


Ideas Orteguianas para una filosofía del presente¹

Orteguian ideas for a philosophy of the present

[José Luis Villacañas. *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar, 2023, 1193 páginas]

Rodrigo Castro Orellana

Profesor Titular, Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91253>

Recibido: 01 de septiembre de 2023 / Aceptado: 18 de septiembre de 2023

ES Resumen: En esta nota crítica se analiza el libro de José Luis Villacañas *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* desde la perspectiva de los aportes y rendimientos teóricos que podría contener el pensamiento de Ortega y Gasset para nuestra filosofía contemporánea. En este contexto, se identifican dos tareas filosóficas fundamentales. En primer lugar, el desarrollo de un pensamiento que esté en condiciones de superar a Husserl y Heidegger. En segundo término, la necesidad de desplegar una teoría de la vida a la altura de la complejidad de nuestra contemporaneidad.

Palabras clave: Ortega y Gasset; Villacañas; contemporaneidad; vida

EN Abstract: This critical note analyses the book by José Luis Villacañas *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* from the perspective of the theoretical contributions that Ortega y Gasset's thought could contain for our contemporary philosophy. In this context, two fundamental philosophical tasks are identified. Firstly, the development of a thought that is in a position to go beyond Husserl and Heidegger. Secondly, the need to deploy a theory of life commensurate with the complexity of our contemporary world.

Keywords: Ortega y Gasset; Villacañas; contemporaneity; life

¿Qué permanece entre nosotros de la experiencia filosófica de Ortega? Esta es una de las preguntas fundamentales que ha acompañado mi lectura de las casi 1200 páginas que conforman el libro *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* de José Luis Villacañas. Me sentí inclinado, antes de leer este extraordinario libro y también a lo largo de la lectura de muchos de sus pasajes, a pensar que Ortega ha quedado definitivamente relegado al pasado porque en realidad hay muchos elementos que así lo sugieren. En primer lugar, como resulta obvio, su circunstancia española ya no se corresponde con la nuestra, o como mínimo la crisis que él diagnosticó no parece ser la misma que ahora nos afecta a nosotros. Tampoco ciertos aspectos de su comprensión de la misión del intelectual nos parecen contemporáneos. Por ejemplo, su programa idealista y carismático de regeneración de la sociedad, su elitismo individualista y liberal que lo conduce a atribuirse una «tarea heroica» excepcional y única como motor de las transformaciones espirituales de la cultura,

etcétera. Pero, como sabemos, no puede existir un héroe sin una tragedia que lo acompañe, una frase que adquiere enorme elocuencia a la luz de la vida de Ortega y Gasset.

En efecto, las intensas pretensiones de liderazgo intelectual de Ortega siempre estuvieron entrelazadas con lo trágico. Así fue desde su juventud, cuando asumió que su aspiración a una hegemonía intelectual no podría construirse en España mediante el soporte de unas instituciones universitarias extraordinariamente debilitadas, sino que le exigía la intervención periodística y con ello la postergación del cuidadoso trabajo de elaboración de un sistema filosófico. El autor español siempre tuvo el mérito de inscribir su pensamiento en una relación tensa con respecto a su actualidad, desplegando muchas veces un tono profético que en ciertas ocasiones anuncia con precisión el devenir de los acontecimientos, pero que en la mayoría de las oportunidades fracasa frente a circunstancias que le superan. Por ejemplo, cuando finalmente apostó en su texto de 1930

¹ Este texto corresponde a una intervención realizada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el día 13 de junio de 2023 en el acto de presentación del libro.

Misión de la Universidad, por la posibilidad de una reforma sustantiva de la universidad que la convirtiese en el núcleo de un poder espiritual renovador de la sociedad, poco tiempo después la institución fue avasallada por la guerra civil y él jamás regresó a ella.

De esta forma, el desarrollo de su sistema filosófico nunca encontró el contexto universitario apropiado al que él aspiraba como instancia para la formación de las nuevas élites españolas. Como nos recuerda Villacañas, Ortega tenía Universidad en el momento en que empezaba a buscar y delinear un sistema, pero la había perdido para siempre cuando por fin conquistó la elaboración más sistemática de su pensamiento (p. 699). En unas circunstancias, además, donde estaba situado en la tierra de nadie de su retiro argentino, indispuesto con los sectores republicanos en el exilio y alejado de cualquier aclamación a Franco (p. 821). Ese Ortega que aspiraba a liderar «la construcción de una gran personalidad nacional a través de la ciencia» (p. 55), que buscaba influir en la política de su tiempo conquistando un protagonismo en la reforma intelectual y moral de España, resultará derrotado una y otra vez. Sin embargo, hay que reconocerle que siempre se mantuvo en pie desplegando estrategias teóricas diversas, reelaborando una y otra vez las intuiciones básicas de su filosofía, equivocándose, acertando, contradiciéndose, rectificando; empeñado en ofrecer una respuesta filosófica a la altura de su indiscutible talento y de la descomunal crisis cultural que advertía en su mundo.

