



## Ortega y Jaspers, en torno al origen de la filosofía

Taro Toyohira<sup>1</sup>

Recibido: 2 de febrero 2022 / Aceptado: 6 de mayo de 2022

**Resumen.** Este artículo examina las diversas interpretaciones sobre el origen de la filosofía en José Ortega y Gasset y Karl Jaspers. Ortega redactó “Fragmentos de *Origen de la filosofía*” para celebrar el septuagésimo cumpleaños de Jaspers. Sin embargo, este ensayo aparentemente conmemorativo incluye una crítica sustancial a la interpretación jaspersiana del origen de la filosofía. En este contexto, analizamos tanto el concepto jaspersiano del “tiempo-eje (*Achsenzeit*)” como la tesis orteguiana que interpreta el origen de la filosofía como un fenómeno colonial y ateo. Y, en realidad, la discrepancia entre Ortega y Jaspers en este tema se debe a sus concepciones radicalmente opuestas de la filosofía misma.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset; Jaspers; origen de la filosofía; religión; filosofía como deporte.

### [en] Origin of philosophy in Ortega and Jaspers

**Abstract.** This article examines diverse interpretations of the origin of philosophy presented by José Ortega y Gasset and Karl Jaspers. Ortega wrote ‘Fragments of *Origin of Philosophy*’ as a tribute to Jaspers’ 70th birthday. However, this ostensibly ‘celebratory’ essay includes a substantial critique of Jaspers’ interpretation of the origin of philosophy. In this context, we delve into both Jaspers’ concept of the ‘Axial Age’ (*Achsenzeit*) and Ortega’s thesis that interprets the origin of philosophy as a colonial and atheistic phenomenon. We aim to illustrate that the disagreement between Ortega and Jaspers on this matter arises from their fundamentally opposing views on the nature of philosophy itself.

**Keywords:** Ortega y Gasset; Jaspers; origin of philosophy; religion; philosophy as sport.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El tiempo-eje y el origen de la filosofía; 3. El origen de la filosofía como un fenómeno colonial; 4. Dos concepciones diferentes de la filosofía; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Toyohira, T. (2024): “Ortega y Jaspers, en torno al origen de la filosofía”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 27-47.

---

<sup>1</sup> Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto y Universidad Ritsumeikan, Japón  
taro.toyohira@gmail.com

## 1. Introducción

Como resaltan varios investigadores<sup>2</sup>, el estudio sobre el origen de la filosofía supone uno de los proyectos últimos y más importantes del filósofo español José Ortega y Gasset. No obstante, a pesar de las numerosas “notas de trabajo” y borradores relacionados, *Origen y epílogo de la filosofía* no llegó finalmente a ver la luz. En vida de Ortega, solo se publicaron “Fragmentos de *Origen de la filosofía*” (1953), que formaron parte del libro que se editó para celebrar el septuagésimo cumpleaños del filósofo alemán Karl Jaspers: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Sin embargo, María Marín Gómez hace notar algunos aspectos extraños de este ensayo, dado que “no se trataba de escribir nada en favor”, ni siquiera “aparece ni una sola referencia a Karl Jaspers”<sup>3</sup>. El tema, el origen de la filosofía, aparentemente no tiene nada que ver con el “existencialista” alemán. Además, Ortega no tenía ningún motivo para homenajear a Jaspers, puesto que nunca le había apreciado demasiado. En una carta a Ernst Curtius, que justamente se encontraba en una discusión con Jaspers sobre Goethe, le califica de “confuso, abstruso y difuso” (si bien, en un tono caricaturesco) y confiesa que por él siente “lo que menos se parece a la simpatía”<sup>4</sup>. De hecho, como indica Martín Gómez, posiblemente “la mala salud de Ortega no fuera más que una excusa para eludir el compromiso”<sup>5</sup>. Pero finalmente manda a la editorial una parte explícitamente fragmentaria del proyecto del *Origen*. ¿Por qué? Creemos tener dos pistas para responder a la pregunta: una dentro del texto y la otra fuera. Dentro del texto, encontramos que Ortega sostiene que “todo pensamiento tiene su adversario”. Si esto es así, obviamente el orteguiano también tendrá su contrincante. Y Ortega no lo oculta, aunque no lo nombra. Fijémonos en la estructura explícitamente abierta del ensayo: la obra termina en un abrupto interrogatorio:

Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del ‘ente’. Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaron por algo *X* que debía tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?<sup>6</sup>

Los “Fragmentos” terminan literalmente así en un cuestionamiento, remitiendo su respuesta a otro libro en preparación. El interrogatorio es lanzado claramente a los “existencialistas” que creen que “la filosofía es pregunta por el Ser”. Pero no podemos determinar a qué “existencialista” se lanza la pregunta final, aunque, el hecho de que fuera escrito para Jaspers, ya nos parece bastante sugestivo. El primer candidato que nos viene a la mente sería Heidegger cuya influencia en Ortega ha sido muy estudiada. Pero en este contexto, no parece que el “adversario” sea él, puesto

<sup>2</sup> Molinuevo (1994), pp. 29-39; Aras (2008), p. 291; Toyohira (2020), p. 246.

<sup>3</sup> Martín Gómez (2017), p. 126. Este aspecto lo señalaba también Franco Barrio (1995), p. 523. Este también recoge algunos comentarios interesantes sobre Ortega por parte de Jaspers. *Ibid.*, pp. 522-523.

<sup>4</sup> Ortega y Gasset (1974), p. 131.

<sup>5</sup> Martín Gómez (2017), p. 125.

<sup>6</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 879. Las referencias son de la edición de *Obras completas I-X*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus. Señalamos el número de tomo en romanos y de página en arábigos.

que, como indica Ciriaco Morón Arroyo, aquí Ortega no distingue entre el “Ser” y el “ente”, cuya diferenciación ontológica es fundamental para Heidegger, sino que más bien el filósofo español los utiliza como sinónimos: “Se propone replantear el problema del ser. Esto es partir de una suposición, dirá Ortega; de suponer que las cosas tienen un ser. La objeción no le llega a Heidegger, porque él no pregunta por la ‘entidad’ o sustancia de los entes, sino por el ser que permite hablar de esa entidad y de esos entes”<sup>7</sup>. Si Ortega no hizo la salvedad sobre la definición del término Ser es porque, quizás, lo entendía a la manera de Jaspers y no a la de Heidegger, puesto que, de hecho, para este, la filosofía comienza por la pregunta por el ente o cada objeto: “El filosofar es como un despertar de la vinculación a las necesidades de la vida. Este despertar tiene lugar mirando desinteresadamente a las cosas, al cielo y al mundo preguntando qué sea todo ello”<sup>8</sup>. Para entender el descuido orteguiano, cabe destacar que el propio Jaspers designa una misma cosa con distintos términos como “Ser”, “trascendencia”, “lo Circunvalante”, “divinidad” o “Dios”, como hace notar Mario Presas<sup>9</sup>. El asunto se aclararía más si salimos del texto orteguiano al contexto histórico, dado que precisamente en este momento el pensamiento de Jaspers experimenta un giro historicista con su *Origen y meta de la historia*, que se publicó tres años antes de la petición de colaboración a Ortega por parte del pensador alemán. Esto sucedió justamente en 1949, el mismo año en que Ortega mandó a Curtius la carta citada. En 1951, Fernando Vela, el secretario de Ortega, publicaría su traducción desde la *Revista de Occidente*<sup>10</sup>. El ‘origen’ al que se refiere el título no es otro que el de la filosofía. En este texto, Jaspers trata el problema del “tiempo-eje” o la “edad axial” (*Achsenzeit*). Según Jaspers, en este “tiempo-eje”, la “Humanidad” experimenta un “despertar del espíritu” históricamente sincrónico:

En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tsé, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishadas, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elias, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisaias. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos –Parménides, Heráclito, Platón–, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros<sup>11</sup>.

