

La idea de filosofía en Ortega y Gasset

(The idea of Philosophy in Ortega y Gasset)

Jesús RUIZ FERNÁNDEZ

Recibido: 27 de octubre de 2009

Aceptado: 30 de noviembre de 2009

Resumen

El presente artículo investiga un tema sobre el que no hay ningún estudio concreto. Y es curioso, porque la idea de filosofía es la más importante del sistema de Ortega y Gasset. Aquí se contempla en lo que tiene de específico: los principios de pantonomía y autonomía, su carácter perogrullesco y sus funciones integradora y crítica. Como puede verse, los caracteres tradicionales de la filosofía. Ortega los expone de manera magistral, alcanzando en su halago a la filosofía la máxima brillantez literaria.

Palabras clave: principio de pantonomía, principio de autonomía, perogrullada, función integradora, función crítica.

Abstract

This article does a research into a theme that has not been studied specifically. This is curious, as the idea of philosophy is the most important one in Ortega y Gasset's system. Here, it is considered concerning its specificity: the principles of pantonomy and autonomy his platitudinous nature and its integrating and critical functions. As it can be seen, Philosophy's traditional characteristics. Ortega sets them out in a masterly way, reaching its high literary brilliance when he praises Philosophy.

Keywords: principle of pantonomy, principle of autonomy, platitude, integrataing function, critical function

Mi propósito en este trabajo es estudiar los caracteres específicos que, según Ortega y Gasset, diferencian a la filosofía de los demás elementos de la cultura: el principio de pantonomía, su objeto; el principio de autonomía y el carácter perogrullesco, su método, y las funciones integradora y crítica, derivadas, respectivamente, del objeto y del método.

La crítica ha sido parca, por no decir nula, a la hora de hacerse cargo de este tema. No conozco ningún estudio concreto, salvo una pequeña comunicación de Mari Luz Pintos Peñaranda, en un congreso de 1992. Hay, eso sí, muchas referencias en trabajos de más amplitud en un buen número de autores sobre algunas de las cuestiones que aquí se tratarán. Así, al esfuerzo de ordenar la multitud de ideas sobre la filosofía, desparramadas por aquí y por allá en la obra de Ortega, ha habido que sumar lo mismo con respecto a los estudios críticos. Si cuando se trata de esclarecer a Ortega, buena parte del trabajo consiste, siempre, en sistematizar lo que él no sistematizó, en este caso concreto de su idea de filosofía, puede decirse que la hermenéutica le ha sido fiel.

Bien es verdad que en este tema Ortega fue más sistemático en su exposición de lo que habitualmente era. Contamos con *¿Qué es filosofía?*, un trabajo pensado para ir derechamente al corazón del asunto; bastante metódico, por cierto. Pero, en general, puede decirse, que casi todos sus escritos contienen referencias metafilosóficas. Su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, comienza con una reflexión sobre la filosofía, y el *Leibniz*, del que se ha dicho que es su mejor obra, termina olvidándose de Leibniz y centrándose en la idea de filosofía. Incluso escritos que por su título pareciera que nada tienen que ver con el tema, terminan convirtiéndose en una auténtica eclosión sinfónica en pos de la filosofía, como el célebre prólogo al libro de caza. Yo creo que Ortega se ocupó tanto de la idea de filosofía —es que me atrevería a decir que es el concepto al que más espacio dedica—, porque es la idea más importante de su sistema. Esto, que no lo he visto destacado en ningún lugar, es así por dos razones: en primer lugar, porque es la tesis primera de su sistema, de la que se derivan todas las demás, y, en segundo lugar, por su relación con España y Europa. Siempre se pone más énfasis en la primera, porque Ortega es el maestro de la filosofía española; pero, lo cierto es que, una vez europeizada España con la filosofía, el filósofo español se entrega en la ‘segunda navegación’ a lo que podría llamarse *la re-europeización* de la misma Europa, con una reforma, no de la filosofía, sino de la idea de filosofía, para sacarla de la ‘crisis de fin de siglo’.¹

¹ No es éste, sin embargo, el lugar de afrontar estos temas. La filosofía como primera tesis del sistema, incide más bien en la temática de la filosofía como pensamiento, concretamente como orientación o quehacer. El segundo, por su parte, se acomoda más al contexto histórico y socio-cultural de la idea de filosofía, que, por su amplitud, rebasa las posibilidades de este artículo. Igual ocurre con otros temas relacionados con la idea de filosofía por importantes que sean, como el de la filosofía como historia de la filosofía, que tendría su lugar apropiado en la filosofía contemplada como razón o ciencia. La filosofía, en efecto, es histórica no por ser filosofía, sino por ser ciencia o razón —razón vital.

Hay que decir que, en la idea de filosofía enfocada según los precisos límites de este trabajo, Ortega no añade nada nuevo a la concepción tradicional de la misma, recibida a través de la fenomenología. Hay importantes cambios en su concepción de esta disciplina, pero en lo que tiene de ciencia o razón. Con su idea de la razón vital, Ortega introduce una importante reforma y actualización en la idea de ciencia, que afecta tanto al objeto como al método; pero los puntos señalados anteriormente, objeto de este trabajo, son los que siempre ha tenido la filosofía como filosofía.

Me refiero, naturalmente, a la idea de filosofía de su segunda y tercera épocas.² En su primera etapa neokantiana, aparte de dedicar poco espacio a la reflexión sobre la filosofía, contempló a ésta con los ojos de sus maestros marburgianos. Una concepción de la filosofía como lógica, ética y estética, así como sumisa de la física, que más tarde repudió. Fue, sin embargo, a raíz de su contacto con la fenomenología, cuando Ortega realizó una meditación a fondo de ella, convirtiéndose en la idea más importante de su sistema.

Pedro Cerezo fue el primero en detectar la influencia de Husserl en la filosofía de Ortega y en su concepción de la filosofía, así como Javier San Martín el autor que más ha insistido estos últimos años en este punto. Mariluz Pintos Peñaranda, su discípula, es categórica en reconocer esta influencia: «la idea de la filosofía por parte de Ortega coincide en sus planteamientos generales con la idea que de ella tiene Husserl» (1992, p. 127). En realidad, el título de su trabajo resume muy bien lo que es la filosofía en Ortega: la ciencia radical. Quizás la nota más definitoria de la metodología del filósofo español sea el alejarse sistemáticamente de los extremos en todos los asuntos. Pero hay una excepción, una sola excepción, pues «solo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía» (VIII, p. 282).

