



# 1. ORTEGA Y GASSET AYER Y HOY

Carla Cordua Sommer<sup>1</sup>

Cuando José Ortega y Gasset recuerda los primeros años de sus estudios filosóficos en Alemania piensa en el neokantismo de sus profesores. Esta era la tendencia filosófica dominante en las instituciones académicas alemanas entre 1860 y 1920. Desde esta posición se practicaban diversas maneras de interpretar a Kant, el gran filósofo ilustrado. El neokantismo como movimiento buscaba, entre otras cosas, devolverle un carácter estrictamente científico a la filosofía para hacerla capaz de superar a la cultura romántica que se había impuesto después de Kant. El neokantismo produjo pensadores notables; algunos, traducidos al español, son familiares para nosotros: Simmel, Cassirer, Cohen, Windelband, Rickert. Los neokantianos estudiaban la llamada experiencia pura que, centrada en la lógica y la metodología, solía excluir los asuntos psicológicos y metafísicos. Esta filosofía pura, ligada a la *Crítica de la razón pura* de Kant, aspiraba a hacerse científica concentrándose en la epistemología y los métodos de las ciencias. Ortega se educa como filósofo en esta manera de pensar que examina la estructura lógica del conocimiento y se concibe como una ciencia lógica. Era una posición que tenía los días contados tanto en Alemania como en Europa. Ortega, junto con otros, la abandonarán pronto. Los nuevos filósofos europeos acabarán transformando considerablemente su idea de filosofía.

De vuelta en España Ortega pasa de estudiante a profesor de filosofía cuando obtiene, a los 27 años, la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid a fines de 1910. Recuerda más tarde su primer profesorado: enseña el kantismo

---

<sup>1</sup> Filósofa chilena, Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, miembro de la Academia Chilena de la Lengua y Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 2011. carla.cordua@gmail.com

aprendido de Cohen, Natorp y Wundt. Dice: “Durante diez años he vivido en el pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado de su influjo atmosférico” (Ortega y Gasset, 1946-1962, III, pág. 347). La evasión que separa a Ortega del kantismo y lo instala en lo propio es el proceso largo y esforzado de la vida de un pensador. La atención del estudioso destaca los contrastes entre lo aprendido de otros y sus propias aspiraciones. Dirá:

Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían *forzadas* [...] La impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción [...] Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar [...] Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. A menudo no recordamos que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar [...] Y, sin embargo, es muy sencilla: basta con entender que veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de encontrarla (Ortega y Gasset, 1961, págs. 47-ss.).

La noción orteguiana propone anteponer el filósofo a la filosofía, considerando la hechura de ella. Ésta, en cuanto producción de la persona, la expresará y convencerá. Este orden natural personalista anuncia ya la nueva era post-kantiana. Tácitamente presupone el rechazo de la iniciativa crítica que estudia la razón pura, esa razón que no depende de la experiencia debido a que es la condición lógica de que haya tal experiencia.<sup>2</sup> Ortega dice: “La razón pura no puede sustituir a la vida” (Ortega y Gasset, 1946-1962, IV, pág. 177). Y agrega: “La razón, sobre todo la ‘razón pura’, propende ciertamente a la petulancia” (Ortega y Gasset, 1961, pág. 64). El vocabulario crítico-metafísico de Kant suele provocar malentendidos que

---

<sup>2</sup> La noción de “razón pura” es a menudo mal entendida. En su *Critica de la razón pura* Kant retrocede a las condiciones de posibilidad de la experiencia y establece los conceptos que la hacen posible. Estos conceptos no cambian debido a las experiencias reales que organizan.

luego forman parte de la historia del pensamiento. El criticismo kantiano es un proyecto filosófico altamente complejo pero ajeno del todo al posible orgullo personal del pensador. Ortega lo ve desde su propia perspectiva, que ciertamente no es la de Kant. Reflexionando acerca de procesos empíricos normales Ortega concluye que el pensar se caracteriza para el filósofo por su naturalidad y soltura. La filosofía expresaría y satisfaría a quien la formula. Esta actividad no tiene nada en común con la ciencia crítica que descubre la lógica *a priori* de los procesos intelectuales. El concepto orteguiano de filosofía se sabe dependiente de cierto pensador individual pero no de una lógica apriorística cuyas leyes son universales y eternas.

