

EL ORTEGA DE TODA UNA VIDA

GARCÍA-GÓMEZ, Jorge: *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009. 455 p.

JAVIER SAN MARTÍN
ORCID: 0000-0003-4786-6605

Constituye para mí un honor tener la oportunidad de presentar esta magnífica obra del profesor norteamericano Jorge García-Gómez al público español a través de la *REO* en su décimo aniversario. Tanto la publicación de esta obra a lo largo de este año como la presencia de esta *Revista* son síntomas espléndidos de lo que ha cambiado la situación en relación con los estudios orteguianos. Cuando salgan estas letras, también habrá terminado ya la edición de los diez tomos de las *Obras completas*. Lo acontecido en los últimos 20 años en este terreno es difícilmente resumible en unas líneas. Pero sí he querido referirme a estos tres acontecimientos como una feliz coincidencia, altamente significativas para indicar que la filosofía en español ha iniciado una nueva senda a la hora de contar con quien pudiera ser considerado el fundador de la filosofía española del siglo XX. Después de muchos años de ignorancia y dejadez, Ortega se ha convertido en un referente fundamental de nuestra filosofía. El profesor García-Gómez nos ofrece en esta densa y larga obra una selección de sus muchísimos trabajos de filosofía, mostrando en ella una ordenación que los convierte en una aportación prácti-

camente sistemática que podría ser tomada como una introducción de alto nivel a la obra de Ortega.

El libro consta de dos partes, la primera, con seis capítulos, explora la teoría de las “Ideas y creencias” en Ortega. La segunda indagaría, a lo largo de cuatro capítulos, los “Fundamentos de la teoría”. Estas dos partes constituyen el grueso del libro, pero el autor ha tenido la amabilidad de ofrecernos en cinco apéndices otras tantas investigaciones que vienen a completar las investigaciones anteriores desde diversos puntos de vista, todos ellos muy pertinentes. A todo el libro antecede un pequeño y jugoso “Prefacio”, en el que se exponen los objetivos perseguidos por el autor, que parte de “tomar en serio la metafísica de Ortega (...) colocando muy al centro de esta investigación la cuestión de la verdad” (p. 17), aproximándose a Ortega con los ojos de Ortega, pero desde los propios del autor, y todo ello desde una amistad auténtica con el propósito de iniciar un trayecto de aproximación a Ortega que permita “seguir pensando” (p. 18). Por otro lado, hay que tener muy en cuenta que en el título advierte que toma la teoría orteguiana de las ideas y creencias “en el contexto de la Escuela de Madrid”, por más que los autores considerados fundamentalmente sean los dos discípulos más directos de Ortega, y en este orden, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías.

Como ya he dicho, la primera parte, “La teoría de las ideas y las creencias”, consta de seis capítulos, uno sobre la

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2010). El Ortega de toda una vida. Reseña de “Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid” de Jorge García-Gómez. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (21), 199-204.

<https://doi.org/10.63487/reo.506>



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 21. 2010
noviembre-abril

imaginación, después sobre ideas y creencias; el tercero sobre la teoría de la verdad, el cuarto sobre algunas dificultades interpretativas; el quinto sobre los usos y creencias, y el sexto sobre algunas aporías de la teoría orteguiana. Todos ellos fueron escritos o publicados de los años 1997 a 2002, aunque el publicado en esta última fecha (el III) había sido leído en el Congreso de Puebla, (México) en noviembre de 2000.

Veamos ahora, aunque sea brevemente el contenido básico de cada capítulo. Y tengo que empezar señalando la elección del capítulo primero “De la imaginación” como hilo conductor, pues señala la especificidad de la antropología orteguiana, que define al ser humano por la fantasía: somos lo que hacemos con nuestra vida, por eso nuestra vida es acción, pero la acción debe ser previamente planificada, por eso la vida es ante todo la actividad de fraguar los planes cuya ejecución va a constituir nuestra biografía. De todas maneras ese comienzo marca el camino del libro, porque si somos imaginación, el resultado de ésta son las ideas, por tanto es por ellas por las que tiene que empezar. De hecho hasta el capítulo IV no aparecen en serio las creencias, en ese momento en discusión con Marías y con el autor de esta reseña.