Jaspers sostiene que “este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesús Cristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200”<sup>12</sup>. Esto coincide exactamente con la “crisis de la antigüedad” en Ortega, que exponía precisamente en “Fragmentos” así: “Tenemos, pues, que representarnos con alguna claridad el profundo cambio de la vida griega en torno a 600, que en

<sup>7</sup> Morón Arroyo (1968), p. 134.

<sup>8</sup> Jaspers (1973), pp. 15-16.

<sup>9</sup> Presas (1975), p. 24.

<sup>10</sup> Según el colofón de la cuarta edición. Jaspers (1968), p.6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.20.

rápida expansión y veloz desarrollo llega hasta el año 500, fecha en que estos dos proto-filósofos [Heráclito y Parménides] inician su pensar”<sup>13</sup>. Jaspers, con un razonamiento verdaderamente “confuso, abstruso y difuso” (veremos más adelante en qué sentido es así), sostendría que en este “tiempo-eje”, se había manifestado ante la “Humanidad”, el “Ser”, “lo Circunvalante”, o francamente, “Dios”. Dadas estas coincidencias tanto teóricas como biográficas, parece probado que el interrogatorio final de los “Fragmentos” está dirigido a Jaspers. El contenido de esta obra no es otra cosa que “ataques constitutivos” al “existencialista” alemán, aunque su crítica se puede aplicar a todo ese grupo de filósofos que consideraba el pensador madrileño como la “filosofía existencial”. Pero su crítica más severa la encontramos, como remite el final de la obra, en el “libro en preparación”: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, donde Ortega utiliza también las “notas de trabajo” para el *Origen y epílogo de la filosofía*<sup>14</sup>. A pesar de todo, la cantidad de investigaciones sobre la relación entre ambos filósofos no es abundante, especialmente respecto al problema del origen de la filosofía<sup>15</sup>. Por tanto, el objetivo de este estudio es poner en claro la lucha intelectual entre estos dos grandes filósofos escondida detrás de los “Fragmentos”.

## 2. El tiempo-eje y el origen de la filosofía

Ortega sustenta que antes del 500 a.C. la mitología griega y las épicas homéricas, indisolublemente unidas con ella, significaban un sistema de creencias para los griegos<sup>16</sup>. No obstante, en el estilo literario de Heráclito y Parménides detecta un distanciamiento decisivo de la mitología. Este último, por ejemplo, utiliza personajes y escenarios mitológicos como mera “guardarropía solemne que extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para él disfraz”<sup>17</sup>. Por otro lado, a diferencia de Jenófanes, que luchó “cuerpo a cuerpo con los dioses y con Homero”, “frente a la religión tradicional, frente a la ‘poesía’ (Homero, Arquíloco) la actitud de Heráclito es sumaria. No lucha contra ello seriamente porque sabe que para toda la gente alerta de su tiempo nada de eso existía ya como *creencia*”<sup>18</sup>. Mientras lanza una retahíla de insultos a Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, Heráclito se despacha con indiferencia de Homero y de los “vulgos” que todavía creen en la mitología:

No era fácil excusar tales observaciones sobre el estilo de Parménides y Heráclito porque solo así puede llegar a nosotros con claridad la tonalidad subyacente a todas sus sentencias. [...] El acierto en la inteligencia de los estilos es, en la ocasión presente, asunto de primera importancia, [...] no podemos prescindir de lo que, sin pretenderlo ellos, el nudo hecho de su estilo nos hace saber. En efecto, al percatarnos de que, para ellos, la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y *modus dicendi*, averiguamos, con

<sup>13</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 855.

<sup>14</sup> El año anterior Ortega mencionaba esta obra como “mi libro en prensa” en: Ortega y Gasset, VI, p. 824.

<sup>15</sup> Hay algunos estudios comparativos entre ambos pensadores: Werz (2000), Sobrino (2019), Binder (2019), Holmes (2019). Pero ninguno de ellos trata el tema del origen de la filosofía, que nos parece el aspecto más importante a la hora de estudiar la relación entre Ortega y Jaspers.

<sup>16</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 854.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 850.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 857.

mayor evidencia que si ellos mismos literalmente nos lo declarasen, que la mitología, la religión tradicional y cuanto a esta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital<sup>19</sup>.

De ahí deduce que alrededor del “año 500, fecha en que estos dos proto-filósofos inician su pensar”, ya el pensamiento mítico dejó de ser “creencia”<sup>20</sup>. Paralelamente, Jaspers también señala el hecho del acabamiento del mito como creencia en la minoría selecta de las grandes culturas (además, el filósofo alemán resalta su simultaneidad) durante el “tiempo-eje”, alrededor del 500 a.C.: “La *Edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos [,] indos y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos. Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el *logos* contra el mito)”<sup>21</sup>. ¿Por qué ha ocurrido este distanciamiento del mito? Aquí convendría señalar que, a diferencia de Ortega que se limita solo al mundo helénico, Jaspers pone énfasis en la *simultaneidad* de este acontecimiento en Grecia, la India, China y el Oriente próximo. En primer lugar, señala que él no es el primero en hacer notar la existencia del “tiempo-eje”. Lasaulx, Viktor von Strauss y Keyserling también indicaron la simultaneidad de la aparición de un nuevo tipo de pensar en las distintas culturas. Sin embargo, ninguno de ellos ha conseguido explicar la causa del acontecimiento. Para Jaspers, solo Alfred Weber presenta un argumento discutible al respecto. Según Weber, la aparición sincrónica del despertar espiritual en las distintas culturas se debe al surgimiento de los pueblos jinetes. En esa época, las tribus de Asia central que utilizaban caballos y carros de guerra y que fueron anteriormente culturas matriarcales y ganaderas, alcanzaron China, India y el Occidente, sociedades sedentarias, causando análogas consecuencias. Los elementos espirituales que trajeron estos pueblos jinetes fueron: la experiencia de la amplitud del mundo, la asimilación de culturas antiguas, el problematismo de la existencia humana que aprendieron de los azares, los riesgos y las catástrofes durante el viaje y la conquista. Como consecuencia desarrollaron una “conciencia trágico-heroica” del ser humano: “la historia se convirtió en la pugna de estas dos potencias: la antigua del matriarcado, estabilizada, atada, todavía sin despertar, y la nueva tendencia de los pueblos jinetes, móvil, libertadora, despertando a la conciencia”<sup>22</sup>. Jaspers admite que la hipótesis de Weber es plausible y la aparición de los pueblos jinetes puede ser una de las condiciones causales del “tiempo-eje”. Pero señala que el “contenido y la riqueza del ‘tiempo-eje’” no pueden reducirse a este contacto, e indica algunas contrapruebas: por ejemplo, en China, donde también surgió la riqueza espiritual, no se encuentra la conciencia épico-trágica; o en Palestina, donde aparecieron algunos profetas importantes durante el “tiempo-eje”, no hubo mezcla con los pueblos jinetes. Conjuntamente critica que el argumento de Weber, en realidad, no explica la simultaneidad del acontecimiento:

La hipótesis pierde también fuerza convincente por el hecho de que ya durante siglos, movimientos, migraciones, conquistas, habían sobrevenido en las viejas culturas, aparte

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 854.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 855.

<sup>21</sup> Jaspers (1968), p. 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

de que el período de incubación entre la invasión indoeuropea –a su vez esparcida en más de un milenio– y el comienzo del desarrollo espiritual del tiempo-eje es muy largo, y, no obstante, el comienzo se produce en todas partes con un sincronismo asombrosamente exacto<sup>23</sup>.