Ortega no sólo rechaza al criticismo sino también a los procedimientos de la historia de la filosofía. Esta pretende que la historia es una sucesión de sistemas impersonales acerca de los que sólo importa saber si son verdaderos o falsos. Es una historia que olvida al filósofo, a la persona ansiosa de dar con la verdad, que ha formulado su pensamiento para dar solución a ciertos problemas. Mucho más que un discurso argumentativo, la filosofía es la expresión de una necesidad personal de quien busca entender la condición de su vida. Explica:

La vida humana es siempre aquella de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual se encuentra teniendo que existir en una circunstancia [...] sin seguridad de existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo [...] para asegurar esa existencia. El conjunto de esos haceres y comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que yo hago por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal" (Ortega y Gasset, 1972, págs. 12-13).

Ortega reemplaza a la disciplina rigurosa que tiende a sistematizarse en una meditación acerca de la propia existencia, su sentido, sus expectativas. La filosofía difiere de otras disciplinas intelectuales debido a su condición de necesidad espiritual del individuo. Dice:

Retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser esta radical no deje por debajo de sí ninguna otra. antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás. Esta realidad radical [...] es nuestra vida [...] Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es *sólo mi vida*" (Ortega y Gasset, 1972, págs. 38-39).<sup>3</sup>

Ortega concluye que la filosofía nace y se define a partir de ciertas ansiedades e impulsos personales. El origen subjetivo y personalísimo que le atribuye la disciplina muestra hasta qué punto Ortega se ha separado de la tradición en que fue educado y la distancia que lo separa de la filosofía considerada como institución histórica y sapiencia universal. Convencido de que el hombre es el asunto filosófico principal, sitúa en la atención ansiosa e inquieta que el existente humano se dedica a sí mismo, el principio que luego lo llevará a cerciorarse acerca de la totalidad universal a la que pertenece. Con ello se deshace de las funciones oficiales que la institución de la filosofía desempeña en el mundo y la cultura modernos. Ortega se sitúa sin timidez en lo que considera ser el punto de partida de la relación de los seres humanos consigo mismos, con los demás y con su ambiente inmediato. Casi nunca menciona a la filosofía como institución social educativa, como modalidad de la razón política colectiva, en cuanto variante del pensamiento civilizado. Pues todas estas funciones nos la presentan moldeada por las tareas que la vida humana en su inagotable variedad le asignan. Ortega se interesa en establecer la procedencia original de la filosofía porque esta revela la condición espiritual de la humanidad.

El profesor Ortega lee a los pensadores europeos que ya han dejado atrás al kantismo. Nuevas maneras de pensar, direcciones originales del interés teórico y la nueva libertad: Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Nietzsche. El interés potencialmente universal que caracteriza a la filosofía en cuanto apertura a la

---

<sup>3</sup> Es claro que Ortega rechaza la investigación crítica de las condiciones lógicas del pensar. Su tarea no es la de Kant.

totalidad se impone en “la vida que nos es disparada a quemarropa” (Ortega y Gasset, 1972, págs. 41). Le interesa la obra de Dilthey, autor de una filosofía de la vida que sostiene que la filosofía expresa su época y que cada época tiene su propia manera de pensar. Estas diversas filosofías y no las verdades eternas son los términos de la “filosofía libre” (*der freien Philosophie*) como dice Dilthey. A la experiencia del vivir Dilthey la llamaba “*Erlebnis*” en alemán. Ortega no encuentra un término adecuado en castellano para este “vivir la vida” personal, e inventa ‘vivencia’ (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 256), una voz nueva en español que se difundió porque reúne vivir con darse cuenta de ello.

