método y nosotros, los occidentales, lo hemos, mal que bien heredado y aplicado con variantes que divergen cada vez del modelo primitivo. Pero como hasta hace muy poco los occidentales carecieron de conciencia histórica, de esa maravillosa toma de distancia respecto de sí mismos, como dice maravillosamente Ortega, no se dieron cuenta del verdadero mecanismo del nuevo criterio de decisión y lo tomaron por una nota constitutiva de a “esencia” humana. Creyeron que todos los hombres tenían que emplear su razón para enfrentarse a la desorientación de la existencia, y que pensar no era otra cosa que razonar. Y por eso, la estructura de la razón, la estructura lógico-matemática del pensamiento racional, en una palabra, la Razón Pura de Kant, pareció a los occidentales como algo constitutivo del hombre mismo, como una estructura permanente a través de la historia. Las leyes de la razón, los principios de la lógica y de la matemática, y en general de todas las ciencias fundadas en un método racional como la física, le parecieron principios de vigencia suprahistórica, verdaderos núcleos de invariancia capaces de revelar de una vez para siempre la “naturaleza humana”.

Pero el hombre ni tiene naturaleza, tiene historia. Y la razón como todo quehacer humano, tiene también historia. La razón no es sino el tardío y barnizado instrumento que ha hallado el hombre en un momento de su historia para poder decidir cómo es la realidad del mundo y su propia realidad. La razón es la respuesta que el hombre da al enigma de la realidad situado en una determinada situación histórica. Por eso cuando esta situación vería, la estructura de la razón puede variar. Y puede incluso llegar un momento en que las circunstancias, presionen de tal modo que el hombre deje de lado su criterio racional de decisión e invente un criterio muy diferente. Puede así advenir una época de la historia en que el hombre deje de pensar racionalmente.

---

<sup>6</sup> La manera como se forman las creencias, a diferencia de las ideas conscientes y explícitas presenta problemas del mayor interés que son esclarecidos por Ortega sobre todo en *Ideas y creencias*. Pero no interesa directamente a nuestro tema. [Nota del autor]



“Apuntes para una teoría de la razón”, en *Obras Esenciales*, tomo III, volumen 1. Lima: Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma, pp. 208-213.