Por tanto, la única hipótesis discutible de Weber es también insuficiente para Jaspers. A continuación, el filósofo “existencialista” resaltará la riqueza del contenido del “tiempo-eje”: la simultaneidad del acontecimiento, la falta de contacto entre las culturas que “participaron” en el “tiempo-eje”, etc. Y todo esto para subrayar la dificultad de explicar empíricamente la causa de este acontecimiento y presentarlo como “misterio”: “¡Nadie puede concebir satisfactoriamente lo que entonces aconteció y se convirtió en el eje de la historia universal! Es preciso describir el hecho de esta gran crisis, capturarlos en sus múltiples aspectos, interpretarlos en su significación, para dejarlo provisionalmente ante nuestros ojos como un misterio creciente”<sup>24</sup>. A partir de aquí, Jaspers empieza a ser realmente “confuso, abstruso y difuso”, como decía Ortega en su carta a Curtius, puesto que, después de haber descartado la única hipótesis discutible, advierte lo siguiente:

Acaso parezca como si yo quisiera mostrar una intervención de la divinidad sin expresarlo claramente. En modo alguno. No solo sería un salto mortal del conocimiento en un pseudoconocimiento, sino también una impertinencia contra la divinidad. Más bien quisiera impedir esa cómoda y frívola concepción de la historia, que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad; quisiera mantener la conciencia de la correlatividad en que, en cada caso, está nuestro conocimiento con los puntos de vista y métodos, por un lado, y con los hechos, por otro, y, por tanto, la conciencia de la particularidad de todo conocer; y, en suma, quisiera dejar abierta la cuestión con margen suficiente para nuevos conocimientos posibles que todavía no nos podemos representar por anticipado<sup>25</sup>.

Aquí Jaspers abandona el problema de la causa del “tiempo-eje” en *Origen y meta de la historia*, dado que, en realidad, el verdadero tema de este libro no es la historia sino la crítica a la sociedad moderna desde una perspectiva histórica. Sin embargo, esta advertencia aparentemente discreta y humilde, parece ser lo que los lógicos medievales llamaron *tollens ponens*, si examinamos otra obra que Jaspers publicó *el mismo año* que *Origen y meta de la historia: Einführung in die Philosophie* (1949). En varias partes de esta obra, Jaspers trata el problema de los “orígenes de la filosofía”, el “tiempo-eje” y la existencia de Dios; nos presenta la historia como “un lugar de revelación del ser de la Divinidad”<sup>26</sup> y nos invita a la “fe filosófica”.

En realidad, para Jaspers, el “comienzo” histórico de la filosofía no tiene mucha importancia, puesto que los “orígenes” de la filosofía son ahistóricos y universales. El objetivo de fijar el “comienzo” es establecer el fundamento común de la historia “universal”: “ver realmente el hecho del tiempo-eje para ponerlo como fundamento de nuestra imagen de la historia universal equivale a aprehender algo que es *común*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Jaspers (1973), p. 87.

a toda la humanidad, por encima de todas las discrepancias de creencia religiosa”<sup>27</sup>.

Jaspers presenta cuatro orígenes (psicológicos) de la filosofía: el asombro, la duda, la conmoción del hombre y el deseo de la comunicación. El análisis del último origen no atañe a este estudio, puesto que no se trata del carácter teórico de la filosofía, sino del aspecto práctico<sup>28</sup>. En realidad, el auténtico origen de la filosofía es sólo el tercero: la “conmoción del hombre” o la “experiencia del fracaso”. En primer lugar, “del asombro sale la pregunta y el conocimiento”<sup>29</sup>. A saber, conocimiento de lo objetivamente cognoscible. El hombre se sorprende de los objetos que se presentan ante él y pregunta por ellos. No es un conocimiento ligado a las necesidades biológicas, sino que es algo no utilitario. Sin embargo, después del asombro, en seguida, aparece la duda. El hombre se percata de que “ante el examen crítico no hay nada cierto”. A la duda sigue la conmoción del hombre, es decir, el hombre se fija en sí mismo, en sus propias “situaciones límite”: “Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como la vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos. La cosa se vuelve otra cuando me doy cuenta de mí mismo en mi situación”<sup>30</sup>. Para Jaspers, la verdadera filosofía comienza aquí. La transición del asombro a la duda significa la compresión del “límite” del conocimiento objetivo. “La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía”<sup>31</sup>. Para Jaspers, la relación sujeto-objeto es consustancial al conocimiento; todo conocimiento es conocimiento de un objeto. Pero la duda anuncia el límite de conocimientos objetivamente seguros, es decir, el *fracaso* de conocer. Pero las situaciones límite no se limitan al ámbito de conocimiento, sino que más bien atañen a la existencia humana en su conjunto: “Las situaciones límites –la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo– me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?”<sup>32</sup>

Como se ha visto, para Jaspers, todo conocimiento es conocimiento de un objeto que aparece entre otros objetos ante un sujeto pensante: “No hay –para decirlo con las palabras de Schopenhauer– objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto”<sup>33</sup>. Teniendo en cuenta esto, el “Ser” o el conjunto que engloba el sujeto y el objeto, es “incognoscible”, puesto que todo lo que puede conocer el sujeto es un “objeto”, y no un “todo” que contiene en sí el sujeto y el objeto:

¿Qué puede significar este misterio, presente en todo momento, de la separación del sujeto y el objeto? Evidentemente, que el ser no puede ser en conjunto ni objeto ni sujeto, sino que ser lo ‘Circunvalante’ que se manifiesta en esta separación.

El ser puro y simple no puede ser, evidentemente un objeto. Todo lo que viene a ser para mí un objeto se acerca a mí saliendo de lo Circunvalante, de lo que salgo yo también como

<sup>27</sup> Jaspers (1968), p. 41.

<sup>28</sup> No obstante, para Jaspers la comunicación entre “posibles existencias” tiene una importancia decisiva, puesto que, para él, la filosofía “existencial” es eminentemente práctica. Portuondo (2012), pp. 107-122.

<sup>29</sup> Jaspers (1973), p. 13.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 25.

sujeto. El objeto es un determinado ser para el yo. Lo Circunvalante permanece oscuro para mi conciencia<sup>34</sup>.

Así pues, “lo Circunvalante” está siempre más allá del límite del conocimiento objetivo. En Jaspers, este límite del conocimiento adquiere un doble significado del “fracaso” y el “anuncio” o la “cifra” del “más allá del límite”, que es “lo Circunvalante”. Así lo señala Presas:

El *fracaso* sería en definitiva la última situación límite tanto en el plano de la acción como en el del conocimiento. Pero Jaspers no se detiene en la mera descripción de esta ineludible circunstancia; la misma situación límite del fracaso se convierte en decisiva cifra para interpretar todas las otras cifras. Y esto sucede en la medida en que tal experiencia me lleva a renunciar a la ilusión de un sistema total del conocimiento y de la acción, cuando ‘yo asumo y trasciendo el mundo como cuerpo de mi libertad y como cifra de la Trascendencia’<sup>35</sup>.

De este modo, para Jaspers, “la auténtica función del límite es señalar a la Trascendencia”, como indica Gladys Portuondo<sup>36</sup>. En las situaciones límite, el sujeto se orienta hacia más allá de sus límites y los aprehende como “cifras” de “lo Circunvalante”. En la muerte, siente y busca la “cifra” del más allá de la muerte. En el azar, que es el fracaso del dominio, siente el anuncio del destino. En el límite del conocimiento se manifiesta el “más allá del conocimiento” como “cifra” enigmática. Jaspers llama este “todo”, que engloba el sujeto y el objeto, con distintos términos como “Ser”, “lo Circunvalante” o “Dios”:

‘Trascendencia’ es en definitiva, para Jaspers tan sólo *uno* de los nombres con que intentamos circunscribir la experiencia de lo absoluto. Los nombres varían según la dimensión en que tenga lugar esa experiencia: la llamamos *ser* al intentar pensarla de modo abstracto; para el que vive efectivamente la relación con lo absoluto ella es *Trascendencia*; pero si esa realidad apela a quien la experimenta, entonces la invocamos como *Divinidad*; y si entendemos esa Trascendencia como un Tú absoluto, como persona la llamaremos *Dios*<sup>37</sup>.