A pesar de la renovación de su pensamiento Ortega es fiel a la exigencia heredada según la cual la filosofía ha de ser coherente y sistemática. Practicando el ensayismo periodístico como medio de expresión, mantiene con severidad las reglas de las que depende el discurso filosófico. Estas dos condiciones acentúan lo que separa al discurso filosófico de la investigación de las ciencias especiales. Estas ciencias se ocupan de partes y fragmentos de lo real y generan conocimientos abstractos impersonales. El pensar filosófico, en cambio, es una búsqueda de la realidad. Lo real buscado no es el mundo por sí solo, sino aquel en que están los seres humanos, ese en el que las personas actúan e intervienen (Ortega y Gasset, 1961, pág. 50). La actividad de la persona inquieta, deseosa y productiva que funda la filosofía implica que en la base primordial de ella hay un alguien que busca y pregunta. La vida no viene ni hecha ni tampoco de antemano sabida. Ortega distinguirá este fundamento de la filosofía con el apelativo de ‘realidad radical’. Todos los seres humanos existen insertos en su realidad circunstancial, a la que conocen en cierta medida y a la vez desconocen y suelen deformar. En contraste con la conciencia ordinaria de las circunstancias, la del filósofo no apunta al mundo de todos, sino a cierta realidad radical del propio que resulta de la atención despierta, la reflexión crítica y la formulación exigente de la experiencia. La realidad

en que se funda la filosofía es la del pensador necesitado, que interroga y espera una respuesta, que necesita lo que no tiene, que efectúa lo por hacer y por ocurrir. Ortega dice:

Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida* [...] La llamaré a veces 'nuestra vida', pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de otros ni a una supuesta vida plural y común. Sólo la propia tiene para cada uno la genuinidad inexorable y a sí mismo evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida [...] Al llamarla 'realidad radical' no signifique que sea la única ni siquiera que sea la más elevada [...] sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás (Ortega y Gasset, 1972, pág. 38-40).

Como la vida es intrasferible cada uno tendrá que hacer la suya y haciéndola irá aprendiendo quien es. Este doble proceso de la producción y el conocimiento progresivo de sí, lo concibe Ortega manteniéndose en contacto con varios autores contemporáneos. Es como lector que Ortega colabora con los fundadores de una nueva etapa del pensamiento filosófico europeo<sup>4</sup>. Dice:

Hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical sólo se podía llegar por influencia extraña, al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, ni yo ni nadie en Alemania... sospechaba en 1913, ni mucho tiempo después, que en Dilthey existiese propiamente una filosofía de la vida [...] Muy pronto iba yo mismo a llamar [la] 'filosofía de la razón vital', la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón. No llegué pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados (Ortega y Gasset 1961, 65-66).

Ni la amplitud ni la variedad de sentidos de la palabra 'vida'<sup>5</sup> como tampoco las ambigüedades de la expresión 'razón vital', impiden a Ortega valerse de ellas para

---

<sup>4</sup> Uno de los antecesores de la idea orteguiana de vida es Dilthey, de quien el español dice: "Es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX" (Ortega y Gasset, 1946-1962, VI, pág. 165).

<sup>5</sup> Por ejemplo: la vitalidad humana tiene dos dimensiones, la biológica y la espiritual.

comunicar sus conquistas teóricas. Nada amigo de tecnicismos, Ortega practica la exposición directa de los resultados de su trabajo hasta el final.

El más atrevido y desconcertante de los nuevos pensadores que Ortega leyó con provecho fue Nietzsche. Desde temprano acogió sus escritos y preferencias sin la indignación del público tradicionalista, que rechazaba las innovaciones y manías de este escritor difícil de ubicar. Ortega reconoce en él al filósofo sin dificultad, lo celebra en general, aunque también objeta algunas de sus extravagancias. Máximamente celebrará que él ataque esa seguridad fingida que exhiben los filósofos: Nietzsche es el primero que no reclama estar en posesión de la verdad. Pero el acuerdo entre Ortega y Nietzsche no es cabal: es grande ser una persona humana para el pensador español, pero ello no es suficiente para Nietzsche, que declara: “El hombre es algo que debe ser superado”.