Este Ortega defectivo y errante me genera afecto y reconocimiento. Como se comprenderá, mucho más que el Ortega elitista, misógino, liberal, que desprecia la sociología o que parece innecesariamente obsesionado con su autoafirmación intelectual. Por ejemplo, frente a Heidegger, diciendo en 1951 durante las jornadas internacionales de Ginebra que el alemán había repetido lo dicho por él en España trece o catorce años antes (p. 1105). En cualquier caso, este Ortega defectivo y errante que nos enseña José Luis Villacañas en su libro nos resulta infinitamente más simpático que la imagen del filósofo ofrecida por algunos de sus seguidores y expositores (Gaete, Rodríguez Huéscar o Marías).

Villacañas consigue demostrar en este libro que Ortega desplegó esbozos de su metafísica de la vida, de su antropología, de su pensamiento de la historia y la sociedad, con un estilo fragmentario e intuitivo que deriva en un proyecto filosófico inacabado. Sin embargo, los supuestos «continuadores» del pensamiento del filósofo español asumieron su obra como si se tratase de un sistema definitivo que solo exigía repetición y no un adecuado desarrollo². Aquí, claro está, Ortega no puede ser otra cosa más que puro pasado porque su compleja y accidentada experiencia filosófica se congela en su tratamiento como un clásico o en el reconocimiento exclusivo de su legado técnico. La reivindicación que Villacañas realiza de la experiencia filosófica de Ortega, con todo su devenir dramático, nos permite comenzar a identificar lo que está pendiente por hacer en relación con

las líneas del pensamiento orteguiano³. Esto significa – y está es para mí la principal conclusión que extraigo del libro – que solo asumiendo el carácter defectivo e incompleto de la obra del filósofo español podremos concluir que algo de su experiencia filosófica interpela nuestro presente y que estamos convocados a leerle con la vista puesta en nuestra contemporaneidad.

De este modo, Ortega puede tener un lugar importante en nuestra experiencia filosófica de principios del s. XXI, marcada por una autoconciencia cada vez mayor de que las autoridades intelectuales del s. XX, los grandes maestros y maestras del pensamiento, solo nos pueden acompañar parcialmente en el esfuerzo de responder filosóficamente a la crisis radical e inédita de nuestro tiempo. En cierta medida, desde la perspectiva de una razón filosófica, estamos huérfanos frente a la hostilidad de un presente inaudito en cuanto a sus amenazas e incertidumbres. Pero esto no quiere decir que debamos abandonar el legado filosófico del último siglo, sino que se nos impone la tarea de relacionarnos de otro modo con esta tradición, problematizando las cartografías asentadas, explorando itinerarios filosóficos que se vieron interrumpidos o que pasaron inadvertidos, constatando los límites en que toda obra filosófica resulta fallida e insuficiente; como nos ha enseñado José Luis Villacañas, indagando en los arcanos del pensamiento⁴.

En *Idea de principio en Leibniz*, Ortega y Gasset escribe:

«No solo no hay *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro (...). Entre aquella fecha y este instante de ahora los hombres han hecho su ingente “experiencia filosófica” (...). Se ha experimentado el instrumento filosofía (...). Cada nuevo ensayo aprovechaba los anteriores. Sobre todo, aprovechaba los errores, las limitaciones de los anteriores (...). El filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la filosofía, ni sea esta misma» (p. 9).

Como se advertirá, estas reflexiones implican, entre otras cosas, el abandono definitivo de una *teologización autoritaria de la filosofía* que todavía circula entre nosotros y en el cuerpo comatoso de algunas de nuestras instituciones. El propio Ortega avisó sobre esta beatería de la cultura, como nos recuerda Villacañas. Se refería al peligro de que «los valores objetivos culturales» se proyecten como infinitos y sagrados, condicionando la vida finita de forma autoritaria, negando u oprimiendo la immanencia de la vida (p. 469). Se trata de la pervivencia de la teología y de sus técnicas de subjetivación, mediante la absolutización sin Dios de valores como la verdad, la bondad o la belleza; o a través de la afirmación de un

² José Luis Villacañas. «La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa», en: José Luis Mora, Antonio Heredia (Eds.). *Historia de la filosofía española*. Granda: Comares, 2022, p. 307.

