

Stoa

Vol. 4, no. 7, 2013, pp. 41-60

ISSN 2007-1868

LA REFORMA INTELECTUAL DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET:
EL APASIONADO PENSAR SOBRE ESTE MUNDO EN LA
VISIÓN DE OCTAVIO PAZ

LEOPOLDO SANTOS BÁEZ

El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el papel, sobre el libro, se proyectará un arcoíris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono gris menor.

José Ortega y Gasset, *Verdad y Perspectiva*, 1916.

RESUMEN: A propósito de la consideración de Octavio Paz a la obra de Ortega y Gasset como “un apasionado pensar sobre este mundo”, el ensayo busca en el planteo teórico del filósofo español los conceptos que le permitieron vislumbrar una serie de problemáticas que juegan un rol decisivo en el mundo de hoy. La tesis que aquí se sostiene es que tales conceptos están enmarcados y responden a la teoría de salvación de la circunstancia, teoría que rige toda su propuesta filosófica.

PALABRAS CLAVE: Masa · Tiempo · Mundo · Circunstancia · Perspectiva · Individualidad · Subjetividad · Salvación · Espíritu · Porvenir · Comunidad Europea · Nación · Creencias

ABSTRACT: Taking in consideration Octavio Paz vision about Ortega y Gasset's work as a “passionate thought about this world”, the Essay searches through the Spaniard's theoretic model the concepts that allowed Ortega y Gasset to forecast some troubles having a decisive roll on the today world. My thesis states that those concepts are framed by, and answer the theory about saving the circumstance, a theory that governs his whole philosophy.

KEYWORDS: Mass · Time · World · Circumstance · Perspective · Individuality · Subjectivity · Saving · Spirit · Future · Europe Community · Nation · Believes

1. Introducción: ¿Por qué estudiar hoy a Ortega?

Aunque mucho se ha escrito ya sobre el filósofo español José Ortega y Gasset, aún permanecen aspectos y cuestiones planteadas en su obra

que no han sido del todo agotados. Javier San Martín (1998), uno de los autores que más han estudiado a Ortega en años recientes, destaca que en los trabajos sobre este filósofo prevalece una falta de comentarios precisos. Según el autor, muy probablemente esto se debe a la escasa presencia del filósofo en las aulas universitarias. San Martín se refiere a España, pero esta situación bien puede generalizarse a los medios académicos de nuestro país: no sólo se lee poco a Ortega en las universidades mexicanas sino que además, son pocos los estudios que lo sitúen en relación con los autores que más se leen en estos ámbitos, tales como Husserl o Heidegger.

Es quizás por estas situaciones por las que otro estudioso de Ortega, Osés Gorraiz (1989), ha hablado del “fenómeno Ortega” refiriéndose al filósofo madrileño como el gran desconocido en España hasta mediados de los años setentas, destacando el hecho de que los estudios anteriores sobre Ortega y Gasset manifestaban posturas extremas en las que, o se le descalificaba o se le idealizaba. Señala este autor que ese fenómeno comienza a desvanecerse durante la década de los setentas, una vez que se descubre que “una correcta intelección del pensamiento orteguiano pasaba por el estudio comparativo de sus obras con las de otros filósofos alemanes como Husserl, Natorp, Cohen, Heidegger, Nietzsche, Hartmann, Simmel, Scheler, los psicólogos-fenomenólogos alemanes, etc. Comenzaba el proceso de auténtica valoración de Ortega” (1998, p. 12). De acuerdo con Osés, el fenómeno Ortega se acabó a mediados de los años ochentas cuando el filósofo en cuestión es “desencajado por las descalificaciones de unos y las alabanzas de otros” (p.13).

Por estas mismas fechas ocurre también la edición, por parte de Paulino Garragori, de los escritos en los que está plasmada la razón histórica de Ortega y Gasset, tales como *Ideas y Creencias* (1935) y *Sobre la Razón Histórica* (1940). Garragori (1983) ha difundido su razonar histórico denominándolo un nuevo pensamiento que hace frente ante la crisis de la modernidad mediante “el reconocimiento de que los logros y los fallos del pensamiento humano plantean la necesidad de elaborar y llegar a ejercer una nueva forma de conocimiento capaz

de ampliar sus posibilidades, teóricas y en consecuencia prácticas de universal alcance”.¹

Por fin, hacia finales de la década de los noventa Ortega y Gasset, es redescubierto bajo un horizonte nuevo: el de la fenomenología. Ha sido primordialmente San Martín quien ha estudiado y difundido el trascendente papel que la fenomenología tiene en la obra de José Ortega y Gasset.² San Martín (1998) sostiene que sólo desde la fenomenología es posible una lectura coherente de la obra del madrileño. Asimismo, afirma que el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914), es el libro que introduce la fenomenología en Iberoamérica.

