

# Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento

Javier Crespo Sánchez

## Resumen

En la obra de Ortega es visible una intensa reflexión metafilosófica, sin duda estimulada por la inquietud generalizada ante la cuestión sobre el devenir de la filosofía característica del siglo XX. En este sentido, Ortega llega a anunciar al final de su trayectoria intelectual un inminente final de la filosofía. Se trata éste de un diagnóstico que, a primera vista, parece aproximar a Ortega a ciertos posicionamientos de corte postmodernista. Por otro lado, como pretendo mostrar, este diagnóstico genera diversas tensiones dentro del corpus orteguiano. El argumento fundamental sobre el que se asienta la tesis orteguiana sobre el final de la filosofía es el que afirma el agotamiento del 'modo de pensar' como Conocimiento que dio lugar a ésta en Grecia. Se trata de un modo de pensar lógico que se sostiene sobre el supuesto de que las cosas tienen un "ser" capaz de ser espejado por la estructura racional humana.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, final de la filosofía, crisis de la razón, metafísica, modernidad, posmodernidad, ser, pensamiento, creencia

## Abstract

An intense metaphilosophical reflexion is made clear in Ortega's work, surely stimulated by a general concern for the question of the fate of philosophy characteristic of the XXth century. According to that, at the last stage of his career he even announces an imminent end of Philosophy. At first sight this diagnosis seems to bring Ortega close to certain positionings of a postmodernist kind. On the other hand, as I intend to show, this diagnosis generates various tensions inside the orteguian corpus. The fundamental statement upon which the orteguian opinion in relation to the end of Philosophy rests is that which affirms the exhaustion of the "way of thinking" as knowledge which gave rise to that former in ancient Greece. This is a logic way of thinking which stands upon the posit that things have a "being" liable of being mirrored by the human rational structure.

## Keywords

Ortega y Gasset, the end of philosophy, Crisis of reason, Metaphysics, Modernity, Postmodernity, being, Thinking, Believe

## La metafilosofía como urgencia<sup>o</sup>

Es visible en la obra de Ortega una profunda preocupación por la naturaleza y el propio devenir de la filosofía. De ello da buena cuenta el número de escritos donde, con un mayor o menor desarrollo, se plan-

<sup>o</sup> Este artículo ha sido posible gracias a la ayuda de una beca predoctoral concedida por el Gobierno Vasco.

### Cómo citar este artículo:

Crespo Sánchez, J. (2007). Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento. *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 183-202.  
<https://doi.org/10.63487/reo.592>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 14/15. 2007  
mayo y noviembre



tea cuestiones como la identidad, el origen o la necesidad de la milenaria disciplina. Resulta muy significativa en este sentido la generosa cantidad de caracterizaciones y definiciones de filosofía que podemos encontrar a lo largo de su obra. A ella llega a referirse de formas tan variopintas como “ciencia general del amor”<sup>1</sup>, “ciencia sin supuestos”<sup>2</sup>, “conocimiento del Universo”<sup>3</sup>, “anábasis”<sup>4</sup>, “ortopedia de la creencia fracturada”<sup>5</sup>, “sistema de radicales actitudes interpretatorias”<sup>6</sup>, “paradoxa”<sup>7</sup>, etc. No deja de resultar llamativo asimismo, que semejante temática aparezca incluso en obras cuyo título no hace en principio previsible su tratamiento<sup>8</sup>. Por ejemplo, en un escrito dedicado a reflexionar sobre un tema como la caza<sup>9</sup>, Ortega no duda en aprovecharlo para ofrecer una súbita analogía entre el quehacer montero y el filosófico<sup>10</sup>. En un principio, es muy razonable pensar que esta preocupación no responde a otra cosa que a la normal obligación preliminar que todo filósofo tiene, ante sí mismo y ante los demás, de definir y, sobre todo, de justificar la disciplina que ejerce. Recordemos que ya Aristóteles advertía que “filosofar significa preguntarse si es necesario filosofar”<sup>11</sup>. Se trata ésta de una fundamental cuestión especialmente exigible en un filósofo que, como Ortega, tuvo tan especial afán por ser *radical*; esto es, por no partir de nada presupuesto, por no dejarse bajo sus plantas nada que sirva de cómoda sustentación<sup>12</sup>. “La justificación de la filosofía recuerda a este respecto— es su primer principio», ya que “la filosofía misma para sí misma carece de sentido si no incluye, en su propia anatomía, el órgano de su propia justificación”<sup>13</sup>. No obstante, la mencionada insistencia y, sobre

<sup>1</sup> *Oc83*, I, 316.

<sup>2</sup> *Oc83*, XII, 488.

<sup>3</sup> *Oc83*, IV, 106; *Oc83*, VII, 308.

<sup>4</sup> *Oc83*, IX, 631.

<sup>5</sup> *Oc83*, VIII, 262.

<sup>6</sup> *Oc83*, VIII, 266.

<sup>7</sup> *Oc83*, VIII, 246.

<sup>8</sup> Como ocurre normalmente al analizar casi cualquiera de los muchos asuntos sobre los que meditó Ortega, la primera vista que se nos ofrece es la de un sugestivo cajón de sastre. El motivo de semejante panorámica suele ser principalmente atribuido a las peculiaridades del modo orteguiano de escribir y de publicar, así como al carácter ocasional y fragmentario de sus escritos. De ahí las conocidas acusaciones de filósofo *mondaine* o asistemático por parte de algunos de sus detractores o, en el otro extremo, los intentos de poner orden y mostrarnos, a pesar de todo, a un Ortega *vertebrado*.

<sup>9</sup> “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes” (1942).

<sup>10</sup> *Oc83*, VI, 490-491.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES: *Protreptikos*, B 6.

<sup>12</sup> *Oc83*, VII, 323; 339.

<sup>13</sup> *Oc83*, V, 540. Líneas antes denomina Ortega como “filosofía ingenua o injustificada” a “toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica” (*Ibid.*).

todo, la creciente intensidad con que dicha temática evoluciona a lo largo de su trayectoria intelectual, nos insinúa que semejante inquietud metafilosófica va más allá del mero interés propedéutico<sup>14</sup>. Así, al lado de esta normal necesidad justificadora, no deja de ser menos razonable pensar que las vueltas que da Ortega al asunto vienen además especialmente motivadas por la “anormal” circunstancia de que “desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por lo tanto, un factor histórico *presente*”<sup>15</sup>. Algo que, como advierte, “no ha acontecido nunca desde que Europa existe”<sup>16</sup>.