En lo que concierne a la fundamentación de la filosofía, Ortega había sustituido la crítica de la razón por la vitalidad del pensador creativo. Como fundamento y explicación de las funciones cognitivas, tal sustitución equivale a una ruptura con el rigor del pasado. La insistencia con la que Ortega sostiene la sustitución del criticismo por la vitalidad del filósofo está ligada al tenor revolucionario de las ideas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. La gnoseología y la filosofía pretendieron conocer sus objetos con claridad y precisión. La disciplina que cumplía del todo esta exigencia era la matemática, llamada por eso “matemática pura”. Sus objetos, revelados por el entendimiento, diferían a fondo de los debidos a los sentidos corporales y la imaginación. Kant expresaba esta diferencia diciendo que un conocimiento es puro si carece de toda mezcla sensible o empírica. Así establece la oposición entre lo puro *a priori* y lo empírico *a posteriori* y la jerarquía entre ellos, fundada sobre la supuesta superioridad de la razón pura sobre lo impuro o mezclado. En consecuencia, el conocimiento de la vida, la historia, la humanidad y

la filosofía reformadas, caen fuera del dominio establecido por la pureza racional durante el período del clasicismo.

Ortega protesta contra los homenajes filosóficos que se le solían rendir a la razón clásica. Su contundente tesis afirma: la razón es descubierta en el seno de la vida, nunca en otra parte o ubicación. Afirma: "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy... entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!" (Marías, 1960, pág. 325). Pero era a la razón a la que se le atribuía desde hacía siglos el éxito de las ciencias de la naturaleza. Se creía que la razón pura o físico-matemática ocupada de lo universal, autónoma y abstracta, siempre igual a sí misma, poseía, además de su primacía, un cierto dejo moral y religioso por su inmovilidad y duración. Ortega objeta que la vida en cuanto raíz productiva de cuanto hay en el mundo es un sustituto explicativo superior a la razón pura y abstracta; pues, bien vista, se trata de una vitalidad creativa, una razón vital que reemplaza a la rígida explicación del racionalismo filosófico ahistórico, siempre igual a sí mismo.

Tan importante para el desarrollo de la obra orteguiana como el descubrimiento de Dilthey resulta ser la lectura del gran escritor difícil de ubicar que fue Nietzsche. ¿Se trata de un filósofo como él pretende ser a pesar de que su especulación está lejos de ser objetiva y neutral, a pesar de que no es sistemático ni propiamente racional, a pesar de no ser nunca abstracto? ¿Es admisible que un filósofo invente y le falte el respeto a otros pensadores, como cuando llama a Kant "el chino de Königsberg"? (Rukser, 1962, pág. 16). Es un filósofo, admite Ortega, pero de otra especie. En efecto, Nietzsche declara que la filosofía no es algo que se hace sólo con la cabeza, sino con toda la persona: "Yo escribo siempre mis libros con todo mi cuerpo y mi vida [...] Yo hablo sólo de asuntos vividos y no muestro sólo procesos cerebrales." Ortega celebra la posibilidad de meditar libremente, "de



recogerse dentro de sí mismo para ponerse de acuerdo consigo mismo” (Ortega y Gasset, 1972, I, pág. 21).

Está dispuesto a reconocer coincidencias con Nietzsche, especialmente en lo relativo al concepto de vida. Dice: “Para Nietzsche vivir es más vivir, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la expansión de esas fuerzas afirmativas, la vida es ‘Voluntad de poderío’. Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea” (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 94). El entusiasmo de Ortega por Nietzsche deja siempre abierto un lugar para ciertas críticas. Rechaza como necia la violenta crítica de la cultura cristiana de Europa. Sin embargo, Ortega está listo para celebrar el atrevido pronóstico nietzscheano del superhombre, o del sobrehombre, como lo llama Ortega. Este explica:

Desde su primera obra [...] hasta su última carta [...] (1888) Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la definición del hombre [...]. Las revoluciones políticas, la del 89 patentemente, son también luchas por la definición del hombre, y, sin embargo, suele hallarse en las barricadas muy poca filosofía (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 92).

Agrega:

¡Ciertamente que a mediados del último siglo y comienzos de éste la filosofía [...] pretendía ser una ciencia, [...] pero no hay que formalizar la cosa, se trata sólo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió! [...] Es, pues, filosofía la crítica de la vida convencional, incluso y muy especialmente de su vida —crítica que el hombre se ve obligado a hacer de cuando en cuando (Ortega y Gasset, 1946-1962, VII, págs. 145-146).