Tanto el paradigma de la fenomenología como el de la razón histórica conforman aspectos novedosos y recientes en el estudio de Ortega en tanto que trascienden el objetivismo, el perspectivismo y el raciovitalismo, bajo los que tradicionalmente se le había venido estudiando. Estas dos vertientes, sin embargo, han sido abordadas por muy pocos estudiosos de Ortega y ambas han abierto dos importantes vetas de investigación en su obra. La fenomenología lo sitúa dentro del debate filosófico contemporáneo mientras que la veta de la razón histórica lo valora como un importante pensador preocupado por la problemática del hombre y del mundo contemporáneo. Precisamente al referirse al tema de la historia en Ortega y Gasset, Octavio Paz escribe: “No es extraño, así, que entre sus mejores ensayos se encuentren algunos que tratan temas históricos y políticos como *La rebelión de las Masas*, *El tema de Nuestro Tiempo*, *El Ocaso de las Revoluciones* [...], *Meditaciones de la Técnica* y tantos otros” (1998, p. 100).

Ante tal panorama resulta hoy pertinente el estudio de la obra de José Ortega y Gasset. Y si a esta pertinencia agregamos que el filósofo no solamente se preocupó por comprender al mundo de su tiempo o al mundo moderno, sino que además llegó a prever y vislumbrar importantes problemáticas que en el mundo de hoy son una realidad, nos encontraremos agradable pero no sorpresivamente no sólo con la pertinencia sino con la vigencia del pensamiento de Ortega. Como lo

¹ En nota preliminar a Ortega y Gasset, J., 1983, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, p. 12.

² Como antecedente a los trabajos de San Martín, deben mencionarse los estudios del estadounidense Paul Silver: *Phenomenology and Art. Ortega y Gasset*, 1975, Northon & Company, Nueva York, y *Ortega as Phenomenologist. The genesis of Meditations on Quijote*, 1978, Columbia University Press, Nueva York.

ha señalado Paz: “Ortega y Gasset tuvo, como Tocqueville, la facultad eminentemente racional de ver lo que va a venir” (1998, p. 101).

2. Ortega y el mundo de hoy

Son tres las situaciones mundiales contemporáneas que al autor ya preocupaban desde las primeras décadas del siglo pasado y que hoy día proveen de pertinencia y vigencia a su pensamiento:

1. El llamado filósofo de la razón vital que apostó por la aurora de la razón histórica, y que proclamaba por la posibilidad de la predicción en la historia, llegó justamente a predecir la formación de la Comunidad Europea desde finales de la década de los treinta. La base de tal predicción se encuentra en el acierto en la perspectiva del filósofo de criticar y repensar la razón culturalista o ilustrada de la modernidad; de reclamar al pensamiento sociológico del siglo xx su incapacidad para dar cuentas acerca de las cuestiones más importantes, tales como las de Sociedad, Estado, Individuo, Colectividad, etc.; y de pugnar por el vuelco hacia la razón histórica. Fue precisamente ese vuelco hacia la historia —tal y como él mismo lo reconoció en el “Prólogo Para Franceses” a la *Rebelión de las Masas*— lo que le permitió avizorar en Europa la existencia de una estructura social que permitía referirse a las naciones de este continente como una unidad. En aquel escrito declaraba el filósofo en 1937: “Mas por otra parte, es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no ande cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente [...] Ha sido el realismo histórico quien me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un ‘ideal’, sino un hecho de muy vieja cotidianeidad” (Ortega y Gasset, 2002, p.92). Y es que Ortega, a pesar de haberse planteado desde los inicios de su producción intelectual la salvación de su circunstancia como español, fue siempre un europeísta, un pensador que se pronunció a favor de la europeización de España. Como es bien sabido, justo es en este dilema en donde descansan la polémica y el distanciamiento con Miguel de Unamuno. Como lo ha dicho Garragori, “Sabido es que Ortega era

español hasta las cachas, pero a la vez nada provinciano ni aun nacionalista sino muy europeo”.³

En efecto, el maestro criticó al provincialismo y manifestó abiertamente su desprecio al nacionalismo. Algunas alusiones de *Meditaciones del Quijote* en 1914 ya daban cuenta de esto último.

Mi pensamiento —y no sólo mi pensamiento!— tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos; yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable [...] No me obliguéis a ser sólo español si español sólo significa para vosotros hombres de la costa reverberante (1998, pp. 66-67).

[...] ¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España (p. 74).

