

Ortega y Gasset, la filosofía de la circunstancia y la ontología de la posibilidad histórica

Cuadernos CANELA, 30, pp. 51-64

Recibido: 14-XI-2018

Aceptado: 05-II-2019

Publicado, versión impresa: 18-V-2019

ISSN 1344-9109

Publicado, versión electrónica: 18-V-2019

ISSN 2189-9568

© El autor 2019

canela.org.es

Damián Pachón Soto

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

Resumen

En este artículo se argumenta que la teoría de la circunstancia desarrollada por Ortega en España a comienzos del siglo pasado, que lo llevó a realizar su gran actividad cultural para introducir la modernidad filosófica, labor que fue replicada más tarde en América Latina por sus discípulos, puede ser leída como una ontología de la posibilidad histórica. Ésta no es posible sin la idea de Ortega, según la cual la filosofía es, ante todo, una forma de habérselas con la circunstancia. De esta manera, la filosofía revela posibilidades de ser y de transformación históricas.

Palabras clave

Ortega y Gasset, circunstancia, filosofía latinoamericana, ontología, posibilidad histórica.

Introducción

El objetivo de este artículo es demostrar que la labor cultural desarrollada por el filósofo español José Ortega y Gasset en su patria, a comienzos del siglo pasado, y que tuvo tanta influencia en América Latina a partir de 1930, es la concreción o la materialización de una determinada manera de concebir la filosofía, especialmente, como el fundamento de lo que aquí llamo una «ontología de la posibilidad histórica», la cual favorece la transformación social de las circunstancias. Para desarrollar la temática señalada, el texto se dividirá en tres partes. En la primera, aludiré a la crisis que vivía España en 1898 y en las primeras décadas del siglo XX, y a la manera como Ortega y Gasset leyó esa crisis, lo cual lo llevó a proponer su *filosofía de la circunstancia* como un remedio para salvar a España. Es esta tarea filosófica, pero también patriótica y política, la que lo empujó a realizar una gran labor educativa y cultural que le permitiera a España elevarse «a la altura de los tiempos», al nivel de las naciones modernas de Europa. Si bien de este tema se han ocupado otros estudios (Zea, 1983), en este texto, ese mismo tópico solo sirve de mediación para la aclaración de la tesis anunciada.

En la segunda parte, mostraré el contexto latinoamericano en el que es recibido el pensamiento de Ortega y la manera como la intelectualidad, especialmente, la mexicana, vio la *filosofía de la circunstancia* como fundamento de la filosofía latinoamericana. La reflexión sobre la circunstancia se convirtió en una herramienta para pensar la identidad y cancelar la dependencia de Latinoamérica. Indicaré cómo la Guerra Civil Española (1936-1939) y el exilio de muchos intelectuales, favorecieron el desarrollo filosófico de América Latina. Finalmente, me centraré en la manera como Ortega concibió la *función* de la filosofía y su relación con la ontología de la posibilidad histórica, aspectos que

Correspondencia:

Correo electrónico: dpachons@uis.edu.co

permiten un mayor esclarecimiento del pensamiento y de la labor del gran pensador español.

1. El fin del Imperio y la salvación de España

En 1898 se derrumba definitivamente el imperio español que se había formado a partir de 1492 con el llamado Descubrimiento de América. La nostalgia por el pasado y el sentido de derrota se hicieron presentes de manera inevitable en los intelectuales de la época, la llamada Generación del 98: Miguel de Unamuno, Azorín, Del Valle-Inclán, Pío Baroja, el joven Ortega y Gasset, entre otros.

Esa generación se preocupa por la situación de su patria y busca la manera de recuperar la grandeza de su nación. La pregunta era: ¿cómo salvar a España de su evidente derrota histórica? Y mientras Miguel de Unamuno (1999) pensaba que la salvación estaba en una vuelta hacia sí misma, hacia su tradición, pues España era reacia a los valores europeos y al progreso, el joven Ortega (González, 2016) criticaba la Universidad y veía en ella «una realidad tristísima», donde los profesores repetían «unas palabras muertas» a las nuevas generaciones. Por eso, sin vacilación, Ortega se propuso elevar a España a la «altura de los tiempos», esto es, a modernizarla para que encontrara su propio rumbo en la historia. El diagnóstico que realizó Ortega tenía varios frentes: primero, España estaba aislada de Europa tras los Pirineos donde, como se llegó a decir, iniciaba África; segundo, estaba atravesada por los múltiples separatismos, los cuales evidenciaban la ausencia de un Estado-nación y la necesidad de construirlo con un proyecto de incorporación; tercero, se encontraba en un claro atraso frente al desarrollo capitalista de Europa; cuarto, carecía de ciencia y filosofía; quinto, no tenía una minoría eminente que guiara los destinos de la nación. Esto llevó a Ortega (1967) a decir, en 1922, en su libro *España invertebrada*:

Somos un pueblo, pueblo, raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España se tiene siempre la impresión de que se llegaba a un pueblo de labriegos (Ortega, 1967, p.159).

María Zambrano (2004a), la discípula de Ortega y Gasset, hizo un diagnóstico de la época en los siguientes términos:

(...) mientras Europa creaba los grandes sistemas filosóficos desde Descartes a Hegel [...]; mientras descubría los grandes principios del conocimiento científico de la naturaleza, desde Galileo y Newton a la física de la relatividad, el español, *salvo originalísimas excepciones individuales*, se nutría de otros (...) manantiales de saber que nada tenían que ver con esta magnificencia teórica, como nada (...) tenía que ver su mísera vida económica con el esplendor del moderno capitalismo (Zambrano, 2004a, p.483).