En lo esencial, se trata de un juicio muy compartido y debatido en filosofía tras la quiebra del idealismo alemán. Herbert Schnädelbach señala a este respecto que la cuestión concerniente al “¿para qué la filosofía?” se convirtió, desde el desplome del idealismo, en el tema recurrente de las lecciones inaugurales en las facultades de filosofía alemanas<sup>17</sup>. Conocida es en este sentido la amenaza para la filosofía que para muchos supuso el auge de tendencias como el psicologismo, naturalismo, pragmatismo, etc. De ahí que resulte muy oportuno considerar el continuo esfuerzo metafilosófico de Ortega como una reacción ante esta coyuntura, más allá y al lado de la mera formalidad de la pregunta por el principio de la filosofía. Haciendo uso de una de sus más célebres expresiones, podríamos decir que el afrontamiento de esta cuestión constituiría uno de los *temas* de Ortega: una de las misiones o tareas que su época le impuso como destino irrenunciable<sup>18</sup>. Un tema que, sin lugar a dudas, continúa siendo muy *de nuestro tiempo*. Tal y como hace ya unos años advertía Javier Muguerza, “raro es el filósofo que, en los tiempos que corren, no ha padecido algún acceso de esas malignas fiebres que llaman metafilosóficas”<sup>19</sup>. Hasta tal

<sup>14</sup> Como señala Julián Marías, “entre las innumerables cuestiones que interesaban y escandalizaban a Ortega [en los últimos años de su vida] [...], una de ellas era la revisión de la historia de la filosofía, del origen, sentido y porvenir de ésta” (Julián MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 433).

<sup>15</sup> *Oc*83, IX, 358.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland (1851-1953)*, S. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. Algunos ejemplos más recientes de esta situación que señala Schnädelbach. Theodor ADORNO: “*Wozu noch Philosophie?*”, en *Eingriffe, Neukritische Modelle*, Frankfurt 1970 (61), 11-28; Hans LENK: *Wozu Philosophie?*, München 1974; H. LÜBBE (ed.): *Wozu noch Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises*, Berlín/New York, 1978; Herbert BAUMGARTNER: “*Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer Berechtigten aber Keineswegs Bedrängenden Frage*”, en Hermann LÜBBE, ob. cit., 238-258.

<sup>18</sup> “Todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación más aún, mucho más aún –que literalmente hablando *tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes*, sino que tiempo es repito que literalmente– tarea, misión, innovación” (*Oc*83, VII, 392).

<sup>19</sup> Javier MUGUERZA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, S.V. “*filosofía*”, ed. por Miguel Ángel QUINTANILLA, Salamanca: Sígueme, 1976.

punto que, como continúa, tal vez quepa hablar de ello como “la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio”. Ortega, pues, se está enfrentando a la inquietante pérdida de aquella “obviedad que histórico-culturalmente acompañaba siempre a la pregunta por la justificación o la necesidad de la filosofía”<sup>20</sup>. Una pérdida que, como se sabe, ha adquirido de un tiempo a esta parte inusitados visos crepusculares, a tenor de la proliferación de filósofos que, lejos de ensayar un principio de la filosofía, se plantean decididamente su final. En un manual donde se pretende una *Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Franca D’Agostini considera que “declarar con satisfacción o con pesar el fin presagiado o acontecido de la filosofía ha sido siempre una de las operaciones filosóficas más típicas del último siglo”<sup>21</sup>. Así, esta autora resume en tres los “modos principales en que la filosofía contemporánea ha teorizado su propio fin”<sup>22</sup>: a partir del nivel de saturación teórica alcanzado en Hegel; a partir del desmembramiento y la apropiación por parte de las ciencias particulares de asuntos antaño abarcados por la filosofía; y a partir de la supuesta prioridad del saber operacional sobre el especulativo que hoy requeriría un mundo dominado por la técnica<sup>23</sup>.

## La actualidad de Ortega

A su manera, también dio Ortega muestras de acercarse a esta reacción de índole crepuscular ante la vieja cuestión sobre la necesidad de la filosofía. Ahora bien, conviene recordarlo, paralelamente al anuncio de una *aurora* de la razón histórica<sup>24</sup>. Ello se puede observar en algunos de sus escritos pertenecientes a los años cuarenta y cincuenta, donde afloran a modo de punta de un *iceberg* los resultados de uno de tantos proyectos que, tal y como sugería Julián Marías, o bien por azar, o bien por destino, o bien por carácter, quedó sin rematada culminación. En este caso se trata de su “reflexión general y radical

<sup>20</sup> Julián PACHO: “La imagen científica del mundo y el final de la filosofía según Heidegger”, en *Imagen del mundo y filosofía*, ed. por Ignacio GALZACORTA y Julián PACHO, Universidad del País Vasco, 2003, p. 141. Véase también: Julián PACHO, “Las imágenes del mundo y el porvenir de la filosofía”, *Revista de Filosofía*, X, 1997, pp. 17-39.

<sup>21</sup> Franca. D’AGOSTINI: *Análisis y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de M. Pérez Gutiérrez. Madrid: Cátedra, 2000, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>23</sup> De un modo semejante, David E. Cooper ha señalado los pasos de este proceso degenerativo a partir de lo que considera como los tres “estadios terminales” de la filosofía: “apoteosis” (Hegel), “balcanización”, propiciada por el auge de las ciencias positivas, y “suicidio”, auspiciado por filosofías como la nietzscheana o la neopositivista. David E. COOPER: “Postmodernism and the End of Philosophy”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1, 1993, pp. 49-59.

<sup>24</sup> *Oc83*, IX, 362.

sobre la filosofía y su historia”<sup>25</sup>, a la que pretendió dar cuerpo en el “Epílogo a la Historia de la filosofía de Julián Marías”, del cual, según la propia declaración vía epistolar de Ortega a su discípulo, tenía planeada la redacción de hasta 700 páginas<sup>26</sup>. He aquí, pues, otro aspirante a “mamotreto” –tal y como su prometida *Aurora de la razón histórica* o *El hombre y la gente*<sup>27</sup>– del que hoy cabe hacernos una idea a partir de escritos como el “Prólogo a la *Historia de la filosofía* de Emile Brehier” (1942), *Origen y epílogo de la filosofía* (1946), “Comentario al *Banquete* de Platón” (1946), *La idea de principio en Leibniz* (1947) o “Medio siglo de filosofía” (1951). Todos ellos inacabados y publicados póstumamente, excepto el primero. A estos títulos habría que añadir sus correspondientes notas de trabajo preparatorias, así como las del nonato epílogo del libro de Marías, publicadas hace algunos años de la mano de Molinuevo bajo el título de *Epílogo...* En definitiva, a partir de todo este esfuerzo, mejor o peor rematado, cabe observar un profundo replanteamiento de la metafísica de Ortega. Por ello no deja de resultar sorprendente en este sentido que, tal y como señala José Lasaga, muchos estudiosos de Ortega suelen “aceptar el lugar común de que su producción intelectual sufrió notable merma a raíz de su exilio y que, en consecuencia, la producción del período que va de 1936 a 1955, año de la muerte del filósofo, es de escaso valor”<sup>28</sup>.