Se trata de la ciencia llevada a su más alta expresión: «la mejor ciencia» (II, p. 351), la teoría «en su sentido máximo» (XII, p. 320), «el único auténtico y máximo saber» (XII, p. 306), «lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea» (IV, p. 217). Si el objeto de la ciencia es el ser, el de la filosofía será el ser radical –principio de pantonomía–; si uno de los ingredientes del método de la ciencia es la veracidad, en la filosofía se traducirá en veracidad radical –principio de autonomía–; si otro de los ingredientes de este método es la eviden-

² La crítica se está decantando por los tres períodos, pues, en efecto, el «vitalista» de Ciriaco M. Arroyo (cfr. 1989, p. 76; 2005, p. 672) no parece distinguirse esencialmente del fenomenológico; y, por lo que respecta al tercero, sólo prejuicios anticientíficos pueden negarle la fundamental influencia de Heidegger, desde la que es indispensable denominarlo. Me parece inapropiado llamarlo *hermenéutico* porque la razón histórica se halla en el período anterior. Aunque el término es poco usual, prefiero llamarlo *existencialista*, dado que los conceptos existencialistas en él aparecen –si bien integrando a los anteriores–, tales como orientación, libertad, preocupación, autenticidad, etc. Es cierto que estos conceptos son hoy día los menos actuales de la obra de Ortega; pero fueron los más maduros de ella.

cia, en filosofía resultará ser perogrullada. En definitiva, «una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema» (VIII, p. 304; v.t. XII, p. 132).

1. El principio de pantonomía

Los principios de pantonomía y de autonomía son las dos características de la filosofía que nuestro filósofo descubre en el segundo giro que realiza en torno a la ciudadela de la filosofía, cuando en *¿Qué es filosofía?* aplica el método de Jericó a su estudio. Los dos atributos, por cierto, que de ella también encontró Dilthey cuando, con una metodología bien distinta, recorrió su despliegue a lo largo de la historia. Qué sea la filosofía, pensaba Dilthey, no es cosa que deba depender del gusto de cada cual, sino de lo que en verdad haya sido (cfr. VI, pp. 199-200, 202). No obstante, tiene razón Max Scheler cuando censura este proceder, pues, en efecto, no debería utilizarse un método empírico para determinar la esencia de la filosofía, ya que sería admitir supuestos, y, si esta disciplina, como veremos, es obsesiva en este punto, mal haría desobedeciéndose a sí misma en el trascendental momento de auto-definirse. La historia de la filosofía, como dice Max Scheler, puede servir en todo caso como ejemplificación de la esencia determinada fenomenológicamente (cfr. 1980, pp. 7-8). Es por lo que no creo que el principio de pantonomía llegara a Ortega a través de Dilthey, como afirma Nelson Orringer (cfr. 1984, pp. 17, 68, 142-143).³ Su conocimiento de Dilthey fue tardío; el principio debió aprenderlo en su calidad de filósofo y de fenomenólogo (cfr. Cerezo, 1984, pp. 303-304).

Un buen modo de distinguir la filosofía de la ciencia es por «el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía* [...] o ley de totalidad» (VII: 336). Si el objeto de la ciencia es lo universal, el de la filosofía será lo universalísimo. El principio de pantonomía significa dos cosas: en primer lugar, que la filosofía no tiene un tema específico, sino que su tema son todos los temas, y, en segundo lugar, que de cualquier tema lo que le interesa es su relación con todos los demás, «lo que de cada tema da hacia *el todo de los temas* —o lo que cada tema es en el sistema de ellos, su

³ Obediente a su método «fluvial» de «establecer relaciones intelectuales donde antes no se veían», que entiende es «la misión más elevada del historiador de la filosofía» (1983, p. 564), en su libro *Nuevas fuentes germánicas de '¿Qué es filosofía?'*, Orringer realiza un detalladísimo estudio de las influencias recibidas por Ortega en el contenido de su curso; lo cual significa que el autor americano indica los autores concretos, uno por uno, de quien Ortega tomó todas y cada una de las ideas expuestas en él. No creo, sin embargo, que el propio Ortega, que se mostraba tan admirador de la inscripción délfica de «nada en exceso», viera tal proceder con buenos ojos. Examinar las influencias de manera tan detallada es bastante arriesgado, ya que algunas de ellas podrían por tópicos flotar en el ambiente de la época en lugar de pertenecer en privado a algún autor en concreto. Además, uno espera algo más creativo de la Historia de la filosofía que el rastreo detectivesco de fuentes.

papel en el mundo» (Ortega, 1994, p. 340). En *¿Qué es filosofía?* define Ortega la filosofía como «conocimiento del Universo» (VII, p. 308), entendiendo por Universo todo lo que hay, junto con lo que de universal tienen todas las cosas que hay.

Las ciencias acotan una parcela de la realidad, en cuyo ámbito trabajan sin rebasar sus límites. Y en cierto sentido también podría decirse que, al estudiar la vida pública de cada cosa, el objeto de la filosofía es parcial, y que el filósofo también es un especialista, un «especialista en universos» (VII, p. 338). Pero, ésta no deja de ser una mera forma de hablar. Las demás ciencias, aun no conociendo el contenido de su campo de estudio, conocen perfectamente sus límites, mientras que la filosofía no puede limitar su objeto, pues «todo lo que hay» es un conocimiento negativo, que significa simplemente que no es parte, porción. Ni siquiera se corresponde con todo lo que existe, ya que lo que existe es sólo parte de lo que hay. El tema de la filosofía puede ser real-físico o psíquico-, ideal, fantástico e incluso inexistente –como el cuadrado redondo.

Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos que solo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son «voz del horizonte». Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañir de las campanas (IX, p. 630).

Primeros principios, primeras raíces, son otra forma de denominar al Universo. La filosofía es radical porque escarba hasta la raíz y «el filósofo es el especialista en raíces» (VIII, p. 285). El término *saber* está emparentado etimológicamente con sabor; los primeros sabios fueron en las tribus los entendidos en alimentos, raíces. Es por lo que Ortega puede decir que la filosofía es sabrosa, más succulenta que cualquier otra ciencia (cfr. VIII, p. 284).

Si ciencia o razón es «dar razón», esto es, ir de un objeto a su «principio», en filosofía esta operación se extrema, dado que el principio será el último –o el primero, según desde que lado se mire–, el principio radical o principísimo:

La filosofía, que es el radicalismo o extremismo intelectual, se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es solo conocimiento desde principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios. De aquí que los filósofos sean titularmente los «hombres de los principios» (VIII, p. 64; v.t. XII, p. 196).

En rigor, sólo el principio filosófico es principio; sólo la filosofía se lanza a la alta mar de los principios, mientras que la navegación de las demás disciplinas es puro cabotaje (cfr. IX, p. 191). La misión de la filosofía es encontrar cada vez principios mejores, más fundados, esto es, más principios (cfr. 1996, p. 51; XII, p. 160). «La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo [...] es una famosa *Anábasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás» (IX, p. 631). Traducida correctamente, *anábasis* no es sólo retirada sino a la par descenso y bajada. Pongamos un ejemplo: el concepto de ‘orientación’. «La idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación» (XII, pp. 27-28).

Aunque el principio de pantonomía siempre ha acompañado a la filosofía, Ortega pensaba que sólo había encontrado atención adecuada en algún momento de la Antigüedad y en el idealismo alemán (cfr. VII, pp. 336-337).