Por tanto, para Jaspers, en las “situaciones límite” es donde se *anuncia* o manifiesta el “Ser” o “lo Circunvalante”: “Lo Circunvalante es, pues, aquello que al ser pensado se limita siempre a anunciarse. Es aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás”<sup>38</sup>. Como indica Presas, para Jaspers, la filosofía significa captar el anuncio o la manifestación del ser como “cifra” y no como conocimiento objetivo<sup>39</sup>. Significa trascender el límite del conocimiento de una forma indirecta: “Filosofar sobre lo Circunvalante significaría penetrar en el ser mismo. Esto solo puede tener lugar indirectamente. Pues mientras hablamos, pensamos en objeto. Necesitamos alcanzar por medio del pensamiento

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>35</sup> Presas (1975), p. 27.

<sup>36</sup> Portuondo (2014), p. 117.

<sup>37</sup> Presas (1975), p. 24.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 23.

objetivo los indicios reveladores de ese algo no objetivo que es lo Circunvalante”<sup>40</sup>. De este modo, la filosofía para Jaspers no es un conocimiento, sino “cifra” del “Ser” que deber ser descifrada por la “posible existencia” (el sujeto libre y consciente de sus límites). Todas las filosofías son cifras con las que cada sujeto pensante trata de captar la “manifestación” del ser en las situaciones límite. Tales dijo que el ser es el agua, Anaximandro lo indefinido, Heráclito el fuego, Demócrito el átomo, etc. Jaspers sostiene que hay que comprender sus filosofías no como conocimientos objetivos, sino distintos “símbolos” y “cifras” que tratan de captar la manifestación del “Ser”:

Sobre la base de nuestra filosófica certidumbre de lo Circunvalante comprendemos mejor las grandes doctrinas del ser y las *metafísicas* milenarias del fuego, de la materia, del espíritu, del proceso cósmico, etc. Pues de hecho no se agotan en un saber objetivo, por el cual se tomaron frecuentemente a sí mismo y en el sentido del cual son completamente falsas, sino que son una escritura cifrada del ser, esbozada por los filósofos en vista de lo Circunvalante para aclararse el ser y a sí mismos –y luego tomadas falsamente por un determinado objeto considerado como el verdadero ser<sup>41</sup>.

En fin, “mediante la metafísica oímos a lo Circunvalante de la trascendencia. Comprendemos esta metafísica como una escritura cifrada”<sup>42</sup>. Entonces, ¿cómo sería el origen de la filosofía? ¿Qué aconteció en el “tiempo-eje”? Aunque en *Origen y meta de la historia*, Jaspers deja ambiguo este problema –como un “misterio creciente”– en este libro publicado en la misma época, sostiene que los pensamientos de los filósofos de los tres mundos en el “tiempo-eje”, el de Parménides, Platón, Confucio, los *Upanishad*, etc., son diferentes escrituras cifradas que tratan de captar la manifestación de Dios único o el “ser”: “Lo suprapersonal, lo puramente real de Dios ha intentado sin duda apresararlo sin imagen en su incomprendibilidad el pensamiento especulativo de Parménides y Platón, el pensamiento indostánico de Atman-Brahman, del Tao chino”<sup>43</sup>. Jaspers incluso sustenta sin reserva que ese combate de los filósofos con el pensamiento mítico en Grecia durante el “tiempo-eje”, no es otra cosa que un intento de concebir un único Dios y negar las falsas divinidades míticas:

Jenófanes declaraba hacia el 500 a. C: reina solo un único Dios, ni en su aspecto semejante a los mortales ni en sus ideas. Platón concebía a la Divinidad –la llama el Bien– como el origen de todo conocimiento. Lo cognoscible no solo se conoce a la luz de la Divinidad, sino que recibe su ser de ella, que se remonta en fuerza y dignidad incluso por encima del ser.

Los filósofos griegos han concebido estas ideas: solo por convención hay muchos dioses, por naturaleza hay solo uno; no se ve a Dios con los ojos, Dios no es igual a nadie, Dios no puede conocerse por medio de ninguna imagen.

Se concibe la Divinidad como razón cósmica o como ley cósmica, o bien como destino y providencia, o bien como arquitecto del universo<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Jaspers (1973), p. 27.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 34.

Como más adelante veremos, precisamente esta interpretación jaspersiana de la concepción helénica de la divinidad es la que critica Ortega en los “Fragmentos”. El filósofo español sostendría una postura diametralmente opuesta. Para Ortega ni Tales, ni Heráclito, ni Parménides, ni Platón tuvieron esa idea de un Dios único, sino que, al contrario, fueron “ateos” y “arreligiosos”. La filosofía es un fruto del “ateísmo”: “Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa”<sup>45</sup>. Pero, después de todo, para Jaspers la filosofía no es una cosa tan diferente de la religión. Tanto las distintas filosofías como las religiones de los “tres mundos centrales” son “escrituras cifradas” de “lo Circunvalante” o de Dios, si bien ninguna de ellas son verdades absolutas ni exclusivas. Por esta razón, para Jaspers, la historia no es otra cosa que un lugar de la revelación de Dios:

Pero entonces significa la historia mucho más: es un lugar de revelación del ser de la Divinidad. Este ser se revela en el hombre que convive con otro hombre. Pues Dios no se manifiesta en la historia de un modo único y exclusivo.

Todo hombre está, en cuanto a la posibilidad, inmediato a Dios. En la multiformidad de lo histórico entra el derecho peculiar de lo absolutamente insustituible e inderivable.

Ante tan indeterminada idea cabe decir esto. Nada hay que esperar, si me figuro por adelantado la dicha tangible como una perfección sobre la tierra, como un paraíso de relaciones humanas; hay que esperarlo todo, si se trata de las profundidades del hombre que se abren con la fe en la Divinidad<sup>46</sup>.

A pesar de la salvedad de Jaspers—¿“Acaso parezca como si yo quisiera mostrar una intervención de la divinidad sin expresarlo claramente?”— parece que precisamente eso es lo que está haciendo Jaspers, puesto que, para él, la filosofía no significa otra cosa que la escritura cifrada de la manifestación del “Ser”, “lo Circunvalante” o “Dios”. Además, afirma claramente que “la historia es un lugar de revelación del ser de la Divinidad”. Por lo menos, es seguro, al lanzar una interrogación tan crítica a la “filosofía existencial” en el ensayo supuestamente “conmemorativo” para el propio Jaspers, que Ortega entiende la postura del filósofo alemán de esa forma:

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no solo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. [...] Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. [...] Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar describir los atributos constitutivos del Ser o del ‘ente’. Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes?<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 866.

<sup>46</sup> Jaspers (1973), pp. 87-88.

<sup>47</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 879.

Ante tan acerba crítica – “¿Cómo llegó a estar delante de las mentes?”– obviamente, Jaspers respondería que el “Ser”, “lo Circunvalante” o “Dios” no llegaría a “estar delante de las mentes”, sino que “se limita a anunciarse” en el límite de lo cognoscible sin entrar en él del todo. Pero, ¿qué quiere decir “anunciarse” o “manifestarse” el “Ser” u “oír a lo Circunvalante” en el límite<sup>48</sup>? ¿No es, al fin y al cabo, una forma de llegar a estar delante de la mente el Ser, si bien de una manera indirecta? El filósofo alemán decía que el auténtico filosofar significaba “penetrar en el ser mismo” o “dar el salto a lo Circunvalante”: “Esta es la marcha fundamental de todo verdadero filosofar. Es en el medio del pensamiento objetivamente determinado, y solo en él, donde da el hombre el salto a lo Circunvalante. Este salto hace una realidad en la conciencia la raíz que tiene nuestra existencia en el ser mismo”<sup>49</sup>. Pero, ¿de qué manera uno puede dar ese “salto a lo Circunvalante”, o “penetrar en el ser mismo”? En fin, “¿Cómo llega a estar delante de las mentes?” Como critica Presas, ¿Jaspers no está convirtiendo la filosofía en una religión mística, la razón en una fe religiosa que escucha a un Dios impersonal en sus límites?:

Por otra parte, la filosofía se aproxima al ámbito de la fe. [...] En conclusión, pues, la religión será ‘falsa como dogma, verdadera como mito’: del mismo modo, la filosofía ‘científica’, la ontología en el lenguaje de Jaspers, ‘será falsa en cuanto ciencia, pero verdadera como cifra especulativa’.

Pero en este punto urge preguntarse nuevamente hasta qué punto Jaspers, al alejarse de la base kantiana en que inicialmente se apoyaba su pensamiento, no corre el riesgo de edificar ‘en el aire’, falto de aquellos sólidos cimientos de la filosofía crítica. En efecto, aferrándose a la letra de la ya citada confesión de Kant, Jaspers suprime el saber para hacer lugar a la fe. Pero a una fe que no puede comunicarse sino simbólicamente y que parece condenar a una insalvable soledad. El filósofo de la comunicación, pues, termina en la inevitable narración de su propia búsqueda de lo absoluto<sup>50</sup>.

Jaspers no admite la verdad absoluta y exclusiva a ninguna escritura cifrada, sea una religión o una metafísica. Pero, al mismo tiempo, afirma que todas ellas son “cifras” o “símbolos” de la manifestación del “Ser” o Dios. Por tanto, la postura de Jaspers conlleva cierta tención interior; por un lado, sostiene la relatividad entre las diversas religiones y las metafísicas; por otro, afirma que, a pesar de las aparentes diversidades, todas comparten una misma base, que es el único Dios<sup>51</sup>. El comienzo histórico de la filosofía en el “tiempo-eje” supone el origen “universal” de la historia entendida como “un lugar de revelación del ser de la Divinidad”, entre las diferentes culturas.

### 3. El origen de la filosofía como un fenómeno colonial

A diferencia de Jaspers, Ortega no sugiere el sincronismo del “origen de la historia”. En este punto, Ortega se ciñe al mundo griego y a los datos empíricos. Indica dos

<sup>48</sup> Jaspers (1973), p. 30.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>50</sup> Presas (1975), p. 30.

<sup>51</sup> Jaspers (1973), pp. 40-41.

elementos históricos importantes: 1) El origen de la filosofía coincide con el momento máximo de la expansión colonial de Magna Grecia. 2) La mayor parte de los (proto) filósofos no son oriundos de Atenas sino de las periferias coloniales. Como resalta Luciano Pellicani, Ortega es uno de los pocos pensadores que se fijan en el hecho de que la filosofía naciera en las periferias coloniales de la antigua Grecia:

Y a pesar de todo, los estudiosos han dedicado muy poca atención al hecho de que la filosofía haya aparecido en el escenario de la historia como un *fenómeno colonial*. ([En la nota al pie]. La única excepción que conozco es la de Ortega y Gasset, que ha escrito numerosas páginas tan reveladoras como inexplicablemente desconocidas sobre la primera filosofía como aventura colonial). Desde Tales de Mileto (siglo VII a. de C.) hasta Gorgias de Leontini (siglo V a. de C.), ninguno de los filósofos griegos nacieron en Grecia sino en las ciudades de la Magna Grecia<sup>52</sup>.

Ortega resalta este hecho muy simple, precisamente en los “Fragmentos”, es decir, contra Jaspers: “La cultura griega, si llamamos así a lo que va a constituir nuestro ‘clasicismo’, empieza, con larga anticipación, en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial”<sup>53</sup>. Según Ortega, este dato histórico es la clave para comprender el origen de la filosofía: “Lo que Grecia fue del 600 al 500 tiene su raíz en este preciso hecho: que hacia 650 alcanza sus últimas fronteras la colonización helénica en dirección a los cuatro puntos cardinales. La marea viva de la expansión nacional griega ha llegado a su máximo”<sup>54</sup>. Como indica José Alsina, “en la época que va del siglo IX al VII a.C., todo el Mediterráneo se convierte en un verdadero mar heleno, igual que el mar Negro, el Ponto Euxino de los griegos, al que llegan, en busca de productos, las naves de los marinos helenos. La colonización del Mediterráneo conllevaría un enriquecimiento económico no sólo en la Grecia continental sino también, o aún más, en la faja costera de Asia Menor donde va a tener el alumbramiento de la primera civilización histórica”<sup>55</sup>. Ortega también hace notar este hecho de enriquecimiento y sostiene que Grecia ha entrado en la “época de la libertad”. Pero resalta que este enriquecimiento no solo fue económico sino “vital”, puesto que, según Ortega, la “riqueza” no significa otra cosa que la relación entre las necesidades y las posibilidades. A medida que el repertorio de posibilidades aumenta en relación con el de necesidades, se hace mayor la riqueza. Por tanto, la riqueza vital significa tener muchas posibilidades u opciones de *elegir* en todas las dimensiones de la vida<sup>56</sup>. Y lo más importante es que en la época de la libertad, el hombre adquiere *posibilidad intelectual de elegir*, que antes no tenía: “El hombre vive ejercitando el sobrio repertorio de comportamientos intelectuales, técnicos, ceremoniales, políticos, festivos que la tradición laboriosamente ha ido creando y acumulando. En esa ecuación vital el individuo no se encuentra nunca en la situación de poder elegir”<sup>57</sup>. Ortega sostiene que tal enriquecimiento de posibilidades vitales trae consigo un cambio drástico en la antigua Grecia. Antes, “la división más antigua

<sup>52</sup> Pellicani (1992), p. 42.

<sup>53</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 860.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 859.

<sup>55</sup> Alsina (1967), p. 130.

<sup>56</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 861.

<sup>57</sup> *Ibid.*

en la mente humana fue entre lo sacro y lo profano”<sup>58</sup>. En algunas notas de trabajo para *Origen y epílogo de la filosofía*, Ortega apunta ciertos aspectos importantes de ese “bi-mundo” mágico mitológico:

Ese ‘mundo’ mítico tiene estos sentidos:

1. *Funda* la realidad actual dándole un origen, mostrando su originación. [...]
2. Sistematiza la figura de la realidad (vida) actual.
3. *Funda*, a la vez, el repertorio de conductas eficaces humanas para afrontar aquella realidad primaria de su vida. Funda, pues, a la vez, la realidad y la cultura.
4. Esas conductas suelen ser las que los entes originarios usaron para crear las realidades y obviar las dificultades. [...]
6. Por lo mismo, vista desde el hombre tiene carácter de ejemplaridad. La cultura o el vivir *conforme* (en forma) será ‘imitación’ o repetición de la realidad primitiva<sup>59</sup>.

Así pues, el mito no sólo daba una explicación sistemática de “este mundo” “actual” –” dándole un origen, mostrando su originación”–, sino también aportaba al hombre arcaico un “repertorio de conductas eficaces humanas para afrontar aquella realidad primaria de su vida”. Antes de la época de la libertad en las ciudades coloniales, el acto del hombre arcaico consistía en repetir e imitar el repertorio tradicional que se transmitía desde “el sagrado pretérito”<sup>60</sup>. En realidad, Ortega ya expresaba esta concepción del pensar mítico en *El tema de nuestro tiempo*: “Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. [...] Éste es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de Jesús Cristo. [...] Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito”<sup>61</sup>.

Sin embargo, a medida que avanza la colonización, no sólo aumenta la riqueza económica, sino que el hombre encuentra los repertorios tradicionales de diferentes pueblos, “diversas formas de mirar las cosas”, las diversas posibilidades vitales:

Con ello empieza el desarrollo del comercio y de la industria, se descubren minas en costas remotas. Aparece la riqueza económica. Al mismo tiempo surgen con abundancia técnicas nuevas, nuevas artes, nuevos placeres. [...] Una y misma cosa con todo esto es que el individuo deja de estar totalmente inscrito en la tradición, cualquiera que sea la porción de su vida que quede aún informada por ésta. Es él quien, quiera o no, tiene por sí mismo que *elegir* entre las superabundantes posibilidades. Entre estas no olvidemos las intelectuales. Al frecuentarse los pueblos, al viajar y sumergirse en lo exótico se han aprendido diversas maneras de ver las cosas, *modi res considerandi*. En vez de estar atendido el individuo a un repertorio único e incuestionado de opiniones –la tradición– se encuentra ante un amplio surtido de ellas y forzado a elegir *desde sí mismo* la que le parezca más convincente<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 864.

<sup>59</sup> Ortega y Gasset (1994), pp. 123-124.

<sup>60</sup> Sobre la teoría de la mente primitiva en Ortega y su influencia en Mircea Eliade, véase: Toyohira (2020).

<sup>61</sup> Ortega y Gasset, III, p. 623.

<sup>62</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 862.

Según Ortega, el “mundo mítico” consistía en una “causalidad tipo-deseo”<sup>63</sup>. Es decir, fue un mundo donde el “desear coincide con el poder”: “La forma originaria de pensar el ser, la realidad [...] es pensarlo como lo deseado. La fantasía, movida por el deseo, suscita una realidad imaginaria que el deseo, una vez producida, aprueba. De ahí que el mundo originario, de que el presente procede, la Alcheringa esté constituido porque en él acontece lo que deseamos tal y como lo deseamos”<sup>64</sup>. Puesto que en “este mundo” lo que se desea no se consigue, las cosas necesarias faltan, la vida es precaria y rodeada de enemigos y enfermedades, el hombre arcaico crea un “mundo mítico”, donde todo es como debe ser o desea ser, construido por la “causalidad tipo-deseo”. Sin embargo, al enriquecer las posibilidades vitales en “este mundo”, no sólo el poder empieza a coincidir con el desear, sino que ya aquel supera este. Hay más posibilidades que sus deseos. Como consecuencia, el hombre comienza a afirmar “este mundo”, al mismo tiempo que el mundo divino pierde su vigor:

Por vez primera en esta civilización siente el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio en la actitud ante la religión. [...] En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios*. Cada acto, cada instante de su existir es referido a la divinidad, conectado con ella. Los utensilios mismos *con* que se vive son tan toscos, tan poco eficaces de suyo y, en cuanto meras cosas, cismundanas, que el hombre fia poco en su servicio y solo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufla en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquélla y enriquecerse éste, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado<sup>65</sup>.

Citando un estudio de Bruno Snell, Ortega señala que “desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado”<sup>66</sup>. Y este proceso ocurre de una forma más radical en las zonas coloniales y fronterizas. Aquí Ortega indica otro dato importante. Las ciencias y la filosofía helénica no brotaron en Atenas, la capital política, sino en las zonas periféricas:

Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial. Atenas tardará ¡dos siglos! en tener un filósofo indígena y nunca tendrá muchos. Siempre que se ha hablado de filosofía lo primero en que se piensa es en Atenas. La verdad está más cerca de ser todo lo contrario y convendría una vez preguntarse si Atenas no fue *más bien* una rémora para la filosofía, porque su tenaz reaccionarismo, consustancial con su democratismo, fue la causa de la evolución patológica que siguió el pensamiento griego y no le dejó llegar a su propia madurez<sup>67</sup>.

Tanto Mileto (la escuela de Mileto: Tales, Anaximandro, Anaxímenes), como Éfeso (Heráclito) fueron ciudades coloniales y fronterizas con el Imperio persa.

<sup>63</sup> Ortega y Gasset (1994), p. 123.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>65</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 863.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 865.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 860.

Y Elea (la escuela de Elea: Parménides, Zenón, Meliso) fue también una ciudad periférica que se situaba al sur de la Italia actual. Mientras en las colonias se agudizaba la secularización y, como consecuencia, los filósofos podían pensar con libertad, Atenas se mantenía reaccionaria y conservaba tenazmente la creencia mítica primitiva. Por eso, cuando más tarde entró este nuevo modo de pensar en la ciudad capital, los filósofos, como Sócrates o Aristóteles, tuvieron que sufrir la represión y rechazo de la gente: “Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un ‘pueblo’ como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales”<sup>68</sup>. Atenas fue, por tanto, lejos de ser el centro del movimiento filosófico, una rémora para él:

En el pueblo ateniense se continuaba plenamente vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa. Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la ‘meteorología’, que aspiraba a penetrar en el secreto de su origen, constitución y comportamientos, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates– o fueron expulsados o como este último ‘liquidados’<sup>69</sup>.

Sin embargo, ¿no fue Tales de Mileto quien sostenía que “todo está lleno de Dios”? Y ¿Jenófanes y Heráclito no hablaban sobre un único Dios al mismo tiempo que desalojaban a los dioses olímpicos? Incluso, mucho más tarde que ellos, ¿Platón no disertaba sobre los dioses? Aquí Ortega hace notar que si entendemos las sentencias de estos filósofos de una forma *directa*, ellas se volverán incomprensibles y contradictorias a sus propias doctrinas. En los marcos de las observaciones anteriores, parece probado que esta crítica de la lectura “directa” se dirige a la interpretación de Jaspers:

Intentemos entender las palabras de Tales en su sentido estrictamente textual. Significaría que existen tantos dioses como cosas y acontecimientos, y esto implica que no cabría distinguir entre cosas y dioses o, más propiamente aún, que no hay cosas sino solo dioses. Los dioses y las cosas son incompenetrables, y si todo está lleno de dioses tiene que estar vacío de cosas. No es, pues, posible que Tales emplee aquí la palabra dioses en su sentido normal y directo –que es el de la tradición religiosa–, sino en algún sentido oblicuo y nuevo<sup>70</sup>.

Cuando Tales sostiene que todo está lleno de Dios, él borra la división entre el mundo de los dioses y el otro de los hombres. “¿Qué sentido puede tener esta democratización, esta universalización de lo divino que la frase de Tales parece proponernos? Evidentemente que los dioses dejan de ser lo excepcional y extraordinario para convertirse en lo ubicuo y trivial”<sup>71</sup>. Es decir, para él, sólo existe

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 870.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 864.

<sup>71</sup> *Ibid.*

un mundo *único*. Por eso, para explicar el *arché*, la causa de “este mundo”, Tales no sale a acudir a los dioses que están fuera de él, sino a algo dentro de él, el *agua*: “En la mente de Tales lo que él llama dioses ha perdido su atributo primario, que han dejado de ser propiamente dioses y se han transmutado en meras cosas, o mejor dicho, en algo que reside en cada cosa y es el principio de su realidad y de sus comportamientos. Los dioses se han degradado en causas”<sup>72</sup>.

Según Ortega, el único Dios de Jenófanes, Heráclito y el ser de Parménides, tampoco es Dios, como sostenía Jaspers. Es un ente totalmente abstracto que aparece al cabo de un razonamiento puramente lógico: “El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión, sino un principio teorético”<sup>73</sup>. En ellos, indica Ortega, el término Dios se emplea solamente para *ennoblec*er algo, es decir, un simple adjetivo superlativo o *una mera forma de decir*:

Así en Aristóteles, encuentra que Dios es el entendimiento, pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer el *Timeo* nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los ‘dioses’. Primero entiende la palabra con su pleno sentido religioso pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo. Esto le fuerza a corregirse y entender el término ‘dioses’ como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue entre ‘los dioses giratorios u orbiculares y los que se aparecen cuando les da la gana’. Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que puedan otorgarse a los seres más diversos. Burnet sugiere que este empleo equívoco del término Dios por los filósofos –como puede advertirse en *Las nubes* de Aristófanes– fue causa de la reacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo<sup>74</sup>.

Toda esta interpretación orteguiana del término “dioses” en los primeros filósofos es, indudablemente, un “ataque constitutivo” a Jaspers que lo interpreta en el sentido “directo” y sostiene que todas esas doctrinas son distintas “escrituras cifradas” de la manifestación de Dios (el ser, lo Circunvalante, lo indefinido, etc.) y que “los filósofos griegos han concebido estas ideas: sólo por convención hay muchos dioses, por naturaleza hay sólo uno”. Al contrario de Jaspers, Ortega sustenta que el “Dios” de los filósofos no significa ninguna trascendencia, sino, simplemente, una *forma de decir*: un modo de ennoblecer algo. La filosofía, lejos de ser una “escritura cifrada” de la manifestación de Dios, es un fruto del ateísmo: “La iniciación de un modo de pensar que tan radicalmente invierte el tradicional y hace del mundo una realidad sustantivamente profana, no parece posible si no nos representamos a aquellos primeros pensadores como exentos de fe religiosa y ello en un grado extremo”<sup>75</sup>. La filosofía es un fruto maduro del “ateísmo” y la “época de la libertad”, precisamente por eso los primeros filósofos aparecieron en las ciudades coloniales y no en Atenas.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 864-865.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 866.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 866-867.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 867.

#### 4. Dos concepciones diferentes de la filosofía

En realidad, detrás de estas dos interpretaciones casi opuestas sobre el origen de la filosofía se esconden dos concepciones diferentes de la filosofía. Al final de los “Fragmentos”, Ortega remite la continuación a otro libro en preparación, que sería seguramente *La idea de principio en Leibniz*, donde el filósofo español trata “los dos lados” de la filosofía (el “lado dramático” y el “jovial”) y critica radicalmente el “existencialismo”. El tema obliga a Ortega a enfrentar no sólo el “existencialismo”, sino también otra postura radicalmente contraria y diferente de la suya, casi desde su juventud: el misticismo y el pensamiento de Unamuno.

En este libro finalmente inédito Ortega critica a Kierkegaard, Unamuno y los “existencialistas”, por intentar *convertir la filosofía en una actividad demasiado seria, en una religión*. Y sostendría que la filosofía no nació del “sentido trágico de la vida” o de la “desesperación”, sino del “sentido deportivo y festival de la existencia”, y que, por tanto, no es *religión sino juego y deporte*<sup>76</sup>. Recordemos que los “Fragmentos” para la conmemoración de Jaspers también comenzaban por una crítica de esta confusión entre la “religión” y la “filosofía” en Dilthey<sup>77</sup>; y Jaspers tomaba el concepto de la “concepción del mundo” precisamente de aquel y en su *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), trataba la filosofía como un sustitutivo de la religión<sup>78</sup>. Convendría resaltar la importancia del problema, ya que, para Ortega, la filosofía no es una “concepción del mundo”, que sería un “sistema de creencias”, sino un “juego de ideas”<sup>79</sup>. Tanto Jaspers como Ortega coincidían en que alrededor del 500 a.C. la fe en el mito y la tradición fue perdida en Grecia. Es una situación de no saber a qué atenerse, donde todo se vuelve incierto. Ortega señala que ante tal “engaño cósmico”, hay dos soluciones: una irracional y la otra racional. La primera consiste en suponer un ser trascendente detrás de ese engaño o mundo de apariencia; busca y confía la salvación de su existencia en él ciega e irracionalmente; la segunda simplemente acepta lo que es desconocido como un enigma que resolver, como un reto y juego de acertijos:

Ahora bien, a la conciencia de que estamos en el Engaño que llamamos Mundo, cabe reaccionar de dos maneras: una viendo desde luego ese engaño como voluntariamente producido por algún poder superior. Otra: tomándolo como un resultado sobrevenido de quien nadie es responsable. En este caso el Engaño se debilita en mero Enigma. Se ve que Heráclito estuvo a un pelo de lo primero cuando dice: ‘La realidad gusta de ocultarse.’ Sin embargo, no fue ese el camino que tomó la filosofía. Le pareció que pensando un poder latente ocupado en engañarnos –el ‘esprit malin’ de Descartes, idea tan profunda y poco entendida– retrocedían al mito y aquellos hombres odiaban la mitología porque ella sí que era palmariamente fraude. Buscaron la salida viendo lo Real como mero enigma, como acertijo y de aquí el estilo de descifradores de acertijos que adoptaron los filósofos<sup>80</sup>.

Ortega señalaba en varios lugares de su obra que la filosofía no es otra cosa que la fe en la razón humana, la fe del hombre en sí mismo. En cambio, la religión es una

<sup>76</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1141.

<sup>77</sup> Ortega y Gasset, VI, pp. 847-848.

<sup>78</sup> Jaspers (1968), pp. 20-21.

<sup>79</sup> Ortega y Gasset, V, 665.

<sup>80</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1139.

fe en algo no humano, trascendente, en suma, Dios o dioses<sup>81</sup>. Son dos soluciones radicalmente diferentes. Para Ortega, el nacimiento de la filosofía es una manifestación de este cambio de la fe o creencia: una transición de la fe en dioses (o Dios) a la fe en el hombre mismo, por lo menos en algunos hombres de la minoría selecta. Los primeros filósofos aceptaron el misterio del mundo como un juego de acertijos, un deporte, porque *creían que eran problemas solubles con su propia capacidad de pensar*. En este sentido, para Ortega, la “filosofía” de Kierkegaard, Unamuno y los “existencialistas” (especialmente Jaspers), no es filosofía, sino una religión. Según Ortega, en el fondo del “existencialismo”, siempre se puede encontrar una actitud religiosa, irracional, en suma, *la voluntad de no entender*:

El ‘existencialista’ parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le ‘paga su dinero’. Parte decidido a no ‘entender’ porque ‘entender’ le parece al típico ‘señorito satisfecho’, que es el existencialista, cosa de cualquiera y él –gran *snoob* ante el Altísimo– no se trata con cualquiera, es decir, con los que entienden y, como Goethe: ‘*desde lo oscuro aspiran a lo claro*’. Él necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, Muerte, y Nada<sup>82</sup>.

En realidad, como el propio Ortega hace notar, ni Kierkegaard ni Unamuno sostienen que su doctrina o pensamiento sea una filosofía, sino que, al contrario, francamente admiten que es una religión o una fe irracional. Por eso, en el fondo, el único objeto atacado aquí es el “existencialismo”: “De ahí que *a limine* imposible y radical tergiversación una ‘filosofía existencial’. Resulta que tras el desliz de dejarse influir por Kierkegaard, no se le ha entendido. Porque en Kierkegaard lo que es ‘existencial’ no es la filosofía sino la religión y en esto lleva completamente razón”<sup>83</sup>. Y el pensamiento de Unamuno se basa en el “sentimiento trágico de la vida” que se produce en el perpetuo conflicto entre el deseo de la inmortalidad personal y la razón que la niega; y en ese incesante y desesperado conflicto consiste la verdadera *fe*<sup>84</sup>. Por tanto, mientras Unamuno admite su irracionalidad, también “lleva completamente razón”. En cambio, lo que irrita a Ortega de los “existencialistas” es esa “imposible y radical tergiversación”. Es disfrazar y ocultar determinada concepción religiosa con jergas filosóficas, como “lo Circunvalante” en Jaspers. De hecho, para el “filósofo” alemán, la verdadera filosofía comienza, precisamente cuando *fracasa* el conocimiento. En las situaciones límite (lucha, muerte, azar, pecado) el hombre experimenta un radical *fracaso*, la experiencia de sus límites. Y de esa desesperanza nace su verdadera “existencia” y paradójicamente es ahí donde se abre la posibilidad de “oír” a “lo Circunvalante”<sup>85</sup>. Precisamente por eso, para Jaspers, la filosofía es, en realidad, el fracaso de la filosofía; y nos invita a una “fe filosófica” basada en los principios explícitamente religiosos:

Hemos expuesto los principios de la fe filosófica: Dios existe; hay el requerimiento incondicional; el hombre es finito e imperfectible; el hombre puede vivir bajo la dirección

<sup>81</sup> Ortega y Gasset, VI, p. 51.

<sup>82</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1149.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 1157.

<sup>84</sup> Unamuno (2005), p. 242.

<sup>85</sup> Jaspers (1973), p. 17.

de Dios; la realidad del mundo tiene un evanescente ser entre Dios y la ‘existencia’. Estas cinco tesis se refuerzan mutuamente y se provocan alternativamente. Pero cada una de ellas tiene su origen propio en una experiencia fundamental de la ‘existencia’.