Asimismo, *En* el “Prólogo para Franceses” afirmó: “La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes” (2002, p. 93). Mas el europeísmo orteguiano emana de la faena intelectual y personal que el pensador desde un principio se propuso: resolver la circunstancia española intentando llevar la cultura Europea a España. Para el Meditador del Quijote, Europa representaba más que un continente, una región en la cual se había desarrollado la cultura universal. La europeización de España por la que pugnaba, no significaba otra cosa más que la universalización de su tierra natal. Esto puede parecer paradójico viniendo de un pensador que fundó su filosofía en la salvación de la circunstancia. Pero no lo es cuando comprendemos que la circunstancia orteguiana nunca implicó un regionalismo. Ortega estaba consciente del riesgo de caer en el regionalismo cuando en 1914, con su primer libro publicado, nos advertía: “Los egipcios creían que el Valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido” (1998, p. 24).

³ En nota preliminar a Ortega y Gasset, J., 1998, *Europa y la idea de nación*, Revista de occidente en Alianza Editorial, Madrid, p. 10.

Casi tres décadas más tarde, al reflexionar sobre el porvenir del continente después de las dos guerras, en *Europa y la Idea de Nación* (1949) Ortega vislumbra que ese porvenir se había visto colapsado de tal manera que las naciones se habían quedado sin proyectos de futuro, colocándose en una simple actitud defensiva y convirtiéndose en provincias. “Al quedar el porvenir amputado, la idea de Nación, en lo que tenía de auténtico, se ha evaporado. Las naciones han dejado de ser naciones y se han convertido en provincias, de aquí el sorprendente fenómeno de que en todo el continente la vida se ha vuelto provincial” (1998, p. 20). Es evidente que Ortega usa el término provincialismo como sinónimo de regionalismo y precisamente ante éste opone la idea de Europa como sinónimo de universalización. De tal manera cobra cuerpo su predicción del advenimiento necesario de la Comunidad Europea como remedio a la tendencia a la provincialización de las naciones europeas que afirma:

Hace, señoras y señores, casi treinta años anuncié que los pueblos de Europa iban muy pronto a caer en envilecimiento. El libro donde esto dije, traducido al alemán hace demasiado tiempo —ha sido aquí mucho más leído que atendido. Allí dije que esa desmoralización, que ese envilecimiento sobrevendría porque la Idea de Nación, tal y como había sido entendida hasta ahora, había agotado su contenido, no podía proyectarse sobre el futuro, dadas las condiciones de la vida actual; y que los pueblos de Europa sólo podían salvarse si trascendían esa vieja idea esclerosada poniéndose en camino hacia una supra-nación, hacia una integración europea (1998, p.17).

Como se nota, Ortega vislumbraba a la Unión Europea como una respuesta ante la crisis, no sólo económica sino también cultural, por la que atravesaban las naciones europeas durante la posguerra. Esta respuesta es congruente con el pensamiento del filósofo, pensamiento que va regido por la salvación de la circunstancia. La formación de la Comunidad europea se le aparecía, en efecto, como la forma idónea y necesaria de salvar la circunstancia europea.

II. Es evidente que Ortega fue un pensador preocupado por su tiempo, y gracias a la facultad racional de vislumbrar el porvenir, que Paz ha detectado en él —y como buen hombre de su tiempo—, fue también capaz de determinar cuál era la tarea intelectual que imponía el siglo

xx. Ya lo declaraba el filósofo en el sugerente artículo de 1916 publicado en su revista *El Espectador*, Nada “moderno” y “muy siglo xx”: “Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada moderno; pero muy siglo xx” (2004, p. 61). Pero desde su primera publicación, *Meditaciones del Quijote*, Ortega ya había criticado a la forma de pensar de la modernidad, basada predominantemente en lo que llamaba intelectualismo: “Respecto a lo primero, es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas convenciones sagradas —ciencia o arte o sociedad—, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico” (1988, p. 26).

La crítica al intelectualismo iba dirigida al racionalismo. La aclaración que Ortega nos ofrece sobre este término, en *Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida*, da cuenta de ello:

¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo “intelectualismo” (1964, p. 192).

Lo que Ortega reclama al pensamiento moderno —y lo hace principal y formalmente en *El tema de nuestro tiempo* (1924)— es el desdén de la vida en aras de la razón. En esta obra establece precisamente como tema o tarea del siglo xx invertir esa situación de desdén mediante el sometimiento de la razón a la vida, dado que considera, desde *Meditaciones del Quijote*, que la razón constituye una función vital:

El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! (p. 62).