1.1. Filosofía y amor

«Es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión» (I, p. 316; v.t. VII, p. 475). La relación entre la filosofía y el amor se remonta a Platón, quien veía «en el “eros” un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí» (I, p. 351). Si la ciencia es amor, pues comprender es simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas (cfr. II, p. 670), como «locura de amor» podríamos caracterizar a la filosofía, apropiándonos la expresión que Platón utiliza en el *Fedro*. «Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad» (I, p. 317), su sentido infinito nos revelaría de golpe la grandiosa perspectiva del mundo. Una súbita descarga de intelección comparable, aunque en otro orden de cosas, a la brusca descarga de energía nerviosa del placer sexual y a la descarga de emociones en que consiste la fruición estética. Es probable, como dice p. W. Silver (cfr. 1978, p. 146), que a Ortega le pareciera que la frase *yo soy yo y mi circunstancia* fuera de esta índole, y que así lo esté insinuando, cuando, al poco de tratar estos temas, aparece, al lado de la famosa frase de Hegel de que *la idea es lo absoluto*, que acababa de poner como ejemplo de súbita descarga de intelección.

La intelección de la erudición es, por el contrario, nula; está en las antípodas de la filosofía:

Ocupa [...] la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo cogidos, y formando un montón, afirma cada cual su

independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial (I, p. 317).

Como puede verse, Ortega no desdeña la erudición, puesto que sin ella no hay ciencia. Contra lo que está es contra el eruditismo, que «no es la sana e imprescindible erudición, sino la torpe idea de creer que puede hoy la erudición o simple acumulación de noticias ser la forma constituyente de la vida intelectual» (IX, p. 55). El eruditismo fue blanco especial de sus iras porque era la forma de cultura propia de la Restauración: «decir Europa [...] es tomar [...] un libro eruditísimo del grande Menéndez y Pelayo y ponerle al margen del último folio: “¡Non multa sed multum!”» (I, p. 142).

La frase de Dilthey, *la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter*, dará a Ortega la oportunidad de comparar la filosofía y la literatura en relación con el amor. La expresión literaria es expansiva, vuelca sobre el lector, sobre el oyente, todo su significado y, a veces, más de lo que propiamente significa. La expresión filosófica –como la frase de Dilthey–, es, por el contrario, inclusiva, lo que implica silencio y secreto. La filosofía es sistema, y en un sistema cada concepto está relacionado con los demás. El lenguaje, sin embargo, no puede en cada momento decir sino sólo algunas cosas; no puede decirlas todas de una vez. Por eso, aun el pensador más claro, tiene siempre algo de hermético. «Pasa como con el amor o el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano» (VI, p. 170).

1.2. Los problemas archiproblemáticos

La filosofía es especialmente problemática, por varias razones. En primer lugar, por su objeto. En el mundo todas las cosas son contradictorias, lo que no puede dejar de afectar a la filosofía. «La Vida es “precisamente multilateral”, que es siempre “lo uno y lo otro”, es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía» (VIII, p. 297). Así, «el mundo que hallamos es, pero a la vez no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofía, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo» (VII, p. 333). Sin embargo, ya hemos visto como «todo lo que hay» es un conocimiento meramente negativo. Mientras que las ciencias antes de echar a andar ya saben por lo menos de dónde vienen, a dónde van y quiénes son, el filósofo, «a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal» (VII, p. 308).

La filosofía también es problemática como conocimiento. En efecto, pudiera ocurrir que el Universo no fuera cognoscible por ser –al menos en parte– irracional⁴ Las ciencias parten de la base de que su problema es soluble, ya que su objeto es racional; tal es así que, si no lo fuera, no lo estudiarían. Pero la filosofía «es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva –no como el domador de circo que previamente la cloroformiza» (VII, p. 320; v.t. 309-310; XII, p. 308; VIII, p. 83). Los problemas científicos son, como dice Ortega, problemas a medias; de un problematismo relativo, manso. Los problemas filosóficos son los únicos problemas que no tienen las astas de la contradicción afeitadas.

En resumen, que el problema filosófico «no sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema» (VII, p. 321). En verdad, el buen éxito del intento llamado *filosofía* es lo menos probable del mundo (cfr. VII, p. 329). *Cuadradores del círculo* o *cazadores de esfinges*, son epítetos apropiados a los filósofos (cfr. II, p. 497).

Quizás la filosofía sea sólo búsqueda. *La que se busca*, la llamó Aristóteles. «¡*La que se busca!*», como «"la Princesse lointaine"» (VIII, p. 263), el título del libro de Edmond Rostand, inspirado en la literatura trovadoresca del siglo XII –en el amor cortés del trovador Jaufré Rudel por la princesa Melisenda. Y, así, de nuevo nos encontramos con el amor: la filosofía es amor a la sabiduría, búsqueda, viaje –el largo y penoso viaje del trovador–: viaje al descubrimiento de los principios.

«El especialista de la ignorancia es, desde nuestro patrón Sócrates, el filósofo» (VII, p. 508). Pero, antes de lamentarnos por ello, convendría tener en cuenta una serie de cosas. Primera: la filosofía es el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser no necesita tener buen éxito en la empresa; es «conciencia hiperestésica de los problemas, no seguridad petulante en las soluciones» (XII, pp. 309, 320).

En segundo lugar, ¿quién ha dicho que lo importante sea el éxito? «La escena triunfal hace bostezar al verdadero triunfador. Lo importante en la vida es tener que-hacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada» (XI, p. 12).

En tercer lugar, no está asegurado que la filosofía haya de ser un fracaso, pues, rigurosamente hablando, no es imposible. En fin, que la filosofía es algo que siempre hay que volver a intentar. Es la perenne fatiga de Sísifo, subiendo una y otra vez el peñasco desde el valle a la cumbre. *Sísifo*, que, como nos recuerda Nietzsche, significa sabio (cfr. IX, p. 136; VIII, p. 282). Los indios representan en el elefante el dios de la filosofía, recuerda Ortega mientras contempla en el zoo el cayo que se le forma al paquidermo cuando aprieta la frente contra los barrotes de su jaula (cfr. VIII, p. 26).

⁴ Tiene razón Ciriaco M. Arroyo en que Hartmann pudiera estar presente en estos lances (cfr. 1968, p. 140).

Cuarto: «lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz, [...] la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar. Lo que en el hombre no fracasa o fracasa solo *per accidens*: es su soporte animal» (VIII, p. 283). El hombre es utópico por histórico, y la filosofía es utópica por humana.

En quinto lugar, aun siendo fracaso, la filosofía es acierto y logro comparada con cualquier otra actividad, porque el simple hecho de situarse en una perspectiva universal y de salirse de las ideas dominantes significa ya hallarse más cerca de la verdad (cfr. VIII, pp. 283-284).

Nelson Orringer es el crítico que más ha destacado la importancia del problema en la idea de la filosofía de Ortega, lo que asegurará, a su juicio, una sustancial presencia del neokantismo, no sólo en la primera fase, sino en la totalidad de su trayectoria filosófica. Según este autor, el método maduro del filósofo, con sus tres pasos: problema, método fenomenológico y narración, en correspondencia con las tres etapas que atravesó: neokantiana, fenomenológica y existencialista, recogería en un primer momento el primer paso del método trascendental del idealismo crítico de Cohen, consistente en problema, idea y solución (cfr. 2000, pp. 62-65). No obstante, es dudosa esta influencia. Es cierto que Ortega nos dijo en su autobiográfico *Prólogo para alemanes* que de Cohen aprendió «a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es» (VIII, p. 34). Pero convendría matizar esta afirmación con otras, incluso del mismo *Prólogo*, como que «los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon» (VIII, p. 27). Conociendo lo que Ortega pensaba de los escolasticismos —y el neokantismo no dejaba de ser una escolástica (cfr. Ortega, 1980, p. 16)—: filosofías que, por su incapacidad de sentir los problemas, se afanaban vanamente en comprender las soluciones (cfr. III, p. 566; XII, p. 24), es muy arriesgado afirmar que Ortega estuviera influido por el neokantismo en lo referente a la importancia de los problemas.

2. El principio de autonomía

El principio filosófico de autonomía es la radicalización de la epojé, el tradicional ‘desinterés’ o afán de verdad que ha de caracterizar a toda ciencia. Significa la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya construyendo. Pues es ésta «una ciencia sin suposiciones» (VII, p. 335), esto es, proposiciones cuya verdad no probamos pero damos por probada, para derivar de ellas otras pro-

posiciones (cfr. XII, p. 370).⁵ La conciencia pública a la par que las ciencias establecidas, se hallan, sin embargo, abarrotadas de suposiciones, por lo que es obligación de la filosofía apartarse de ellas. Desde este lado volvemos a encontrar a nuestra disciplina como anábasis, por emplear el término que sirvió de título al libro clásico de Xenofonte, *La retirada de los diez mil*. «La filosofía es insigne *retirada* y famosa *anábasis*» (XII, p. 162). Probablemente no haya en el diccionario palabras más emotivas que las de *amor y libertad*. Y, si antes se nos aparecía la filosofía como amor, ahora se nos descubre como libertad: «esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas» (VI, p. 266).

Una de las epifanías históricas del principio de autonomía ha sido la duda metódica cartesiana. En la obra de Ortega a veces adopta esta forma; y Husserl en sus cursos parisienses recogidos en *Meditaciones cartesianas*, que precedieron en pocos meses al curso de Ortega *¿Que es filosofía?*, ya había relacionado también la fenomenología con el cartesianismo.

2.1. La duda

El principio de autonomía «nos califica como últimos nietos de Descartes» (VII, p. 335), reconoció el filósofo madrileño. Ahora bien, la duda metódica no es una duda cualquiera, sino que debe ser entendida bien, cosa que no ha solido ocurrir, como cuando se toma a chirigota el genio maligno. Por lo pronto, hay que distinguirla de la duda escéptica. Los escépticos clásicos forjaron todos los instrumentos posibles para dudar, y el criticismo moderno bebió mucho de ellos, pero en cierto sentido son dos posiciones radicalmente distintas. El escepticismo antiguo era un punto de llegada, conclusión de un largo, penoso y heroico razonamiento; el escepticismo moderno, es, al revés, un punto de partida, producto de la suspicacia, mero medio artificial para alcanzar precisamente lo contrario, esto es la verdad (cfr. IV, p. 30; XII, p. 415).

La duda metódica consiste en dudar no sólo de lo dudoso –esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto–, sino de lo dubitable: «Descartes principió por dudar de todo el saber humano. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo» (VIII, p. 263). Su propia vida es ejemplarizante de su filosofía: se retira de todo, del saber establecido, de la lectura, incluso de su patria y se va a Holanda. Ahora bien, todo esto no es más que un juego. La filosofía como juego. La duda no mata la creencia, sino que, como la avispa *Sphex* paraliza la oruga, la pone fenomenológica-

⁵ La posición de Ortega, expresada con toda precisión, es que el filósofo puede suponer lo que quiere, siempre y cuando no de gato por liebre, es decir, que no haga pasar por verdad probada lo que es una mera suposición (cfr. XII, pp. 488-489).

mente «entre paréntesis», hasta dar con la demostración. Por eso, la duda metódica es abono de certidumbre; respira certeza para no ahogarse. Como la retracción en que el tigre prepara su gran brinco predatorio, o el puño retrocede para tender el arco; como Beethoven en el Himno a la alegría –a la alegría por el dolor–, o «como el diablo, según Goethe, queriendo el mal crea el bien; así el escepticismo convertido en duda metódica, hace invulnerable la verdad» (Ortega, 1996, p. 101). Ortega insistió en este punto: «el vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda que es capaz de digerir, de asimilar» (VII, p. 302). En definitiva, que «sólo en combate con la duda absoluta puede fundarse la verdad absoluta» (XII, p. 370).

Su utilización por Descartes constituyó uno de sus momentos estelares, pero la duda metódica, el «hada más fea» es «consustancial a la filosofía» (XII, p. 160; v.t.VII, p. 370). Así, podemos encontrarla, por ejemplo, en Aristóteles o, nada menos, que en Santo Tomás. El primero sostiene en el libro III de la *Metafísica* que se impone la necesidad de una disciplina que, sin suponer a ninguna otra, fuera fundamento de todas las demás, y que esta disciplina tendría derecho a llamarse *filosofía primera*. Y, comentando este texto, Santo Tomás añade que a un conocimiento universal compete una duda universal. Lo que ocurre es que ni Aristóteles ni Santo Tomás fueron capaces de cumplir su propio mandamiento. Pero, como dice Ortega, «no se trata de si ha habido filósofos, sino de qué es filosofía» (VIII, p. 265). Y, habría que ver, por otra parte, si el propio Descartes fue más fiel a su precepto que ellos.

En orden a la aplicación de la duda metódica, Ortega se refirió especialmente a cuatro campos: las ideas establecidas, la ciencia, el patriotismo o nacionalismo y el partidismo político. Me ocuparé en este trabajo de los dos primeros. Pero antes es conveniente hacer una importante matización; muy paradójica, por cierto. Es ésta: el principio de autonomía debe aplicarse al mismo principio de autonomía. Porque una cosa es un método y otra, muy distinta, una patología. Y es que en la modernidad el principio de autonomía se aplicó «con un exclusivismo funesto que ha frenado el pensamiento filosófico hasta paralizarlo» (VII, p. 336). Si, como sostiene el criticismo, hemos de liberarnos de todo dogmatismo, entonces que la liberación sea plena, completa, añadiendo a la lista de las ataduras que aquél denunció, una más: la propia obsesión criticista, la superlación de su gesto. Si hay que ser criticista, que se sea con naturalidad, sin aspavientos (cfr. VII, p. 328). La suspicacia moderna, burguesa, no añade más duda a la duda, no añade más efectividad, sino la ingenuidad de creer haber podido eludir la ingenuidad (IV, p. 32).

2.2. La filosofía como paradoja

Comenzaremos liberándonos de la doxa, de las opiniones establecidas, los «ídola fori», las voces de la plazuela, como decía Bacon. La doxa es el campo de las creencias que la utilidad ha ido seleccionando a lo largo del tiempo; pero no es inteligente, se impone por sugestión social. La filosofía es «constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*» (VIII, p. 246; v.t. VI, p. 143; VII, pp. 277, 336, 357 y 364; V, p. 441; XII, p. 270; Ortega, 1994, p. 116; IX, p. 719). En sus notas de trabajo de allá por los años cuarenta, se ha encontrado la siguiente confesión:

A mí me ha movido a la filosofía el ansia de estar en claro [...] Pero hay que añadir –porque es curioso– que la claridad se me presentaba con un predominante –no exclusivo cariz: la paradoja. No por trivial y frívolo deseo de singularidad sino en mi sentido de que la misión del intelectual es la paradoja. Y la razón de ello fue que casi todo lo que me producía impresión de fulguración de evidencia tenía facies paradójica –de suerte que en mi mente se unió el carácter de verdad con el de paradoja (1994, p. 116).

La famosa dificultad de la filosofía: su rigor, precisión y abstracción; la torsión del sentido habitual en que solemos vivir, la hacen «esencialmente impopular» (X, p. 56; v.t. VI, pp. 293-294; III, p. 270; XII, p. 341). Es cierto que cualquiera puede ser filósofo sólo con un poco de ejercitarse (cfr. IX, p. 364); pero lo que tiene difícil solución es el hecho de que la opinión pública es un uso, y, como tal, tardígrada con respecto a la filosofía, que siempre es prematura (cfr. XII, p. 162). Es en las crisis históricas donde la distancia es mayor, y el filósofo vive en situación más incómoda e incluso peligrosa. Así, en la situación actual, en que la masa y el filósofo «se desprecian mutuamente hasta la raíz» (XII, p. 167), la filosofía no puede esperar nada de la sociedad. En el caso de la ciencia es distinto, la ciencia proporciona comodidades; y, si la masa no fuera tan primitiva ni tan desagradecida, presto acudiría a protegerla por su propio interés. Pero la filosofía es aventura de otra índole y «abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse» (IV, p. 199).

El carácter paradójico de la filosofía es la interpretación correcta de la equiparación que Ortega realiza entre la filosofía y la caza en el *Prólogo* al libro del conde de Yebes. Ésta ha sido habitual en la historia de la filosofía: *thereutes*, gustaba llamar Platón al filósofo; *venator*, siguiéndole, Santo Tomás de Aquino, y Nietzsche, sentado en la cima de una alta montaña, allá en Sils-Maria, cazaba, según decía, pensamientos. Como el cazador, cuya atención es universal, no adscrita a ningún punto concreto, en espera de que la pieza surja donde menos se espera, así el filósofo es el hombre alerta en el mundo, también fiero y peligroso, de las ideas. Y en efecto, solo merece ser llamado *filósofo* quien, «ante un problema, en vez de mirar solo por derecho, a lo que mandan la tradición, el tópico y la inercia mental, se man-

tiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte» (VI, pp. 490-491). Un largo texto extraído de la *República* de Platón corrobora e ilustra exactamente en los mismos términos estas apreciaciones de Ortega sobre la caza.

Según Manuel Granell, el término *vigilia* calaría más hondo que el de *alerta*, «porque *vigilia* no es sólo la del hombre en vela ante el mero contorno espacial. La *vigilia* también apunta a esa anticipación del tiempo que es la *víspera*. Y ante el tiempo está alerta Ortega [...] No sólo sabía girar en redondo su mirada, sino que aspiraba a clavarla en el porvenir [...] Abundan en su obra las previsiones, justo porque supo apresar el secreto del difícil arte de prever» (1980, p. 34). Ya Ortega había utilizado el término *vigilia* cuando se trataba de oponer la actitud filosófica a la actitud sonambulesca del hombre común y del hombre científico.⁶ Desde Heráclito «la filosofía no es sueño –la filosofía es insomnio– es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la *vigilia* y a la *lucidez*» (XII, p. 303; v.t. Ortega, 1994, p. 261). Confiesa Ortega que la experiencia más melancólica que había tenido en la vida era la de haberse percatado de «vivir entre sonámbulos» (VI, p. 143), y de que en ese estado sonambúlico probablemente la humanidad había vivido siempre. Por eso, la razón no es sólo un medio de liberación de los poderes exteriores, sino también de nosotros mismos, de nuestros hábitos, apetencias, de la irracionalidad en suma: un «triunfar de nosotros mismos como seres automáticos» (1996: 45).

2.3. El heroísmo intelectual

La historia de la filosofía ha sido una pasarela por donde han desfilado todo tipo de rarezas: la sospecha de la veracidad de los sentidos, la negación de la existencia de las cosas o su conversión en ideas, el intelectualismo moral, etc. Goya antepone a sus *Caprichos* el lema «El sueño de la razón produce monstruos»; pero la verdad es que la insomne filosofía ha sido siempre una «infatigable paridora de monstruos» (IX, p. 775; Ortega 1994, pp. 48 y 269): el Ser, el Amor y el Odio, las Ideas, la sustancia, el Uno, el genio maligno, la mónada, la buena voluntad, el espíritu absoluto, etc. Es el mundo del revés; doctrina esotérica para iniciados.

Y es que el filósofo tiene una misión de ridiculez, como proclama con toda solemnidad Platón en el *Parménides*. Para ser filósofo se necesita de un tipo de valentía que ya hubieran querido para sí muchos agresivos guerreros y revolucionarios.

⁶ Las ciencias particulares son ciegas relativas. Por mucho que el científico domine un campo de conocimiento, no dejará de estar en claro sobre el resto de su vida «De ahí ese andar deslumbrado, de nictálope o de topo, que el hombre de una sola ciencia suele llevar por el arrecife de su vida» (VI, p. 352).

rios, que, si valientes para los topetazos, sentían, en cambio, pavor cuando se trataba de hacer el ridículo. El filósofo también es un héroe, y la filosofía «el heroísmo intelectual» (VII, pp. 308, 323; Ortega, 1996, p. 45).⁷

2.4. Liberación de la ciencia

Si el sentido común no resulta precisamente un buen consejero para el filósofo, tampoco es mucho de fiar la ciencia oficial, tan ingenua como es, tan llena de supuestos. La ciencia da por supuestas muchas verdades, como el valor se daba por supuesto en la cartilla de los militares (cfr. XII: 159).

Esta manera de hablar —«ciencia independiente»— muy usada en estos tiempos es sobremanera equívoca. ¿Qué se entiende por independencia de una ciencia? Todas las ciencias, salvo una, parten de supuestos, de admisiones cuya prueba no pueden dar ellas mismas. Estos supuestos son de dos clases: en primer lugar cada ciencia hace uso de proposiciones determinadas cuya verdad supone probada en otras ciencias. En segundo lugar ella misma es una complejión de operaciones racionales —definiciones, proposiciones, pruebas, deducciones, inducciones, descripciones, hipótesis, analogías, probabilidades, etcétera, cuyo régimen, normas y valor no estudia ni legaliza ella misma. Dicho en otra forma más expresiva: toda ciencia independiente es una teoría, en la cual se hace uso de verdades tomadas a otras teorías determinadas y además se supone la posibilidad y consistencia de la teoría en general (XII, p. 366).

2.5. La filosofía como soledad

Ve viendo, nena, cómo las dos únicas personas —acaso tres con Maeztu— inteligentes que hay en España, a saber Unamuno y yo, estamos solos siempre en nuestras opiniones frente al rebaño de los literatos, políticos [...] Para el que tiene fe en sí mismo— y si no fuera porque en el fondo está el dolor de que nuestra raza es una raza irremachable de necios— esta soledad intelectual es un placer. Para el hombre capaz de estar solo es un placer sentirse solo (199, p. 483).

reveló en una carta a su novia en 1906. Desde muy pronto sabría Ortega qué era sentirse solo en su oficio. Es cierto que el sentimiento de soledad es general en el hombre, porque «la autenticidad de una vida se mide por su dosis de soledad» (VI, p.

⁷ Ortega previó la conocida burla de Luis Martín Santos de *Tiempo de silencio*, a propósito de que nadie podrá jamás ver una manzana (cfr. 1999, pp. 157-158): «Hay ciertas ridiculeces que deben ser dichas, para eso existe el filósofo [...] De aquí que convenga a la humanidad aprovechar el heroísmo peculiar de los filósofos» (V, p. 396).

342) –aunque lo normal es que para escapar de él falsifiquemos la vida, diluyendo la soledad entre el gentío–, pero, tratándose de la filosofía, ocurrirá como en tantas otras ocasiones, que la soledad será radical, desolada soledad.

Los científicos trabajan en equipo, los literatos necesitan dirigirse a alguien por muy anónimo que sea; mas los filósofos se lo hacen todo ellos solos, y su decir no será un decir a otro, sino un decirse a sí mismo, no «faena de sociedad, sino menester de soledad» (VIII, p. 82; v.t. XII, pp. 100-101). La anábasis en que se concretaba la filosofía más arriba, es ahora, desde este nuevo punto de vista, «arreglo de cuentas de uno mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo» (VII, p. 145). Y este «decirse a sí mismo» no será sino un escuchar, un escuchar a la razón. En sociedad, en compañía, hay demasiado ruido; no es posible el ensimismamiento necesario, la «soledad sonora» –que tan bellamente describió San Juan de la Cruz– donde se produce la ventriloquia de la razón. Porque «no es propiamente el pensador quien piensa y quien dice –son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas» (XII, p. 269; v.t. 389-390). En este hecho se basa el derecho del intelectual a expresar, no lo que es una opinión, su opinión, sino la verdad.

Así, en uno de sus cursos expone Ortega a sus oyentes que, frente a los políticos, que idiotizan al público y que más que hablar berrean, hablar como es debido es lograr que, poco a poco, la masa de auditorio se desintegre y cada oyente se vaya quedando solo, más solo que cuando está solo en su casa. Y, entonces, sin saber cómo, hallen la voz del conferenciante no como viniendo de fuera, sino como emergiendo de sí mismos. Y al salir se dijeran los unos a los otros: «hemos asistido a una escena de ventriloquia» (VIII, p. 557).

Si desde otras perspectivas no conviene al filósofo la figura de Robinson, vista desde este lado es muy oportuna, si bien la isla de este Robinson no es una isla desierta, sino desertada, por haber muerto todos sus habitantes, la «Isla de los Muertos», de los filósofos muertos, únicos compañeros que necesita el filósofo (cfr. VIII, p. 82). Y, desde esa isla desierta, el filósofo clama en el desierto. «Porque esta, señores es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto. Bien claro lo hace constar el mas grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo *voz del que clama en el desierto*» (IX, p. 226; v.t. XII, pp. 248–49). Ahora bien, ¿cómo distinguir al profeta bueno del falso profeta?: en que el primero, como nos enseña la *Didaké*, el famoso libro atribuido a los apóstoles, no permanece dos días en cada pueblo ni pide nada (cfr. p. 263). No es casualidad que estas últimas palabras se encuentren en el artículo *En defensa de Unamuno*, de 1914, escrito con motivo de la defenestración del filósofo vasco del rectorado a manos del ministro de turno.

3. La filosofía como perogrullada

La ciencia es «faena de claridad», «voluntad luciferina», «indomable voluntad de mediodía» (XII: 426), «luz derramada sobre las cosas». Como Goethe, Ortega dirá:

«Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran» (I: 357).

Dio a sus empresas una denominación lumínica: *Faro, El Sol, Crisol, Luz*;⁸ y es que rindió culto a la claridad como si de una divinidad se tratara (cfr. VII, p. 437). «Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible» (III, p. 45; v.t. Ortega 1994, p. 116). «Rosa, oriéntame. No veo claro lo que ocurre» (cfr. Abellán, 2000: 213), fueron, al parecer, sus últimas palabras. Como Goethe moribundo: «¡Luz, más luz!» (I, p. 357). Y es que, como ha resaltado con acierto Julián Marías: «la exigencia de *claridad* no es solo en Ortega una norma para la exposición del pensamiento y el trato con los demás –“la claridad es la cortesía del filósofo”– sino la condición misma de la filosofía» (1973, p. 129). Pero la claridad no es una característica de la filosofía en cuanto filosofía, sino en cuanto ciencia. Característico de la filosofía en cuanto filosofía es, más bien, ser perogrullada, claridad radical.

Si la perogrullada es la evidencia radical, la claridad en su máxima expresión, ¿tiene algo de extraño que la filosofía se componga de trivialidades y perogrulladas? El filósofo no tiene que pensar y emitir tan sólo pensamientos y palabras interesantes y sorprendentes, sino pensar y decir la pura verdad. ¡Si la verdad es archisabida, qué se ha de hacer! El filósofo debe revestirse de humildad y decir si no hay más remedio, «con el azoramiento con que se dice siempre una perogrullada» (Ortega, 1992, p. 66), las cosas que se han de decir. Las perogrulladas le salen al paso continuamente a Ortega, dándole los «¡buenos días!», e incluso nos habla de su «maestro Perogrullo» (VIII, p. 497).

Así, podemos encontrarnos con que buen número de las ideas filosóficas más señeras de Ortega las presentó como perogrulladas, como el perspectivismo (cfr. VII, p. 118), la superación de la disyuntiva realismo-idealismo (cfr. Ortega, 1992, pp. 35-36), la vida como quehacer (cfr. V, p. 238) y la razón histórica (cfr. VI, p. 356), entre otras.

⁸ «El título de este periódico significa, ante todo, un deseo de ver las cosas claras» (X: 368), nos dice en su primer artículo en *El Sol*.

4. Función integradora de la filosofía

La filosofía tiene una función integradora, porque los demás elementos de la cultura hienden sus raíces en ella. Así fue como siempre lo entendió Ortega (cfr. I, p. 83), aunque, una vez pasada la fiebre del neokantismo, ampliara notablemente su noción de cultura.

La desorientación, tan característica de la crisis en que vivimos actualmente, se debe a que nuestras ideas no están jerarquizadas, a que en definitiva las diversas instancias culturales se resisten anárquicamente a someterse a la filosofía. Ortega compara el papel de la filosofía en la cultura con el papel que desempeña el Estado en la sociedad (cfr. V, p. 287). Para un historiador, por ejemplo, términos como *sociedad*, *nación*, etc., significan poco más que para el portero de su casa. No hay comunicación entre la Historia, la Sociología y la Política porque no arraigan en la filosofía. Como es sabido, uno de los propósitos fundamentales de Ortega fue dotar a las ciencias humanas de una metodología con que sacarlas del estancamiento en que se hallaban, al que Ortega culpaba de los males que asolaban la humanidad.

4.1. Filosofía y ciencia

La concepción de la filosofía como base de la cultura afecta a la consideración de la relación entre la filosofía y la ciencia. Ortega celebraba que en su tiempo se estuviera a un paso de su reconocimiento, superando la descomposición cultural que se produjo en el siglo XIX. Aquel siglo fue el de las subversiones e imperialismo. Las ciencias, que habían convivido siempre unidas y jerarquizadas, culminan en ese momento el movimiento de independencia que iniciaron en el Renacimiento, pretendiendo, además, dominar a las demás (cfr. III, p. 345). Como se subleva la burguesía contra la nobleza, así se subleva la física contra la filosofía; como pretenden dominar unas naciones o clases sociales a otras, así ocurre con las artes y las ciencias (cfr. III, p. 272; VII, p. 304; IV, p. 64). El éxito social de la física no se debió a sus calidades cognoscitivas, ni tan siquiera a su pronta y evidente utilidad, sino a que coincidió en el tiempo con el burgués, el «homo economicus»: práctico, prosaico y cómodo (cfr. III, p. 348; VII, p. 296). El «imperialismo de la física» y el «terrorismo de los laboratorios» aplastó, humilló a la filosofía, convirtiéndola en «ancilla scientiarum», lo que significaba la rebelión de los esclavos en la ciencia, como dijo Max Scheler (cfr. 1980, pp. 21-22). Como reacción a la orgía filosófica del idealismo alemán y del «nabucodonosorismo» de Hegel (cfr. Ortega, 1996, p. 97; VIII, p. 28), tal actitud no dejaba de tener cierto sentido; pero una cosa es la denuncia justa de los abusos y otra hacer tabla rasa y sembrar todo de sal.

Ortega no censuraba a aquellos filósofos que se arrodillaron ante la ciencia: fueron como tenían que ser, aparte de que, gracias a que lo fueron ellos, así nos hemos librado nosotros de tener que serlo. Y, por otro lado, «no pocas calidades de la nueva filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia» (VII, p. 300; v.t. IV, p. 507). El error en filosofía, la decadencia filosófica no tiene nada que ver con el contenido de las doctrinas, sino que obedece al olvido mismo de lo que es la filosofía (cfr. Ortega, 1992, p. 24). Fue lo que ocurrió desde 1840 a 1900: edad antifilosófica donde las haya (cfr. VI, p. 306; VII, p. 288) comparable por su esterilidad sólo al año mil (cfr. Ortega, 1996, p. 97; VI, p. 296). Si la filosofía fuese algo de que se pudiese prescindir, durante esos años habría desaparecido por completo. Pero, como no es posible, lo que se hizo fue reducirla a un mínimo (cfr. VII, p. 286). El positivismo llama mitos a las cuestiones últimas (cfr. III: 347-348), y se conforma con una perspectiva mutilada del mundo, se mueve sólo entre cuestiones intermedias, penúltimidades (cfr. II, p. 721). El funámbulo Blondin cruzaba plazas sobre una cuerda a cincuenta metros del suelo. Ese funámbulo era el europeo positivista de 1880, caminante sobre el vacío, un vacío de sentido (cfr. IV, p. 507).

Curiosamente, en su período neokantiano Ortega sucumbió a aquel imperialismo de la física y al terrorismo de los laboratorios. Pensaba que la cultura toda caminaba sobre la ciencia, y que la filosofía se reducía a filosofía de la ciencia (cfr. Ortega, 1991, pp. 94, 190, 742; I, p. 207). Su posición, sin embargo cambió, y con la llegada del siglo XX atisbó la mejora del panorama. Las ciencias se independizaban unas de otras y renunciaban al imperialismo, y este importante además, nos dice en *¿Qué es filosofía?*, por raro que pareciera, no había sido destacado por nadie antes que él (cfr. VII, pp. 305-307). Nelson Orriger, contradiciéndole, cree haber detectado una influencia más en *Formas del saber y la sociedad* de Scheler (cfr. 1984, p. 38), pero lo cierto es que un año antes de la publicación de este libro, Ortega había escrito que la física de Einstein, la biología de Uexküll, la historia de Spengler, etc., coincidían en la autonomía que los autores otorgaban a las disciplinas (VI, pp. 309-310).

Pero con esto no basta. No se debe olvidar que las ciencias están jerarquizadas y que la filosofía es la base de todas ellas. Queda todavía, por tanto, un paso que dar:

La ciencia es una y única, es un edificio todo él trabado: unos miembros de él se apoyan en los otros y todos ellos en aquel miembro del edificio que se llama su cimiento. Se puede hablar de partes de la ciencia, de ciencias particulares, pero no estrictamente de ciencias independientes [...] Cuando se habla de ciencias independientes no se quiere decir sino que *de hecho* es posible investigar separadamente unos problemas de otros [...] De derecho como de hecho, por tanto, flotan todas las ciencias en el sutil elemento creado por una ciencia primera y fundamental, que es primera y fundamental por la

sencilla razón de que no supone ninguna otra y es supuesta por todas las demás (XII, pp. 366-368).

No se trata de integrar las ciencias, como en Comte, sino de fundamentarlas, como en Husserl. La filosofía es la cantera de la ciencia, como el bloque de mármol del que Miguel Ángel hizo el David. La hagan los filósofos profesionales o la hagan otros, como los científicos –Einstein, etc.– es indiferente; lo importante es que la haya. Ortega aportó su granito de arena: las *Investigaciones psicológicas* –obra cuyo título es tan fácil de confundir con las *Investigaciones lógicas* de Husserl– son filosofía de la ciencia.

5. Función crítica de la filosofía

El principio de autonomía presta a la filosofía una importantísima función crítica. Quien se dedica a la filosofía por afición o por gusto, se conformará con la establecida y simplemente la asimilará; pero el filósofo auténtico sólo la admitirá si es capaz de reconstruirla él mismo (cfr. XII, p. 19; V, p. 177). Pero, como esto suele pasar rara vez, al final ocurre que «la misión del efectivo intelectual no es adular ni halagar, es oponerse y rectificar» (XII, p. 270). De ahí que ya los primeros filósofos, Heráclito y Parménides, no dejaran títere con cabeza: ni del vulgo, ni de los mitólogos, ni de los científicos (cfr. IX, p. 422). Y Ortega recuerda a este propósito el encargo que recibe Amós, el primero de los profetas, de Dios: «“Profetiza *contra* mi pueblo”», porque «todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo “pensador”» (IX, p. 423; v.t. VII, p. 146). En Darmstadt, en los coloquios que tuvo en Alemania con Heidegger y algunos arquitectos, éstos protestaron porque los filósofos opinaran sobre cuestiones de su oficio. Uno en concreto, quejándose de Heidegger, dijo que el pensador es con frecuencia des-pensador y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Ortega replicó en defensa del alemán –que luego agradeció, alabando su «caballerosidad tan española»– que «el buen Dios necesitaba del “des-pensador” para que los demás animales no se durmiesen constantemente» (IX, p. 630).