A la pregunta directa: ¿Qué es filosofía? Ortega contesta:

En las lecciones anteriores [sólo] hemos definido lo que es la doctrina [...] sólo la abstracción de la auténtica realidad ‘filosofía’ [...] es el filosofar una forma del vivir [...] ¿Qué es como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse

por cuanto hay o el Universo— un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca (Ortega y Gasset 1946-1962, VII, págs. 329-330.)

La obra de Ortega da el paso decisivo de acentuar el carácter personal del pensador filosófico, de su iniciativa teórica y de la posición resultante de su actividad. Su experiencia filosófica es la propia de cada uno y cada uno es el filósofo individual. Esta es una doctrina notable por su audacia y sus alcances. Pues, aunque la historia de la filosofía siempre reconoció el carácter personal de sus grandes posiciones teóricas atribuyéndolas a personas singulares: la filosofía de Platón, la filosofía de Spinoza, etc., nunca estuvo dispuesta a renunciar a la unidad estable de la disciplina histórica como tal. Tanto la unidad temática, la centralidad y jerarquía de los problemas heredados como la formalidad lógica de la exposición fueron garantías de la continuidad histórica de la disciplina. Por muchos siglos pareció imposible que las diferencias polémicas entre sus representantes pudieran afectar a la condición esencial de la filosofía, sus temas, categorías y procedimientos. Sin embargo, el mundo del filósofo moderno que formula su pensamiento ha cambiado profundamente y con él la disciplina del filósofo. La modernidad es, entre otras novedades, intensamente individualista: las personas no vacilan en afirmarse a sí mismas, en conservarse en toda circunstancia, en obtener su parte en todo reparto. El filósofo se ocupa necesariamente de sí mismo si, como Ortega, considera a la vida humana como la realidad radical o absoluta colocada en las circunstancias en que tendrá que desenvolverse.

Ortega mantuvo siempre una separación expresa entre filosofía y ciencias especiales. La vitalidad del pensador consiste en que para él su propia vida es tan intensa como unitaria. Las ciencias, en cambio, son muchas, diversas y dependientes de la investigación, un proceso colectivo. Si Ortega estuviese todavía entre nosotros lo sorprendería el panorama de las filosofías que piensan combinando disciplinas diversas: Badiou, Lacan, Žižek, Derrida, Arendt, Sloterdijk,

Zubiri, etc. La filosofía apartada escrupulosamente de otros saberes ha llegado a ser hoy una rareza. Tenemos, en cambio, filosofía y psicología, filosofía y biología, filosofía e historia, filosofía y sociología. Esta libertad combinatoria, que no tiene en cuenta la enorme variedad de métodos que emplean las varias disciplinas, consigue sin duda efectos literarios novedosos mediante este procedimiento, pero carece de control sobre la validez general de sus especulaciones. Ortega se abstuvo tanto de separar a la razón humana de otras facultades cognitivas como de combinarla con otras disciplinas. No pretendió que su vocación diera acceso a verdades superiores capaces de valer para siempre sustraídas a toda crítica. Al contrario, la filosofía de Ortega se ofreció como eminentemente criticable. En un escrito tardío, *La idea de principio en Leibniz*, compara a la fe o creencia con la filosofía y describe a esta como esencialmente inquieta, insegura e incierta (Ortega y Gasset, 1946-1962, IX, págs. 350-351).

#### REFERENCIAS

- Ferrater Mora, José. (1967). *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- Kant, Immanuel. (1781). *Critik der reinen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch.
- Kant, Immanuel. (1787). *Critik der reinen Vernunft*, zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Marías, Julián. (1960). *La imagen de la vida humana*, Madrid, Revista de Occidente.
- Marías, Julián. (1963). La estructura corpórea de la vida humana. *Revista de Occidente*, 2, 163-175.
- Marías, Julián (1960). *Experiencia de la vida*, Madrid, Tribuna de la Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José. (1946-1962). *Obras Completas*, I-IX. Madrid, Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, José. (1961). *Prólogo para Alemanes*. Madrid, Taurus.

Ortega y Gasset, José. (1972). *El hombre y la gente*. Madrid, Espasa-Calpe.

Rukser, Udo. (1962). *Nietzsche in der Hispania*. Bern und München, Francke Verlag.