Ortega y Gasset, que provenía de una familia pudiente y culta, y cuyo padre dirigía el importante periódico *El imparcial*, fue desde muy joven consciente de todos estos problemas y por ello va a poner su formación en filosofía alemana y su pluma en los periódicos al servicio de la causa nacional. Ortega estuvo plenamente seguro de que la salvación de España estaba en la ciencia alemana, en Europa, por lo que era necesario crear disciplina y hábitos intelectuales rigurosos en la juventud española; era necesario despertar a la juventud de su adormecimiento. Para cumplir estos objetivos utilizó el periódico como medio para crear conciencia y generar un debate público en las generaciones de su tiempo, encaminándolos a la toma de conciencia de la situación

nacional. El periódico fue para Ortega el instrumento para transmitir su mensaje salvacionista, de tal manera que él siempre vio una función social en este medio. Además, el periódico era la mejor forma de llegar a un público amplio, de manera sencilla y eficaz, teniendo en cuenta que en la época no existían revistas académicas especializadas en el país. Con el periódico, pues, Ortega llevó la filosofía a la plaza pública, y en él se engendró parte de esa filosofía.

En 1914 Ortega publicó su primera obra, *Meditaciones del Quijote*. Allí encontramos su popular frase: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega, 2010, p.77). Esta frase es importante para la historia latinoamericana, pues, como veremos, su teoría de la circunstancia sirvió para justificar epistemológicamente la filosofía nacional mejicana, pero también la de todo el continente (Zea, 1983, p. 16).

Hay que tener en cuenta que el libro *Meditaciones del Quijote* tenía fines patrióticos, por eso su título fue estratégicamente escogido por Ortega, pues con él quería remitir a lo más común y reconocido de España, el Quijote de Miguel de Cervantes. Como el Quijote, España tenía que insistir en sus ideales, ya que el ingenioso caballero representa, según González Serrano (2016), «el ahínco por ser sí mismo a pesar de los impedimentos externos», y «un tipo universal al que hay que acudir para ocuparnos de los asuntos más acuciantes que por entonces asolaban a España» (Serrano, 2016, p.32). Por eso, Ortega nos dice en las primeras páginas del libro que éste se refiere a las «circunstancias españolas» (Ortega, 2010, p.44). Pero ¿cuál era ese concepto de *circunstancia* que contenía el libro?

Hay que decir que usualmente solo se presta atención a la primera parte de la frase «Yo soy yo y mi circunstancia», descuidando la segunda «y si no la salvo a ella no me salvo yo». Este proceder tiene un grave problema porque reduce lo que Ortega quiere decir, pues elimina la intención política y el llamado a la acción, a la praxis. En efecto, si se presta atención solo a la primera parte, queda por fuera el llamado a «salvar a España», objetivo de la labor filosófica de Ortega. De tal manera que esta proposición filosófica debe asumirse en su completitud. Empecemos, pues, por la segunda parte.

Para comprenderla debemos partir de la definición de filosofía dada por Ortega (2010). Al respecto nos dice: «es la filosofía la ciencia general del amor» y agrega: «representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión» (Ortega, 2010, p.55). Aquí se avanza un primer paso: el amor, a diferencia del odio y del rencor que separan, es *conexión, entretejido, relación y unión*. Ortega nos dice que se ama aquello que es imprescindible para nosotros, se ama lo que no podemos desechar, y entre esas cosas, está la *patria*. Es como decir, ¡no podemos vivir sin patria! Ahora, el amor busca la *plenitud* y la perfección de lo amado, el desarrollo de todas sus posibilidades, de tal manera que propiciar el desarrollo de todas las posibilidades de España es un acto de amor. En eso consiste su *salvación*. Salvar a España es luchar porque sea lo que puede ser y eso que «puede ser» debe *explicitarse*, debe esclarecerse. Este es el punto de partida de lo que aquí llamo «ontología de la posibilidad histórica».

La doctrina de la filosofía como doctrina del amor lleva a Ortega a la necesidad de clarificar la realidad española, esto es, de ocuparse de la circunstancia. Hay, entonces, que iluminar o sacar a la luz la realidad. Por eso la filosofía es la búsqueda de la claridad con la cual las cosas se nos aparecen llenas de sentido. Al esclarecer la realidad, encontramos todas sus conexiones, sus interrelaciones, su *logos*. Para salvar la realidad, entonces, debemos conocer el orden de las cosas que están en ella, la posición de cada una con

respecto a las otras. Cuando hemos logrado transparentar, hacer claro el mundo que tenemos, lo hemos comprendido, lo hemos vivido de manera íntima, lo hemos percibido en plenitud con sus posibles caminos. Todo esto se puede simplificar diciendo que, según Ortega, para superar la crisis en que se encontraba la España de su tiempo, debemos, primero, comprenderla.

Llegados aquí, podemos encarar la primera parte de la frase y preguntarnos ¿qué son las circunstancias y cuál es su relación con el yo? Ortega (2010) dice: «¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!» (Ortega, 2010, p.65). Julián Marías, el más fiel discípulo de Ortega, ha dicho que la circunstancia es «todo lo que nos rodea, lo que está *circum me*, en torno a mí, a mi alrededor» (Ortega, 2010, p.65, n.33), son las cosas simples que nos rodean, las montañas, los ríos, los utensilios; esas cosas en las que usualmente no pensamos, pero que están ahí, o, mejor, entre las que nosotros estamos. Las circunstancias son el mundo en el que estamos de manera prereflexiva, el mundo en el que navegamos; nos constituyen, estamos dentro de ellas como el pez en el agua.