Resulta que con el *Cogito, ergo sum*, o, *Pienso, luego existo*, el racionalismo había puesto a la existencia como dependiente de la razón, y con

ello la vida había pasado a segundo plano. En *El tema de nuestro tiempo* escribió al respecto el filósofo de la razón vital: “El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea, mirándola desde el punto de vista de la razón pura” (2002, p.30). La razón entonces debía acercarse nuevamente a la vida a través de la consideración de lo que el filósofo denominaba *vida espontánea*. Lo que Ortega llama “vida espontánea” tiene que ver con el plano de lo individual o lo inmediato. Se trata de aquello que en *Meditaciones del Quijote* había nombrado como “lo nimio”, y todo ello se encuentra dentro de la circunstancia. Y en tanto la circunstancia ha sido presentada en esta obra como el entorno inmediato, y en el marco de la perspectiva y de la reivindicación de la vida individual, la circunstancia viene a ocupar el lugar de la vida. Es el ámbito de lo que los griegos denominaron la *doxa* en contraposición al mundo de la *episteme*. Así, vida y razón aparecen como polos excluyentes si consideramos que el racionalismo privilegia y da soberanía sobre el mundo a la razón o episteme. Doxa y episteme quedan así como mundos opuestos en los que la episteme rige al mundo de la doxa. “Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo ‘opinión’ —doxa— y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero ‘saber’ —episteme” (Ortega y Gasset, 2002, p.29).

Con la pugna de la vida espontánea por encima de la razón, lo que Ortega reivindica es justamente la vida, pero ello no implica una renuncia a la razón sino por el contrario una reelaboración de la razón moderna sin perder de vista que ésta constituye no sólo una importantísima parte de la vida sino la vida misma. El concepto de reflexión como reflejo de la vida que el filósofo sustenta es indicativo de esto. En los apuntes preparativos para el curso “¿Qué es conocimiento?”, impartido en Madrid en 1929, escribía:

La reflexión no es, pues, en mí = conciencia,⁴ sino “reflexión en sí” de todo. La realidad “vida” es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente “siendo para sí”. Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como en una

⁴ Paulino Garragori publicó en 1984 los cursos que Ortega impartió en Madrid de 1929 a 1931 bajo el título *¿Qué es conocimiento?* El uso de símbolos matemáticos como el de igualdad en este párrafo, obedece a que se trata de apuntes que Ortega preparó para impartir esas clases.

luz. La vida se alumbrase a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia (1992, p. 20).

Con tan bella definición de la reflexión como reflejo de la vida, no cabría aquí dudar de que la filosofía orteguiana conforme un saber sobre y desde la vida. La razón aquí constituye el reflejo de la vida, es la vida alumbrándose a sí misma. Aunque aquí Ortega y Gasset no realiza predicción alguna, con la reivindicación de la vida como razón, nos ha legado una tarea eminentemente actual. Nadie podrá negar que en nuestra época el desdén de la vida no sólo se ha mantenido sino que ha sido llevado hasta aberrantes extremos en los que no parece tener un valor supremo. Ortega tuvo la lucidez y la astucia para vislumbrar este problema, pero además fue capaz de establecerlo como el tema del siglo xx y logró salvar de este modo su circunstancia como hombre de su siglo.

III. Ortega no sólo se preocupó por su tiempo vislumbrando la formación de la Comunidad Europea y estableciendo el sometimiento de la razón a la vida como tema del siglo xx. Como buen filósofo que era, mostró, fundamentalmente, preocupación por el hombre, y, especialmente por la situación del hombre de su tiempo. Así llegó a advertirnos que el hombre del siglo estaba perdiendo su individualidad y quedaba atrapado cada vez más en las redes de la colectividad, es decir, se había convertido, paradójicamente, en un individuo masa.

A la descripción y análisis de este individuo se avocó el filósofo madrileño en *La Rebelión de las Masas*, publicada ésta en 1930. En el *Prólogo para Franceses* —escrito del año 1937 en el que el autor aclara y puntualiza las afirmaciones realizadas en su libro— nos describe en breves palabras el fenómeno del hombre masa: “Triunfa hoy sobre todo el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Donde quiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones, y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro” (2002, p. 94).

El hombre masa se trata, como puede verse, del hombre sin abstracciones, es decir, del hombre no teórico sino práctico o utilitario en el que se había convertido el ciudadano común de Europa. Ortega

arremete en contra de este tipo de individuo porque ya en el ensayo “Verdad y Perspectiva” de 1916 se había pronunciado en contra de esa forma de pensar. En ese escrito, el autor reivindica la teoría y define a la política como un pensar utilitario:

Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmática que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo *práctico*, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario (2004, p. 46).

Vistas así las cosas, resulta que el hombre masa no es sólo el hombre práctico desprovisto de toda teoría, sino que también es el hombre meramente político, puesto que la política no es otra cosa que un pensar utilitario. “Y esto, —concluye Ortega este párrafo— hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira”. Además de pragmático y político, en el prólogo ya mencionado el autor destaca otra característica del tipo de hombre en cuestión: “Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado [. . .] es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate*—snob” (p. 94).