³ *Ib.*, p. 308.

⁴ Véase: José Luis Villacañas, Roberto Navarrete, Cristina Basili (Eds.). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Barcelona: Herder, 2021.

sujeto trascendental antagónico al sujeto vivo (*Idem*). De ahí derivaría la adoración del texto filosófico, la compulsión repetitiva de la palabra profética y enigmática del filósofo, la adoración de la obra como perfección realizada desprovista de toda historicidad, la autocomprensión del propio saber como un poder que confiere superioridad y que justifica la arbitrariedad y el despotismo ante los pretendientes o los iniciados. En fin, con todo esto emergería un nuevo sacerdocio, esta vez autoproclamado «filosófico», cuya misión consistiría en salvaguardar verdades eternas, conocimientos oscuros sólo aptos para aquellos que están en el misterioso secreto, mientras la miseria social de nuestra contemporaneidad aulla a lo lejos.

Todo esto resulta ajeno a la *razón vital* que Ortega defendió y exploró de múltiples formas, porque afirmar la vitalidad quería decir para él, como explica Villacañas, «que esa potencia de síntesis tenía que darse y ejercerse en un aquí y ahora individual, (...) con una fuerza creativa circunstancial propia de una vida singular» (p. 517). Es esa vida la que está en condiciones de desplegar una experiencia filosófica, siempre caracterizada por la incompletud, el error, el fracaso y la productividad de lo fallido. De este modo deberíamos reflexionar sobre la experiencia específica de Ortega y también sobre la nuestra propia, puesto que así podremos revitalizar su interrumpido programa filosófico, al mismo tiempo que avanzaremos hacia nuestro particular desafío contemporáneo que comparte con el filósofo español la tarea de «orientar la vida colectiva por estructuras reflexivas de autoconocimiento social»⁵.

Recibo el libro de José Luis Villacañas sobre Ortega como una invitación a completar la obra del principal pensador español del siglo XX, a corregirlo, trastocarlo, llevarlo a su límite e incluso mucho más allá de sí mismo. En este último sentido, se nos acumulan algunas tareas que nacen de las ideas orteguianas y de determinadas urgencias que nos impone nuestro presente, iluminando el horizonte de una experiencia filosófica todavía abierta y en curso. Las quiero mencionar, aunque sea de un modo esquemático, siguiendo los análisis de Villacañas en *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*.

La primera surge de lo que comentaba más arriba respecto a nuestro modo de vincularnos con el legado filosófico del último siglo. De un modo ambicioso describiría esta tarea como el desarrollo de un pensamiento que esté en condiciones de superar a Husserl y Heidegger. Quizás en el caso de Husserl sea más correcto hablar, en primer lugar, de un malentendido cuya corrección debería contribuir a liberar la filosofía de Ortega en un sentido programático y actual. Villacañas aborda esta cuestión como la «leyenda de un Ortega fenomenólogo» (p. 228), que se inicia con el discutible supuesto de que los escritos tempranos del filósofo español (1911-1914), y obras posteriores como *El tema de nuestro tiempo* y *Qué es la filosofía?* podrían en evidencia un consumado proyecto de fenomenología. El libro de José Luis Villacañas cuestiona esta leyenda defendiendo la tesis de que Ortega «no siguió a Husserl en su aparato teórico, y nunca se interesó por su

fenomenología trascendental» (p. 231) a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Tampoco metabolizó la filosofía de Husserl en una apuesta teórica que ofreciera continuidad a la fenomenología de la conciencia, ni conquistó el punto de vista de la analítica de la vida gracias a la mediación del autor de *Las investigaciones lógicas*.

Ortega jamás consideró la circunstancia como «mero objeto intencional» (p. 231), ni atribuyó a la conciencia teórica la condición de fenómeno originario de la vida (p. 730). Para él -cito a Villacañas- «la conciencia era una manifestación más del hecho originario de la vida, una de las ejecuciones vitales» (p. 730-731). La descripción fenomenológica de un sujeto consciente y lógico como principio básico implicaba un artificio que tenía que ser sustituido por el principio de la vivencia (p. 733). En tal sentido, la *razón histórica* orteguiana involucra una superación de la fenomenología y de su sustancialismo de la inteligencia mediante el diagnóstico de la génesis histórica del *logos* como una respuesta a necesidades de la vida (p. 949). Sin embargo, la leyenda del «Ortega fenomenólogo», cercano y próximo a la máxima autoridad de dicha escuela, continúa entre nosotros, evidentemente con una vocación de apropiación del autor que aspira a convertirlo solo en un filósofo técnico y académico.