En términos epistemológicos, Ortega (2007) realiza una superación de la dicotomía sujeto/objeto. El mundo solo tiene sentido si está en relación con nosotros, si es mirado desde nuestra perspectiva, y el Yo no está separado del mundo que lo interpela, como menciona Marías (Ortega, 2010):

el yo es inseparable de la circunstancia, y no tiene sentido aparte de ella; pero a la inversa, la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo [...] el yo no es mero soporte o sustrato de la circunstancia, no es sólo *el que* vive con ella, sino quien vive, quien hace su vida con la circunstancia (Ortega, 2010, p.77, n.52).

Tiempo después dirá Ortega que el *dato radical* es «mi coexistencia con el mundo» (2007, p.191) o «vivir es convivir con una circunstancia» (2007, p.208). En unas conferencias de 1929 tituladas ¿Qué es filosofía? Ortega (2007, p. 232) nos va a decir algo fundamental para entender su misión salvífica de España: «Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo», y más adelante agrega:

Vida es preocupación y lo es no sólo en momentos difíciles, sino que lo es siempre, y en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse (Ortega, 2007, p.234).

Vivir es actuar, es tener que habérselas con las cosas que nos rodean, con nuestro entorno, es preocuparnos y ocuparnos de ellas; es tener la obligación de hacernos, pues el hombre no tiene una naturaleza fija, sino que es un ser que se *crea* constantemente: «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera» (Ortega, 1971, p.44). Esta comprensión de la vida como *quehacer* explica dos tareas fundamentales que realizó en esta época: la primera, la tarea de pensar o elevar la realidad al concepto, pues «sólo la visión mediante el concepto es una visión completa» (Ortega, 2010, p.154); y segunda, emprender la tarea cultural más importante que hasta ese momento había emprendido España. A esta labor cultural me referiré seguidamente.

Para lograr descifrar el enigma de España o lo que María Zambrano llamó «la esfinge de Occidente» (Zambrano, 2011, p.118), Ortega acudió al pensamiento alemán. El saber riguroso que había cultivado el pueblo alemán serviría no solo para desentrañar a España, iluminarla en su entraña histórica, sino para orientarla, pues el «saber es una orientación» cuando se está perdido, desorientado (Ortega, 1970, p. 34). Por eso, puso manos a la obra

e inició la fundación de revistas, periódicos, colecciones y apoyos editoriales. Había que hacer circular el saber para lograr que España, adentrándose en sí misma, saliera a flote y se pusiera al nivel de Europa. Eso lo llevó a fundar la revista *El faro* en 1907, *Europa* en 1909, *España. Semanario de la vida nacional* en 1915, *El Espectador* en 1916; cofunda el diario *El Sol* en 1917 y, en 1923, funda el medio de difusión filosófica y científica más importante, no solo para España, sino para América Latina: la *Revista de Occidente*. Ortega también participó en la proyección latinoamericana de la Editorial Calpe, que a partir de 1925 empezó a llamarse Espasa-Calpe, cuya labor comercial contribuyó a las ansias de perfección del pueblo español y también de Latinoamérica, pues se difundió en México, Argentina y otros países.

En la *Revista de Occidente*, Ortega animó la publicación del pensamiento alemán y europeo contemporáneo. En ella vieron la luz obras como: la *Sociología* de Georg Simmel, *El Yo y lo inconsciente* de C. G. Jung, historias de la filosofía con las que se llenaba el vacío en la formación de los estudiantes; *El otoño de la Edad Media* del holandés Huizinga, los trabajos de Max Weber, *Lujo y capitalismo* de Werner Sombart, *Lo santo* de Rudolf Otto que tanto influyó en María Zambrano, el popular *Teoría del conocimiento* de Hessen, que aún hoy circula; las *Investigaciones lógicas* de Husserl, *El puesto del hombre en el cosmos* y *El resentimiento en la moral* de Max Scheler, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, traducida por José Gaos, para sólo mencionar algunos.

Por otro lado, en la editorial Espasa-Calpe se publicó el fundamental texto *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, traducida por Manuel García Morente y con prólogo de Ortega, el cual contenía una biológica interpretación de los ciclos culturales, además de ser una biografía de la época post-Primera Guerra Mundial. También apareció en esa editorial las *Bases para una concepción biológica del mundo* de Jacob Von Uexküll, con el cual se superaba el mecanicismo en la explicación de los fenómenos vitales. Todas estas obras ampliaron el horizonte cultural e intelectual español, lográndose así parte de los propósitos orteguianos.

Además, Ortega fue el maestro de toda una generación de filósofos que luego jugarían un importante papel en España y en América Latina. Él les contagió, con su deleitante prosa y con sus brillantes ocurrencias, con sus comentarios, el interés por la filosofía; Ortega fue en sí mismo una particular encarnación de la *actitud filosófica*, que logró el cometido de atraer hacia la filosofía una parte de la juventud española. Estos discípulos fueron clasificados luego bajo el rótulo de la Escuela de Madrid. Entre ellos, están Xavier Zubiri, sin duda el filósofo español más riguroso y sistemático del siglo xx; Julián Marías, un juicioso exégeta filosófico, defensor y difusor del pensamiento de su maestro; José Gaos, uno de sus discípulos más notorios, incansable traductor de obras filosóficas al español y responsable, en parte, de la adaptación de la filosofía orteguiana en América Latina como Historia de las ideas; María Zambrano, una de las mejores plumas de España, y a mi juicio, una de las grandes filósofas del siglo xx, que, con su razón poética, diluyó las fronteras entre filosofía y poesía. Igualmente, José Luis Aranguren, autor de una *Ética*, y uno de los autores más conocidos de España.