Al hablar de un hombre sin entrañas, despojado de su pasado y sin nobleza, tal parece que Ortega se refiere al obrero masa del sistema capitalista; aquel que Marx describe en *El Capital*, el que al ser despojado de su tierra da origen a la acumulación capitalista. Y si a ello agregamos que se trata del individuo pragmático y predominantemente político, no cabrá duda de que con el sugerente título de su libro, *La Rebelión de las Masas*, Ortega está aludiendo despectivamente al socialismo. En efecto, el libro inicia describiendo lo que el autor considera el hecho más importante de la vida pública en la Europa de los años treinta, así como a lo que llama la rebelión de las masas. “Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social” (2002, p. 111). Pero a este fenómeno el filósofo lo ve como una crisis cultural. He aquí su argumento: “Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la so-

ciudad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer”.⁵

Al parecer, *La Rebelión de las Masas* de Ortega es la visión de un aristócrata oponiéndose al ascenso al poder de las masas populares a través del Estado Soviético. El fracaso posterior del socialismo otorgará finalmente la razón a Ortega, pero su discusión es aún más profunda y trasciende a la simple crítica del socialismo real. Si Ortega se opone al ascenso de las masas es porque considera que este fenómeno merma a la individualidad. Ante el fenómeno del ascenso de las masas a la esfera pública, en el *Prólogo para franceses* plantea esta decisiva interrogante: “¿pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal?” Y ahí mismo, nos ofrece una tentativa respuesta: “No: la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona” (2002, p. 103).

Es en efecto esa merma de la individualidad lo que el filósofo de la razón vital cuestiona al fenómeno de la rebelión de las masas. Y es que la masa entra en total conflicto con una filosofía que exalta la individualidad en tanto conforma ella el entorno inmediato o la circunstancia. Desde *Meditaciones del Quijote*, mediante la noción de *perspectiva* la individualidad había sido ya reivindicada en el marco de la circunstancia:

Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su lógos [...]

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto hoy es reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació en un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores (1988, p. 23).

De esta manera la perspectiva conjuga la individualidad con la circunstancia en tanto evoca aquello que el individuo percibe desde la situación en la que se encuentra, o lo que es lo mismo, desde su circuns-

⁵ *Ibid.*

tancia. Mas, ontológicamente, la perspectiva individual cumple una función más trascendente y es que vuelve al individuo necesario de entre la colectividad, y a la vez ésta es enriquecida por la subjetividad.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo [...]

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (2004, p. 52).

Si el menosprecio por el ascenso de las masas al poder evocaba un menosprecio hacia las clases populares, o la visión clasista de un aristócrata arremetiendo en contra del estado socialista, la acotación anterior viene a desvanecer por completo esta evocación. Con la pugna por la necesidad de la perspectiva individual —o de la subjetividad que es lo mismo— Ortega ha vuelto no sólo al individuo sino a la raza misma sujetos necesarios para el mundo, y los ha tornado así gracias precisamente a su perspectiva. La subjetividad es valorada a tal extremo que la perspectiva, tanto individual como la de la raza, se le aparece como necesaria entre el universo. Mas al volver necesarios tanto al individuo como a la raza, Ortega vuelve también necesaria a la intersubjetividad, es decir, a la convivencia del individuo con el otro. Es por ello que se apoya en la frase de Goethe, pues en efecto, los asuntos humanos sólo entre todos los hombres pueden ser vividos.

En conclusión, es la subjetividad humana la que no sólo conforma sino que enriquece al universo; es ella la que se quiebra en innumerables facetas. El concepto de realidad radical expresa muy bien como la realidad se constituye en la vida individual. “Vida humana como *realidad radical* es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*” (1994, p. 127). Esto no podría resultar de otra manera en el marco de una filosofía que considera a la reflexión como un reflejo o auto-alumbramiento de la vida. Piénsese ahora en el epígrafe con el que da inicio este ensayo, la subjetividad, la perspectiva, en suma, la personalidad, es la que

produce el arcoíris que libera a la teoría de su tono gris menor. La exaltación de la perspectiva es también una defensa de la vida. El reclamo que Ortega hace a la sociedad europea del siglo xx, mediante el cuestionamiento al ascenso de las masas, y la consecuente merma de la individualidad, constituye por lo tanto una vertiente más de la reivindicación de la vida.

3. La reforma intelectual de Ortega y Gasset: La razón histórica

En el trasfondo de estas tres problemáticas mundiales contemporáneas que Ortega y Gasset vislumbró desde su época, está el problema de la defensa de la vida. Ya Octavio Paz nos ha mencionado que Ortega tuvo la “facultad eminentemente racional” de ver el porvenir. El premio nobel mexicano tenía toda la razón, pues el filósofo español, a pesar de haber realizado una fuerte crítica al racionalismo, se mantuvo siempre en el ámbito de la razón; nunca renunció a ella. La defensa de la vida jamás le provocó caer en el extremo del vitalismo, lo cual asertivamente proclama en el ensayo publicado en la *Revista de Occidente* en 1924, “Ni Vitalismo ni Racionalismo”: “Mi ideología no va contra la razón puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella, va sólo contra el racionalismo” (1987, p. 213). Lo que Ortega reclama al racionalismo es justamente el desdén de la vida, ocasionado porque esta forma de pensar devino en idealismo. Y esto ocurre particularmente desde Descartes quien —considera Ortega— antepone el pensamiento o la idea a la existencia, a la cual el filósofo español llama vida.⁶ De ese reclamo da cuenta el siguiente pasaje del curso de 1929 *¿Qué es Filosofía?*

Desde Descartes, en efecto, la filosofía, al dar ya el primer paso, se dirige en dirección opuesta a nuestros hábitos mentales, camina al redropelo de la vida corriente y se aparta de ella con movimiento uniformemente acelerado hasta el punto de que en Leibniz, en Kant, en Fichte o en Hegel llega a ser la filosofía el mundo visto al revés, una magnífica doctrina antinatural que no puede entenderse sin previa iniciación, doctrina de iniciados, sabiduría

⁶ En *El hombre y la gente* (1934), al hablar de su idea de realidad radical, Ortega y Gasset aclara por qué la existencia es vida: “De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente —esto es—, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma existe” (1994, p. 128).

secreta, esoterismo. El pensamiento se ha tragado al mundo: las cosas se han vuelto meras ideas (1998, p. 70).

En efecto, la crítica que Ortega hace al racionalismo, más que un enfrentamiento constituye una preocupación manifiesta por reelaborar la forma de pensar de la época moderna. En el curso de 1935, *Ideas y Creencias*, el Maestro llama a preparar la convalecencia de la razón. “Se trataría pues, en nuestro caso, de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que ha muerto. Preparemos la convalecencia” (1997, p. 41). A nuestro filósofo le parece necesario hacer convalecer la razón a fin de elaborar un nuevo pensar que halle la extraviada vida en la razón. Y es justo en esa convalecencia que el filósofo se encuentra con la Razón Histórica; con ese nuevo pensamiento que Garragori ha llamado ya Razón Histórica: “Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión ‘razón histórica’” (Ortega y Gasset, 1964, p. 50).

Y es esa reelaboración, esa conjugación de lo que el Maestro Ortega llama conocimiento teórico con lo histórico; o esa razón histórica, la que configura la Reforma Intelectual que el filósofo lleva a cabo tanto en los medios académicos como públicos al través de sus libros, sus cátedras, sus cursos y sus artículos y editoriales publicados en revistas y en los diarios españoles de mayor circulación. Julián Marías, quien fue alumno de Ortega, describe a esa reforma como “una tenaz ofensiva”:

La forma de vida intelectual imperante en España por aquellas fechas era la erudición [...] Frente a este modo anacrónico de entender la ciencia insuficiente y en definitiva estéril, tuvo que movilizar Ortega, desde su mocedad, una tenaz ofensiva. Si se tiene en cuenta el arraigo y la vigencia que entonces tenían los eruditos, se podrá medir la dificultad de la empresa, que era absolutamente menester llevar a cabo para crear un ámbito previo donde pudiera haber algún día una forma de pensamiento teórico que fuese ciencia efectiva y, sobre todo, filosofía (1971, p. 12).

Esa forma de pensamiento teórico; esa ciencia efectiva, o esa filosofía a la que Marías se refiere, va motivada por la preocupación y ocupación de Ortega por la razón. Ella quedó manifestada en el ensayo que apareció en 1926 en la *Revista de Occidente*, “La Reforma de la Inteligencia”; en *Apuntes sobre el Pensamiento, su Teurgia y su Demiurgia*

(1941); en los cursos “Ideas y Creencias”, y “En torno a Galileo”. En todos ellos está puesto el énfasis en el problema de la situación que prevalecía en la razón durante el siglo xx, y se hace asimismo evidente el deseo de Ortega por ocuparse de este problema, dando un giro hacia la razón histórica. Y en tanto que La Razón Histórica se propone hallar la razón en la historia, ésta no representa más que otra forma de expresar la salvación de la circunstancia. En *Meditaciones del Quijote*, el autor advierte que la salvación representa una cuestión tanto humana como espiritual: “La ‘salvación’ no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entrettejido con ellos queda transfigurado, transustanciado, salvado” (1998, p. 12).

En efecto, la conjugación de lo humano con lo espiritual no expresa otra cosa más que la relación de la razón con la historia y he ahí el porqué la Razón Histórica sólo es otra manera de enunciar la salvación de la circunstancia. Paz expresa muy bien esta conjugación al referirse al Yo de Ortega y Gasset: “Su idea del yo fue histórica. No el yo del contemplativo, que ha cerrado la puerta al mundo, sino el del hombre en relación —más justo sería decir: en combate— con las cosas y los otros hombres. El mundo, según lo explicó muchas veces, es inseparable del yo” (1998, p. 100). La interrelación de lo histórico con la razón también la destaca Husserl en la *Conferencia de Viena* de 1935, cuando afirma: “Nuestro mundo circundante es una configuración espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica” (1991, p. 326). Tal afirmación evidencia que tanto Ortega como Husserl están en el mismo plano de la razón, a la vez que, en cierto sentido, resalta la cercanía de la filosofía orteguiana con la de Husserl.

La ubicación de la salvación del mundo circundante en la esfera del espíritu humano, la presenta Ortega en el curso *En torno a Galileo* con las siguientes frases:

Lo dicho nos presenta nuestra vida constituida por dos dimensiones, inseparable la una de la otra y que quiero dejar destacadas ante ustedes con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su prime-

ra dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo (1994, p. 10).

Así, la vida nos la presenta Ortega conformada por dos dimensiones. La primera de ellas es precisamente el vivir bajo el cual se nombra el “estar en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella”. Ella representa un problema para el hombre, el reto de enfrentar y resolver la circunstancia o de resolver la vida. La segunda dimensión es la imposición que la vida nos hace de la circunstancia. Es esa obligada averiguación —si usamos los términos de Ortega en la cita— de lo que es la circunstancia, el tener que habérsela con ella. Es el enfrentamiento del sujeto cognoscente con el objeto a conocer del paradigma racionalista; el individuo pensante ante la realidad, la *res cogitans* y la *res extensa*; el mundo sensible, la experiencia frente al pensamiento; el hombre ante el mundo preguntándose irremediabilmente por él. Esta dimensión representa un esfuerzo, una tarea humana porque significa salvar la circunstancia o la vida. Pero ese resolver o esa salvación tiene como condición un saber qué hacer con la circunstancia o con la vida. El saber entonces emerge justamente de la imposición de la circunstancia que la vida realiza sobre el individuo. “En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme” (Ortega y Gasset, 1994, p. 52).

Con la salvación de la circunstancia se ve enlazada finalmente la razón con la vida. La razón histórica ha venido con ello a romper la disociación entre sujeto y objeto en tanto que ambos son una misma parte de la vida. El sujeto pensante es la vida que piensa inmerso en el objeto que es la circunstancia. “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1998, p. 25).

En el artículo publicado en la *Revista de Occidente* en 1926, “Reforma de la Inteligencia”, Ortega distingue los términos Revolución y Reforma, señalando que “en el orden social las reformas suelen tener un carácter cruento y se llaman revoluciones” (1964, p. 497). Con tal

distinción el filósofo ubica a la Reforma, que ante la razón moderna plantea, como una reforma en la manera de pensar, es decir, se trata de una verdadera Reforma Intelectual cuando ya ha quedado asentado que la salvación de la circunstancia constituye una cuestión del espíritu humano. La reforma que aquí se plantea consiste en demandar a la actividad intelectual que se aleje precisamente de la actividad pública; de la política, ya que ella no es más que mero utilitarismo. En *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega resume la demanda que la Reforma de la Inteligencia plantea: “Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan” (1964, p. 518). Esto quiere decir que la inteligencia debe retraerse hacia la teoría; debe reservarse ese espacio que desde 1916 con *Verdad y Perspectiva*, nuestro filósofo había abierto para la actividad teórica de entre la actividad política. De tal manera, *La Reforma de la inteligencia* “equivale a invitar al intelectual a que se quede solo, sin los otros, a que viva en soledad radical”.⁷ La idea de soledad radical de Ortega proviene de la reivindicación de la individualidad, y ella es ubicada en el plano de la vida espontánea. Con la invitación de la Reforma al intelectual de retrotraerse de la vida pública a la solitaria, Ortega está reivindicando el espacio para lo espiritual que en *Verdad y Perspectiva* ha llamado lo teológico. De esta manera, la vida espontánea podrá enlazarse con el tan criticado *intelectualismo*, o con la teoría separada de la práctica, ya que es en el ámbito de la vida espontánea, en donde, según el autor de la Reforma, se enlazan la *doxa* y la *episteme*, o la razón con la teoría. Así, sólo cuando el hombre se retira al mundo espiritual: “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 —técnica de y para la vida auténtica, que es la ‘soledad sonora de la vida’, como decía San Juan de la Cruz. Esta será la reforma radical de la inteligencia”.⁸

Finalmente, otro aspecto decisivo que abarca la Reforma Intelectual de Ortega y Gasset consiste en la distinción de las ideas con las creencias. Estas últimas se distinguen de las ideas porque “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid*.

Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’ (1997, p. 29).

El criterio de distinción de las creencias es la realidad misma, realidad radical o la vida. Las creencias nos ubican así en la realidad, en la vida. Es en base a ellas como resolvemos nuestra circunstancia. Conforman esa “arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo” de la que Ortega nos hablaba en el curso *En torno a Galileo*. En suma, con la transformación de las ideas en creencias cuando ellas son trasladadas a la realidad radical que conforma la vida humana, Ortega vitaliza a las ideas y vienen ellas de tal manera a expresar otra forma decisiva de reivindicar la vida dentro de su filosofía.

4. Conclusión

Durante la exposición de la Reforma Intelectual de Ortega, y a propósito de esa brillante facultad de haber vislumbrado el porvenir, casi imperativamente ha emergido una interrogante decisiva ¿Qué fue lo que a Ortega y Gasset le permitió adelantarse a su tiempo a través del pensamiento propio? Creo personalmente que ha sido la conjugación de voluntad y acierto. Voluntad porque, como con justa razón Octavio Paz ha caracterizado al pensamiento del filósofo como “un apasionado pensar sobre este mundo”, en efecto, esa pasión es casi palpable a través de su crítica y de su afanosa búsqueda de la vida y de la razón en la historia, motivo por el cual Marías llama a su Reforma Intelectual “una tenaz ofensiva en contra de la erudición”. Pero es quizás más en su lenguaje en donde resalta esa pasión por pensar este mundo; ese lenguaje ha dotado al filósofo que proclamó la claridad como cortesía, de un singular estilo que se mueve entre lo filosófico y lo literario pero que tuvo siempre la intención de pensar nuestro mundo, nuestro universo. Y es que la filosofía para Ortega y Gasset, en última instancia no es más que un intento de explicación del universo, por lo menos así lo declara en el curso *¿Qué es filosofía?* El distintivo estilo de Ortega obedece, según Marías, a que la erudición en la España de su época estaba dominada por la literatura, y Ortega tuvo que lanzar su ofensiva en ese

terreno para poder atraer al público español hacia la filosofía. La tenacidad de la Reforma Intelectual de Ortega, Paz la atribuye al estilo del filósofo. Como verdadero ensayista que fue, Don José Ortega y Gasset tuvo que ser agudo y penetrante, y manejar el difícil arte de los puntos suspensivos; no agotando nunca sus temas sino explorando siempre. “Veo a sus obras no como un conjunto de edificios sino como una red de caminos y de ríos navegables. Obra transitable más que habitable: no nos invita a estar sino a caminar” (p.99).

Si algo en efecto podemos aprender de Ortega es esa invitación a imbuirnos en el mar del pensamiento que busca comprender al mundo en que vivimos. No hay caminos que seguir según sus enseñanzas, hay que hacerlos caminando, aprendiendo ese difícil arte de los puntos suspensivos del que nos habló Octavio Paz. Ortega nunca agotó sus temas pero sí tuvo el acierto, como lo tuvo Heráclito, de pensar al mundo en su dinámica; al hombre en su caminar constante. Y así dejó planteadas una serie de interrogantes, una serie de problemáticas que hoy en día son aún dignas de ser discutidas. Las problemáticas que vislumbró aún prevalecen en el mundo contemporáneo. El desdeño de la vida en pos de la ciencia y la tecnología; el creciente extravío de la personalidad en la masa en una época que se hace llamar la Era del Conocimiento, así como la crisis de la tendencia a la formación de bloques por parte de las economías desarrolladas, son todas ellas problemáticas que están jugando un papel decisivo en el mundo de hoy.

Plantear interrogantes, plantear problemas, aventurando tentativas pero asertivas respuestas, conforma ello una buena forma de hacer filosofía; conforma ello también una buena forma de pensar al mundo; una forma, en suma, de salvar nuestra circunstancia. Tal es el legado que Ortega nos ha dejado.

Referencias

- Husserl, E., 1991, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona.
- Mariás, J., 1971, *Acerca de Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset, J., 1964, *Reforma de la Inteligencia, Obras Completas*, Vol. iv, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1964, *Apuntes sobre el pensamiento su teúrgia y su demiurgia, Obras Completas*, vol. v, Madrid.

- , 1964, *Historia como sistema, Obras Completas*, Vol. VI, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1964, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida, Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1983, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987, “Ni Vitalismo ni Racionalismo”, en *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1992, *¿Qué es conocimiento?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1994, *En torno a Galileo. El hombre y la gente*, Porrúa, México.
- , 1997, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *Europa y la idea de Nación*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de Metafísica*. Porrúa, México.
- , 2002, *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, Porrúa, México.
- , 2004, *El espectador*, Biblioteca EDAF, Madrid.
- Osés Gorraiz, J.M., 1989, *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona.
- Paz, O., 1998, *Hombres en su siglo*, Biblioteca de Bolsillo, México.
- San Martín, J., 1998, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.
- Silver, P.W. 1975, *Phenomenology and Art. José Ortega y Gasset*, Norton & Company, Nueva York.
- , 1978, *Ortega as phenomenologist. The genesis of meditations on Quijote*, Columbia University Press, Nueva York.

Recibido: 18 de octubre de 2012.
 Aceptado: 14 de noviembre de 2012.