En cualquier caso, el segundo asunto, la relación entre Ortega y Heidegger tiene todavía mucha más relevancia que desmentir esta leyenda. No por nada, el problema de la relación del filósofo español con el autor de *Ser y tiempo* se anuncia al principio del libro, se halla presente en diferentes instancias del mismo y articula de un modo elocuente su conclusión. En mi opinión, el argumento principal que se juega aquí consiste en reconocer la filosofía de Ortega como una impugnación efectiva del proyecto heideggeriano. Según Villacañas, si bien el filósofo español atendió a aspectos importantes de lo dicho por el alemán en relación con el *ser-ahí*, insistió con claridad en no invocar al *Ser* (p. 733). Le parecía una ficción relacionar la existencia «con un Ser ajeno al mundo de los entes» (p. 733); estaba convencido de que «fuera del hombre no hay ser» (p. 741), que la actividad de una vida finita frente a la infinitud del universo no es más que una construcción humana. Dijo categóricamente: «Hay que sustituir el término Ser, causa de tantos laberintos y perdimientos» (p. 1115). Pero, sustituirlo por qué, qué era eso otro que se debía investigar.

José Luis Villacañas plantea que desde 1929 Ortega desplazó la pregunta por el *Ser* por la pregunta qué es el ser humano y qué es la vida (p. 738). Habría que partir de la vida y no del *Ser* que trasciende lo óntico, es decir, de «lo concreto que vive en cada ser vivo» (p. 1120). Una vida que no es ser porque carece de consistencia, esencia o estabilidad, caracterizándose más bien por el devenir y la apertura (p. 1128). Una vida que debe ser pensada, más allá de su universalidad, como «vida humana». En este sentido, se trataría de una «realidad absoluta» no derivada de ninguna otra, un nivel originario del cual se desprenden las actuaciones racionales. Estamos hablando de un momento dentro de la experiencia filosófica de Ortega donde la *razón vital* finalmente será conceptualizada como *razón histórica*. La razón viviente -nos recuerda Villacañas- «es siempre razón histórica porque la vida es siempre

⁵ José Luis Villacañas. «La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa», *Op. cit.*, p. 318.

histórica» (p. 869). Por este motivo, Ortega entiende la ontología como una respuesta filosófica en la cual el ser humano proyecta sus necesidades e inquietudes contingentes. Dicho de otro modo, para el autor español resultaba inexcusable un «esclarecimiento antropológico de la idea de *Ser*» (p. 1117). El argumento heideggeriano del *Dasein* como lugar de comprensión del *Ser* a través de la pregunta, no sería más que una hipótesis histórica que en ningún caso refleja el problema originario que no es otro más que la *vida viviente*.

En este contexto, un Ortega audaz y provocador llegó a decir lo siguiente: «La ontología o busca del *Ser* es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger, querer resucitarla» (*Origen y epílogo de la filosofía*) (p. 1137). La búsqueda del *Ser* fue la forma en que los griegos intentaron estabilizar su mundo, «una dimensión interna de la creencia» (p. 890) ante el hecho vital del devenir; en pocas palabras: un estado de la historia humana. Todas estas reflexiones, claro está, conducen en la dirección de la *dialéctica real histórica* orteguiana como un desarrollo analítico en donde la idea de vida se acreditaba como más productiva que la oscura idea del *Ser* (p. 1125). Ciertamente, como concluye José Luis Villacañas, Ortega no consiguió persuadir al espacio intelectual de habla española sobre todo esto, es decir, «de que su filosofía era preferible a la de Heidegger» (p. 1140) y quizás tampoco, al parecer, logró convencer a muchos de sus expositores y seguidores. «Este fue el más sentido fracaso de su vida» - escribe Villacañas. Pero ya sabemos lo que Ortega pensaba sobre el filosofar como un ensayo y una insuficiencia. Lo importante se encuentra en que este fracaso en particular nos interpela directamente a nosotros que podemos sobrevolar el panorama intelectual del s. XX y advertir la impresionante huella dejada por Heidegger. En tal sentido, deberíamos preguntarnos seriamente si la impotencia de nuestro pensamiento contemporáneo, los extravíos y perplejidades de la izquierda intelectual, por ejemplo, no se corresponden en alguna medida con las deudas contraídas ante la obra del filósofo de la Selva Negra.