Por eso, para terminar este primer apartado, podemos decir con uno de sus grandes críticos en Colombia y en Alemania, el ya fallecido profesor Rafael Gutiérrez Girardot (1997):

No se negará, ni se puede desconocer el hecho de que Ortega dominó más de medio siglo de la cultura de lengua española y que gracias a su obra como editor y suscitador de traducciones de obras modernas de la filosofía alemana, contribuyó esencialmente a que los hispanos no continuaran su terco proceso de embrutecimiento entregados a los tomismos domésticos (Gutiérrez, 1997, p.133).

2. La teoría de la circunstancia como fundamento de la filosofía latinoamericana

Con Ortega y Gasset la filosofía en España alcanzó un gran nivel, pero la Guerra Civil Española de 1936 echaría para atrás los logros alcanzados, pues en esos años empieza el éxodo de la intelectualidad española hacia otros países de Europa, Estados Unidos y América Latina. La derrota de la República truncó los impulsos filosóficos, de tal manera que la labor de Ortega terminó germinando al otro lado del Atlántico. Ese nacer fue posible por los exiliados de España que arribaron a México, acogidos por el gobierno de Lázaro Cárdenas en la llamada Casa de España (hoy Colegio de México). En efecto, a México llegaron intelectuales como José Gaos, María Zambrano, Eugenio Imáz, Juan David García Bacca, Luis Recanses Siches, Wescenlao Roces, Adolfo Sánchez Vásquez, Ramón Xirau, entre otros. Fue la generación que Gaos llamó felizmente «los transterrados», pues llegaban a una tierra que era parte de su propia cultura, que tenía su propia lengua y que estaban unidas por el pasado. No todos habían sido discípulos de Ortega ciertamente, pero sí fueron feudatarios del clima intelectual que él había creado (Gaos, 1992, p.27-35).

Ahora, ¿cuál fue el ambiente intelectual que encontraron estos filósofos españoles en América Latina, en el momento en que arribaron a su segunda patria? En América Latina, a comienzos del siglo xx, ocurrían dos hechos importantes. Filosóficamente se daba una superación del positivismo, el cual había sido acogido por las élites liberales para superar la herencia colonial española y sus anacrónicas instituciones de cuño feudal. El positivismo exigía a los pueblos de Latinoamérica ascender al estadio positivo, con lo cual motivaba la adopción de la ciencia, la educación científica y la industrialización; pero, por otro lado, ese mismo positivismo había producido un gran salto hacia adelante, ignorando olímpicamente esa tradición española. No hubo una *asunción crítica*, ni una digestión adecuada de la herencia colonial, simplemente, se la quiso desdeñar. Esto fue notorio en México en el gobierno autoritario de Porfirio Díaz. Ese positivismo había adoptado, también, patrones racistas, y llegó a considerar el mestizaje nuestro como un problema para el desarrollo. Incluso se llegó a proponer la importación de la raza blanca para favorecer los ideales civilizatorios de la doctrina positiva.

El segundo aspecto relevante de la época es derivado de la geopolítica, pues tras la invasión a Cuba, que había producido el derrumbe del Imperio español, y con la intervención de Estados Unidos en Panamá, en 1903, empezó a surgir en el continente una ola nacionalista antiimperialista. Este antiimperialismo se opuso al *panamericanismo* que veía a América Latina sólo como un mercado para la voracidad de los Estados Unidos.

Este nacionalismo se dio de una manera muy fuerte en México. El caso más representativo fue el del pensador Samuel Ramos, quien de hecho conocía la obra de Ortega y Gasset, y en su libro *Perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, exploraba la cultura nacional mexicana, se preguntaba por la identidad, denunciaba la «imitación servil» y el «espíritu perezoso» y llamaba a una asimilación crítica del

innegable *legado* recibido. El mexicano, para Ramos, debía partir de la realidad efectiva que tenía, reconocer sus máscaras y debilidades, y a partir de allí construir una cultura auténtica (Zea, 1986).

¿Qué relación tiene todo esto con los transterrados españoles que arribaron a México en esos años? La respuesta es muy simple. Cuando José Gaos, el discípulo de Ortega, llegó a finales de 1938, se percató inmediatamente que el empeño de Samuel Ramos era similar a lo que intentaba hacer Ortega en España. Gaos identificó el mismo problema en ambos lados del Atlántico: España y América Latina eran dos culturas que se percatan de su propia circunstancia y de su inferioridad frente a Europa; dos culturas que buceaban en las profundidades de su propio pasado para *abrir un tiempo nuevo* en las entrañas de la historia. José Gaos vio dos realidades que necesitaban salvarse. En este sentido, se presentaba una convergencia filosófica entre Samuel Ramos y Ortega y Gasset: ambos estaban pensando la cultura nacional y ambos tenían un proyecto histórico y político para sus países.

¿Qué hizo entonces, Gaos? Dice al respecto Leopoldo Zea (1986):

José Gaos, transterrado de su España y empatriado en México se pondrá de inmediato a trabajar con los discípulos que encontrará en México [...] Su preocupación central estará en historiar las ideas de México e Hispanoamérica. Se trataba de conocer cómo habían sido adoptadas las ideas que tenían su origen en España y en Europa (1986, p.155).

Pero para realizar esa labor, Gaos tenía que hacer lo mismo que había hecho Ortega y Gasset 24 años atrás en *Meditaciones del Quijote*: 1) fundamentar filosóficamente el proyecto, y 2) realizar una labor cultural que permitiera ponerlo en marcha en la práctica. ¿Cómo lo fundamentó filosóficamente? Para Gaos (1945), todo pensamiento es circunstancial, es «la reflexión surgida de los problemas planteados a un sujeto por su situación vital» (Gaos, 1945, p. 292). Esto quiere decir, que toda filosofía en la historia ha partido de lo que tiene de más inmediato, su realidad. No importa si se trata de Hegel, o de los griegos, la filosofía no surge en el aire, sino en un mundo concreto histórico.