Dicho replanteamiento se enmarca en su proyecto de “llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana la vida del hombre– tiene una consistencia histórica”<sup>29</sup>. Es, pues, consecuente con la *razón histórica* perfilada años atrás, en obras como su *Historia como sistema* (1935), donde se presenta como tesis radical la historicidad y, por tanto, la *caducidad* de todo lo que el ser humano hace. De hecho, en los cursos universitarios pertenecientes o cercanos al año de este trascendental texto ya se señalan las consecuencias que esto tendría para la filosofía: “el conocimiento y su forma radical, que es la filosofía, no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre, sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro”<sup>30</sup>. En estas reflexiones se manifiesta ya la sospecha de que la crisis de la filosofía de su tiempo iría más allá de las consecuencias de cierto *descenso de nivel* más o menos habitual en la historia– sufrido tras la quiebra del idealismo ale-

<sup>25</sup> José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002, p. 232.

<sup>26</sup> Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 434.

<sup>27</sup> *Oe*83, V, 379.

<sup>28</sup> José LASAGA, *Ortega y Gasset (1885-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 141.

<sup>29</sup> *Oe*83, V, 538.

<sup>30</sup> *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1989, p. 134.

mán, tal y como Ortega diagnostica en varios lugares<sup>31</sup>. Ahora el asunto cobraría un aspecto de mayor gravedad. Se trataría de la propia crisis de toda una tradición que tuvo su origen en Grecia, la cual se habría mantenido hasta este momento como un *modo de pensar* entre otros posibles, basado en la *creencia* en cierta idea de Ser y de Razón que periclita y nos abre a nuevos ensayos de afrontar intelectualmente lo Real. No de cualquier forma, eso sí, sino en “continuidad dialéctica” con la filosofía. Precisamente, en otro “nivel de radicalismo” exigido por la altura de los tiempos. Así, en línea con esta sospecha considerará más explícitamente en *La idea de principio en Leibniz* la posibilidad de que estemos en la madrugada de cierto “buen día” en que descubramos “que no sólo éste o el otro *modo de pensar* filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma”<sup>32</sup>. De tal modo que quedaría abierta “la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía”<sup>33</sup>.

Sin duda estas consideraciones otorgan una gran actualidad al filósofo madrileño, en un momento en que, en el seno de una modernidad aún agonizante, no cesa de crecer la sospecha de que por diversos motivos vivimos en el umbral de una edad post-filosófica. Ortega nos incita, pues, a seguir pensando sobre un tema cuya resonancia parece haber sobrepasado los límites de lo que en un principio podía parecer mera moda. Incluso cabría aventurarse a situar su pensamiento, instigados por semejante actualidad, en cercanía o tal vez en extraña pertenencia a la llamada “posmodernidad filosófica”; como se sabe, caldo de cultivo y máxima abanderada de la opinión generalizada que aboga por un acontecido final de la metafísica. Es cierto que a semejante vinculación contribuirían asimismo los abundantes testimonios críticos con la modernidad de un filósofo que, ya desde su juventud, se consideró *nada moderno, muy siglo veinte*. Mas, por diversos motivos que entre otras cosas tienen que ver con el propio talante orteguiano, humanista y a su modo continuista con la tradición

<sup>31</sup> Véase, por ej., *Meditaciones de nuestro tiempo* (1916), “Prólogo para alemanes” (1934) o “Medio siglo de filosofía” (1951).

<sup>32</sup> *Oc83*, VIII, 270. Incluso en una de sus notas de trabajo con fecha en 7 de octubre de 1943, donde señala estar enfrascado en la cuestión del qué y para qué de la filosofía, llega a confesar “estar completamente abierto a la posibilidad de que *no sirva* para nada y sea una tradición errada” (José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ed. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Alianza Editorial, 1994).

<sup>33</sup> *Oc83*, IX, 397.

del pensamiento occidental<sup>34</sup>, se evita caer aquí en la tentación de sugerir una supuesta posmodernidad del filósofo madrileño. Tal y como apunta Cerezo, más bien cabría hablar de él como una “*personalidad bifronte* entre modernidad y posmodernidad”<sup>35</sup>; consciente de la extrema dificultad de refrenar la presión de las inercias del pasado, esto es, en palabras de Ortega, de “combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad”<sup>36</sup>. Sin entrar ahora en los pormenores de esta intrincada cuestión, lo que tendría menor lugar a polémicas es que su problema, la crisis de la modernidad y de la razón, continúa siendo nuestro problema. Algo que de por sí, más que por el carácter supuestamente “posmoderno” de algunas de sus conclusiones, da ya buena cuenta de su actualidad. Al fin y al cabo se trata de la actualidad que tiene todo *clásico*; a saber, una actualidad que tendría más que ver con la vigencia y hasta urgencia de los problemas que su obra nos plantea. El clasicismo de Ortega nos aparece así como toda una incitación a seguir pensando nuestro presente, legitimados, según su propia recomendación, a usar de su obra “sin miramientos para nuestra propia salvación, es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y *nuestros* problemas”<sup>37</sup>. Ahora bien, cabría matizar, siempre con cuidado de no tornar este uso en un ab-uso. Conscientes, pues, de que una obra tan compleja, tan llena de secretos, alusiones y elisiones, tan entretejida con toda la trayectoria vital del autor<sup>38</sup> y, en definitiva, tan poco dócil para el encasillamiento, nos exige el delicado, laborioso y agradecido ejercicio de su comprensión. Esto es, la predisposición propia de aquel “ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla”<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> “Yo no soy un americano cualquiera, improvisando sobre la aterida desnudez de una tierra virgen soy un viejo chino de Europa por cuyas venas fluyen treinta siglos” (José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo...*, ob. cit., p. 366 n).

<sup>35</sup> Pedro CEREZO, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 184. En un reciente artículo señala Cerezo en esta misma línea que “tomar las propuestas orteguianas como postmodernidad en el sentido fuerte que adopta esta expresión en el deconstruccionismo de Derrida, a partir de presupuestos fundamentalmente nietzscheanos y heideggerianos, me parece equívoco y excesivo” (“Ortega: ¿«nada moderno y muy siglo XX»?”, en *El Madrid de Ortega*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, p. 157. También Molinuevo, por ejemplo, considera apresurado calificar a Ortega de pos-moderno y temple la cuestión considerando su proyecto como una *modernidad alternativa* (José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, ob. cit., p. 133 y p. 203. Cf. también su artículo “Ortega y la Argentina: la modernidad alternativa”, en *Ortega y la Argentina*, ed. José Luis MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 95-108).