Ninguno de estos cinco principios es demostrable como un saber finito de objetos del mundo. Su verdad es solo ‘mostrable’ llamando la atención, o ‘iluminable’ mediante una serie de ideas, o ‘recordables’ en un llamamiento. No son válidos como una confesión, sino que, a pesar de la fuerza de fe en ellos, permanecen flotantes en el aire de lo no sabido<sup>86</sup>.

Para Ortega, esta no es filosofía, ni siquiera “fe filosófica”. Porque para él, la filosofía es la fe en el hombre (o en el *logos* que hay dentro de él), y no en Dios. Lo que está haciendo Jaspers es ocultar y disfrazar la religión con términos filosóficos. En fin, para Ortega, es una “imposible y radical tergiversación”. Y precisamente por eso, Jaspers elogia, como reprocha Ortega, el “saber morir” por la “verdad”; lo que convierte al filósofo en un mártir:

La figura más pura es quizá es Sócrates. Viviendo con la claridad de su razón en medio de la universal ignorancia, marchó en línea recta, sin dejarse perturbar por las pasiones de la indignación, del odio, del erotismo; no hizo concesión alguna, no acudió a la posibilidad de la fuga y murió con el espíritu sereno, confiando en su fe. [...] Séneca, Boecio y Bruno son hombres con sus debilidades, sus deficiencias, tales como lo somos nosotros, pero que se ganaron a sí mismos. Por eso son reales modelos para nosotros<sup>87</sup>.

Ortega critica este elogio de los mártires filosóficos, puesto que es “la contradicción más radical que cabe de la esencia misma de *la teoría que es revocabilidad permanente*”<sup>88</sup>. Tanto la filosofía como las ciencias son conjeturas y la verdad no significa otra cosa que cumplimiento de ciertas reglas de juego: “La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente. Lo demás es pretender probar que dos y dos son cuatro a fuerza de asesinar o dejarse asesinar. No, no; el filósofo no puede dejar ‘sin trabajo’ al mártir usurpándole el oficio”<sup>89</sup>. Ortega no niega la religión, pero critica su intromisión en el ámbito filosófico.

Es difícilmente creíble, como afirma Ortega, que Zenón sostuviera *en serio* que Aquiles nunca pudiera alcanzar la tortuga en una carrera o la flecha lanzada, en realidad, estuviera detenida en el aire, y como consecuencia, no existiera ningún movimiento en este mundo: “El hecho es que basta considerar lo que inmediatamente brota de Parménides –Zenón, Melissos, Gorgias y en efecto, ni los griegos ni nosotros sabemos decidir si es serio o si es broma”<sup>90</sup>. Solo pensando que son un juego de acertijos, las famosas paradojas de Zenón serían comprensibles. Del mismo modo, como indica Ortega, tanto el pensamiento de Parménides (solo existe lo Uno) como el de Heráclito (todo fluye), “desde el punto de vista ‘natural’ son dos absurdos”<sup>91</sup>. También son dos construcciones teóricas y acrobacias lógicas. Una radicalización

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>88</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1157.

<sup>89</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1157.

<sup>90</sup> Ortega y Gasset (1994), p. 252.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 268.

acrobática de los dos principios (o uno o lo múltiple). Incluso para Platón, señala Ortega, por muy noble que sea su aspiración a la verdad, la filosofía fue un tipo de ajedrez para la diversión: “Léase a Platón en las *Leyes* (p. 820 c-d), por tanto, cuando al fin de su larga vida, espuma su inmensa experiencia filosófica y científica: ‘¡Quién sabe! Tal vez el ajedrez y las ciencias no son cosas diferentes.’”<sup>92</sup>. Casi simultáneamente (1947), W. H. S. Jones hacía notar que para los griegos la filosofía fue una actividad ociosa y lúdica, mientras la medicina fue un asunto de mucha seriedad, puesto que cuando falla la medicina, muere el paciente, pero, aunque fracasa un razonamiento filosófico no fallece nadie. La filosofía fue un juego al que jugaban los griegos en sus tiempos ociosos fuera del trabajo<sup>93</sup>. Y precisamente porque la filosofía es un “juego de ideas”, se puede sostener cosas acrobáticas e increíbles: “Si la tomamos patéticamente, como a la religión atañe, estamos perdidos porque perdemos la ‘libertad de espíritu’, la audacia y alegría acrobáticas, sin las cuales no es posible teorizar. Mi idea es, pues, el tono adecuado de filosofar no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego”<sup>94</sup>. En fin, esa “imposible y radical tergiversación” “existencialista” nos haría perder los fundamentos elementales del conocimiento: la audacia, la revocabilidad y la alegría intelectual. “No es, pues, cuestión de *s’engager* o de *ne pas s’engager* ni demás aspavientos del provinciano ‘existencialismo’”<sup>95</sup>.

A lo largo de este trabajo hemos analizado la postura de Ortega y Jaspers respecto al origen de la filosofía. Hemos visto que mientras Jaspers resaltaba la simultaneidad del despertar espiritual entre los “tres mundos centrales” y su aspecto religioso y universal, Ortega sostenía el carácter ateo de los primeros proto-filósofos y afirmaba que la filosofía había nacido como aventura colonial. Hecha la observación anterior, cabría concluir que sus interpretaciones en torno al origen de la filosofía, en realidad, son manifestación de dos concepciones radicalmente opuestas de la filosofía.

## 5. Referencias bibliográficas

- Alsina, J. (1967): *Literatura griega*, Barcelona, Ariel.
- Aras, R. E. (2008): *El mito en Ortega*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- Binder, M. (2019): “Jaspers and Ortega on the Historicity of Being Human”, *Existenz*, 14/1, pp. 28-34.
- Franco Barrio, J. (1995): “Recepción hispánica de K. Jaspers”, en A. Heredia Soriano (coord.), *Mundo Hispánico-Nuevo mundo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 521-545.
- Holmes, O. W. (2019): “On Being with Others: Jaspers and Ortega”, *Existenz*, 14/1, pp. 1-11.
- Jaspers, K. (1967): *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos.
- Jaspers, K. (1968 [1949]): *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente.
- Jaspers, K. (1973[1949]): *La filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jones, W.H.S. (2011): *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge University Press.

<sup>92</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1148.

<sup>93</sup> Jones (2011), pp. 151-153.

<sup>94</sup> Ortega y Gasset, IX, p. 1148.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 1149.

- Martín Gómez, M. (2017): “En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 111-131.
- Molinuevo, J. L. (1994): “Introducción y notas”, en J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo, Epílogo...*, Madrid, Alianza.
- Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá.
- Ortega y Gasset, J. (1974): *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1994): *Notas de trabajo. Epílogo...*, Madrid, Alianza
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas I-X*, Madrid, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Pellicani, L. (1992): “El nacimiento de la filosofía como aventura colonial”, *Revista de Occidente*, 132, pp. 25-48.
- Portuondo, G. (2012): “Karl Jaspers y la filosofía de la comunicación”, *Dikaiosyne*, 27, pp. 107-122.
- Portuondo, G. (2014): “Jaspers, Husserl, Kant: las situaciones-límite como ‘punto de giro’”, *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 25, pp. 111-120.
- Presas, M. A. (1975): “De las ‘ideas’ a las ‘cifras’ en la filosofía de Jaspers”, *Diánoia*, 21, pp. 12-30.
- Sobrino, O. (2019): “José Ortega y Gasset and Karl Jaspers: Some Intriguing Parallels”, *Existenz*, 14/1, pp. 35-42.
- Toyohira, T. (2020): “El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 59, pp. 241-274.
- Unamuno, M. de (2005): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Madrid, Tecnos.
- Werz, N. (2000): “El diagnóstico del tiempo en Curtius, Jaspers y Ortega”, en D. Briesemeister, J. de Salas (coords.), *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*, pp. 75-90.