Es en este punto donde la filosofía de la circunstancia de Ortega entra en acción y se termina trasvasando a estas tierras. Hay que decir que la filosofía de Ortega había desembocado en historicismo. El punto aquí es que la vida misma se hace y se da en el tiempo, por eso, dirá Ortega (1971) «La Historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida» (p.60) o, simplemente, la historia puede ser concebida como el sistema de las experiencias humanas. Desde este punto de vista, yo soy historia; no tengo naturaleza, sino historia, «el pasado soy yo –se entiende, mi vida» (Ortega, 1971, p. 60). De estas proposiciones filosóficas se colige, obviamente, que la circunstancia en la cual está insertado mi yo también es histórica. Y es este el punto fundamental que va a retomar Gaos, pues él historizó la circunstancia latinoamericana en la cual está el hombre, historia que ha sido modelada y configurada por las *ideas*. De tal manera que la circunstancia es histórica y esa historia comprende también el devenir del pensamiento latinoamericano o la *historia de las ideas*.

José Luis Abellán, el historiador del pensamiento español, lo ha sintetizado así:

Esta doctrina de la circunstancia, si por un lado lleva a Ortega a una nueva filosofía de lo español, por otro implica una preocupación por la historia de esa circunstancia y, sobre todo, de su evolución intelectual, es decir, lleva a la historia de las ideas” (1998, p. 146).

De esta manera, el circunstancialismo devino historicismo, que para el caso nuestro fue Historia de las ideas o *Historia de la filosofía latinoamericana*. Para su profundización Gaos fundó el *Seminario para El estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española*, alentando a los jóvenes mejicanos al estudio de su propia realidad, de su pasado nacional y de la historia de su pensamiento. Esta tarea desembocó en una cantidad de investigaciones sobre la filosofía de la región, entre ellas, la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos, *El positivismo en México* de Leopoldo Zea, *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro, *Filosofía en el Perú* de Augusto Salazar Bondy, *Estudios sobre el pensamiento colombiano* de Jaime Jaramillo Uribe, *La filosofía del Uruguay del Siglo XX* de Arturo Ardao, entre otros. El propio Gaos produjo obras como *El pensamiento hispanoamericano* de 1944, *Pensamiento de lengua española* y la *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* ambos de 1945. Con Gaos florecieron los estudios de las «filosofías nacionales», vinculadas al esclarecimiento de la identidad cultural, de las raíces autóctonas y, muy especialmente, al estudio de las «categorías filosóficas emanadas de la propia realidad» (Abellán, 1991, p. 110).

Gaos defendió la *dignidad intelectual* de su maestro Ortega, frente a quienes lo consideraban un mero literato; igualmente, consideró como auténticamente filosóficas las obras de pensadores como Andrés Bello, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Francisco Bilbao, etcétera. El hecho de que fueran filosofías preocupadas por nuestra especificidad no les restaba universalidad, pues esta se alcanza solo si se piensan los problemas con radicalidad, es decir, si se los piensa hondamente, desde sus raíces, sus cimientos, con todas sus consecuencias, sin apuros. Lo importante, entonces, es que los latinoamericanos se dediquen a filosofar. Así mismo, el adjetivo *latinoamericana* que se le dé a la filosofía, no tiene por qué escandalizar, pues este será un adjetivo añadido con posterioridad. Ni los griegos, ni los franceses, ni los ingleses pensaron que cuando estaban filosofando, hacían filosofía griega, francesa o inglesa, respectivamente. No, simplemente filosofaron. Tampoco el hecho de que fueran *asistemáticas* les restaba carácter filosófico, pues en la historia la filosofía ha sido expresada en variados géneros, entre ellos, los diálogos, las cartas, los aforismos, los sistemas y, desde luego, el ensayo... pues la filosofía, como el ser, también se dice de muchas maneras.

La influencia de Ortega y Gasset en América Latina perduró por más de medio siglo. A su influencia directa e indirecta debemos nuestro despertar filosófico y la aún vigente lucha por la cancelación de la dependencia y la búsqueda de la liberación (Dussel, 2014). Basta pensar en las obras de filosofía, economía, historia, historia de la filosofía, que gracias a la labor de traducción de los transterrados se vertieron en editoriales como Losada, el Fondo de Cultura Económica de México, o las múltiples revistas y proyectos intelectuales desarrollados en los países de habla hispana. Hegel, Marx, Dilthey, Husserl, Werner Jaeger, Heidegger, nos llegaron por esa vía.

Gracias al proyecto cultural impulsado por Ortega, América Latina se elevó también a la altura de los tiempos, pues con esa labor no solo se adquirió conciencia de lo propio (autoconciencia), sino que conoció el pensamiento europeo de punta. Por eso es absolutamente cierto el juicio de Cayetano Betancur (1961) para el caso colombiano: «Creo que muy otra sería la suerte de nuestra actual cultura, de no haber tenido, desde 1923 a nuestro alcance la biblioteca de la *Revista de Occidente*» (Betancur, p.408).

Podríamos, para terminar este apartado, preguntarnos: ¿qué sería de la cultura

latinoamericana sin el proyecto cultural de Ortega y su magisterio, sin los empeños de su discípulo José Gaos en México, sin la continuidad de este proyecto por Leopoldo Zea, sin la labor de los discípulos —en un sentido amplio— de todos ellos; sin las traducciones que suscitó?

3. Función de la filosofía y ontología de la posibilidad histórica

En la lectura que Ortega realizó de la circunstancia, hay dos aspectos plenamente conectados que permiten un mayor esclarecimiento de su filosofía y una mayor comprensión de su labor cultural en España y la de sus discípulos en América Latina. El primero de ellos, es el problema de la función de la filosofía, del pensamiento; el segundo, el más importante y poco explorado por la crítica, es el tema de la «ontología de la posibilidad histórica».

En la historia de la filosofía se han dado muchas definiciones de la misma. Desde el *amor a la sabiduría*, entendido como amor al saber, como necesidad de hacerse una visión unitaria del mundo, hasta las concepciones más técnicas donde la filosofía es una *práctica discursiva, razonable y abstracta* (Comte-Sponville, 2012). En Ortega, por su parte, la filosofía surge ante todo de la necesidad de supervivencia y de saber cómo habérselas con la circunstancia, con el mundo que nos rodea. Esta concepción la tomó Ortega de Miguel de Unamuno.

En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno (2014) plantea lo siguiente:

Hay, pues, primero, la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso [...] La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir. [...] El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir y primariamente al servicio de conservación personal (Unamuno, 2014, p.26-27).

Esta idea la expone Ortega en *En torno a Galileo* (2001) cuando refuta la posición aristotélica según la cual el hombre está inclinado naturalmente a saber. En realidad, no hay razón, argumenta Ortega, para ir tras el supuesto *ser* de las cosas, ser que está en ellas de manera independiente de nosotros. En verdad, el hombre se interesa por el saber cuando está *frente* a las cosas y tiene necesidad de «habérselas con ellas». Esto lo lleva a decir: «Yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero y originario del saber: saber yo a qué atenerme» (2001, p.60). Y agrega: «la inteligencia, la ciencia y la cultura no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida» (2001, p.62). De tal manera que el hombre conoce, se interesa por la ciencia (la filosofía) en función de su conservación, porque necesita *claridad y orientación* en el mundo.

Contextualizando esta idea en la España de comienzos del siglo pasado, Ortega utiliza la filosofía justamente como un instrumento para la orientación y el esclarecimiento de su mundo. La filosofía aparece como un utensilio que, frente a la circunstancia, tiene la función de decir y mostrar cómo habérselas con ella, pues lo que está en peligro es la perpetuación misma del hombre, de la comunidad política. En eso consiste su rol. Si en la antigüedad la filosofía era una forma de vida y en la Edad Media fue la sierva de la teología, lo que Ortega ve en la España de su tiempo es que la filosofía es una herramienta para la transformación social, un medio que alumbró la salvación.

Si bien Ortega era consciente de la necesidad de introducir formas serias de trabajo (el rigor en el manejo de las fuentes, los métodos sistemáticos de abordaje de los problemas filosóficos), de lo que él se percató en primera instancia es que la filosofía está ligada con algo más urgente: el cambio de la vida misma, tanto individual como colectiva. Por eso, a pesar de su vasta erudición y del propósito de usar la filosofía alemana, la suya fue una especie de filosofía popular en el sentido genuino de la palabra, esto es un pensamiento al servicio de las gentes sencillas, de la calle, del campo, de la España profunda, rural, que le tocó vivir.

Hay que decir que esta forma de trabajar filosóficamente, de poner por encima de los tecnicismos la necesidad de una filosofía al servicio de la educación popular o educación del pueblo, es plenamente vigente en la actualidad. Hoy la filosofía está, con algunas excepciones, separada de la vida cotidiana. La filosofía se ha convertido en un saber superespecializado que ha renunciado a una interpretación global del mundo. Por eso, en la labor filosófica actual impera el trabajo escrupuloso que sigue conceptos, realiza correcciones hermenéuticas, depura términos, en fin, libros de filosofía sobre libros de filosofía, que poco le dicen a la vida. En el aula, por su parte, el profesor ejerce el *vampirismo y la regurgitación* en torno a la obra de un gran clásico (Pachón, 2013). De eso vive toda la vida.

Por otro lado, en las universidades y en las facultades de filosofía, el trabajo filosófico se ha reducido a la producción serializada de artículos. La academia ha adoptado la racionalización del trabajo, los tiempos, la regulación de la investigación, igualando al filósofo a un orangután amaestrado. El filósofo o profesor de filosofía es un obrero más, cuyos ritmos vitales y espirituales están sometidos al paradigma de la organización. Así se cae en la jaula de hierro que aniquila la vida y con ella el espíritu. La consecuencia lógica y práctica del taylorismo filosófico es lo que he llamado el *fordismo filosófico* (Pachón, 2017, p.37). El fordismo, categoría aceptada para la sociología del trabajo y la producción, y que describe la producción en serie, creada por el empresario Henry Ford, sirve para describir no solo la industria cultural consumista, sino lo que en el campo académico puede denominarse *paperfordismo* o «producción serializada de artículos para ser publicados en revistas indexadas, cuyo fin es la mejor categorización del investigador, los grupos de investigación y las universidades» (Pachón, 2017, p.37).

Lo que hay que advertir es que el taylorismo y el fordismo filosóficos igualan la reflexión y la investigación filosófica con el trabajo mecánico y repetitivo del que habló Marx (1993), convirtiendo artículos, libros y conferencias, en cifras y mercancías, sin advertir siquiera la pertinencia, y en muchos casos, hasta su calidad.

Ahora, la función dada a la filosofía por Ortega, como útil para la vida, pero también como crítica del presente o de la circunstancia, implica, de suyo, un *compromiso* con la realidad. De ahí que la filosofía no permanece como mera contemplación o especulación, sino que se ve comprometida con la praxis. Esta función dada al filosofar es la base de lo que voy a llamar la «ontología de la posibilidad histórica», expresión que tomo prestada del filósofo italiano Diego Fusaro (2018, p. 65), especialista en el problema de la filosofía de la historia. ¿Qué es lo que está en juego con este concepto?

La respuesta es, aparentemente simple: se trata del problema de la libertad del individuo, de su libertad en la historia y de la posibilidad de labrarse un ser. Si la ontología es la doctrina del ser, y lo posible es aquello que puede llegar a ser porque se puede materializar acorde a ciertas variables halladas en la realidad. Esta ontología

regional va tras el ser de los entes históricos, configurados en el devenir, y en el rescate de las opciones sepultadas o latentes en ellos. De tal forma que el problema decisivo es, entonces, la libertad del hombre para hacer o no la historia. Esta es una cuestión que afloró en la modernidad, tras la Revolución Francesa, cuando el cambio social pasó a ser objeto de preocupación de las ciencias del espíritu. En esta época, tras el impacto de la ciencia natural de Newton, el problema que se planteó para el hombre fue el del determinismo: al ser el hombre un ser natural estaría sometido también por leyes universales y necesarias. Así, su libertad se esfuma quedando sometido al reino de la necesidad. Con la filosofía de Kant, esa libertad se rescata como libertad moral, como libertad de la propia razón para autolegislarse, pero, aún así, la proyección del hombre en el mundo histórico queda a medio camino, pues aún no se ha llegado a una explicación compleja, material, colectiva, de la praxis. Igualmente, ya en Hegel la historia misma está configurada por la razón, pero, paradójicamente, el individuo termina absorbido por el espíritu universal que lo arrastra inexorablemente. El individuo cede ante la astucia de la razón. Dice Herbert Marcuse (2017):

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmesurable de la realidad frustrada [...] El motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad (Marcuse, 2017, p. 287).

Tampoco en ciertas versiones del marxismo vulgar el problema se resuelve, pues el determinismo económico condiciona la política y las posibilidades del cambio social, minando la libertad del sujeto.

De lo dicho se derivan tres posibilidades: el individuo carece de libertad y está determinado totalmente por la realidad; el individuo posee una libertad total y puede hacer la historia sin condicionamientos; o el individuo tiene una libertad relativa, donde partiendo de los condicionamientos presentes puede, de cierta forma, labrarse su ser e incidir en la praxis histórica. ¿Cómo se ubica Ortega en este debate?

En el análisis filosófico de la circunstancia hay una respuesta. Allí la filosofía es la herramienta para esclarecerla y deriva en diversas posibilidades de ser. La filosofía, al poner de presente las diversas aristas de la realidad, al visibilizar que cada perspectiva tiene justamente una parte de verdad, permite idear proyectos, otear posibilidades de ser históricos. Esto adquiere sustento en lo que podemos llamar el *perspectivismo integrativo*, el cual es explicado por Ortega:

nos propongamos ver una naranja. Primero vemos de ella solo una cara, un hemisferio (aproximadamente) y luego tenemos que movernos e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la naranja es otro –otro que se articula con el anterior cuando éste ha desaparecido ya, de suerte que nunca vemos junta la naranja y tenemos que contentarnos con vistas sucesivas. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella (Ortega, 1981, p.37).

Este ejemplo lleva a decir a Ortega que *el conocimiento es perspectiva*. En efecto, el sujeto merodea la cosa, la aprehende desde diferentes ángulos, y la cosa interpela al sujeto, se le muestra, se le ofrece. De tal manera que, posteriormente, el sujeto *integrando* los distintos puntos de vista, realiza una especie de interpretación, de síntesis, de la cosa o realidad dada. De esta manera completa, adquiere una visión amplia de la realidad, del objeto.

Pues bien, este perspectivismo integrador es el pivote del esclarecimiento de la circunstancia histórica, el que permite encontrar los lazos, las conexiones, el orden de las cosas en ella; permite encontrar en la realidad las posibilidades y potencialidades de ser de la circunstancia. Esta *ontología de la circunstancia* pone de presente futuros posibles, los patentiza, exige la plenitud de la realidad y su reelaboración. Desde luego, esos posibles no son absolutos, pues están en relación con lo que Ortega (1971, p.26) llama *razón vital e histórica*. Ésta implica que somos pasado, y que, por lo mismo, *nuestro ser es irreversible*. Y si es irreversible, solo el futuro aparece abierto. Por eso mismo, el hombre está «ontológicamente lanzado a avanzar sobre sí mismo» (Ortega, 1971, p.49-50), a nacer constantemente, a fluir hacia unos posibles abiertos en el tiempo histórico. Desde este punto de vista, el hombre es un ser incompleto, destinado a plasmarse, mediante un determinado proyecto. Así que nada permanece, todo cambia: «La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano, si algo es real y, por tanto, concreto, puede ser permanente» (Ortega, 1981, p.75).

Avanzar sobre sí mismo es lo que la filosofía le permite al hombre, para lo cual se requiere actuar sobre el mundo, sobre la circunstancia. Sin filosofía no habría claridad y sin claridad, las posibilidades de acción y de ser quedarían sepultadas. Sin filosofía no habría horizonte histórico a recorrer, camino por caminar. Desde luego, como planteó Ortega (1923), los sujetos de ese cambio histórico son las minorías selectas, los intelectuales que irradian las masas. Son ciertas generaciones y su sensibilidad histórica el sujeto de la historia. Es en la conjunción de las minorías selectas y el pueblo donde se produce el cambio social, el cambio histórico. Solo así se puede salvar a España.

La ontología de la posibilidad histórica implica en Ortega el rechazo de cualquier tipo de determinismo, de cualquier noción de naturaleza humana cristalizada, esencia o substancia. Desde este punto de vista se supera el determinismo, ya sea el natural, ya sea el histórico. Lo que hay, mas bien, es una lucha contra todo fatalismo, resignación, conformismo e indiferencia. Al ser liberadas las posibilidades de ser, el hombre se puede lanzar a la construcción de un nuevo tiempo, de una nueva historia.

Conclusiones

La lección que deja Ortega y que tiene plena actualidad, es que la filosofía no es, principalmente, una práctica estrictamente académica. Es, por el contrario, un saber que tiene un papel fundamental en la transformación histórica y en la mejora de la vida humana en comunidad. Para Ortega no se trata de realizar una filosofía de escritorio o lo que su discípula María Zambrano (2004b, p.11) llamaba una filosofía *congénitamente profesoral*, tal como se ha dado *en este occidente*, sino que, ante todo, se trata de asumir la filosofía como compromiso, tal como posteriormente lo popularizó Sartre.

La filosofía tiene un compromiso con el mundo en que vivimos, con la circunstancia. Ella permite sacar a la luz las posibilidades de cambio, de transformación latentes en la realidad histórica. En las entrañas de la realidad misma, se encuentran futuros inéditos, que una vez aclarados, pueden echarse a andar. Sin embargo, para aclararlos, según Ortega, la circunstancia debe ser transparentada, debe ser vista en sus múltiples aspectos, en su completa realidad. Debe ser interpelada e interpretada mediante un perspectivismo integrador que unifique las distintas aristas; que muestre sus conexiones y a partir de ellas, la demanda de plenitud, de realización o actualización.

Es posible, pues, como he intentado, interpretar la filosofía de Ortega como una *ontología de la posibilidad histórica* que arroja opciones de cambio social. En el fondo, fue lo que vieron en su pensamiento sus discípulos españoles en las primeras décadas del siglo pasado, lo mismo que José Gaos y Leopoldo Zea en América Latina en la teoría de la circunstancia, donde esa tarea liberadora y transformadora, justamente, fue asumida por la filosofía latinoamericana y, específicamente, por la filosofía de la liberación.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (1991). José Gaos y el fundamento de la historia de las ideas. *Anthropos*, 130/131, 108-110.
- Abellán, J. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Betancur, C. (1961). El mundo alemán a través de la Revista de Occidente. *Revista Eco*, III (4), 401-417
- Chamizo, P.J. (1985). *Ortega y la cultura española*. Madrid: Editorial Cincel.
- Comte-Sponville, A. (2012). *La filosofía. Qué es y cómo se practica*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fusaro, D. (2018). *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo*. México: Siglo xxi editores.
- Gaos, J. (1945). *Pensamiento hispanoamericano*, México: Stylo.
- Gaos, J. (1992). Los transterrados españoles de la filosofía. *Anthropos*, 130/131, 27-35.
- González Serrano, C.J. (2016). *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Buenos Aires: EMSE EDAPP.
- Gutiérrez Girardot, R. (1997). *Provocaciones*. Bogotá: Ariel.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*, Barcelona: Altaya.
- Medin, T. (1998). *Entre la Jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *Tríptico: Mirabeau o el político. Kant. Pidiendo un Goethe desde dentro*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1967). *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1970). *Unas lecciones de Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2001). *En torno a Galileo. El hombre y la gente*. México: Editorial Porrúa.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Meditaciones del Quijote Quijote*. J. Marías (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Pachón, D. (2013). *Preludios filosóficos a otro mundo posible*. Bogotá: Desde abajo.
- Pachón, D. (2017). Colciencias, la investigación y la filosofía. *Le Monde Diplomatique*, 173, 36-37.
- Unamuno, M. (1999). *Don Quijote y Bolívar y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Unamuno, M. (2014). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada.
- Zambrano, M. (2004a). *La razón en la sombra. Antología crítica*. J. Moreno Sanz (Ed.). Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2004b). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

Zea, L. (1983). Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica. *Quinto centenario*, 6, 13-36.

Zea, L. (1986). *América como autodescubrimiento*. Bogotá: Universidad Central.

Perfil del autor

Damián Pachón Soto, filósofo, escritor y pensador colombiano, es Doctor en Filosofía y ha sido profesor en las universidades Nacional de Colombia, Santo Tomás y, actualmente, de la Universidad Industrial de Santander. Autor de más de diez libros, entre ellos, Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano (2015), La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano (2011), Preludios filosóficos a otro mundo posible (2013), Filosofía para profan@s. Una guía para profesores y estudiantes (2018), Crítica, psicoanálisis y emancipación. El pensamiento Político de Herbert Marcuse (2016). Es colaborador frecuente en periódicos como Le Monde Diplomatique, edición Colombia y en El Espectador. Ha sido conferencista invitado en diferentes universidades de Colombia, América Latina y Japón.

English Title

Ortega y Gasset, the philosophy of the circumstance and the ontology of historical possibility

Abstract

This article argues that the theory of circumstance developed by Ortega in Spain at the beginning of the last century, which led him to carry out his great cultural activity to introduce philosophical modernity, a task that was later replicated in Latin America by his disciples, it can be read as an ontology of historical possibility. This is not possible without the idea of Ortega, according to which philosophy is, first of all, a way of facing with the circumstance. In this way, philosophy reveals possibilities of being and of historical transformation.

Keywords

Ortega y Gasset, circumstance, Latin American philosophy, ontology, historical possibility.

要旨

オルテガは、状況理論によって、哲学的近代の導入のために偉大な文化活動を行うに至り、後にその業績はラテンアメリカで自身の弟子たちによって反駁されることとなった。本稿では、オルテガによって展開された状況理論が、歴史的可能性の存在論として読まれることを主張する。これは、哲学が何よりもまず状況と相対するものであるというオルテガの見解なしには不可能である。このように、哲学は存在の可能性と歴史的変容を明らかにする。

キーワード

オルテガ・イ・ガセット、状況、ラテンアメリカ哲学、オントロジー、歴史的可能性