<sup>36</sup> *Oe83*, II, 22.

<sup>37</sup> *Oe83*, IV, 419.

<sup>38</sup> *Oe83*, VI, 317.

<sup>39</sup> *Ibíd.*

## La novedad de la sospecha orteguiana y su problematismo interno

No se puede obviar en este sentido que las consideraciones del último Ortega sobre la posibilidad de un final de la filosofía suponen cierta *novedad* en su pensamiento. Una novedad que, desde el punto de vista de la exégesis de su obra, plantea ciertos problemas que atañen a la coherencia de ésta. Es cierto que dicha novedad cabe ser entendida como una consecuencia implícita ya en su idea de la razón vital que expone en textos tan tempranos como *El tema de nuestro tiempo*. “Vida –señala allí– es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*”<sup>40</sup>. De lo que cabría bien deducir que, aunque ni mucho menos se le pase tan tempranamente a Ortega por la cabeza la mera posibilidad de algo así como un final de la filosofía, esta misma posibilidad subyace ya en el propio hecho de que la filosofía, en tanto que ocupación humana, esto es *vital*, participa de esta eventualidad propia de lo histórico. No obstante, esta finitud se vuelve francamente problemática si atendemos a otras consideraciones donde Ortega se pregunta por el origen del quehacer filosófico, en un contexto en que, precisamente, se trata de “tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis”<sup>41</sup>. Pedro Cerezo ha llamado la atención sobre la contradicción que plantea esta historicidad de la filosofía, implícita al hecho de su origen y a la posibilidad de su final, con otras declaraciones expresas en las que Ortega se refiere a la actividad filosófica como algo connatural al hombre<sup>42</sup>. “¿De dónde viene –se pregunta Ortega en *¿Qué es filosofía?*– este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía *es la actitud nativa y espontánea* de nuestra mente en la vida”<sup>43</sup>. En esta misma línea, en *Unas lecciones de metafísica* advierte que “el hacer metafísico es un *ingrediente ineludible de la vida humana*; más aún: que es lo que el hombre está haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitados de aquél”<sup>44</sup>. De ahí que precisamente considere Ortega en este contexto la imposibilidad de eliminar a la filosofía de la cultura, tal y como a su juicio se hubiera pretendido tras la quiebra del idealismo alemán, cuando “la gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos”<sup>45</sup>. Nada más lejos, “*como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante*, lo que se hizo fue reducirla a un mínimo”<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Oc83, III, 198.

<sup>41</sup> Oc83, VII, 279.

<sup>42</sup> Pedro CERESO, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 330.

<sup>43</sup> Oc83, VII, 310. La cursiva es mía.

<sup>44</sup> Oc83, XII, 99. La cursiva es mía.

<sup>45</sup> Oc83, VIII, 29.

<sup>46</sup> Oc83, VII, 288. La cursiva es mía.

La explicación de Cerezo a esta incoherencia entre la connaturalidad y la historicidad de la filosofía es de carácter historiográfico. Tendría que ver con las consecuencias de cierta comunión, más o menos encubierta por el propio Ortega, con la línea de pensamiento de Husserl y Heidegger. Una comunión propia de “otros tiempos”<sup>47</sup>, manifiesta sobre todo en textos como *¿Qué es filosofía?* (1929), en que el filósofo madrileño se mostraba mucho menos reactivo con sus influencias en comparación con su actitud más madura de *La idea de principio en Leibniz* (1947); donde, en diálogo algo irritado con hitos como Dilthey, Husserl o Heidegger, pretende mostrar la originalidad y el *nivel de radicalismo* de su filosofía frente a éstos. Precisamente, el carácter preteórico vital y la finitud e historicidad de la filosofía son dos de las tesis que por estos tiempos Ortega contrapone insistentemente a la concepción filosófica que atribuye a estos autores. De este modo critica a Dilthey, a pesar de su condición de “primer hombre que entrevé la razón histórica”<sup>48</sup>, por haber considerado a la filosofía como una dimensión permanente y constitutiva del hombre<sup>49</sup>. De la fenomenología de Husserl, a quien sin embargo llega a referirse también como “mi maestro”<sup>50</sup>, señala que, a pesar de su aspiración por ser “expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer”<sup>51</sup>. Y de modo análogo atribuye a Heidegger la tesis de que el hombre *es* filosofía<sup>52</sup>, esto es, “que todos los hombres en todos los tiempos se han ocupado en ese peculiar modo de vida que es filosofar”<sup>53</sup>. Estos autores habrían hiperbolizado la filosofía y el conocimiento por su falta de radicalismo; a saber, por no acudir a la “raíz” del quehacer filosófico y, en definitiva, de todo fenómeno humano: la vida.

### Las ocupaciones homólogas a la filosofía

Pero sin necesidad de remontarnos a textos anteriores a *La idea de principio en Leibniz*, en este mismo escrito podemos encontrar también algunas declaraciones que parecen aproximarse en cierta medida a este carácter connatural que Cerezo señala. En el párrafo cuarto de esta obra – “Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia” – sostiene Ortega, si no la connaturalidad, sí la

<sup>47</sup> Pedro CERESO, ob. cit., p. 330.

<sup>48</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Medio siglo de filosofía”, en *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1989, p. 128.

<sup>49</sup> *Oc83*, V, 408.

<sup>50</sup> *Oc83*, XII, 179.

<sup>51</sup> *Oc83*, V, 545.

<sup>52</sup> *Oc83*, VIII, 271.

<sup>53</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Medio siglo de filosofía”, ob. cit., p. 128.

inexorabilidad o inevitabilidad de la filosofía, en tanto que, como advierte, los problemas filosóficos “se plantan ante el hombre *quiera éste o no*”<sup>54</sup>. Una consideración, por cierto, muy en la línea de lo que expresa casi veinte años atrás en *¿Qué es filosofía?* al declarar que “la primera respuesta a nuestra pregunta «¿Qué es filosofía?» podía sonar así: *La filosofía es una cosa... inevitable*”<sup>55</sup>. El interés de Ortega en *La idea de principio en Leibniz* es mostrar la nueva situación de la filosofía en su tiempo, en contraposición a la situación a que ésta quedó relegada en la modernidad dados los enormes progresos, avalados por la matemática y la física, del nuevo “modo de pensar” científico. El diagnóstico no es nada nuevo: la filosofía se habría liberado por fin, tras una crisis de ochenta años<sup>56</sup>, de su subordinación a las ciencias exactas, volviendo sin complejos a pretender ser un conocimiento de lo Real desde ella misma. La modernidad, en su versión cartesiana, habría supuesto así un “biqueo” de la filosofía hacia la ciencia<sup>57</sup>, dado el poderío epistémico de ésta, sin tener en cuenta que el conocimiento que ella proporciona no es conocimiento en sentido estricto, sino, como los propios científicos habrían tenido que reconocer, mero simbolismo. De este modo, “ese conocimiento ciego se ha llamado por los mismos científicos «conocimiento simbólico», porque en vez de conocer la cosa real posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos”<sup>58</sup>. Para ilustrar esta situación Ortega hace uso de su conocida imagen del guardarropista ciego<sup>59</sup>. La ciencia, según esta alegoría, no proporcionaría conocimiento en sentido estricto. No sería *presencia de lo Real*, sino mera representación simbólica (lógico-matemática). Al contrario de la filosofía, que volvería de nuevo a “seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento”<sup>60</sup>; esto es, “vuelve, como en la antigüedad, a enfrentarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante lo Real”<sup>61</sup>.

Puede sorprender que Ortega hable aquí del conocimiento filosófico como *presencia* desnuda de lo Real, teniendo en cuenta que en otros lugares se refiere a él como una *interpretación* de lo Real ante la desorientación radical en que

<sup>54</sup> *Oc83*, VIII, 83. Cursiva mía.

<sup>55</sup> *Oc83*, VII, 317.

<sup>56</sup> “Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo” (*Oc83*, VII, 286).

<sup>57</sup> “Desde Descartes la filosofía ambiciona –y progresivamente– ser *una ciencia*” (“Medio siglo de filosofía”, ob. cit., p. 133).

<sup>58</sup> *Oc83*, VIII, 81.

<sup>59</sup> Véase. *Oc83*, VII, 302; *Oc83*, IV, 101; *Oc83*, VIII, 80.

<sup>60</sup> *Oc83*, 81.

<sup>61</sup> *Ibid.*

la vida consiste. “La filosofía –advierte Ortega en la propia *Idea de principio en Leibniz*– es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo”<sup>62</sup>. Juan José Acero ha visto en este punto cierta contrariedad, advirtiendo que en la obra de Ortega se pueden observar diferentes teorías sobre lo que es el conocimiento humano<sup>63</sup>. Por una parte, desde un origen fenomenológico, Ortega mantendría un clásico *adecuatio intellectus et rei* –hasta tal punto que para Acero “Ortega fue, con frecuencia, un realista metafísico”<sup>64</sup>–; y, por otra parte, desde su perspectivismo, tendríamos una noción de conocimiento como interpretación de lo Real, según la cual “el conocimiento [...] es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente, como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa [...], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro; diríamos, del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer”<sup>65</sup>. Pero más que una contrariedad o que un encubierto carácter realista del pensamiento de Ortega, lo que esta dualidad pondría más bien de manifiesto es la participación del filósofo madrileño en lo que, tal y como Ramón Rodríguez señala a propósito de Heidegger, podríamos denominar como un proceso de “transformación hermenéutica de la fenomenología”<sup>66</sup>. Cerezo ha llamado la atención en este sentido sobre “un tránsito de la reflexión teórica a la hermenéutica”, motivado principalmente por la influencia de Heidegger y llevado a cabo a partir de los años 1929 y 1930, sobre el cual Ortega “rompe con las bases fenomenológicas de su pensamiento”<sup>67</sup>. A nuestro juicio, no se trataría tanto, como señala Acero, de una doble acepción sobre lo que es conocimiento, sino que para Ortega conocer sería precisamente presencia de lo Real, en un sentido genuinamente fenomenológico que pretende ir a las cosas mismas por debajo de todo supuesto teórico; pero tratándose de una presencia que siempre *nos aparece* significando bajo una pre-teórica “costra de interpretaciones” en la que *creemos*<sup>68</sup>, la cual

<sup>62</sup> *Oc83*, VIII, 266.

<sup>63</sup> Véase Juan José ACERO, “La doctrina del conocimiento simbólico en Ortega”, *Teorema*, vol. XIII, n.º. 3-4, 1983, pp. 445-493.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 452.

<sup>65</sup> *Oc83*, IX, 372.

<sup>66</sup> Véase Ramón RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>67</sup> Pedro CEREZO, ob. cit., p. 147, n. 17.

<sup>68</sup> “Vivir es tener que habérselas con algo con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese ‘sí mismo’ con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpreta-

nos orienta o bien –cuando dicha creencia habitual con la que contábamos nos falla– nos obliga de nuevo a encontrar un sentido. Todo ello con la finalidad práctico-existencial de *saber a qué atenernos* ante la originaria desnudez de lo Real, consistente en ser como pura materialidad enigmática y desnuda de sentido; esto es, como pura facilidad o dificultad<sup>69</sup>. La filosofía resulta de este modo un ensayo encaminado a “servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo”<sup>70</sup>. Así, la inexorabilidad de los problemas filosóficos de que habla Ortega, la cual, como hemos visto, parece comprometer el carácter caduco de la filosofía misma, no sería otra cosa que la inexorable necesidad del hombre por saber a qué atenerse ante esta enigmática y desnuda realidad a la que nos enfrenta el radical acontecimiento de encontrarnos viviendo. En otras ocasiones llega a denominar Ortega a estos problemas como “ultimidades”<sup>71</sup>, evitándose así el exclusivismo de la filosofía para su tratamiento. Este exclusivismo radicaría solamente en la circunstancia de que ella “no es un tipo cualquiera de actitud «ultimista», sino una figura precisa y exclusiva de esta actitud: es afrontar los problemas últimos con el instrumento de los conceptos”<sup>72</sup>. Pero ello no implica que no existan *otras formas de afrontarlos*<sup>73</sup>. Ortega se refiere, por ejemplo, al procedimiento mágico-religioso de alcanzar lo trascendente por medio de la embriaguez, e incluso llega a señalar a la oración como “una forma y técnica del pensamiento”<sup>74</sup>. Se trata de las ocupaciones homólogas a la filosofía. Por ello advierte en una de sus notas de trabajo que “interesa precisar qué fueron esos modos de pensar anteriores a la filosofía, que ahora, invalidada ésta en su pretensión de modo definitivo del pensamiento, suben de rango puesto que se emparejan con ella”<sup>75</sup>.

### La filosofía, entre el dramatismo y la jovialidad

Mas, si seguimos tirando de los diversos hilos que la obra de Ortega sugiere, esta concepción práctico-existencial de la filosofía que subyace a la idea de saber como *saber a qué atenerse* supone asimismo cierta ruptura o, como mínimo, cierta tensión con respecto a la concepción puramente contemplativa y desin-

---

ción, de ‘ideas’ sobre el mundo y sobre sí mismo” (Oc83, V, 384). De modo que: “las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma” (Oc83, V, 387).

<sup>69</sup> Véase. Oc83, V, 399-400.

<sup>70</sup> Oc83, VIII, 311.

<sup>71</sup> Véase José ORTEGA Y GASSET, *Medio siglo de filosofía*, ob. cit., p. 128.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Oc83, V, 536.

<sup>75</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ob. cit., nota 47.

teresada que el filósofo madrileño sostiene en otras ocasiones. El curso *¿Qué es filosofía?*, comúnmente reconocido como de tránsito hacia su madurez filosófica, resulta especialmente reiterativo en la defensa de este carácter teorético. Aquí Ortega se hace eco de la más pura tradición griega que ve en la inutilidad de la filosofía su más alta virtud. De ahí que considere a ésta, a modo platónico, como la *ciencia de los hombres libres*, e incluso que llegue a recurrir a Aristóteles para recordar que tal vez todas las demás ciencias sean más necesarias que la filosofía, a pesar de que ninguna sea mejor<sup>76</sup>. La filosofía, como señala, consiste en “el esfuerzo intelectual por excelencia, y en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo”<sup>77</sup>. Algo que se justifica meramente por el hecho de que “hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario”<sup>78</sup>. No cabe duda de que estas consideraciones vuelven a engarzar con el gran tema de Ortega: la crisis de lo que un tanto genéricamente entendió por modernidad. Como se sabe, uno de los puntos capitales en este sentido fue la denuncia de cierta sensibilidad calculadora y de dominio que Ortega señaló como latente en el espíritu moderno. Ya en *El tema de nuestro tiempo* lleva a cabo un diagnóstico sobre las consecuencias del racionalismo moderno, concebido como una forma de beatería hacia un concreto modelo de razón, formalista e instrumental, cuyo mayor logro habría sido el ingente desarrollo de la ciencia y la técnica moderna. Ahora bien, a costa del ahogamiento de la vida individual, sobre la que *more geométrico* se habría levantado un sobremundo de normas y valores represor de su constitutiva espontaneidad creadora. La propuesta de Ortega en este sentido fue la perfilación de todo un nuevo régimen cultural, de inspiración nietzscheana, basado en su modelo existencial del *sentido deportivo y festival de la vida*. Así, frente al *homo oeconomicus* o utilitario, se trataba de proponer “otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar”<sup>79</sup>.

En consonancia con estos presupuestos, resulta muy normal que la reforma de la inteligencia que propuso Ortega como contrapunto al instrumentalismo y normativismo de la razón moderna tuviera su referente simbólico en el juego. Frente al rigorismo y el utilitarismo que simbolizan la imagen del trabajo se trata de reubicar el quehacer intelectual como una forma más de actividad lúdica, de carácter creativo y lujoso. La filosofía se presenta de este modo como una actividad que surge de un tipo de esfuerzo que, “en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espon-

<sup>76</sup> *Oc83*, VII, 330.

<sup>77</sup> *Oc83*, VII, 329.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

<sup>79</sup> *Oc83*, II, 302.

táneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo”<sup>80</sup>. El espíritu grisáceo del trabajo constituiría una cara más del idealismo, en tanto que no sólo se concibe a la realidad como la mera re-presentación de un sujeto, sino que al mismo tiempo se cree en la manipulabilidad o transformabilidad de ésta según los dictados del *deber ser*. De ahí fenómenos típicamente modernos como el cientifismo, el industrialismo o el revolucionarismo, a los que Ortega contrapone la desinteresada actitud del *espectador*: el hombre que meramente aspira a “ver la vida según fluye ante él”<sup>81</sup>.

Sin duda, a semejante propuesta no es ni mucho menos ajena la fenomenología de Husserl, tal y como por otra parte han mostrado con detalle diversos intérpretes de la obra de Ortega como Silver, Cerezo o San Martín, entre otros. Efectivamente, el método fenomenológico fue para el filósofo madrileño mucho más que una mera “buena suerte”. Se trataba del instrumento idóneo para la tarea de extraer el sentido, el *logos* yacente en las experiencias concretas e inmediatas que laten en la ejecutiva correlación del yo con su circunstancia. Es a partir de la fenomenología donde Ortega perfila su filosofía como el método más adecuado para *mirar* en “aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”<sup>82</sup>. Por otro lado, este poderoso modo de pensar le sirve también como contrapunto frente a otro tipo de respuestas ante la quiebra de la modernidad de índole romanticista, irracionalista, misticista o, en todo caso, anti-ilustrada. Éste es el caso de muchos intelectuales de la crisis de fin de siglo, como su maestro y a la par gran adversario intelectual: Unamuno, quien también convierte a su modo el quehacer teórico y, por ende, la filosofía, en otra forma más de practicismo. En su caso se trataba de “conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas”<sup>83</sup>; de modo que, como señala Cerezo, la filosofía queda “como batalla ética por el sentido frente a la amenaza del naufragio y nadificación total de la conciencia”<sup>84</sup>. También, pues, frente a este extremo patetismo característico de filosofías de corte vitalista o existencialista, Ortega contrapone la imagen jovial del juego y del deporte.

Asimismo cabe observar otra herencia de la fenomenología en aquella característica pretensión *fundamentista* orientada a hallar, tal y como pretende Husserl, “una esfera del ser absolutamente indubitable”<sup>85</sup>. El talante deportivo radicaría aquí en el carácter lujoso y hasta heroico que supone el filosófico

<sup>80</sup> *Oc83*, VII, 348.

<sup>81</sup> *Oc83*, II, 18.

<sup>82</sup> *Oc83*, I, 320.

<sup>83</sup> Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en O. C., II, 730.

<sup>84</sup> Pedro CEREZO, ob. cit., p. 111.

<sup>85</sup> Edmund HUSSERL, *Ideas I*. Madrid: FCE, 1993, pr. 30, p. 69.

esfuerzo de colocarnos a contracorriente de nuestras dogmáticas creencias vitales, en aras de alcanzar una verdad sin supuestos, una realidad radical autónoma y pantónoma que, en tanto indubitable y evidente, funcione como punto de apoyo de la filosofía. Se trata, pues, de dar la espalda y poner entre paréntesis –de hacer *epojé*– el mundo fenoménico y real que siempre se nos ofrece en nuestro cotidiano e ingenuo vivir –en nuestra *actitud natural*–, con el fin de ponernos en claro sobre un ámbito indubitable en el que anclar la reflexión filosófica. Algo que, como han visto algunos autores, supone cierto límite para la crítica orteguiana de la modernidad. Por ejemplo, Cerezo llega a referirse al proyecto filosófico de Ortega como “un proyecto en continuidad vertical o de profundización con respecto al *cogito* cartesiano, como una alternativa, que, a la vez que lo supera, pretende suplantarlo en su tarea de fundamentación”<sup>86</sup>. También Antonio Regalado ha insistido en este aspecto, llegando incluso a situar a la filosofía de Ortega dentro de la tradición de la metafísica moderna que pretende un *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*. “¿No persiste Ortega –se pregunta este autor– en la necesidad metafísica de encontrar un primer principio, incontrovertible, indubitable, primordial, que ahora no reside en el *cogito* sino en la vida como posición cuyo carácter primario es el hacerse a sí misma, la ejecutividad? [...] ¿No es el concepto vida [...] una forma de la metafísica de la modernidad iniciada por Descartes?”<sup>87</sup>. Sin duda, resulta innegable este gesto fundamentador, especialmente visible en escritos como *Investigaciones psicológicas* y *¿Qué es filosofía?*, de claro influjo husserliano. Pero no menos cierto es que, más o menos a partir del año 1930, esta concepción contemplativa y fundamentalista no resulta tan clara, ya que, lejos de considerarla ya como una actividad puramente contemplativa, a partir de este año Ortega se refiere a la filosofía como un tipo de *acción* vitalmente interesada. De ahí que, en esta línea, Jacobo Muñoz haya considerado muy pertinente relacionar a Ortega con los grandes protagonistas del “viraje pragmático”, como Dewey o el segundo Wittgenstein<sup>88</sup>. Ahora la filosofía es concebida como un modo de acción que, precisamente, surge como re-acción ante la desorientación e inadaptación en que originariamente, desnuda de toda interpretación, consiste la vida humana. Como señala en *Unas lecciones de metafísica*, “la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa”<sup>89</sup>. Como se ve, ya no se trata tanto de un desinteresado contemplar o de un heroico afán de fundamentación metafísica, sino que Ortega considera el origen y el

<sup>86</sup> Pedro CERESO, ob. cit. pp. 309-310.

<sup>87</sup> Antonio REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 93.

<sup>88</sup> Jacobo MUÑOZ, “Trabajar, saber, gozar”, en *El Madrid de Ortega*, ob. cit., p. 172.

<sup>89</sup> O:83, XII, 28.

fin del quehacer teórico como una urgente respuesta ante la necesidad humana de salvarse, de bracear para salir a flote del drama en que la vida consiste. No en vano, el propio vivir es “encontrarse forzado a interpretar nuestra vida”<sup>90</sup>. Lejos de una actividad lúdica, la filosofía queda ahora como una tarea esforzada. “Ésta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre «creyente» cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas»”<sup>91</sup>. Entonces, como advierte Cerezo, vemos que “se ha pasado del interés teórico puro al práctico / vital, y no de carácter instrumental o utilitario como el que aportan las ciencias, sino más bien soteriológico en la medida en que se refiere al todo del ente y al modo de conducirse en él”<sup>92</sup>. Creo que Ortega mismo es muy consciente de esta ingente tensión que plantea el intento de armonización entre el desesperado ejercicio natatorio y la jovialidad del deporte: entre el “lado dramático” y el “lado jovial” filosofía. Como señala, “cuando el hombre se queda solo descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos. Entonces, se advierte que la «pura contemplación», el uso desinteresado del intelecto era una ilusión óptica, que la «pura inteligencia» es también práctica y técnica”<sup>93</sup>. De ahí que retome la cuestión en *La idea de principio en Leibniz*, de nuevo, como en *Meditaciones del Quijote*, con Unamuno como interlocutor, para señalar que, a pesar de todo, “el tono adecuado del filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alcióonica jovialidad del deporte, del juego”<sup>94</sup>.

### El agotamiento del Ser y la obligación de seguir pensando

Entonces, ¿por qué a Ortega se le ocurre la posibilidad de un inminente final de la filosofía?; ¿por qué llega incluso a considerar que ésta se murió hace mucho tiempo, a pesar de que, como añade, “su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a cual hora?”<sup>95</sup>. Una respuesta a esta cuestión puede verse sobre la pista de su proyecto de reforma de la idea de Ser que, con carácter retrospectivo, esbozó en *La idea de principio en Leibniz*. “En 1925 –señala allí– yo enuncia-

<sup>90</sup> Oc83, V, 26.

<sup>91</sup> Oc83, VI, 405.

<sup>92</sup> Pedro CERESO, ob. cit., p. 318.

<sup>93</sup> Oc83, IV, 500 y Oc83, V, 518.

<sup>94</sup> Oc83, VIII, 306.

<sup>95</sup> Oc83, XII, 304.

ba mi tema diciendo literalmente: 1º., hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2º., esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto éste significa un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3º., pero es preciso integrar el método fenomenológico, proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4º., y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”<sup>96</sup>. Precisamente es este punto de partida el que nos mostraría que eso que nació en Grecia con el nombre de filosofía habría vivido sobre la *creencia* en el Ser; esto es, la creencia en que lo real posee una estructura inmutable, el *ser* de todo ente, accesible al intelecto humano. Una creencia con la que, en mayor o menor medida, el hombre occidental siempre habría *contado*, pero que, a estas alturas, tras una milenaria tradición, habría entrado en una crisis sin precedentes al dejar de cumplir por vez primera su función de compensar nuestra necesidad de saber a qué atenernos ante lo real. De modo que, no ya sólo la filosofía poseería una fecha de caducidad, en tanto que ocupación inmersa en el flujo de la historicidad constitutiva de la vida humana; sino que, además, dicha fecha sería más o menos cercana puesto que la filosofía, en tanto que montada sobre la creencia en el Ser, habría dejado de cumplir aquella función que la justifica tanto histórica como vitalmente: su papel orientador. La vida humana, que es puro drama *mobilis in mobile*, no toleraría ya ser pensada con nociones de carácter estático como *ser*, *en tanto ser siempre lo mismo*; de ahí el interés de Ortega por indagar en el *origen* de esta inveterada creencia, en aras de arrojar luz sobre la crisis actual que parece abrirnos hacia su *epílogo*.

En primer lugar, el hecho de que el Ser sea una “creencia” significa que se trata de una determinada *interpretación* con la que el hombre ha contado o cuenta sin necesidad de ponerse a pensar en ello. Ello tiene que ver con aquella condición hermenéutica consistente en que lo real siempre nos aparece bajo una determinada interpretación<sup>97</sup>. Interpretación con la que, a modo de pre-estructura, ya contamos de antemano. Por ello, en el momento en que esta interpretación falla y, por tanto, al hombre le sobreviene un extrañamiento ante lo real, resulta que “ese universo en que estamos y que somos deja de parecernos lo que más sustantivamente tiene que ser: firme”<sup>98</sup>. El mundo en que nos hallábamos seguros se nos torna así en un engaño que nos obliga de nuevo a estar

<sup>96</sup> Oc83, VIII, 273.

<sup>97</sup> Véase *Ideas y creencias*, Oc83, V.

<sup>98</sup> Oc83, VIII, 294.

en claro, ya que “el hombre no tiene más remedio que creer [...] en una figura de lo que es el Mundo, de lo que es él y su vivir”<sup>99</sup>. Es el momento en que lo real se planta ante él en su pura materialidad como la Nada-siendo<sup>100</sup>. Una coyuntura que da lugar a una situación de *crisis* como la que aconteció en Grecia a raíz de la quiebra de la fe en el mito. En esta situación es, pues, cuando con mayor urgencia se impone la obligación de seguir pensando. Así, en Grecia se trataba de buscar una nueva vía que permitiera salir a flote de la duda radical provocada por la falla de la creencia en los dioses. De ahí “la inquietud, el medular desasosiego que debieron sentir estos primeros hombres que no creían en los dioses, a quienes el Mundo se les había desecho como «seguridad» y se les había convertido en engaño, debió de ser terrible”<sup>101</sup>. Según Ortega, el modo en que algunos de estos hombres volvieron a estar en claro no fue otro que a través del descubrimiento del *pensar lógico*, del que se deriva el modo de pensar como Conocimiento. Ahora bien, se trataba de un modo de pensar que partía asimismo de dos grandes supuestos. Por un lado, partía de “la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a que atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable y fija de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*: Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de *figura estable y fija*”. Por otro lado, en consecuencia con esta creencia, suponía que “ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos *inteligencia*”<sup>102</sup>.

El conocimiento y, por ende, la filosofía, serían por tanto una variante histórica del pensamiento. Una variante, si se quiere, mucho más poderosa que ninguna otra, dado el poder previsor y calculador subyacente a su *logicidad* constitutiva; hasta tal punto que “el hombre occidental estaba convencido de poseer con él –con el pensamiento lógico– un edificio de aristas rigurosas que contrastaba con la selva confusa de todos los demás modos de pensar”<sup>103</sup>. Pero se trata de una forma de pensamiento que ha entrado en crisis, como lo mostraría el hecho de que el pensar lógico haya “fracasado en todos sus intentos de resolver los otros problemas, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos”<sup>104</sup>. Resulta así que por primera vez “empezamos a caer en la cuenta de que no hay tal pensamien-

<sup>99</sup> *Oc83*, VIII, 312.

<sup>100</sup> *Oc83*, VIII, 295.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Oc83*, V, 531.

<sup>103</sup> *Oc83*, V, 528.

<sup>104</sup> *Oc83*, V, 523-524.

to lógico”<sup>105</sup>. De ahí el interés de Ortega por explorar aquellas formas de pensamiento consideradas como *prelógicas* o *primitivas*, en la labor de indagar nuevas vías que salven al hombre occidental de su falta de orientación ante lo real. Ahora bien, al igual que ocurrió en Grecia, el nuevo modo de pensar adecuado tendrá que aparecernos como un Destino irrenunciable e impuesto por la altura de los tiempos; momento en el que podremos decir que la filosofía ha concluido. Hasta entonces nos queda la obligación de seguir pensando. De hecho, “el hombre de un modo u otro, queriendo o sin querer, con brío o tenuemente, ha pensado siempre”<sup>106</sup>, pero de acuerdo con las exigencias que nuestro propio tiempo nos impone. Entre éstas la principal no es otra que la exigencia de *racionalidad*; si bien, en el caso de Ortega, se trata de una racionalidad entendida bajo una nueva modalidad de razón que denomina como *razón histórica*. De ahí que, a pesar de todo, y en otro sorprendente giro, para Ortega “ser filósofo, ser *razón* o algo así como ambas cosas” es “el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo”<sup>107</sup>. Algo que no significa que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, que acaso *debe serlo*<sup>108</sup>. Ante la crisis de la filosofía y, por tanto, de la razón, el horizonte de la *razón histórica*, en su tarea de dar cuenta del pasado para descubrir nuestro presente en aras al futuro, se perfila como una alternativa, más que como un acta de defunción o como un proyecto de-constructor, la cual no pretende sino arrojar luz en medio de la radical crisis de orientación de Occidente. Se trata de descubrir, de hacerse cargo críticamente del presente como un producto de un pasado que indefectiblemente, e *irresponsablemente*, nos constituye. Así, se trata una vez más de ser radical, esto es, de acudir a las *raíces* de todo problema en medio de la falta de creencias en las que poder *estar*. Como recuerda Ortega, “hay épocas de la Historia tan llenas hasta los bordes de creencia, que hasta su dudar sobre esto o lo otro es un modo de creer. Pero hay otras, viceversa, en que se duda hasta de lo que se cree. La nuestra es de este jaez. Cocteau lo ha dicho deleitablemente: *¿Qué se puede esperar de un tiempo como el nuestro, que no cree ni en los prestigiosos?* Por eso –y contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo reinante hoy– se asegura en esta página impresa que estamos en la alborada de la más grande época «filosófica»”<sup>109</sup>. Una época, en definitiva, que exige del pensamiento su mayor nivel de radicalismo, tal y como ocurrió a raíz

<sup>105</sup> *Oc85*, V, 528.

<sup>106</sup> *Oc85*, V, 529.

<sup>107</sup> *Oc85*, VIII, 314.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Oc85*, VIII, 265.

de la falla en la creencia en los dioses, dando lugar al nacimiento de eso que llamamos filosofía. Sólo que esta vez nos ha de abrir a *otra cosa*, a otra nueva época del pensamiento que Ortega, un tanto ambiguamente, tal vez por su similitud, o por falta de otro nombre más adecuado, meramente adjetiva entrecomilladamente –unas comillas que “no las puedo explicar ahora”<sup>110</sup>– como *filosófica*. ●

---

<sup>110</sup> *Ibid.*