El segundo capítulo que parecería estar dedicado a la exposición de la teoría orteguiana de las ideas y las creencias, se centra sobre todo en el lado problemático de dicha teoría, en la exploración del tema de la verdad, ratificando así lo dicho en el prólogo y en el capítulo primero, ya que el problema que se aflora dado el comienzo del libro

es el de la verdad de las ideas o de los mundos interiores. El tema de la verdad de estos mundos, con las tres nociones de verdad implicadas (coherencia, correspondencia y desvelamiento) constituye el grueso del largo capítulo (cuarenta y dos páginas), en el que se termina ofreciendo la posibilidad de “tener acceso a lo originario”. En nota (n. 125, p. 76) se remite aquí a las nociones espontáneas o “interpretaciones espontáneas o naturales” de Antonio Rodríguez Huéscar, de quien en gran medida se hace continuo eco, y que le servirán en el capítulo IV (p. 129 y ss. y n. 95) para la mencionada discusión.

El capítulo tres, que procede de la ponencia expuesta por el autor en Puebla (México el año 2000), es un complemento del anterior, por tanto “Una segunda aproximación a la aporética de la verdad”, a la que el capítulo anterior es la primera aproximación. Ahora toma en consideración la tercera noción de verdad, anunciada en el capítulo anterior pero no estudiada a fondo, cuando es fundamental para resolver los elementos problemáticos de las otras. Aprovecha en las densísimas páginas para hacer un recorrido por la problemática que conlleva la verdad más allá de la coherencia y la correspondencia como verdadera en el sentido de la aletheia y como método de llegar a la realidad misma de las cosas. Lo interesante del capítulo es que aquí se ve en qué medida la doctrina del amor de *Meditaciones del Quijote* sirve para comprender la manera en que los mundo interiores nos sirven para saber atenernos con las cosas y resolver la duda en que podemos caer. El parágrafo sobre

el amor, en el que analiza el eros que en Ortega implica amor, por buscar el bien del otro —más allá de lo que a mí me falta: eros—, por lo que consiste en llevar las cosas a la plenitud de su significado, es sencillamente espléndido.

Después de comentar en el capítulo cuarto, además de lo referido en líneas anteriores, unas tesis menos precisas de Julián Marías, el quinto se centra ya en las creencias, iniciando su estudio con un tema fundamental, porque las creencias no dejan de ser vigencias, y las vigencias son usos sociales, en la terminología de Ortega, ése es, por tanto, el tema del capítulo V, porque para “una apta intelección de lo que es la creencia, hay cuando menos que valerse de una comprensión mínima [...] de lo que son los usos” (p. 151), porque las creencias son el “apoyo fundamental” de los usos. Por eso, a lo largo del capítulo, las creencias aparecen como usos, por tanto como vigencias de carácter social. Desde esa perspectiva, añadido yo, las creencias siempre parecen sometidas a la razón histórica —por lo que son superables—, por lo que no tienen su rai-gambre en la razón vital, lo que es coherente con la eliminación del carácter de creencias en relación con esas nociones espontáneas y naturales, que pertenecerían más a la razón vital que a la histórica, ya que no son superables, por ejemplo, la impenetrabilidad de los muros. El profesor García-Gómez tiene claro que las creencias “son primariamente de índole socio-histórica” (p. 171). Justo esto le llevará a las aporías que plantea en el último capítulo de esta primera parte, pues si las vigencias son sociales, ellas, que son el funda-

mento del resto de los usos, parecen convertir al yo en algo social *a radice*, convirtiendo la metafísica, que tendría el cometido de “fundar la vida individual en sí misma” (p. 160), para lo cual debería excluir todo el plano credencial. Pero entonces ¿Cuál será el contenido de esa vida? Precisamente la aporía entre estos dos planos, tratada en el resto del capítulo, podría servir a alguno para ver en estas interesantes páginas de García-Gómez una fundamentación orteguiana de la postura de su discípulo José Gaos de hacer de la filosofía una confesión profesional (ver p. 169).

Como he dicho, la segunda parte está pensada como un ensayo de fundamentación de la teoría, por eso habla de “Hacia los fundamentos de la teoría”. Consta como ya he dicho de cuatro largos capítulos. El primero (el séptimo del total) dedicado a las categorías de la vida, de acuerdo a Ortega, y entendidas como una aclaración del filosofema del filósofo madrileño “Yo soy yo y mi circunstancia”, y el último que había escrito como introducción a la traducción inglesa del libro de Ortega *¿Qué es conocimiento?*, que hizo el autor del libro que comento. Los otros dos capítulos son comentarios, el ocho a la fundamentación cartesiana de la filosofía, ampliando las tesis que ya ha expuesto en el capítulo siete sobre la superación de la filosofía cartesiana; y el nueve a un comentario sobre las categorías lo actual y lo posible en Leibniz. Los cuatro pueden ser considerados como pel-daños hacia una fundamentación, aunque en sentido estricto no lo sean. Incluso en alguno podríamos detectar algún problema, por ejemplo, cuando

en el capítulo siete se comenta la superación de la frase cartesiana de que pienso luego existo, como una inexactitud, porque el pensar viene después del vivir. Esta frase podría plantear dudas sobre algunas de las tesis anteriores, porque si vivo es que vivo ya en las creencias y sólo desde ellas pienso porque algunas se me han problematizado. En todo caso el capítulo es una magnífica vista sobre la antropología orteguiana.

El capítulo ocho sobre Descartes, el más largo de todos, pues abarca cuarenta y cuatro páginas, es un magnífico comentario sobre el procedimiento cartesiano y la crítica orteguiana procedente fundamentalmente de *¿Qué es filosofía?*, en todo caso partiendo de que “tanto en Husserl como en Ortega hay una marcada y efectiva influencia de Descartes”, pero partiendo de que “la meditación sobre el origen llevó a este [a Husserl] a distanciarse de la mayoría de las doctrinas cartesianas”, igualmente “es posible preguntarse si la reflexión llevó a Ortega a diferenciarse de Descartes y de Husserl” (p. 210). Después de una clara exposición de los pasos seguidos por Descartes, llega a una importante conclusión, que para el filósofo francés “el pensar (o la conciencia) se convirtió en el primer dato que poseemos y, como tal, en nuestro medio de cobrar acceso a todo lo que pueda experimentarse. [Por lo que] el ser de la conciencia es lo único que, por lo pronto, se nos da con certeza, mientras que el ser de la Naturaleza o mundo, en cuanto se alcanza por medio de la conciencia, es dubitable” (p. 232). A partir de ahí se inicia la crítica de Ortega a Descartes, en primer lugar, porque éste introducirá

el acto de pensar como el acto de un sujeto sustancial que le subyace, sin reducir a este sujeto a la propia experiencia del pensar. Y segundo, porque el pensar lleva en sí el mundo que es objeto del pensar, sin el cual el propio pensar se diluiría, porque lo que hay es “yo que pienso y el mundo en que pienso” (p. 242), cita de *Qué es filosofía*, con esto nos encontramos con “la indisoluble unidad interactuosa que mi yo y el mundo constituyen a cada paso de la experiencia” (p. 243). Pero también tenía que mostrar que Ortega va más allá de Husserl. No encuentra esa superación en *Qué es filosofía* sino en las ya conocidas tesis del “Prólogo para alemanes”, según las cuales la conciencia husserliana es pura teoría y contemplación, de manera que la conciencia del dolor no duele, porque parecería, según Ortega, en una tesis asumida aquí, sin ninguna objeción por García-Gómez, que una cosa es el dolor consciente que duele y otra la conciencia del dolor, que parece que no duele. Husserl parece que no conoce la primera y se limitaría a la segunda. Ahora ya sabemos los problemas de esta concepción, y creo que el propio autor de *Caminos de la reflexión* es consciente de ellos cuando en dos ocasiones, en estos mismos pasajes, habla de que el vivir “en cuanto continuo encontrarse con las cosas pre-reflexivamente” es consciente de sí, aunque entrecómille la sospechosa palabreja (p. 249, 251). Como ahora sabemos, y ya lo he dicho en más de un lugar, esta crítica que hace Ortega a Husserl en el “Prólogo para alemanes” fue suprimida en la edición alemana del Prólogo, y luego fue alterada en la

famosa nota de la *Idea de principio en Leibniz*¹.

El capítulo nueve, también un largo capítulo, es una exploración, de la mano de Leibniz, de las categorías de posibilidad y actualidad “como formalidades de la vida humana” (p. 254), por lo que podría ser considerado como un complemento del capítulo siete, ya que se trata de “continuar el examen categorial de la vida” (p. 255). La comparación con las ideas leibnizianas de lo posible, que en este se enraízan en el conocimiento divino, es una buena atalaya para penetrar en el sentido de las posibilidades como posibilidades de la vida humana.

Por fin el capítulo último del cuerpo del libro trata “Razón y cuenta del conocimiento” y, como ya he dicho, se trata de la introducción que el autor puso a su traducción al inglés de la obra *¿Qué es conocimiento?* Veamos brevemente su contenido. Ya su título nos puede poner en la pista del objetivo del capítulo, dar razón del conocimiento, que parece ser el tema del libro póstumo de Ortega del que Garagorri, cita García-Gómez (p. 291) dice que “está llamado a ser una de las piezas más importantes de su legado”. Después de unos prolegómenos en que se explica el sentido de una teoría del conocimiento, tomando como referencia a Hartmann, quien haría un análisis estático del conocimiento (p. 297), pasa a ofrecer un análisis genético, a partir del importante texto de Ortega “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, llegando a la conclusión de que el conocimiento ha

de concebirse en función de la historia, tomando en consideración lo que está a la espalda del conocer, porque el conocer es una forma especial del vivir a la que se puede llegar por contraste con el creer, cuando este ha hecho crisis. Por eso, “el esfuerzo cognoscitivo del hombre se transforma (...) en la búsqueda (...) de las bases primarias del vivir” (p. 306). A continuación se dedican unas cuantas páginas a esclarecer lo que llama la “metafísica del conocimiento”, explorando en qué medida el conocimiento es conocimiento del ser, y por tanto cuál es el ser por el que la indagación por el conocimiento pregunta. Así “«ser» es el nombre que Ortega diebra a eso que yace oculto y que precisa ser conocido en una situación de crisis en que se halle uno” (p. 316), y del que se siente su falta. (ver también p. 341). Esta ignorancia es el supuesto del conocimiento. Así el ser se origina en la pregunta que hacemos sobre las cosas cuando nos fallan en una época de crisis. Y por eso es “algo diverso de la cosa sobre la que preguntamos” (p. 322).

Para terminar el libro, como ya he mencionado añade el profesor García-Gómez cinco apéndices que pueden ser leídos todos ellos como ampliaciones a temas diversos, tocados en el libro. El primero versa sobre “La razón vital y el problematismo”, que podría ser visto como una ampliación del capítulo anterior, pues el esfuerzo que se emprende al iniciar la búsqueda del conocimiento es en virtud de la problematicidad de la vida. El segundo, sobre la idea de metafísica en Ortega, escrito para la traducción del libro de Antonio Rodríguez Huéscar *La innovación*

¹ Ver al respecto la nota 118 de la p. 307.

metafísica de Ortega. El tercero es un estudio de la identidad personal desde la crítica a la teoría del repertorio del conocimiento de Schütz, que éste aclara desde la pregunta de Bergson de si puede haber dos conciencias con el mismo contenido. El cuarto trata de la teoría de la pertinencia de Schütz, y el quinto,

tal vez el más relacionado con el corpus de la primera y segunda parte, "Sobre la orientación en el mundo de la vida. Schütz y Ortega". De este modo los apéndices dan vistas diferentes para abordar la filosofía de Ortega desde distintos ángulos que enriquecen para enfocar el tema fundamental del libro.

NUEVAS SENDAS PARA LA COMPRESIÓN FILOSÓFICA*

CASTELLÓ MELIÁ, Juan Carlos: *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2009, 234 p.

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE

En su trabajo sobre la hermenéutica de Ortega y Gasset, Castelló Meliá abre nuevas sendas en la comprensión de la filosofía del pensador madrileño, demostrando además un buen conocimiento del debate más actual en torno a su obra.

La primera parte del ensayo está dedicada al análisis de la compleja ubicación de la obra de Ortega: en ésta, el autor hace hincapié en las diferencias entre Ortega, Husserl y Heidegger, intentando destacar el peculiar enfoque hermenéutico a partir del cual Ortega se enfrenta al problema de la vida como realidad radical y de su comprensión.

El encuentro con la filosofía de Dilthey es decisivo para que Ortega

pueda desarrollar su propia hermenéutica en oposición a la de Heidegger: una hermenéutica jovial, en contra de una hermenéutica trágica. En palabras del mismo Castelló: "con este descubrimiento se opera un *giro hermenéutico* en Ortega –una segunda navegación–, pues el concepto de vida como interpretación de sí misma se torna esencial en este momento, superando a la primacía del valor como anclaje hermenéutico" (p. 24). En la segunda parte de su ensayo, el autor desarrolla su propia interpretación del concepto de razón narrativa en Ortega.

La narración es un "modo de proceder, un método": en otras palabras, un procedimiento hermenéutico para comprender la vida como realidad radical. Es aquí donde Castelló ve que Dilthey se anticipó a Ortega, pero sin embargo no llegó a desarrollar una teoría de la razón narrativa. Lo que, al menos en parte, consigue Ortega en su madurez, aunque sin llegar a elaborar un "sistema", pero sí, de alguna forma, una sistemática de la vida.

En palabras del autor: "Lo esencial, en fin, es que para captar este *ir y venir*

* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.