La reacción de las buenas gentes a tal actitud de sobra la sabemos. Platón la expresó en el retrato que hizo de la historia de Sócrates en su alegoría de la caverna. Pero no debemos quejarnos de ello, piensa Ortega, sino soportarla estoicamente como algo natural, como un destino que representa «una de las formas más altas de la más auténtica virilidad» (XII, p. 270; v.t. IX, p. 631; XI, p. 116).⁹

⁹ La invención del mismo término *filosofía* obedeció a razones defensivas, para disfrazarse y despistar, ante la reacción negativa de los atenienses en el siglo V. El término *filosofía* no era nada del gusto de Ortega. Quitando que por el sentido de búsqueda podía salvarse (cfr. 1994, p. 85) y que en su curso

De la experiencia de los primeros filósofos, la filosofía aprendió que el intangible cuerpo de la idea jamás podrá vencer a la creencia a base de fuerza bruta. El instinto, la inercia, el interés, la pasión no atienden a razones. Quizás no los puños de Hércules, sino la música de Orfeo fuera más efectiva si de lo que se trata es de amansar a las fieras, esto es, la inmortal táctica de la femineidad, la de imponerse pasivamente, atmosféricamente, cediendo (cfr. VII, p. 346). En definitiva, que la máxima de «oponerse y rectificar» debería matizarse de forma que mejor sería decir que lo que han venido a hacer sobre la tierra los intelectuales es «oponerse y seducir» (XII, p. 272).

Se suele decir que la filosofía de Ortega es una filosofía de la vida humana, y, a la vez, su propia vida un caso ejemplificador de su filosofía. Pues lo mismo ocurre con respecto a su idea de la misma. Al afán fundamental de su «primera navegación» de europeizar España obedece en buena parte su seductor estilo literario. Gran parte de su extraordinario éxito se debió a haber acertado con las armas adecuadas. Como Ortega nos recuerda, «estilo significa propiamente en su *étymon*, punzón de escribir y un punzón es la abreviatura de un arma» (XII, p. 246). Sin embargo, ésta fue también la razón de que en amplios círculos su actitud no fuera tomada como una estratagema, sino como una carencia filosófica grave. Pero, es evidente que, a pesar de todo, en su obra tiene más peso la filosofía que la literatura. Hoy día, la polémica está superada.

temprano *Investigaciones psicológicas* le parece bello el nombre (cfr. XII, p. 368), el resto de las veces que se refiere a él es para descalificarlo: arcaico, herrumbroso, extraño, torpe, inepto, peligroso, amanerado, cursi, grotesco, absurdo, insuficiente, frívolo, ridículo, estúpido, vil (cfr. VIII, p. 390; XII, p. 170; IX, p. 426; VIII, p. 269; VII, p. 12; IX, p. 145; VII, p. 145; V, p. 84; XII, p. 250; IX, pp. 388, 423-430; Ortega, 1994, p. 77). Incluso en aquel curso acabó proponiendo su licencia. «Es incalculable el daño causado al pensamiento –el estorbo, el lastre oneroso, los despistes– por el ridículo nombre *filosofía*» (VI, p. 359). De la torpeza de la humanidad para denominar a sus ciencias podríamos encontrar aquí un buen ejemplo (cfr. VI, p. 358; VII, p. 12). La filosofía comenzó llamándose *alétheia*; así la llamaron los primeros filósofos, Parménides y Heráclito; y así debió llamarse siempre (cfr. IX, p. 388). Pero, Atenas, que era muy tradicionalista, y que estaba muy atrasada en comparación con la periferia de Grecia, pronto advirtió que la filosofía era un modo de pensar diferente al religioso (cfr. IX, p. 426). Así, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates tuvieron problemas –o más que problemas. *Aletheia* era demasiado arrogante; era mejor sustituirlo por otro nombre más inexpresivo, evasivo y cauteloso: *filosofía*. La palabra *sofós* –*sapiens* en latín– es antiquísima. Su significado originario fue el de sabroso. Luego pasó a denominar al catador, el hombre de buen gusto, el que entendía de sabores –que solía ser el anciano de la tribu–, quien decidía qué alimentos se podían comer. Todavía hay algunas tribus donde existe esta figura, de la que luego saldría el mago y el médico (cfr. IX, p. 427; Ortega, 1994, p. 68; VIII, p. 282; IX, p. 96). Mas tarde denominó al entendido en cualquier asunto; y finalmente al entendido en asuntos humanos –experiencia de la vida. Así aparece la literatura sapiencial con los Siete Sabios. *Filósofo* aparece como adjetivo en Heráclito, y como verbo en Tucídides, en el discurso fúnebre de Pericles. Sócrates adoptó el nombre *filosofía* porque le venía bien a su filosofía negativa; pero fue Platón quien lo convirtió en término técnico, y no precisamente por las razones de Sócrates, sino por razones defensivas. (cfr. VII, p. 12; IV, p. 337; IX, pp. 431-432; Ortega, 1994, pp. 69-70).

Referencias bibliográficas

- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. 12 Vols, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980): “Medio siglo de filosofía”, *Revista de Occidente*, 3, pp. 5-21.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Madrid, El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1992): *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *Notas de trabajo. Epilogo...*, Madrid, Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, FCE.
- ABELLÁN, J.L. (2000): *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa Calpe.
- CEREZO GALÁN, p. (1984): *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel.
- GRANELL, M. (1980): *Ortega y su filosofía*, Caracas, Equinoccio.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación 2*, Madrid, Revista de Occidente.
- MARTÍN SANTOS, L. (1999): *Tiempo de silencio*, Barcelona, Seix Barral.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá.
- MORÓN ARROYO, C. (1989): “Ortega and modernity”, en p. H.DUST (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Minneapolis, Prisma Institute, pp. 75-95.
- MORÓN ARROYO, C. (2005): “La idea de lo social en Ortega”, en A. Fernando H. Llano y Alfonso Castro Sáenz (cd.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 671-691.
- ORRINGER, N. (1983): “Ortega, discípulo rebelde: Hacia una nueva historia de sus ideas”. *Teorema*, XIII, 3-4, pp. 543-574.
- ORRINGER, N. (1984): *Nuevas fuentes germánicas de ‘¿Qué es filosofía?’ de Ortega*, Madrid, CSIC.
- ORRINGER, N. (2000): *Cohen (1842-1918)*, Madrid, Ediciones del Orto.
- PINTOS PEÑARANDA, M. L. (1992): “La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: Ciencia radical”, en J. San Martín (cod.), *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D, pp. 27-136.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos.
- SCHELER, M. (1980): *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova.

SILVER, p. W. (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza.

Jesús Ruiz Fernández
IES Lázaro Cárdenas de Collado Villalba - Madrid
jjesusruizz@hotmail.com