Quiero concluir abordando brevemente una segunda tarea para una filosofía del presente que asuma su relación con el programa orteguiano. Me refiero a lo que se podría describir como la necesidad de desplegar una teoría de la vida a la altura de la complejidad de nuestra contemporaneidad. Aquí deseo destacar un aspecto del libro de José Luis Villacañas que considero de extraordinaria relevancia para nuestro tiempo. Se trata del combate que Ortega estableció contra el naturalismo y el darwinismo como ámbitos de configuración de un mito de consecuencias desastrosas: la comprensión de la vida desde la centralidad de la *autoconservación* (p. 545). Con independencia de lo correcta o no que sea esta lectura de Darwin, me interesa subrayar este punto porque considero evidente que una cierta interpretación de la teoría evolutiva forma parte de la génesis de nuestras actuales racionalidades neoliberales. Hoy el capitalismo ha devenido en naturaleza, imponiéndose como «un modo de vida» que establece exigencias adaptativas incuestionables

ligadas a la determinación de la existencia como pura supervivencia⁶.

Por eso me parece significativo el empeño de Ortega, como nos muestra Villacañas, en intentar pensar la vida en términos más complejos como un dinamismo creativo y espontáneo. Dicho esfuerzo atraviesa su obra desde los trabajos anteriores a 1931, en donde la vida emerge como una energía exuberante y carismática (p. 609), hasta las aproximaciones más sistemáticas acerca de la doble dimensión de la alteración y el ensimismamiento (p. 879). En este segundo sentido, la vida se presenta como un movimiento de variación y sobresalto constantes en que el ser humano siempre corre el peligro de extraviarse. De ahí la importancia del trabajo filosófico como disciplina vital del recogimiento, de la creación de *ideas*, en la cual no prima el imperativo de la *autoconservación* sino lo que José Luis Villacañas denomina una «supervida humana» (p. 884), es decir, una intensificación de la experiencia orientada por un *deseo de vivir bien* que paradójicamente separa al sujeto de la naturaleza para así «producir lo que no existe» (p. 883). El *viviente ensimismado* encuentra, entonces, en la imaginación las mediaciones que le permiten enfrentar el absolutismo de la realidad. De esta manera, los *mundos de la vida* pueden llegar a estabilizarse y se produce una orientación del quehacer del ser humano (p. 905). A esto último, Ortega le llamó *creencias*, algo que ya no forma parte del dispositivo intelectual, pero que, sin embargo, constituye una «función del viviente» (p. 905). Las *ideas* serían la fuerza configuradora de estas *creencias*, de estas convicciones sólidas que se asumen como realidades, aunque no sepamos con precisión cómo sucede que se constituyen o que desaparecen. Por tal motivo, se puede decir que la dimensión inestable, cambiante y fluida de la vida corresponde a las primeras, siempre inmersas en el océano de la duda y la crítica, aspirando a una coherencia y una consistencia internas (p. 892); mientras que las *creencias* aportan supuestos y evidencias, un «sentido común» que automatiza nuestras existencias y que no es objeto de reflexión (p. 891).

Me pregunto si la ausencia en nuestro presente de una alternativa que el pensamiento pueda ofrecer frente a la realidad absoluta del capitalismo no podría leerse desde esta dialéctica histórica de *ideas* y *creencias*. Para esto habría que comprender adecuadamente cómo una creencia se derrumba y qué determina la emergencia de otra. Quizás nos encontremos en ese *impasse* donde una especie de «creencia muerta» se desplaza lentamente por un mundo desprovisto de ideas que se proyecten sobre la totalidad de la vida. Se trataría de nuestra específica crisis, de un tiempo que ya no es el de Ortega pero que arrastra las latencias de su experiencia. Ciertamente, como se afirma en el epílogo del libro, «la de Ortega es una experiencia (...) sin pasar por ella no habrá una segunda». Esto quiere decir que necesitamos comprender a Ortega en sus aportes y sus limitaciones, identificando aquello que corresponde al pasado y aquello que nos invita a recomenzar su ensayo filosófico. No podemos hacer

⁶ Véase: José Luis Villacañas. *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones, 2020.

otra cosa más que agradecer a José Luis Villacañas esta nueva lección.

Bibliografía

Villacañas, J. L.; Navarrete, R; Basili, C (Eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Barcelona: Herder.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la*

historia del capitalismo contemporáneo. Barcelona: Ned Ediciones.

(2022). «La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa», en: José Luis Mora, Antonio Heredia (Eds.). *Historia de la filosofía española*. Granda: Comares.

(2023). *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar.