



¿Importa la filosofía? Respondiendo desde Ortega y Gasset

Informe final de Seminario de grado para optar al grado de
Licenciado en Filosofía

Alumno: Vicente Quinteros Cabaluz

Profesor Guía: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, 2022

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Resumen	6
Introducción	7
Capítulo I. La problemática de la importancia de la filosofía	9
Introduciendo el problema	9
El abordaje de Peña a la problemática	11
Capítulo II. La teoría de la vida humana de Ortega	29
Contexto de creación: el problema y un esquema básico de la vida humana.....	29
Razón histórica (o Razón vital o Razón histórico-vital)	32
Fundamentación de la razón histórica	33
¿Qué significa que la vida humana sea la realidad radical?	35
Componentes y estructura de la vida humana	36
Una definición más acorde al hombre	38
Ideas y creencias	41
El pensar en la vida humana y el conocimiento bajo el lente de la razón histórica ..	42
Capítulo III. Consideraciones de Ortega sobre la filosofía	47
Consideraciones desde la conferencia <i>¿Qué es filosofía?</i>	47
Consideraciones desde <i>Origen y epílogo de la filosofía</i>	57
Capítulo IV. Respondiendo a la problemática	64
Comentarios desde Ortega al abordaje de Peña	64
Comentarios desde Ortega: defendiendo la importancia de la filosofía hoy	67
Conclusión y consideraciones finales	76
Referencias	80

AGRADECIMIENTOS

¡Qué bello que esté incluido el agradecer libre incluso en una instancia tan formal como es una tesis! La ocasión amerita expresar aprovechando esa libertad con una reflexión previa a mi gratitud.

En el último capítulo, cito a Ortega quien describe la ingratitud -y todo comportamiento antihistórico- como suicida. Quisiera dar vuelta hacia el aspecto positivo: la gratitud nos mantiene vitalmente y nos orienta, además, hacia el futuro. La gratitud merece de por sí todo un tratado. ¿Qué entiendo por agradecer? De los grandes maestros que son Ortega y Heidegger, he aprendido lo crucial de detenerse en las palabras. Desde que uno da cuenta de lo vivificante del lenguaje es que éstas se hacen particularmente llamativas -agradezco de pasada a la profesora Constanza Martínez por preocuparse de mostrar las raíces latinas de algunas palabras-. Basta sólo con apuntar algunas palabras que reflejan estados anímicos con la carga o ligereza: La pesadumbre de la pena, la ligereza de la alegría. Ambos grados de peso pueden ser favorables o desfavorables en otras palabras: el cargo cuando se refiere a una autoridad o una responsabilidad es también una forma de peso; en el otro extremo podemos ejemplificar la liviandad como soltura, pereza e indiferencia, ánimo o actitud claramente desfavorable cuando se trata de disciplina.

El verbo agradecer podemos separarlo en a, gracia, y la terminación r. Las terminaciones con r de los verbos en español -como en el latín- muestran el carácter de movimiento. La a puede bien venir de un *ab* o del *ad*, componentes que indican desde o hacia. Así, por ejemplo, *Felicitar* es hacer, mover, llamar o *in-vocar*, la felicidad en un otro. Me gustaría imaginarme que hacer viniera de la composición ad-ser, que significaría literalmente hacia el ser, traer al ser, -hacer presente o en acto lo posible o potente-. De igual forma, me gustaría que *pensar* fuera en realidad *pen-serar*, así podría imaginarme que fuera una palabra compuesta: pen-ser, significando la penetración del ser -la finalidad del pensar. Significación que, además, coincidiría con la verdad griega *aletheia* -lo desocultado, lo desnudo, lo desvelado-. Pensar es penetrar el velo, traspasar las ocultaciones del ser. La efectiva raíz de pensar viene de pesar, lo que nos vuelve nuevamente a cuán inspirada está la dimensión vivificadora del lenguaje en esta única relación peso-ligereza, *carga*.

Suelo colgarme mentalmente de un sinónimo de agradecer para verlo mejor: atesorar. Etimológicamente, atesorar es hacer tesoro, en este caso, hacer *en acto* un tesoro dentro de uno. Pero no sólo eso, sino que, en el acto mismo de agradecer, como es en el caso que uno agradece públicamente, uno muestra un tesoro que guarda dentro, y al mostrarlo, lo hace existente también para los demás. Así, agradecer guarda estos dos sentidos. Por lo demás, está directamente vinculado a la gracia en sentido cristiano. La gracia según Agustín es iluminación, contacto divino que se recibe fortuitamente, sin necesidad de merecerla.

Uno suele agradecer cuando recibe algo estimado bueno. lo bueno, podríamos decir, no puede ser tal ante una consciencia sino por contraste con su opuesto. Pero esto es incompleto, lo bueno y lo que no lo es depende, además, de una finalidad. Finalidad que se determina desde una vida humana: desde ahí se configura lo que es facilidad u obstáculo. El amor, la enseñanza y la amistad vienen a ser, naturalmente, facilidades, facilidades para mi vivir, para mi proyecto vital. Por ser ustedes para mí alivio de la intrínsecamente pesada carga vital -sin tener esto un carácter pesimista-, les agradezco.

Dije que el agradecer nos mantiene pero que también nos orienta. Cuando uno agradece lo recibido, a la vez uno recibe una especie de legado, algo frágil que atenta perderse, algo que se siente menester cuidar y prolongar. De ahí que sea bueno que el agradecer se traduzca también en un mantener el legado, en mantener e incluso si es posible multiplicar lo recibido.

Es un gran logro y es bueno detenerse a agradecer tras la finalización de un largo trabajo o camino -el pensar y el filosofar cumplen además este carácter de detenerse-. Tras la conexión con el atesorar quiero enfatizar la genialidad que consiste agradecer más seguido, no necesariamente tras largos caminos, sino en el día a día -atesorar es hacer un tesoro *en acto*. A fin de cuentas, el presente es lo que tenemos mientras que el futuro es siempre orientación ausente. Si entendemos que agradecer es detenerse a atesorar, y con voluntad guiamos este gesto, pensemos en cómo puede cambiar una vida si hace costumbre el agradecer. Nuestra sociedad está en constante apuro, constantemente bombardeada por información, el presente se oculta tras el velo de lo cotidiano, de los quehaceres laborales, etcétera. Por ello consideré relevante desviarme de mi agradecimiento en cuestión y dedicar unas pocas palabras al agradecimiento en general. Además, suele estar presente la mala costumbre de valorar-agradecer-atesorar las cosas cuando no están. Des-graciado es no ver ni valorar lo más

cercano, lo más presente -nótese la cercanía entre agraciado-desgraciado con felicidad-infelicidad. Tengamos, pues, a la vista, que siempre el futuro -el mañana- es incierto, valoremos hoy a quienes nos rodean y lo que tenemos.

Sin prolongarme más en desviaciones del caso: Agradezco en primer lugar a mi familia y por su amor y apoyo incondicional. Agradezco a mi profesor de enseñanza media, Luis Tirso Troncoso, por transmitirme tempranamente la llama del asombro y lo bello del reflexionar. A mi profesor guía Jorge Acevedo, por su enormísima pedagogía, su gran calidad docente y humana. En medio de un periodo oscuro de falta de dirección y de motivación que significó el encierro pandémico, los seminarios del profesor Acevedo, tanto por su contenido como por su calidad docente, ayudaron a recobrar paulatinamente en mí el sentido y el amor por la filosofía, entendiéndola desde donde debe ser entendida, su realidad radical: la vida humana. Al profesor Claudio Pierantoni, cuyos seminarios también han acariciado mi alma. A la profesora Carola Leiva por atender mi invitación a mi defensa de grado. A mis amigos, por acompañarme fraternamente. A todos: Me siento realmente afortunado, Gracias.

RESUMEN

El siguiente trabajo tiene como propósito exponer y abordar la problemática de la importancia de la filosofía, respondiendo a ella desde la filosofía del pensador español Ortega y Gasset. Un primer capítulo buscará sentar, a través del libro del intelectual chileno Carlos Peña, el estado y razón de la discusión, los argumentos que han sido utilizados, así como el abordaje de Peña de la problemática, la cual se responde principalmente desde Heidegger. El segundo capítulo buscará exponer la teoría de la vida humana, núcleo central del pensamiento de Ortega y Gasset. Un tercer capítulo, tendrá en cuenta algunas consideraciones del autor sobre la filosofía, para luego en el cuarto y último capítulo, considerando todo lo expuesto anteriormente, buscará desprender, desde el pensamiento Orteguiano, argumentos a favor de una importancia vital de la filosofía.

La teoría de la vida humana de Ortega contiene una estructura básica: el hombre en circunstancia. *Desde y en función* de ella se investiga todo fenómeno humano -tal sería el método definitivo del pensador-. El hombre es un ser inmerso en un mar de asuntos obligado a que todo ello le importe. La importancia describe la principal relación que tenemos con el mundo, el cual no contiene cosas cuyo ser está dado *por sí*, sino en relación con una vida humana, un hombre en circunstancia, con necesidades y aspiraciones, donde la aspiración orientadora es el proyecto vital, lo que Ortega llama el *yo*. La teoría considera también a la sociedad 'vida humana colectiva' y su estrecha relación con la vida humana individual. Del análisis que realiza a través de la *razón histórica*, se puede, apuesta el autor, comenzar a dilucidar las raíces de los problemas y crisis individuales y generacionales a través de la historia.

Se intentará construir desde la teoría de la vida humana de Ortega y Gasset, tanto como sus consideraciones propias respecto a la filosofía y el pensar en la vida humana, una respuesta a la problemática de su importancia.

INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios la filosofía ha sido vista por el común de la gente como una actividad rara, soñadora, rebuscada. Actualmente la filosofía ocupa un lugar obligatorio en enseñanza media y en la mayoría de las carreras profesionales y técnicas en forma de alguna de sus ramas, sea -comúnmente más presente- como ética, epistemología o lógica (aunque veremos que lo que la filosofía tiene de más propio no es, en principio, el objetivo al que aplican dichas ramas). Su lugar obligatorio, sin embargo, ha sido cuestionado reiteradas veces en varios países, lo que pone sobre la mesa la discusión sobre su esencia, su rol y su importancia.

La siguiente investigación tiene como objetivo abordar la discusión contemporánea -aunque desde sus inicios presente- sobre la importancia de la filosofía e intentar responder a ella desde el pensamiento del filósofo español Ortega y Gasset. Para ello deberemos resumir el estado de la discusión desde, principalmente, el texto de Carlos Peña: *Por qué importa la filosofía*, así como la postura de Peña, que nos otorgará una respuesta desde principalmente Heidegger.

Si bien Peña desarrolla ideas de Ortega, dejaremos ese desarrollo en nuestras manos en los siguientes capítulos. A lo largo del trabajo apuntamos en notas al pie algunos paralelos o similitudes entre ambos pensadores.

Establecido el problema, se pretende exponer la visión del filósofo español Ortega y Gasset: el segundo capítulo dedicado a la teoría de la vida humana dado que es el núcleo de su pensamiento: el por qué Ortega se dedica a meditar dicho asunto; un análisis del ser del hombre; su estructura intrínseca; cómo estudiarle; qué significa pensar realmente y desde ahí conectaremos al tercer capítulo que siente sus consideraciones sobre la filosofía: lo que le es más propio; el rol que vendría a cumplir en la vida humana.

La filosofía de Ortega viene a quebrar algunos supuestos clásicos de la filosofía hasta su momento, tales como la definición de hombre desde la necesidad de pensar y no su mera capacidad. Ortega busca superar la disputa entre realismo e idealismo, conciliando ambos extremos en la vida humana cuyos componentes básicos comprenden tanto el yo como el mundo.

Veremos cómo este pensador analiza la crisis de su época y cómo viene a superar el idealismo, absorbiendo lo que hay de firme a lo largo de la historia de la filosofía, y sirviéndose de conceptos acordes al dinámico ser del hombre. El trabajo podrá traer claridad tanto sobre el particular ser del hombre como la peculiaridad del quehacer filosófico.

Para abarcar y exponer el pensamiento de Ortega haremos uso de varios tomos de las Obras Completas publicadas por Revista Occidente, a saber, tomos V, VI, VII, VIII y IX. Se pretende exponer desde el ensayo *Historia como Sistema*, el contexto de origen que llevó a Ortega a abordar tales temas: una falta de claridad sobre lo propiamente humano. Con esto en mente Ortega dará origen a la razón vital histórica y a la teoría de la vida humana, que constituyen el núcleo de su pensamiento. Dicho texto, junto con otros como *En torno a galileo*, *El hombre y la gente* e *Ideas y creencias*, servirán para clarificar el fundamento de la razón histórica y para entrar a detallar la teoría de la vida humana.

El tercer capítulo pretende abordar con especial énfasis el tema de la esencia de la disciplina filosófica o del pensar filosófico, así como su lugar en la vida humana. Para esto, serán centrales las lecciones de la conferencia recopilada con el título *¿Qué es filosofía?* Y algunas consideraciones desde *Origen y epílogo de la filosofía*.

Por último, en el cuarto capítulo, habiendo expuesto los pilares fundamentales del problema en cuestión y el pensamiento a partir del cual responderemos, comenzaremos a construir una argumentación a favor de la peculiar importancia intrínseca del filosofar y del rol vital de la filosofía -o el filosofar- en la vida humana.

Capítulo I: La problemática de la importancia de la filosofía

Introducción al problema

Como dijimos previamente, hemos de comenzar este trabajo presentando la problemática a tratar. Me inspiré, pues, en un texto salido a la luz hace muy pocos años, lo que da cuenta que es un debate y problema totalmente presente actualmente. Dicho texto fue escrito por el académico Carlos Peña, abogado y doctor en filosofía. El texto tiene por título *Por qué importa la filosofía*.

Nos serviremos del abordaje de Peña para constatar el estado del arte del tema, así como para enriquecer el trabajo y servirnos de las consideraciones para comparar y comentar. Por ello dedicaremos este capítulo por entero a este libro.

El planteamiento de Peña, como veremos, recoge ideas de diversos autores, entre los cuales será protagonista para responder la problemática el filósofo alemán Martin Heidegger.

Peña (2018) plantea el problema central de la siguiente forma.

[...] en un mundo donde todo parece justificarse por la utilidad, por la manera en que sirve a algún designio humano específico, donde cualquier quehacer se justifica ante sí mismo y ante los demás, por la producción de un útil, ¿cuál es el que la filosofía podría exhibir para que se justifique mantener a sus cultores? O más bien, ¿qué utilidad podría exhibir la filosofía, suele decirse hoy, para que desplace del currículum a otros quehaceres inmediatamente más prácticos? (p. 16)

Existe, dice Peña, una dificultad a la hora de responder por esta utilidad ‘a la altura de los tiempos’, lo que pone a la situación de la filosofía en una incómoda, demostrada además en los preocupantes recientes intentos de reducir su presencia en la enseñanza escolar y universitaria, ha ocurrido recientemente en Francia, en España y ha ocurrido hace poco en Chile. Notamos, entonces, la filosofía como una disciplina frágil cuya necesidad de argumentar a su favor según el espíritu de la época es permanente.

Un intento de atender al espíritu de la época se ve en la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, autora que defendió la filosofía argumentando que ésta ayuda a mantener despierto el espíritu crítico, el cual sirve de base para la democracia y para la compasión, que

estimula la justicia. Si bien tales razones pueden ser ciertas, dirá Peña, tales utilidades pueden ser brindadas por otras instituciones o prácticas, como una academia de debates o una iglesia, por lo que se preocupará de plantear la búsqueda por razones que sean más propias de la filosofía, originarias de ella.

Peña tendrá en especial cuenta una consideración dada por Jacques Derrida, quien advirtió la posibilidad de que, por fuerza de salvar la utilidad de la filosofía se arriesga deformarla. Así, la filosofía se verá influenciada según la institución en la que se imparta:

[...] si la filosofía se desarrolla al interior de una institución que hace de la utilidad su justificación central, se llame escuela o universidad, entonces la forma de enseñar la filosofía será la primera que habrá de ajustarse dócilmente a esa forma. Y ese ajuste no será un simple acomodo estratégico de sobrevivencia: acabará siendo una forma de concebir la propia filosofía. (Peña, 2018, p. 18.)

Peña apostará por la necesidad de la filosofía de ser fiel a sí misma, que ésta debe explicar lo que ella hace y su lugar en la condición humana, y en la medida que hace esto ella se muestra cómo es. Peña alude en este punto a Hans Blumenberg (2011), quien dijo que, a diferencia de todas las demás ciencias en que lo primero que se sabe es sobre qué hablar, en la filosofía, en cambio, el ocuparse de lo que la filosofía hace es desde ya un asunto filosófico (p. 11).

Esto nos recuerda también a las palabras de Aristóteles que se atribuyen a su obra *Protéptico*, donde Aristóteles argumenta la necesidad intrínseca de filosofar, porque incluso quien responde que no hay que filosofar, está desde ya ‘filosofando’ o ‘argumentando’ y sumergido en ella (González, 2010, pp. 5-6).

Al entrarnos en filosofía incluso desde sus capas más externas, ya nos vemos envueltos en sus problemas, y es que parece ser que lo que queremos referir por filosófico -al notar la dificultad de establecer tanto lo que la filosofía hace como lo que debe hacer, o lo que debiese hacer-, es que no hay nada establecido, nada simple o resuelto. Esta faceta problemática de la filosofía la pretendemos retomar y abordar en el capítulo cuarto, cuando hayamos considerado lo que Ortega piensa por filosofía y su peculiar rol. [*1] [Lo comentado en el capítulo cuarto será marcado en este capítulo con un asterisco y el número correspondiente entre corchetes. Estos debes ser leídos tras la lectura entera del desarrollo de Ortega]

El abordaje de Peña a la problemática.

Uno de los pensadores que más tendrá en cuenta Peña será Heidegger, en torno a éste se desarrollará el hilo conductor. Expondremos a continuación este hilo conductor.

Dijimos previamente que el objetivo de Peña será el de hacer que la filosofía tenga sentido para quien no es especialista. De ahí que, en vez de comenzar por profundas preguntas ontológicas o metafísicas, lo primero que haga sea comenzar con un par de anécdotas: 1. La anécdota de la chica tracia que ríe del astrónomo quien cayó a un pozo por mirar las estrellas. 2. La anécdota de Heidegger necesitando publicar una cierta cantidad de trabajo para asegurar su puesto como profesor en Friburgo. Estas anécdotas no son menospreciables: muestran la actitud natural de la gente, tanto en los inicios del quehacer filosófico como hoy, a la hora de juzgar a quien ejerce este quehacer.

Así, subraya Peña una particularidad de la filosofía: si comparamos con otras disciplinas, vemos que nunca se preguntan por el sentido de su ejecución ni su objetivo, simplemente se desenvuelven sin detenerse en tales preguntas. La filosofía, en cambio, tiene que comenzar desde ya a defenderse ante acusaciones de improductividad, y esta defensa sería, al mismo tiempo, un reconocimiento de la propia inseguridad de la disciplina.

La filosofía según Heidegger, como constata Peña (2018), es el esfuerzo que retrocede permanentemente para lograr comprender la *constitución originaria* del mundo en que estamos. De ahí que el filósofo no se adhiera a la utilidad de la época, pues tal actitud implicaría reducir la presencia de lo presente al modo en que cotidianamente lo reducimos: como lo *útil a la mano*. Peña (2018) dice que la filosofía es el pensamiento con el que esencialmente no puede hacerse nada; se trata de una actividad inútil (p. 29). Peña (2018) tiene que aclarar, entonces, que entendía Heidegger por utilidad:

Este había llamado útil a las cosas que están, decía él, a la mano. Todo aquello que nos rodea en la cotidianidad y en medio de cuyo tráfico cotidiano desenvolvemos nuestra vida. Un útil es una cosa destinada instrumentalmente a servir a un determinado propósito que alguien se forja al interior de un mundo, de una cierta constelación de significados. (p. 29)

Ahora bien, aclara Peña, la filosofía puede también ser útil en este preciso sentido que se acaba de describir. Puede servir a algún propósito que el mundo ya constituido apetece - recordemos la argumentación con la que Nussbaum defiende la filosofía-. Pero lo más propio de la filosofía como quehacer intelectual es el retroceso por sobre las certezas inmediatas, debilitándolas, alcanzando incluso un momento en que el mismo sentido de útil se desquicia.

Peña (2018) adelanta su postura sobre la esencia de la filosofía:

[...] no es una suma de opiniones, ni una técnica para forjarlas, ni una tradición que nos ayude a elaborar una doctrina para empuñarla en el espacio público. La filosofía es más que eso y al mismo tiempo, como veremos, menos que eso: es más que eso porque ella intenta mostrar que el mundo que tenemos y que damos por acreditado es, en verdad, el fruto de nuestra propia estructura; y menos porque, al descubrir eso, la filosofía muestra que no hay doctrina final alguna ni secreto que develar, salvo nuestra capacidad de derruir cualquier cosa que aparente serlo. (p. 31)

Estas breves palabras vendrían a resumir gran parte del desarrollo del libro. Veamos con atención cómo se llega a ellas y qué se quiere decir precisamente con ellas.

Una primera disputa en la que nos sumerjirá Peña es en la que Heidegger se ve enfrentado a establecer el rol de la filosofía en relación con las concepciones de mundo. Para ello acudirá a las lecciones del año 1919. La postura de Heidegger sería que la filosofía no tiene carácter de útil, y la relación que esto tiene con la incomodidad de la disciplina en nuestros días, dado que la utilidad viene a ser medida de todo lo existente.

La filosofía puede, en efecto, servir a un cierto propósito del mundo ya constituido. Rawls consideraba como problema fundamental de la modernidad la convivencia entre diferentes cosmovisiones, y afirmaba que la filosofía debía dilucidar cómo lograr esa convivencia a pesar de la inconmensurabilidad de las cosmovisiones. Así, la filosofía podría ser un útil en este sentido, si su tarea fuera la de forjar concepciones de mundo o garantizar la validez de dichas concepciones. Esta postura tendría en común el estar a favor de la utilidad de la filosofía, al igual que la postura de Nussbaum que mencionábamos previamente.

Pero Heidegger no estará a favor de que el rol de la filosofía sea ni elaborar concepciones de mundo ni medirlas. Sin bien éste admite una cierta relación entre la filosofía y las concepciones de mundo, afirmará que la tarea *más genuina* es otra.

Peña (2018) comenta cómo solemos actualmente considerar la filosofía como adherente a una de estas dos funciones, y lo vemos en nuestras conversaciones comunes y cotidianas. Suele preguntarse informalmente por la filosofía a la que uno adhiere o la que rechaza, mientras que para el caso de conflicto entre ellas se sugiere ‘tomarlo con filosofía’, sugiriendo ésta como una suerte de conciliador intelectual.

Lo originario de la filosofía, sugiere Heidegger:

radica en que a ella le corresponde mostrar qué hay en la condición humana que hace que en el ser humano vaya siempre envuelta una cierta concepción o idea de mundo, o más rigurosamente hablando, qué hay en la condición humana para que a ella la acompañe como una sombra o un revés que no puede sacudirse, un mundo. (Peña, 2018, pp. 38-39)

Así, lo originario de la filosofía está en que ésta se involucra incluso un extremo tal de la condición humana que ayuda a entender cómo y por qué el ser humano no puede entenderse sin un mundo que lo acompañe. Muestra, además, la extraña condición del hombre, de que éste se interpreta a sí mismo, respondiendo a la pregunta del ser que él es y en esa respuesta se estaría configurando a sí mismo. Dicha respuesta a tal pregunta, eso sí, estará influenciada por la comprensión del ser que se halla en el tiempo de cada cual:

Cada ser humano nace en un momento en el que una cierta comprensión del ser ya ha coagulado en la cultura hasta adquirir el semblante engañoso, el disfraz de lo permanente, el desplante de lo necesario, de suerte que recuperar ese sentido originario, esa capacidad que nos constituye, supone un cierto esfuerzo. (Peña, 2018, p. 42)

El objetivo de Heidegger es el de averiguar cómo se nos da la realidad previa a toda constitución científica, previa a toda concepción de mundo. La filosofía, así, es vista como un esfuerzo por retroceder para intentar comprender cómo se da la realidad previa a toda consideración que la ensombrezca o la disfrace.

Peña también considera a Ortega en esta obra. Cita aquí unas palabras que comentó el español tras escuchar a Heidegger en la conferencia de Darmstadt en 1951. Ortega (1965b) describiría también la filosofía como un perpetuo retroceso más allá de las verdades asentadas y establecidas por quienes hablan de ciencia o civilización: “El destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados principios, para verles la espalda y el asiento”¹ (p. 631).

Peña (2018) afirma entonces que el éxito de la empresa de Heidegger supondría que todos los relatos que el ser humano tiene a disposición sean teorías, ideologías, cosmovisiones y las certezas que nos orientan, no lograrían atrapar al mundo²: siempre sería posible retroceder y mostrar que era sólo una forma de narrar la realidad o en palabras de Heidegger, una forma posible³ de responder a la pregunta por el ser.

Pero el descubrimiento de Heidegger no sería solo eso. Al llegar al piso originario, nota que no podría haber realidad sin nosotros⁴:

La realidad-tal-como-es-en-sí-misma, haya o no sujetos en el entorno, es simplemente inconcebible. Estamos condenados, por decirlo así, a esforzarnos por atrapar la realidad en narraciones o teorías, como si creyéramos que la realidad existiera sin ellas y esperara ser simplemente descrita; pero ocurre que nuestra más profunda condición es la de estar lanzados a una cierta comprensión de manera que lo que llamamos realidad está siempre envuelta en ella. (Peña, 2018, p. 45)

¹ Ésta frase cobrará un significado claro cuando hablemos más adelante de la vida humana y su atributo característica de ser la realidad radicalidad, principio y punto de partida de la filosofía de Ortega.

² Veremos esta coincidencia de principio ontológico con Ortega en el capítulo III cuando abordemos *Los aspectos y la cosa entera*. Ortega atribuye a la realidad el de no acabarse nunca, es decir, que toda incursión nuestra en ella logra siempre ver parte y sólo partes, mientras que la cosa entera, la realidad, es inagotable.

³ También notamos una especie de paralelo entre ambos autores: coincide Ortega en que el hombre tiene diversas formas de pensamiento -que veremos en el último subcapítulo del próximo capítulo-, que son formas de lidiar, de ocuparse -preocuparse- de la circunstancia, de saber a qué atenerse.

⁴ Un parentesco del piso originario será -como veremos- en Ortega la realidad radical y primaria: la vida humana. Por otro lado, la ‘codependencia’ de nosotros con la realidad será la estructura fundamental de la vida humana en Ortega.

Se descubre que la conciencia está necesariamente volcada al mundo, aquella no podría concebirse sin éste. Las concepciones de mundo serían, entonces, siempre inevitables y siempre inseguras.

Heidegger vendría a reinterpretar en Platón y en Aristóteles indicios del piso originario de la existencia humana, este estar volcado hacia las cosas y ocupado con ellas:

Los seres humanos, habría avistado Aristóteles y de ahí la importancia de la ética, están involucrados en el saber del día a día, aquel con el que tratan las cosas, siendo su relación cognoscitiva, en el sentido técnico, algo que no les concierne de manera inmediata. (Peña, 2018, p. 48)

Este saber sería en realidad un involucramiento espontáneo anterior a todo saber científico o técnico. Heidegger vendría a aclararse más aún sobre el piso originario inspirado en dos momentos clave en la historia de la filosofía, a saber, por un lado, la *intencionalidad de la conciencia* y, por otro lado, la noción y distinción kantiana de *fenómeno* y *noúmeno*. Veamos en que consiste cada una.

La necesidad de la conciencia de estar volcada hacia fuera, enlazada con el mundo, fue denominada por Franz Brentano -maestro de Husserl, quien fue maestro de Heidegger- como intencionalidad de la conciencia. Esta dice que no habría que considerar la conciencia como reflexiva: lo primero es que ésta se halla fuera de sí, en las cosas, ocupado con ellas.

Los seres humanos vivimos originariamente envueltos en una red de quehaceres anteriores a cualquier conciencia teórica⁵. Pero no es que la conciencia esté encapsulada en sí misma, sino volcada en el mundo. Por eso Heidegger, explica Peña (2018), preferirá usar el término *comportamiento intencional* en vez de intencionalidad: “[...] El dirigirse-a de la conciencia y el ente están íntima e indisolublemente enlazados” (p. 53)

La tarea de la filosofía según Heidegger sería mostrar este piso originario, previo incluso a la distinción de sujeto-objeto.

⁵ Adelantamos similitud en cómo Heidegger y Ortega entendían la conciencia como primariamente involucrada pre-teoréticamente con el mundo, pre-reflexivamente, lo cual confirmaremos a medida desarrollemos a Ortega.

Habitualmente nos movemos en el mundo al interior de un entramado de útiles y de cosas sin pensar en ellas, tratando con ellas espontáneamente o contando con ellas, al interior de un horizonte de funcionalidad y de sentido que captamos irreflexivamente y de golpe. [...] No es que el ser humano sea una cosa provista de la especial característica de poder aprehender otras cosas, sino que el ser humano es un ser-en-el-mundo y gracias a eso puede aprehender las cosas⁶. (Peña, 2018, pp. 54-55)

Ahora bien, ¿en qué consiste la distinción kantiana de *noúmeno* y *fenómeno*? La expresión que Peña (2018) usa para explicar estos dos conceptos de Kant es clarificadora:

Es como si el sujeto cognoscente estuviera provisto de unas anteojeras que estrecharan y colorearan lo que ve y de las que él no pudiera desprenderse. Esas raras anteojeras imposibles de sacudir poseerían la rara cualidad de dejarnos ver la realidad al precio de verla coloreada, pero sin que nunca pudiéramos saber si el color de veras existe, porque si nos desprendiéramos de ellas quedaríamos ciegos. (p. 58)

Heidegger, sin embargo, tendrá una interpretación novedosa de Kant, yendo en contra de la comúnmente aceptada en ese entonces, a saber, la de considerar el aporte de la filosofía de Kant en términos epistemológicos. Heidegger no reduciría simplemente el *noúmeno* a las cosas como son en sí y el *fenómeno* a las cosas como comparecen ante nosotros. Heidegger verá en Kant un aporte *ontológico*, algo *más originario*: la distinción entre lo divino -la mirada del ojo de Dios- y el conocimiento humano -finito e influenciado por su estructura-. Este, entonces, sería el aporte significativo de Kant, el de develar al sujeto finito pero capaz de pronunciarse sobre el ente en su totalidad. (Peña, 2018, pp. 58-59)

Heidegger se plantea si acaso la apariencia es algo que constatamos como parte de la experiencia cognitiva o, en cambio, la apariencia pertenecería más bien a la esencia misma del ser humano. Esta segunda, sería la interpretación de Heidegger. Por ello, el problema que nos heredaría Kant no sería tanto el conocimiento sino el problema del ser que somos: un ser temporal que puede pronunciarse por el ente -o el mundo- en su totalidad. (Peña, 2018, p. 60-61).

⁶ Otra similitud que veremos en Ortega: éste define al hombre no como aquel que conoce y piensa, sino según la primacía de que forzado a tratar con las cosas y en la medida que hace eso, el pensar se le ofrece como herramienta.

Entonces se hace necesario preguntar por el origen de nuestra capacidad para preguntar por el ente en su totalidad, y clarificar también nuestro trato común con las cosas. Heidegger denominaría la primera actitud como *conocimiento ontológico*⁷, mientras que el trato con las cosas mismas se llamaría *experiencia óptica*. Esta experiencia óptica, eso sí, estaría, a su vez, permitido por una preconfiguración en nosotros sobre el mundo que nuestra razón pone en él: Heidegger la denomina *comprensión existencial*. (Peña, 2018, pp. 62-63)

¿Cuáles son las implicancias de lo recién concluido? Peña (2018) explica que, de concluirse esto así, a saber, que el hombre es un permanente signo de interrogación incapaz de satisfacerse, entonces toda cultura que se siente satisfecha de sí misma, instalada como permanente, estaría olvidando su condición más originaria: que sólo es *una* forma de responder a la pregunta por el ser -este olvido Heidegger lo describe como *inauténtico e impropio*-. Ningún mundo o cultura podría aspirar a una firmeza eterna. Creer garantizado un mundo o cultura sería olvidar lo que tenemos de más auténtico, nuestra capacidad de abrir mundos. (pp. 63-64)

Detengámonos para hacer un comentario aclaratorio y un adelanto: Peña considera que la filosofía, aceptada así, obtendría su papel más radical posible. Sobre lo siguiente podremos comentar: en el inicio, vimos brevemente en la cita de Blumenberg cómo la filosofía desde su capa más externa se nos muestra como hallando problema allí donde no hay nada sentado. Puede la filosofía hacer esto mismo consigo misma, es decir, dudar de su propio lugar y de su propio rol, y es por ello que es la disciplina más inestable: porque sus propios métodos se pueden volver contra ella. Si la filosofía muestra la fragilidad y la contingencia de todo, esto se aplica a ella misma también, ella misma sería frágil y contingente, y, es más, su propio lugar de mostrar todo como frágil -esto que venimos recién concluyendo- se puede poner en duda. ¿cómo podría una disciplina así contener un lugar fijo y estable en la sociedad? Pareciera que por su misma esencia no puede. Este problema que avistamos en la lectura lo confirmará páginas más adelante Peña (2018): “Ella [la filosofía], que ayuda a detectar la contingencia de todo lo que hay, no puede desconocer que esa contingencia es también su destino” (p. 88).

⁷ El conocimiento de las ciencias regionales presupone y nace de la capacidad de interpretar el ser de las cosas, es decir, pertenece al conocimiento ontológico, pero éste último no se reduce a él.

Debemos, entonces, distinguir dos problemas: Uno es el del papel más radical posible y otro el del rol que puede o debe tener la filosofía misma. Bien podríamos aceptar que éste sería su posibilidad más radical la filosofía, pero al aceptar esto entonces puede esta misma conclusión no ayudarnos nunca a definir cuál debe ser su rol: si es sólo posible, entonces lo que debe hacer la filosofía en una sociedad o en un individuo podría, en efecto, ser otro objetivo menos radical e incluso más ‘particular’: la filosofía se ha dividido en ramas con temas distintos y así la filosofía tiende a servir al propósito de un sujeto en un problema particular. Desde Ortega intentaremos traer luz a una conclusión sobre este problema. [también tratado en *1]

Retomando ahora el hilo conductor, es que la filosofía nos muestra todo como frágil y contingente. Dice Peña (2018) que tal cuestión naturalmente –o en primera instancia- la consideraríamos como violencia ante nuestro deseo de instalarnos en la comodidad y en la simplicidad. Va en contra de nuestras pretensiones cotidianas, de nuestras creencias más instintivas, de aquello que damos por sentado. La ilusión última que derriba la filosofía de Heidegger -y cómo veremos, igual la de Ortega- es la de un mundo sustantivo, existente por sí mismo. La invitación de la filosofía, según Peña, no es la perplejidad, sino a vivir con conciencia, *auténticamente*.

Peña confirmará esta visión de la filosofía con otro autor coetáneo a Heidegger: Wittgenstein. Expone el pensamiento de este filósofo quien proviene de otro enfoque -el analítico-, para mostrar cómo, a pesar de que en primera instancia se nos muestren como tan diferentes, llegan -o retroceden radicalmente- a un fondo común.

Wittgenstein reduciría el mundo a la totalidad de hechos, los cuales serían empíricos. Por tanto, solo el lenguaje que hable empíricamente estaría hablando correctamente, es decir, sería susceptible de ser verdadero o falso. Lo que hable sobre ética, estética o cualquier enunciado no empírico, cae fuera de lo que puede considerarse hecho, y, por tanto, cae fuera de nuestro mundo, sobre tales cosas -concluye al final de su tratado filosófico- sería mejor callar [en *5 insinuamos el problema de fondo: la necesidad de tener algo a qué atenerse].

La filosofía de Wittgenstein también cumple un retroceso tras el cual no se puede seguir. Coincidiendo entonces con el retroceso que caracteriza Heidegger como la tarea filosófica.

Peña alude a lo que Wittgenstein planteaba por *representación perspicua* para encontrar cómo se constituye análoga a la tarea de Heidegger: dilucidar cómo las concepciones de mundo se dan en primer lugar.

Al margen de los tecnicismos, afirma Peña (2018) que hay en Wittgenstein, al igual que en Heidegger, la convicción de que nuestro trato con los entes, con las cosas, descansa sobre una comprensión previa, un mundo, unas conexiones de significado, que hay que esforzarse por comprender y la tarea de la filosofía consistiría en asomarse a las estructuras que hacen que el ser humano se erija y se constituya en medio de ellas (p. 73).

Tales consideraciones llevan a Peña a un siguiente problema: El de si la filosofía consistiese en ser simplemente un apoyo sofisticado al relativismo, es decir, a que la verdad no es más que algo que se da al interior de un mundo en un lugar y tiempo determinado. ¿Es la verdad sólo relativa?

Peña aclarará que la filosofía no se reduce al mero constatar de las diferentes formas en que el hombre ha respondido a las preguntas filosóficas construyendo así una cultura. No se reduce a constatar lo histórico, sino que más bien se relaciona con investigar cómo es posible que la pregunta por lo histórico surja. Si la verdad existe solo al interior de una concepción de mundo, no significa que no podamos determinar cuál concepción de mundo es mejor o peor, significa, dice Peña, que salirse de la propia concepción de mundo para comparar con las demás es un sinsentido. Entonces, la filosofía permite, de hecho, rechazar el relativismo, mediante la constatación de que estamos necesariamente envueltos en el tiempo y en la historicidad⁸: “Solo una vez que se ha configurado lo que es, algo que solo puede acontecer al interior de la historicidad y del tiempo, puede existir una verdad intersubjetiva” (Peña, 2018, p. 82)

Las verdades eternas, por otro lado, también son posibles a pesar de la historicidad que nos constituye. Aspiramos a las verdades eternas desde nuestra temporalidad.

⁸ Veremos en el capítulo III como Ortega rechaza también el relativismo. Aunque, por otro lado, la afirmación de que salir de nuestra propia concepción de mundo es un sinsentido es una afirmación que, a mi juicio, Ortega no compartiría, pues siendo él un intelectual preocupado de la historia, fundó su filosofía en un enfoque histórico, como veremos.

La tarea de la filosofía es ontológica puesto que consiste en explicitar esa estructura que hace que el ser humano sea un ente interpretativo, un ente que no puede sino interpretar, interpretarse a sí mismo, y a las cosas, envolviéndose, al hacerlo, en una interpretación que a partir de allí es indiscernible de quien la formula, inseparable [...]. (Peña, 2018, p. 83)

La concepción de la filosofía como la tarea que retrocede hasta la estructura que hace posible todas nuestras concepciones, mostrando de paso su contingencia y advirtiéndonos de toda ilusión de eternidad -a excepción de la eternidad de tener que siempre interpretar- es la que, dice Peña (2018), pone a la filosofía como una reflexión en extremo radical, tanto para nuestro quehacer como para nuestra cultura entera. Sin filosofía, la cultura y el quehacer sería solo afirmación y nunca duda [*2]. En esto radicaría, dice el autor, la novedad e importancia de la filosofía (p. 83).

Peña (2018) explicará a qué se refiere Heidegger cuando dijo que la filosofía ha olvidado la pregunta por el ser, pues precisamente tiene que ver con la cultura y las concepciones de mundo. Toda cultura, dice Peña, es, por un lado, audacia, y, por otro lado, pérdida. Audacia, en el sentido de que toda cultura es una respuesta a la pregunta por el ser, una respuesta a la inevitable búsqueda de sentido en que se halla el hombre. Pero es también pérdida, porque después de haber respondido dicha pregunta, parecemos olvidarnos de su origen, olvidarnos de su contingencia. Caemos en la creencia de que la pregunta por el ser ya no importa (pp. 88-89).

Peña (2018) procede a comentar algo interesante. Dice que de ser posible una interpretación que atrapara el orden del mundo, constituyéndose firme e irrevocable, la historia, el acontecer, dejaría de ser tal. Porque la historia es primordialmente búsqueda de sentido:

[...] si el sentido fuera de una vez por todas esclarecido, si pudiera ser atrapado en una sola interpretación, si alguien pudiera clavar la rueda de la fortuna (la fortuna era una diosa que distribuía azarosamente los bienes y los días), entonces la historia dejaría de ser tal y pasaría a ser un páramo quiescente y fijo, sin sorpresas y sin tiempo. (p. 90)

Ahora bien, sigue Peña, el trabajo de la filosofía de dilucidar que somos intrínsecamente seres con preguntas finales cuyas respuestas la filosofía no puede garantizar, no está a la altura del anhelo cultural humano, el cual querría satisfacerse plenamente⁹.

Peña se hace cargo ahora de un concepto aún sin explicar: el de mundo.

Heidegger, explica Peña, se inspiraría en el método fenomenológico de Husserl. Husserl apostaba a que había una relación en nuestra conciencia y la realidad: nuestra conciencia contribuye a construirla. El método, por lo tanto, consistiría en atender a las cosas sin juicios previos, sin las creencias incluso más ‘naturales’ como la de que el mundo existe por sí mismo independiente de nosotros. Así, Husserl mostraría cómo los objetos se nos muestran siempre parcialmente mientras que nuestra conciencia se nos muestra entera y de golpe.

Heidegger vendría a radicalizar aún más la cuestión: dirá que incluso la distinción entre sujeto y objeto es ya algo constituido de lo cual cabría aún lugar para retroceder. No es que un sujeto con conciencia se detenga y pueda observar la esencia de los objetos dándoles un significado, sino más bien que nos encontramos ya, de lleno, ocupados con las cosas, en un mundo que ya les había otorgado significado. Lo primero sería ese piso originario, ya puesto ese, recién vendría después la posibilidad de detenerse a pensar cómo es que estamos envueltos en ellas.

¿Qué relación tiene esto con el concepto de mundo? el mundo sería como el trasfondo oculto que confiere a nuestras prácticas su manera de ser. La tarea de la filosofía sería, entonces, la de mostrar ese piso originario que nos constituye. Peña admite obviamente la presencia de la filosofía en otros objetivos, sea en fundamentar las ciencias regionales, en construir concepciones de mundo o medirlas, sea orientando la acción como en la ética normativa. Pero la tarea fundamental de la filosofía según Heidegger, explica, es la de mostrar nuestra capacidad de abrir o forjar mundos.

Esto es relevante porque ayudará a comprender, como veremos, la particularidad del mundo en que estamos, un mundo técnico, y cómo eso incomoda a la filosofía. La filosofía puede

⁹ Heidegger y Wittgenstein, aprovecha de comentar Peña, fueron ambos víctima de una acusación de fracaso por esto, por revelar la estructura originaria, pero sin nunca dar direcciones positivas de construcción de sentido.

mostrar cómo nuestro mundo sería, en el fondo, *sólo una* respuesta a la pregunta por el ser. Si bien no puede tal vez cambiarlo, dice Peña, puede al menos, mostrar su contingencia.

Esta última observación puede sernos de particular interés. ¿Acaso no vemos una relación necesaria entre cambiar un mundo y entender que hay, en realidad, otras alternativas? Naturalmente, podríamos decir que quien no ve otras posibilidades, quien no cree posible otra forma de ser, ¿cómo habría de cambiar? Con esto en miras, podemos ver cómo la filosofía recupera nuestro carácter creador. Y si bien tal vez no es papel de la filosofía el motivar ninguna alternativa en particular, ciertamente que da un piso para que esas alternativas se empiecen a gestar en el espíritu de los hombres. [*3]

Ahora bien, para comprender cómo se relaciona esta tarea de la filosofía con la incomodidad que sufre hoy, es que Peña explicará a través de Max Weber, el padre de la sociología, una particular comprensión de la modernidad que vendría a dar luz sobre el problema.

Cabe mencionar que Weber fue fuertemente inspirado por el diagnóstico de Friedrich Schiller, quien advirtió que, si bien los progresos de la sociedad moderna han sido grandes gracias a la ciencia y a la técnica, el precio a pagarse por ello fue demasiado alto: lo útil vendría a ser la única vara con la cual medir todo, dejando sin medir el mérito espiritual del arte (Schiller, 2016).

Es más, Weber usaría la misma expresión que Schiller: el *desencantamiento del mundo*. Racionalización del mundo y desencantamiento del mundo son fenómenos que van a la par. Por racionalización del mundo Weber entendía el esfuerzo de comprender todo como una cadena causal y teleológica, logrando a través de ella un gran dominio de lo que ocurre y de lo que ocurrirá. El desencantamiento del mundo sería efecto de esta racionalización que abarca todo, y lo que le constituye es la ausencia de Dios y de lo divino (Esta ignorancia de Dios y sordera de los profetas, Weber la denomina *la jaula de hierro*). Esto sería así porque la ciencia, según Weber, no puede responder las preguntas más importantes, estas serían no las que tienen que ver con cálculo o previsión, sino las que preguntan acerca del sentido mismo de la existencia. Tales preguntas, dice Weber -inspirado a su vez por Nietzsche-, serían resueltas por cada uno, personalmente, sólo mediante su propia voluntad y responsabilidad cada uno debe elegir al Dios al cual servir.

Al inicio de toda cultura, sostiene Weber, hay una respuesta frente a la pregunta por el sentido. Esta respuesta vendría a otorgar su máximo efecto ordenador social en la forma de religión.

Notablemente interesantes nos serán las consideraciones de Weber para describir y explicar la condición humana oculta con relación a sus quehaceres:

Pero, pese a que [Weber] sabía que los seres humanos se guían de manera inmediata por intereses materiales, sabía también que sin imágenes del mundo que los trascendieran, ellos serían incapaces por sí solos de conferir sentido a la acción. En la cultura, pensaba Weber, siempre subyacía algo que trascendía al mundo y que confería sentido a las acciones que, medidas por sí mismas, aparecían como un sinsentido. (Peña, 2018, p. 110)

La capacidad de otorgar sentido de la religión dice Weber, estaría dada precisamente por su cualidad de ser poner en el horizonte ideales inalcanzables terrenalmente. Lo transmundano sería el objetivo y fuente de todo esfuerzo intramundano. En la modernidad, concluirá, se olvidaría nuestro origen.

Saltándonos el desarrollo sociológico de Weber en que busca las causas particulares del olvido en la modernidad, proseguiremos con otras consideraciones importantes, habiendo mostrado que el diagnóstico de la modernidad de Weber con el de Heidegger coinciden.

Habiendo ya explicado lo que entiende Heidegger por piso originario, la forma unitaria del estar en el mundo. Debemos tener también a la vista lo que entendía por mundo:

El mundo sería aquello gracias a lo cual todo lo demás existe en su funcionalidad, el mundo sería la arena, el ámbito, el escenario de significación, pudiéramos decir, en cuyo interior esas cosas tienen significado y están disponibles para nosotros. (Peña, 2018, p. 125)

Un ejemplo usado por Heidegger que Peña también nos ofrece para clarificar esta definición de mundo es notar y describir la red de significados que vemos envuelta cuando analizamos un carpintero martillando. Habrá muchos componentes, todos relacionados entre sí. Sea el martillo como utensilio, sea el acto de martillar para construir una casa, la casa a su vez, para

protegerse del frío y la lluvia. Y quien martillea, en efecto, no es alguien a parte de todos estos componentes, sino que se constituye en medio de ellos.

El mundo no es lo que sostiene materialmente las cosas sino lo que permite que todas ellas tengan significado para nosotros.

La comprensión de la condición humana como envuelta inevitablemente en una red de significados dentro de la cual todo sentido puede desvelarse o abrirse, es la que permite que entendamos el quehacer de la disciplina llamada historia. La historia busca incorporar el acontecer pasado al presente. La historia no es mero registro de acontecimientos, descansa sobre una comprensión básica previa a ellos, una parte de la condición humana, la historicidad, es decir, que el ser humano está involucrado íntimamente con la temporalidad y desde ella¹⁰.

La concepción de Filosofía o la historia como entretención culta, como mero adorno intelectuales es tal gracias no a que ellas sean así intrínsecamente, sino más bien, al mundo particular en que estamos. [*4]

Hay otro componente de lo que mundo significa para Heidegger que debemos considerar. Mundo no es sólo una red de significados apartada de nosotros, sino que está relacionada con nosotros intrínsecamente: venimos al mundo ya preconfigurados o contando con un dibujo previo de lo que veremos. Mundo es lo que permite todo significado, y está más allá de las cosas intramundanas, las trasciende. Desde esta exterioridad es que se permite toda comprensión y orientación, sea del trato con el mundo, o del estudio del trato con el mundo.

Heidegger entiende esta trascendencia del ser-ahí no como un destino transmundo. El estar-en-el-mundo es trascendente porque estamos de partida involucrados fuera de nosotros con las cosas, que están más allá de nosotros [trato óptico y natural] y vamos incluso más allá de ellas, más allá de cómo se nos presentan [trato ontológico, meditativo].

La modernidad es entendida por Heidegger como sumergida en la noción de un sujeto ante un mundo que está a su disposición. El desastre ecológico no sería un mero descuido sino

¹⁰ Luego veremos la historicidad -lo que mantiene a la historia como tal- en Ortega.

más bien un efecto esperable directo de la visión que caracteriza a la modernidad. Lo religioso dejaría de ser algo culturalmente fuerte, seguiría presente, pero en forma de elección personal. La universidad estaría al servicio de la visión adquirida en la modernidad, en que las ciencias regionales estarían al servicio no directamente de la apertura, de la investigación, sino siempre en vistas de manipular en el sentido técnico.

Lo técnico para Heidegger, explica Peña (2018), no es un instrumento o medio, sino lo que vendría a condenar a todo a serlo. La técnica es un modo de desocultar:

La frase, de extraña apariencia, quiere decir algo que después de todo es sencillo. La técnica es una forma de concebir al ser, de interpretar todo lo que existe como reserva o material a disposición, un mundo donde todo se compara con todo porque todo se concibe bajo la forma de reserva o de recurso, incluso el ser humano, al que principia denominársele recurso humano. (p. 154)

Las instituciones están a la sombra de la modernidad y de ahí que las universidades estén influenciadas por este enfoque racionalizador.

La modernidad, diría Heidegger, sería producto de un olvido. Recordemos la descripción de Weber de la jaula de hierro. Peña vuelve a plantear el problema que la filosofía debe resolver: es si acaso y cómo sería posible rescatar el sentido que la modernidad parece haber perdido. Además, la época técnica es incapaz de producir sentido, ¿por qué sería esto?

Heidegger acusa que estamos desprendidos de lo que efectivamente somos, estamos en lo *impropio* dado que nos dejamos llevar por el trato con las cosas, por las convenciones sociales, sin detenernos a preguntarnos por nuestra situación. Lo cotidiano viene a alejarnos de la desnudez, de la verdad. La verdad nos sería accesible sólo mediante el arte cuando este nos recuerda las cosas enlazadas simplemente con quien las observa sin ninguna significación en particular.

Heidegger ya en sus años finales, afirmaría que los seres humanos por sí solos no tienen la capacidad de recuperar su estructura originaria -una de apertura al misterio- plenamente sin caer en lo técnico nuevamente, necesitaríamos, dijo en una entrevista, la ayuda de un Dios. Pareció interesarse por la poesía, tal vez halló en ella la única forma de asomarse a esta apertura.

Así, siendo que la filosofía ha podido mostrar la estructura originaria que nos constituye, en Heidegger no vemos claramente, dice Peña, una dirección para recuperarla, y queda abierto el problema de si sería tarea de la política o de una empresa meramente personal el llevarla a cabo.

La postura de Peña es que quizá no se trata de recuperar el sentido o buscar uno firme, sino de recuperar la apertura y ‘aceptar’ que no podemos saber a dónde nos llevará.

Peña concluye su obra con las siguientes consideraciones.

Las preguntas filosóficas no están allá en las nubes, como podríamos pensar en un principio: sus reflexiones están relacionadas con lo más cercano, como en las disputas contemporáneas del aborto y otras bioéticas. Todas nuestras disputas no serían sino reflejo de nuestra búsqueda de sentido y orientación. Tal búsqueda es parte intrínseca a nuestra estructura, pero no así su respuesta. Esta última condición sería la que la filosofía ilumina.

Peña comparte la división de Isaiah Berlin sobre los tipos de pregunta: Las preguntas empíricas, las formales y las raras, que pertenecen a la filosofía. Las preguntas de la filosofía serían imprescindibles para lograr acercarse a la comprensión de la condición humana, aunque su completa comprensión pueda ser tal vez inasequible.

Sobre la situación de la universidad actualmente, Peña sostiene que ésta es considerada como una organización para las políticas públicas, así como la satisfacción de ideales, tales como la justicia y la eficiencia. El pensar técnico en que nos hallamos hace que lo que se le pide a la universidad destaque por sobre la reflexión acerca de su esencia – que es acerca de lo que le constituye originariamente-.

El peligro sería que tales demandas tienden a convertirse en criterios según los cuales se juzgue la legitimidad, dejando a la filosofía en situación crítica:

¿cómo justificar la reflexión filosófica a la luz de esos objetivos de política pública que, por sí sola, no es capaz de satisfacer? ¿cómo evitar, en medio de esa visión técnica o fabril de la educación, que la reflexión filosófica aparezca como un simple ocio improductivo, un malgasto de recursos cuyo uso alternativo podría ser, desde el punto de vista de la eficiencia, infinitamente superior? ¿por qué, en suma, importa la filosofía? ¿para qué ella existe?. (Peña, 2018, p. 178)

La sobrevivencia de la filosofía, dice, depende en gran medida de nuestra capacidad de responder estas preguntas.

Peña clasifica dos tipos de respuesta ante estas preguntas. Una vía, es la de la filosofía como tarea fundamentadora, es decir, que la filosofía sirve en tanto que logra encontrar un piso firme de creencias sobre el cual apoyarnos para vivir.

Ahora bien, Peña -considerando a Hume- alude a que no necesitamos adentrarnos en filosofía para tener trato con el mundo, ese trato es algo que se da en el ser humano antes que éste se ponga a filosofar. Así es que han surgido quienes rechacen la tarea de la filosofía como fundamentadora. Peña ejemplifica a Richard Rorty como representante de esta postura, quien argumenta a favor de la filosofía como algo prescindible, porque, en estricto rigor, no habría forma de salir de nuestras pieles, de compararnos con algo absoluto o de saber cuál relato es correcto ante otro. [*5]

Peña apostará por una postura que no sea ni fundamentadora ni maleable según los designios de cada época. Para ello se basará en Kant, y definirá la filosofía como una disciplina cuyo único propósito era el de someterse a la racionalidad. El lugar que le cabe en la universidad sería el de desmitificar las facultades que se dirigen a lo útil. La filosofía no respondería cabalmente la pregunta por el ser, pero nos mantiene alertas en nuestro intento de develarlo.

En nuestra época la filosofía, Peña dice que sirve de la siguiente manera:

Si la universidad contemporánea es inevitablemente técnica, si en ella, como hemos visto, impera lo útil y la mayor parte de su quehacer y sus disciplinas poseen esa orientación, la filosofía, sin anular ese destino, introduce en él la distancia reflexiva que permite mostrar su contingencia y evitar que en él impere sin contrapeso alguno. (Peña, 2018, p. 185)

Así, sigue Peña, la filosofía permite poner duda en la técnica para que no perdamos conciencia de sus límites. Afirma el saber, pero está atento de sus condiciones de posibilidad y de sus bases. Peña describe la filosofía como antídoto del ánimo supersticioso que suele acompañar las disciplinas técnicas y, mientras acepta que la filosofía puede tropezar a veces por estar mirando hacia el cielo, advierte que no deja de ser cierto, por otro lado, que la

técnica nos mantiene sin que nos demos cuenta, con la cabeza gacha, lo cual es signo de servidumbre.

Así concluimos el abordaje de Peña, cuyos puntos más relevantes volveremos a comentar en el capítulo cuarto.

Capítulo II. La teoría de la vida humana de Ortega.

Contexto de creación: el problema y un esquema básico de la propuesta de Ortega

La construcción de una teoría de la vida humana no parte de la nada. A la claridad sobre el punto de partida le precede, en efecto, un riguroso análisis respecto del contexto filosófico-histórico en que se hallaba el hombre desde Descartes. Recorramos este análisis presente en su ensayo *Historia como sistema*, e iremos cruzándonos en el proceso con el contenido mismo de la propuesta de Ortega.

La filosofía de Descartes fue causa directa del inicio de una época caracterizada por su fuerte confianza en la razón físico-matemática como instrumento conocedor del mundo. Esta misma presupondría, de hecho, que el mundo está hecho a medida de la razón, y que por ello la razón del hombre, mientras siga pasos lógicos con el cuidado necesario, no tendrá límite alguno en su conocer (Ortega, 1964b).

Hemos de establecer para poder proseguir, la base del análisis que Ortega hace del hombre y su historia, análisis que parte a través del que define como su estrato más íntimo: su repertorio de creencias. Debemos, por lo pronto, aclarar unos puntos básicos sobre ellas y su papel con la vida humana.

La vida es quehacer, pero no es ningún quehacer predeterminado. La determinación de un quehacer sobre otro recae en una deliberación que solo pueda hacerse en función de creencias sobre lo que son las cosas en derredor, sobre lo que son los hombres, sobre lo que es él mismo quien tiene que decidir: Necesitamos *estar* en un repertorio de creencias para poder vivir. Este repertorio puede contener creencias contradictorias, a pesar de ello, sirve como *articulación vital* para que el hombre delibere y pueda, así, vivir (Ortega, 1964b).

El porqué del fracaso de la razón naturalista (compuesta por la razón físico-matemática y la biología) se halla en una distinción entre *fe viva* y *fe inerte*. La *fe viva* que había en la razón pasó a ser *fe inerte*. Expliquemos, pues, en qué consisten estos dos estados de fe: “creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, estando en ella todavía, no actúa eficazmente en nuestra vida” (Ortega, 1964b, p.17)

La vigencia de esa fe viva en la ciencia se habría desgastado lo suficientemente como para considerarla *fe inerte* en los tiempos en los que Ortega escribía este ensayo, y la razón de ello fue su inhabilidad para explicar la vida humana:

La ciencia no puede ser solo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien: ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah! pues nada. (Ortega, 1964b, p. 20)

¿Cómo ha sucedido esto? La herencia que ha recibido occidente de Parménides consiste en entender el ser de la naturaleza como un ser con tres atributos: el ser es estático, fijo, y actual. La ciencia busca descubrir la naturaleza de diferentes asuntos. Sin embargo, el asunto del hombre ha sido problemático. En primera instancia se pensó estudiar el hombre desde la física en tanto el hombre tiene un cuerpo; en segunda instancia la biología lo debe estudiar en tanto el hombre es también un organismo; y en tercera instancia la psicología se ha preocupado de investigar su psique dado que el hombre tiene además una mente. Y en trescientos años no se ha logrado sentar nada sobre lo que se siente estrictamente humano. Y el fracaso, nos dice Ortega, se ha debido a lo siguiente: el poner al descubierto su naturaleza, como hemos dicho, supone buscar lo estático, fijo y actual del hombre.

“La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de -los que nos aclaran los fenómenos de la materia” (Ortega, 1964b, p. 25).

¿Cómo hemos de entender que el hombre no posea naturaleza? ¿En qué sentido se dice que el hombre no tiene naturaleza?

Hemos dicho que se ha fracasado en encontrar explicaciones satisfactorias sobre la vida humana, y que el error que ha impedido lograr dicho cometido habría sido la herencia de la comprensión del ser de Parménides: un ser fijo, actual y estático. Habiendo resuelto la imposibilidad de aquella forma de comprender el ser del hombre, es que nos podemos dar paso hacia una nueva, donde el pensamiento de Heráclito sobre el ser será aquello que servirá de base a Ortega para comprender el ser del hombre, cuyo ser consiste en puro acontecimiento, en drama:

Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Ortega, 1965b, p. 32.

El ser del hombre consiste en que está siempre haciéndose a sí mismo. Lo que hay de constante en la vida humana es, entonces, el cambio, un constante hacerse a sí mismo. La vida es drama que ocurre no apartada del sujeto, sino en función de él. El hombre está forzado a deliberar, porque la vida es urgente y le demanda obligadamente algún quehacer, pero será el hombre quien deberá determinar tal quehacer por sobre otro -esto último, sin embargo, no será aquello que hace al hombre propiamente libre, como veremos a continuación.

El hombre encuentra dificultades y facilidades que son tales en función de su existir, y el existir del hombre es, como hemos dicho, un constante hacerse a sí mismo. Pero Ortega no olvida que hay un paso previo a este hacerse a sí mismo, que consiste en que el hombre debe determinar primero aquello que él va a ser. Esta resolución de cada cual de lo que pretende ser es el *programa vital* de cada cual, el *yo* de cada cual. El hombre siempre está ante infinitas posibilidades de hacer y ser, pero estas posibilidades no están dadas, sino que uno las idea a partir de otros o desde sí. Entre esas posibilidades el hombre elige, pero su libertad no la posee por elegir:

La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Ortega, 1964b, p. 34.

La libertad del hombre no es actividad, sino resultado de la inestabilidad de su ser. Esta inestabilidad del ser del hombre es, paradójicamente, su única fijeza. Es decir: “La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio” (Ortega, 1964b, p.35). Es por esta razón que Ortega afirma que el ser del hombre -o al menos lo más propio de él- no puede entenderse desde el

ser eleático de Parménides, y apuesta, en cambio, por el potencial del entendimiento de Heráclito.

Razón histórica (o Razón vital, o Razón histórica-vital).

Habiendo ya descrito el porqué del fracaso de la ciencia al dar con la naturaleza del hombre y habiendo descubierto la esencia del hombre como dinámica, hemos de exponer ahora el asunto de la cognoscibilidad de la vida humana según Ortega. Surgirá, naturalmente, la pregunta de cómo conocer o referirnos a algo que es constante cambio, y ante ello responde que, de hecho, existen en el lenguaje varias palabras cuyos referentes son vagos y carentes de sustancia, pero que sirven a pesar de ello en la comunicación. Palabras como ‘este’, ‘aquí’, ‘yo’, todas estas coinciden en tener una identidad puramente formal, pero están lejos de constituir algo más esencial o concreto de aquello referido. Este tipo de significación es la que debemos adoptar para pensar la vida humana en su esencia más profunda: “Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión [...]” (Ortega, 1964b, p. 35). Mientras los conceptos normales nos fuerzan a pensar siempre lo mismo en cada caso singular, los conceptos ocasionales, como el de ‘vida’ cuando se dice ‘vida humana’, nos invita, dice Ortega, a pensar siempre algo ocasional, lo que nos servirá a ser fieles con la realidad de la ‘vida’, porque vida *es la de cada cual*. Es decir, se entiende desde un sujeto o un yo, quien a su vez está en un determinado lugar, en un determinado tiempo, etcétera -en este concepto se hace patente el carácter de temporalidad intrínseco al hombre.

Decíamos anteriormente que, para vivir, el hombre tiene ante sí diversas posibilidades, entre las cuales tiene que elegir para determinar lo que será. Pero esta elección se hace, como dijimos recientemente, a partir de las creencias que tiene el hombre sobre el mundo, sobre las cosas, sobre sí mismo. La elección del hombre sobre lo que será está – o *va siendo*- también determinada por la *experiencia de vida* de cada cual. A nuestra espalda está lo que hemos sido, lo que influye negativamente¹¹ en lo que seremos. Ortega da un ejemplo a través

¹¹ No considero que haya que ser estrictos con esta ‘negatividad’ hacia la positividad. Debemos admitir todas las posibles combinaciones y entenderlas desde un fondo vital -que es siempre ocasional e individualísimo- que le sirve de criterio, por ejemplo: si lo que fui coincide con mi vocación y autenticidad, conviene que lo siga siendo; si lo que no fui no coincide, entonces no. Aquí claramente se afirma de esta manera para servir de ejemplo.

de la experiencia de un Don Juan en sus cincuenta. Este, a pesar de conocer a una mujer encantadora, no se decide a ser su amante. La razón de ello está en el pasado del Don Juan. Él ya ha sido amante de muchas mujeres, ya conoce las excelencias y límites de la experiencia de ser amante:

En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama "amar a una mujer" y, francamente, me basta. **De donde resulta que la 'causa' de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido.** (Ortega, 1964b, p. 37)

La vida está compuesta, además, por la experiencia de los antepasados que la sociedad transmite. Entonces, nuestra vida se compone tanto de lo que he sido yo personalmente, como lo que ha sido mi sociedad colectivamente. Así como el hombre decide su futuro según su pasado, las sociedades también deciden políticamente en función de cómo han fracasado modelos anteriores que ya conocen de una u otra forma.

El hombre tiene a su espalda su pasado que no puede cambiar. Esta parte de él tiene un ser eleático -ser de Parménides-. Por otro lado, la vida es absoluta presencia, el hombre *va siendo* aquello que no ha sido, lo que constituye su parte de ser no eleática. *Ir siendo* es un absurdo lógico y sin embargo es lo que nos referimos cuando decimos *el hombre vive*. Volvamos sobre el conocimiento de la vida humana:

[...] para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, por qué somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, concebir nuestro ser? Simplemente contar, narrar que antes fui el amante de esta y aquella mujer, que antes fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. (Ortega, 1964b, p. 40)

Toda comprensión humana, sea individual o colectiva, necesita entenderse a través de una historia. Así Ortega puede finalmente afirmar su punto de partida: "La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica" (Ortega, 1964b, p 40).

Fundamentación de la razón histórica

Establezcamos con mayor claridad cómo se puede fundamentar epistemológicamente una razón histórica, comprendiendo en primera instancia el fundamento estructural de la ciencia

y, luego, analizando si puede aplicarse una estructura sólida en otro contenido: el histórico, cuya esencia está lejos de servirse de la matemática. Para esto nos serviremos de la obra *En torno a Galileo*.

La ciencia, para dar cuenta con la realidad, se dedica a interpretar los hechos usando dos operaciones cognitivas distintas: una imaginativa originaria en el hombre y otra comparativa, que se relaciona con lo externo, con lo estudiado. Lo que busca hacer, precisamente, es interpretar los hechos de tal forma que *des-cubran* la realidad ocultada por ellos. Hemos escrito la palabra descubrir de esta forma no por trivialidad: los griegos entendían la verdad como *aletheia*, cuyo significado es descubrir, quitar el velo que oculta algo. La realidad, aquello que se descubre, no está compuesta por datos ni hechos, sino aquello que los datos y hechos cubren. ¿Qué es la realidad?: “La realidad no es dato, algo dado, regalado —sino que es construcción que el hombre hace con el material dado” (Ortega, 1964a, p. 16). La ciencia se dedica a construir la realidad interpretando lo dado. Al necesitar la ciencia de actividad del hombre, de su observación e imaginación, tanto así, que la observación no es posible sin ésta última, Ortega extrapola este principio aplicado por Galileo a toda ciencia, independiente del contenido a conocerse: toda ciencia es construcción ya que necesita de la imaginación.

Ahora bien, la imaginación que toda ciencia necesita se diferencia de la poesía en que la imaginación de la ciencia busca ser exacta. Las matemáticas han servido para dar esa rigurosidad. Ortega afirmará que podrá la historia aspirar a ser una ciencia, aun considerando la lejanía de su contenido con la rigurosidad matemática, si esta acepta algunos supuestos generales.

En primer lugar, la historia es torpe cuando busca conocer lo que ha pasado al hombre como hechos sueltos, sin estructura, en que además el rol del hombre es únicamente pasivo. Como hemos dicho recientemente, los sucesos sueltos o datos o hechos, no bastan para dar con la realidad de nada. Estos sucesos que han pasado al hombre acontecen **dentro de su vida, y desde allí es que ellos cobran realidad, significado y relevancia:**

[...] la realidad de ese hecho no es lo que éste como suceso bruto, aislado y por sí parezca tener, sino lo que signifique en la vida de ese hombre. Un mismo hecho material tiene las realidades más diversas inserto en vidas humanas diferentes. (Ortega, 1964a, p. 18)

La historia debe comprender ello, que no existen simples acontecimientos, que ocurren dentro de una vida humana individual o colectiva en la cual cada hecho y componente está ordenado en un sistema orgánico, dinámico, activo. Es decir, los sucesos tienen una realidad que **radica en una vida específica y cuya existencia y esencia dependerá de ese escenario original**. Así, cada hecho se debe -y solo se puede- comprender recurriendo a este sistema orgánico, y, por consiguiente, la labor primaria del historiador se constituye como esencialmente hermenéutica, en tanto debe comprender cada cosa en relación y función de un sistema vital. De esta forma, la investigación histórica pasa de centrarse en lo que ha pasado a lo que han sido las vidas humanas en cuanto tales. A primera vista, esto último es abrumador, pero ante ello, Ortega propone lo mismo que realizó Galileo para intentar descifrar la esencia del movimiento. **Galileo supuso que todo movimiento cumple una estructura esencial e idéntica, general, que esté presente y se cumpla a pesar de todas las diferencias particulares. El conocimiento de la vida humana es imposible si no existe una estructura como la hemos descrito, que sea igual en cada época histórica, habida y por haber**. De ahí que debamos suponer que existe y efectivamente encontrarla.

Los historiadores, por más enemigos de la filosofía que sean según ellos, interpretan los datos según una verosimilitud que a su vez debe cumplir con estándares de lo que ellos entienden por vida humana. Notable es por ello cómo los historiadores decretan un hecho como real o irreal según aquella idea que tienen sobre la vida humana como organismo o sistema vital. Por ello, es que Ortega pide a los historiadores dar cuenta de este principio que han aplicado constantemente sin ser conscientes de ello. A sabiendas de que tal sistema vital no ha sido jamás clarificado, el pensador se empeñará a constatarlo de manera rigurosa, precisa y clara, lo que ayudará a comenzar a comprender tanto la vida humana individual como colectiva en el periodo histórico que sea.

¿Qué significa que la vida humana sea la realidad radical?

Como decíamos en la introducción, es necesario que todo concepto de Ortega que abordemos, lo entendamos desde su teoría de la vida humana, pues compone el núcleo de su filosofía. De ahí que comencemos por sentar, en que consiste ésta, de manera que podamos contextualizar los conceptos a tratarse en relación con ésta. La decisión de empezar aquí es el método de investigación del filósofo para todo fenómeno.

Veníamos diciendo que Ortega es un pensador que considera al hombre de su época perdido, y busca con sus investigaciones comprender el origen y razón de su perdición. Emprende la búsqueda clarificando que, con la finalidad de que el hallazgo sea evidente, deben buscarse primero hechos irreductibles, lo que consistiría en retroceder a un orden de realidad última que: “por ser ésta radical, no deje por debajo de sí misma ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás” (Ortega, 1964c, p. 99). Tal realidad, en la cual debe fundarse todo conocimiento, afirma Ortega, es la vida humana.

Al decirse vida humana como realidad radical, reiteramos que nos referimos a la vida de cada cual -no a una supuesta vida plural y común-, y que cualquier otra cosa no es sino un ingrediente que aparece en ella, como si fuera ella el escenario. La realidad radical se diferencia de las que aparecen en ella porque es incuestionablemente presente y auténtica, mientras que una realidad mostrada sobre ella, por ejemplo, el otro, es siempre imagen, cuya autenticidad no es perfecta, ya que no logra ser incuestionable. Ortega usa como ejemplo el dolor de muelas de otro, al final de cuentas solo tenemos su aspecto, no tenemos certeza de que sea una actuación. Cualquier realidad adicional o ajena que aparezca en la vida humana puede ser, en definitiva, ficción, cosa que no puede nunca lograr de manera plena la vida de uno, que es siempre evidente y presente, de genuinidad inexorable. (Ortega, 1964c, p. 100)

Debe aclararse también, que la realidad radical no es la más elevada ni sublime, se refiere únicamente al hecho de que toda realidad debe aparecer de uno u otro modo en ella, nuestra vida.

Ahora bien, ¿por qué este punto de partida? Al proponerse Ortega investigar fenómenos elementales, afirma que se debe partir por lo más elemental: “lo elemental de una realidad es lo que sirve de base a todo el resto de ella” (Ortega, 1964c, p. 115). A la vez reconoce que nos cuesta ver las cosas a las que estamos habituados y que se requiere un esfuerzo por reconocer los ingredientes de tales cosas.

Componentes y estructura de la vida humana

La vida humana se puede dividir en dos dimensiones o momentos. En un primer momento está el yo en la circunstancia, en que el yo aún no interpreta la circunstancia. Esto, que es puro caos y problema, fuerza al sujeto a averiguar qué es la circunstancia. El segundo

momento consiste entonces en el esfuerzo por resolver el problema, es decir, por interpretar la circunstancia de tal forma que esta posea una arquitectura. Esta arquitectura que el hombre construye sobre la circunstancia es lo que Ortega llama *mundo*. La vida humana solo podrá comprenderse en la medida en que se considere y analice el mundo de la vida de *cada cual*, el cual es equivalente a “la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia” (Ortega, 1964a, p. 24).

La circunstancia se define como el entorno incanjeable de *cada cual*, el conjunto o totalidad de ‘cosas’ con que el hombre forzosamente tiene que tratar, ‘cosas’ que están fuera de él. Éstas serían las sutiles pero patentes diferencias conceptuales entre *circunstancia* y *mundo*.

Siempre el hombre está en circunstancia, y siempre tiene que interpretarla, y por ello está forzado a tener convicciones radicales, articuladas entre sí, desde las cuales puede interpretar su circunstancia, porque sin ello no puede dirigir su yo.

El hombre no es alguien que simplemente, es; por el contrario, tiene que afanarse en ser porque el mundo en el que, inexorablemente, vive es ‘siempre más o menos, estorbo, negativo y hostil, en el mejor de los casos, incoincidente’ con el que cada cual quiere ser. (Acevedo, 1984, p. 37)

Ortega usó para describir la circunstancia el término ‘totalidad de cosas’. Pero luego lo describió como vago para explicar la relación que tiene el hombre con su entorno. La razón sería que el uso de la palabra ‘cosas’ nos impide dar con la realidad de la relación, porque por ‘cosa’ se entiende en la tradición filosófica estrictamente como aquello que tiene ser por sí mismo, independiente del hombre. La filosofía de Ortega no acepta, pues, la existencia de entes totalmente a parte del hombre. Como hemos dicho previamente, la vida es el drama que ocurre **en función del hombre**, toda realidad radica dentro de una vida -la de cada cual-. El hombre no se relaciona con cosas, el hombre encuentra facilidades u obstáculos para vivir.

Las cosas no son originariamente -nótese esta precisión- ‘cosas’, sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible -por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo

que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente ... las cosas son radicalmente pragmáticas y mi relación con ellas pragmática. Acevedo, 1984, p. 38.

Las 'cosas' como las encuentra en hombre, son, por lo tanto, *asuntos*, y en tanto asuntos con que nos ocupamos, que nos facilitan o perjudican, son por ello, *importancias*.

El hombre está forzado a dirigir su quehacer según un proyecto o programa vital. Este programa no nace de la nada, sólo a partir de la creación de *mundo* es que el hombre puede plantearse su propio ser individual y el yo que pretende ser, su programa o proyecto vital. Y el mundo, a su vez, solo es posible de fabricarse teniendo como base una articulación de convicciones radicales.

Ninguno de estos ingredientes -el hombre, el yo, circunstancia y mundo-, por separado, constituyen la vida, sino que lo hacen de manera correlacionada y dependiente, *radican* en la vida de cada uno la cual sirve de escenario sobre el cual se desenvuelve todo lo demás, -su intrínseco drama.

Respecto de la estructura de toda vida humana, Ortega resume los siguientes principios: primero; que el hombre está siempre en circunstancia, una circunstancia que siempre le presenta problemas; segundo, que el hombre siempre reacciona ante tales problemas buscando soluciones. Mencionamos la forzada manera en que el hombre interpreta el mundo, ahora bien, esta interpretación no nace de la nada, sino que el hombre hereda la interpretación vigente en tal o cual sociedad. De ahí que, como toda vida humana necesita de convicciones radicales sobre la circunstancia y tales convicciones las hereda de su sociedad, Ortega separa en la estructura de toda vida humana dos componentes claves: la ideología y la técnica. Ortega reconoce la técnica y su consecuente dominio sobre el entorno material como un factor clave para resolver problemas a lo largo de la historia de la humanidad. Lo que determina si un problema es o no problema es que nos sintamos efectivamente angustiados por ellos -este hecho adquirirá un carácter protagónico más adelante-.

Una definición más acorde al hombre

Ortega desechará la definición del hombre por su capacidad de entendimiento. En efecto, el poseer la capacidad para algo no implica necesariamente que ésta se lleve a cabo correctamente. De ahí que Ortega busque una definición que dé con lo esencial del hombre,

que dé con algo necesariamente presente en él en todo momento. Lo que propone Ortega no estará muy alejado del ‘contenido’ de la definición clásica, a saber, de una relación del hombre con el conocimiento, pero sí estará en un orden diferente. Lo esencial, dice, no es que el hombre sepa ni que tiene la capacidad de saber, sino más bien que *necesita saber*. Las capacidades del hombre para conocer son dudosas, pero lo que no es dudoso de su condición, es **la faena en que irremediamente está:**

Esa faena —según dijimos— se llama «vivir» y consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora. (Ortega, 1964a, p. 23)

El *vivir* implica estar en circunstancia y tener que habérselas con ella, y ello consiste en que el hombre está forzado a hacer algo, sin que la circunstancia lo obligue a ningún quehacer en específico. El quehacer que el hombre elija estará determinado por su interpretación de su circunstancia. Por ello, el hombre está siempre forzado a interpretar. Estamos obligados a interpretar qué es el hombre, qué puede llegar a ser, qué debe ser. Porque sin haber respondido esas preguntas el hombre no puede crear su propio programa vital, su propio ser individual. De esta manera es que Ortega da un revés a la concepción tradicional del rol interpretativo e intelectual del hombre:

No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene el caso, si siente alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hace de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo. (Ortega, 1964a, p.23)

Como decíamos, en la vida humana coexisten dos componentes primarios de manera codependiente, es decir, se dan simultáneamente y no se pueden dar sin el otro: hombre y mundo: “al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente

reales, no menos primariamente el uno que el otro —Hombre y Mundo.”¹² (Ortega, 1964c, p. 116)

Mundo es el conjunto de *asuntos* o *importancias* en que el Hombre está, quiera o no, enredado. **El Hombre, por su parte, es el ser que se halla forzado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe.**

El hombre no está en su circunstancia de manera pasiva, sino al contrario, debe hacer su vida, la vida es quehacer: “La vida nos es dada vacía y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola” (Ortega, 1964c, p. 102). Este último hecho, afirma Ortega, contiene la diferencia del ser del hombre con los demás seres sean inerte o animales, el ser inerte tiene su ser ya determinado por las leyes de la naturaleza, y los animales actúan mediante sus instintos, mientras que el hombre tiene siempre -dentro del margen de su circunstancia-, una variedad de posibilidades. El hombre está, entonces, siempre forzado a elegir.

Sobre esta constante elección que el hombre debe hacer cabe destaquemos que 1) incluso en elecciones de apariencia simple interviene una elección secreta de fondo, de un tipo de humanidad o modo de ser que se procura realizar -el *yo* o *proyecto vital*-, y que 2) la gravedad del inevitable quehacer que es la vida consiste en conseguir que el quehacer elegido coincida en cada caso con lo que hay que hacer aquí y ahora, es decir, con nuestra *auténtica vocación* y *auténtico quehacer*. (Ortega. 1964c, pp. 103-104)

Otro atributo básico para describir la vida humana -pero no menos importante- consiste en que la vida humana es intransferible, es decir, nadie nos puede reemplazar en la faena que es vivir. No podemos encargarle a nadie el sentir, el hacer, el decidir o el pensar. A este aspecto de la vida Ortega le denomina también la *radical soledad*¹³, y no debe malentenderse ningún tipo de solipsismo o idealismo, sino este hecho que acabamos de notar.

¹² Tal interpretación soluciona el problema del idealismo cartesiano de reducir la realidad del ser a una mente dentro de sí, y busca resolver, por otro lado, la carencia del realismo aristotélico al explicar un adecuado lugar al hombre -no como una mera cosa más- y su inteligencia y búsqueda de la verdad.

¹³ Esta radical soledad importará también porque a raíz de ella surgirá una ansiedad radical que buscará fundir la propia vida con la de otro. Tales cuestiones son relevantes en la obra de Ortega ‘El hombre y la gente’ en que busca investigar los ‘fenómenos sociales’.

Hasta ahora resumimos las afirmaciones básicas para delimitar la vida humana en que 1) la vida humana es la realidad radical; 2) el hombre está siempre en circunstancia y tiene que habérselas con ella; 3) el hombre está forzado siempre a hacer su vida, a elegir constantemente dentro de su circunstancia; 4) el hombre no puede transferir su vida a otro, al ser su vida intransferible, este hecho le fuerza a ser responsable de sí.

Ideas y creencias

Esta misma cualidad práctica de habérselas con la circunstancia, la entiende y desarrolla Ortega desde el que considera el estrato más íntimo del hombre: sus creencias. Hablamos al inicio brevemente sobre las creencias y su rol vital. Conviene referirnos a ellas un poco más, distinguiéndolas de lo que son las ideas. Por ello, no habríamos terminado de haber delimitado correctamente la vida humana sin haber definido este componente clave: “no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas” (Ortega, 1964a, p. 384).

¿Qué es una creencia? Una creencia es una categoría especial de aquello que se denomina normalmente idea. Lo que separa las ideas de las creencias es su rasgo funcional. Mientras las ideas u ocurrencias surgen, se producen, discuten, sostienen, propagan, se combaten; pero **de las ideas no se vive**. Las creencias son ‘ideas’ *vitales*. Ortega para distinguir claramente estos dos tipos de ideas, llamará al primer grupo ideas u *ocurrencias* y a las ideas de las que se vive *creencias*.

Propondrá, para separar con mayor fuerza, llamar a ideas a todo aquello que sea resultado de la ocupación intelectual, mientras las creencias, por su parte, son aquellas con que contamos siempre. Al actuar no pensamos con conciencia clara aquello con lo que contamos, lo damos por hecho, no se pone en cuestión. Tal sería la diferencia entre pensar una cosa y contar con ella. De ahí que el lenguaje que mejor describe nuestra relación con las creencias es que **somos nuestras creencias, o estamos en ellas**.

La duda, por su parte, es una creencia especial. No puede ser duda de sí misma -la duda de la duda la volvería vacía-, sino creencia de su duda. Dudar es entonces estar en algo, pero en algo inestable, de ahí vendría la expresión ‘mar de dudas’. Cuando el hombre se halla en duda, es como si se hallase entre dos posiciones antagónicas a la vez, que lo tiran y lo traen

sin que el hombre pueda pisar firme. Una porción de mundo se le muestra ambigua: “*Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar*” (Ortega, 1964a, p. 394).

El pensar en la vida humana y el conocimiento bajo el lente de la razón histórica.

Dimos un origen del pensar -que a su vez da atisbos de su posible función-, pero para abordar qué es el pensamiento más rigurosamente aludiremos a un texto de Ortega de la década de los 40 en que se dedicaría a tratar dicho tema *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiúrgia*.

Para poner en contexto el texto, digamos que en la época Ortega y otros -como Husserl- dan cuenta de una pérdida de fe en la razón. Ortega desarrollará con mayor precisión en qué consiste el problema. No ha sido una pérdida completa de fe en la razón, sino que la problemática resulta de la desconfianza de ya no poder contar con ella de manera absoluta, para todo. Si bien la inteligencia y la razón lograban resolver innumerables problemas de orden material, fallaban al incumbirse en problemas de orden moral y social, los cuales suele considerar el hombre como últimos y decisivos. Así, dado que la inteligencia ha pasado de ser considerada la gran solución a ser considerada como el gran problema, Ortega buscará un fondo más básico y amplio en el cual lo tratado aparece, tal tema a tratarse será el pensamiento.

Convendrá, dirá Ortega, para dilucidar la esencia del pensamiento -y al igual que al proponerse ver lo esencial de cada asunto-, acercarse a él distinguiéndolo primero de aquello que se presenta como él pero que no lo es. Este modo de aproximarse sería necesario porque el ser mismo, su verdad, permanece oculta, cubierta, y aquello con lo que está cubierto es aquello que tiene que ver con la cosa, pero no lo es estrictamente. Además, entre más tenga que ver, mayor será la confusión que nos provoque. Los elementos que se presentan como lo que se busca sin serlo realmente Ortega les llama ocultaciones.

Una primera ocultación del pensamiento consiste en los procesos mentales o mecanismos psíquicos, tales como percibir, comparar, abstraer, juzgar, generalizar, inferir. **Tales no son sino herramientas que usamos para hacer la ocupación que es pensar.** Toda ocupación, además, es hecha **por algo y para algo**, mientras el instrumento es aquello con lo que se

hace. Sería erróneo entonces confundir dichos mecanismos psíquicos con la ocupación - resáltese el carácter activo- de pensar, siendo que, tales mecanismos psíquicos se realizan también de manera pasiva, sin intervención de nuestra voluntad -ésta última es la diferencia entre acción y mecanismo.

Otra ocultación del pensamiento es la Lógica. La Lógica postula que existe un pensamiento lógico, el cual cumple ciertas características específicas, mientras que denomina todo pensamiento que no los cumpla como ilógico e incluso irracional -dado que lógica y razón comenzaron a ser sinónimos-. Ortega (1964a) estará en contra de la tesis de que existe un pensamiento lógico sin reservas, porque en el intento de construir lógicamente la lógica como tal se descubrió:

que no hay concepto última y rigurosamente idéntico, que no hay juicio del que se pueda asegurar que no implica contradicción, que hay juicios los cuales no son ni verdaderos ni falsos, que hay verdades de las cuales se puede demostrar que son indemostrables, por tanto, que hay verdades ilógicas. (p. 528)

No habría, entonces, motivo para considerar un tipo de pensamiento lógico y separarlo de todos los demás. Es más, que el pensamiento considerado ilógico y primitivo no era tal. Habría, por lo tanto, una simplicidad y continuidad a la que nos referimos cuando decimos pensamiento.

Ahora bien, aquello que produce la mayor ocultación para ver el pensamiento tal cual es el conocimiento. Tienen una relación tan estrecha que son casi considerados sinónimos, y de ahí que estemos forzados a distinguir uno de otro.

“Se supone que siempre que el hombre se ha puesto a pensar lo ha hecho con idéntico designio: averiguar lo que las cosas son” (Ortega, 1964a, p. 529)

Dicho así, es que se ve el conocer como la finalidad del pensar. Y mencionábamos antes que lo que exige al hombre pensar es un estado de duda vital, un no saber a qué atenerse -el atenerse se hace mediante las creencias básicas sobre el mundo y sobre nosotros mismos-: “Pensamiento es cuanto hacemos —sea ello lo que sea— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto” (Ortega, 1964a, p. 530)

Pero ¿se ha propuesto siempre el hombre a descubrir el ser que le rodea? Si bien estamos obligados a pensar -porque estamos más o menos siempre en alguna duda, y que pensamos para averiguar lo que las cosas son-, los métodos que el pensamiento lleva a cabo -con o sin éxito- son varios, pero ninguno consiste en un dote con el cual el hombre cuente desde ya, sino que lo arma o lo adopta.

El conocimiento, **en sentido estricto**, es: “[...] ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos” (Ortega, 1964a, p. 530).

No todo pensamiento es eso que llamamos conocimiento, sino al revés, **el conocimiento es sólo uno de los caminos o métodos que el pensamiento lleva a cabo para intentar satisfacer su objetivo.**

Ortega hará notar cómo para que esta tarea de conocer se comience a dar en el hombre, será necesario que de antemano se adopten dos supuestos o creencias que posibilitan el emprender tal tarea, a saber, que: primero, la realidad que se nos presenta esconde tras un caos de apariencias una figura fija desde la cual lo demás varía; y segundo, que ese ser fijo posee una consistencia afín con la inteligencia humana¹⁴ -sin tal supuesto el conocer no sería posible-.

Así, el hombre no se empeña en conocer simplemente porque tiene ciertas dotes intelectuales -que acabábamos de mencionar como no regaladas, no estrictamente naturales-, sino porque ya está en las creencias recién expuestas. Y dado que no hay ideas naturales, quiere decir que el estado de convicción del hombre que contiene esas creencias es un estado al que se llegó en algún momento determinado, por un camino determinado -una serie de experiencias vitales-. **Es decir que el carácter originario del conocimiento no es natural, sino histórico.**

Además, el conocimiento en su significación plena, afirma Ortega, se ha dado por primera vez en Grecia. Fue allí y en ese entonces donde el hombre tuvo la creencia radical, la pre-

¹⁴ La creencia en esta supuesta afinidad se dará también en la modernidad, pero con una fundamental diferencia: En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. (Ortega, 1964b, p. 16)

filosofía de que la realidad tenía un ser completamente invariable y accesible mediante el intelecto humano. La ciencia empírica de nuestros tiempos no sería considerada conocimiento por los griegos porque ella aborda fenómenos mediante la elaboración de una **figura imaginaria siempre aproximada, y siempre sujeta a revisión** a través de nuevas observaciones. El conocimiento en su origen estricto es revelación de aquello que yace -eternamente e idénticamente-. Revelación es sino des-cubrimiento, de ahí proviene el origen de que 'verdad' en griego sea *aletheia*, palabra compuesta que significa literalmente sin velo. Es revelación del ser en su desnudez.

Como decíamos, el conocimiento en sentido estricto es sólo uno de los métodos que ha tomado el pensamiento para saber a qué atenerse. Existen otras formas de pensar -de origen previo a la filosofía-: la religión, el mito y la poesía homérica -o en sentido homérico-. Estos tres modos de pensar tienen en común el constituirse como creencias, pero de diferente graduación.

El mito consiste en un inventar fantástico el cual es provocado por algo extraordinario que causa emoción. El objetivo es forjar -explicar- el mundo en el que un pueblo vivirá. La invención se aceptará porque no hay otra que le dispute: ésta al ser la explicación primitiva, es previa a cualquier distinción de verdad-falsedad. El mito parte de otro mito, pero sin buscar contradecirle, lo que provoca la proliferación del mundo mítico. Lo mítico, el contenido del mundo mítico consiste en un hecho o conjunto de hechos previos al mundo actual, tienen un carácter trascendente, maravilloso y fantástico, y es, repetimos, de carácter incuestionado.

La poesía, en sentido homérico, consiste en narraciones míticas, por lo que diríamos que constituye la proliferación de lo mítico. Y la religión, es una creencia firme en cierta idea del universo.

El frente común religión-mito-poesía sensu homérico consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente si no hubiera existido filosofía. Ortega, 1964c, p. 312.

Un caso que sirve de ejemplo *ad hoc* para lo que estamos hablando, de forma que quede claro la historicidad del conocimiento en sentido estricto y de su relación con cómo se pre-entiende

la verdad, es el ejemplo que expone Ortega para comparar el pensamiento de los antiguos hebreos con los antiguos griegos.

Bien decíamos que para el griego antiguo la verdad consiste literalmente en un des-ocultar el ser invariable y oculto, *aletheia*. Tal concepción de la verdad revela un pre-entendimiento o pre-filosofía del ser, de la realidad. Para los antiguos hebreos, por su parte, el ser, toda la realidad, consistía en Dios y su voluntad. Así, es imposible que se constituyan como concededores – se aplica también para persas y asirios-, dado que en vez de constituirse las dos creencias requeridas para emprender la tarea de conocer -expuestas poco atrás-, el hebreo no considera un ser fijo, consistente, sino pura voluntad de Dios. Así, al estar el hebreo antiguo en duda vital no recurrirá a las herramientas de su intelecto -el intelecto no tendría nada que, en efecto, conocer- sino que orará. *Amen emunáh* es lo que ellos entienden por verdad, que literalmente significa *así será*, refiriéndose a la voluntad de Dios.

Ortega concluye el texto con su propuesta de solución a la denominada crisis de la inteligencia de su tiempo. Reconociendo el carácter histórico del conocimiento es cómo éste pierde su carácter utópico y absoluto:

Todo ello nos permite tratar de la crisis actual colocándonos fuera de ella. Porque si el conocimiento es lo que el hombre ha hecho y tiene que hacer siempre, su crisis significaría la crisis del hombre mismo. Pero transformado en mera forma histórica de la vida humana, vemos antes de él otras maneras igualmente normales de afrontar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades. Ortega, 1964a, p. 537.

Tal serían los lugares que tendrían el pensar y el conocimiento desde Ortega, pensador que propone y obedece a una razón histórica, cuyo principio es reconocer que *la realidad específicamente humana tiene una consistencia histórica*. Reconocimiento que fuerza a ‘desnaturalizar’ los conceptos referidos al fenómeno de la vida humana y someterlos a una radical historización. (Ortega, 1964a, p. 538).

El peculiar papel de la filosofía en comparación a estos otros tipos de pensar es lo que se aclarará en los próximos capítulos.

Capítulo III. Consideraciones de Ortega sobre la filosofía.

Hasta el momento hemos podido dar con conceptos básicos de la filosofía de Ortega, como el yo, la circunstancia, mundo, pensar, conocimiento. Ahora bien, para seguir coherentemente con lo que nos atañe debemos responder qué es la filosofía según Ortega -si bien hemos descrito ya el pensar, no nos hemos referido aún al pensar propiamente filosófico-, para luego poder comenzar a argumentar con una panorámica completa. Esta parte consistirá en consideraciones explícitas de Ortega sobre la filosofía. Para ello tomaremos consideraciones de la obra titulada *¿Qué es filosofía?* Escrita para un curso dedicado a la población general en 1929. Después, añadiremos algunas consideraciones desde *Origen y epílogo de la filosofía*, para recorrer brevemente la historia de la filosofía y el papel que juega el pensamiento dialéctico en ella y en la vida.

Consideraciones desde la conferencia *¿Qué es filosofía?*

El método del filósofo, al igual que el que lleva a cabo Peña, es el de ir aproximándose en círculos concéntricos, de radio cada vez más cercanos a la intimidad de lo que se trata. Advierte que terminará en la vida de cada cual y en los secretos de ella. Advierte también, que el tema, en realidad, no está lejos del interés general: irá tropezando cada vez más con lo humano.

Un primer tema que preocupa a Ortega es el de no caer en el relativismo. Las verdades tienen una doble condición:

Ellas por sí preexisten eviternamente, sin alteración ni modificación. Sin embargo, su adquisición por un sujeto real, sometido al tiempo, les proporciona un cariz histórico: surgen en una fecha y tal vez se volatilizan en otra. Claro es que esta temporalidad no las afecta propiamente a ellas, sino a su presencia en la mente humana. (Ortega, 1964c, p. 281)

Ortega se preocupa entonces de armonizar el hecho de que una verdad vale para todos y a la vez, no todos la conocen. ¿Qué es lo que cambia? Es la orientación en el hombre, que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas a las de ayer. El compromiso de Ortega es tal que reconoce esta superación del relativismo como la gran tarea filosófica de su generación: abrazar lo cambiante con lo eterno.

Se hace necesario, para partir, explicar cómo y por qué los tiempos cambian. Responder por qué, en suma, existe la historia. Los cambios históricos, dice Ortega, suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o menos del que había; es decir, suponen el cambio de generaciones.

La definición de generación es la muchedumbre de hombres de sensibilidad vital distinta a la antigua y a la vez homogénea entre sí. Todo presente contiene a la vez tres generaciones: la de los jóvenes, los hombres maduros y los viejos. El presente es, entonces, rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven, dado que son diferentes, en natural hostilidad. Todos quienes vivimos somos contemporáneos, pero solo coincidimos en generación con los coetáneos. Gracias al desequilibrio entre estas tres generaciones intrínsecas a todo tiempo, es que existe historia, porque si fuéramos todos coetáneos, no habría posibilidad de innovación radical alguna.

Así afirmamos que Ortega rechazaba el relativismo y expusimos un carácter básico de la historia. Ahora Ortega se acercará paulatinamente a la filosofía. Lo primero que ocurre decir es la filosofía como conocimiento del universo. Pero esta primera afirmación deja escapar lo que la filosofía tiene de más propio. El físico o el matemático ya saben algo de aquello que pretenden conocer, entonces no comienzan con un problema, sino con algo que dan ya por sabido. Universo, por otro lado, no se sabe lo que es, sólo que es todo cuanto hay.

Ortega propone entonces que se defina la filosofía como un sistema integral de actitudes intelectuales en que metódicamente se organiza la aspiración al conocimiento absoluto. Requisito sería entonces, para considerar algo filosofía, en que el intelecto reaccione absolutamente. Su obligación sería enfrentarse a todo problema, sin necesariamente resolverlos todos, sino mostrar su insolubilidad. La filosofía sería la única ciencia que admite de antemano la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble.

¿De dónde nace la filosofía? De un apetito de Universo que no es caprichoso: es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida.

Si bien la verdad científica posee exactitud y rigurosidad, no deja de estar en un plano más bien secundario. El hombre quiere un principio originario, porque vivir es tratar con el mundo y ocuparse con él, el hombre está por ello forzado psicológicamente a querer una noción

completa del mundo: “Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado [...]. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación.” (Ortega, 1964c, p. 311.) **No nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro se incorporan en nosotros.**

Las verdades de la filosofía serían, entonces, inexactas, pero suficientes. La ciencia tiende a olvidar el trasfondo de ella: que el hombre tiene problemas. Ortega distingue dos tipos de problema, los prácticos y los teóricos. Los prácticos son la actitud mental que busca proyectar una modificación de lo real para dar ser a algo que aún no es pero que conviene. Los problemas teóricos, en cambio, se expresan en la pregunta ¿qué es tal o cual cosa? El problema teórico va de un ser que ya es a otro que no es.

Ortega describe a la filosofía como radicalmente teórica porque renuncia a toda seguridad previa. Esto a tal extremo incluso que Ortega la describe como suicidio del hombre vital para renacer en intelección pura y cita una frase de Fichte que dice: “Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar”. Advierte eso sí, que su filosofía sí incluirá la vida en un sentido esencial y nuevo.

Volvamos a que la filosofía es radicalmente problema, teniendo entonces menores probabilidades de resolverse, ¿por qué intentarla? ¿es necesario? Ortega coincide en que, si por necesario entendemos ser útil para otra cosa, entonces no habría una necesidad en primera instancia de ella. Por razón de utilidad, entonces, no brota la filosofía. Ahora bien, advierte Ortega, la filosofía tampoco nace de la sinrazón ni del capricho. Es algo necesario para el intelecto. Y esto es así porque el universo se nos presenta como pedazo, como fragmento.

Lo presente es solo primer plano de algo que está de fondo de manera compresente. El mundo, como lo hallamos, no se explica a sí mismo, no se basta a sí mismo, más bien grita que algo le falta y por eso nos obliga a filosofar: “porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse” (Ortega, 1964c, p. 331).

Ortega otorga a la filosofía los atributos -además de su ya mencionado ser teórico- de autonomía y pantonomía. La autonomía apunta a que la filosofía no parte de suposiciones,

sino que construye sus propios medios, es ley intelectual de sí misma. La pantonomía, por otro lado, apunta al afán hacia el todo, a abarcarlo todo, afán de universalismo.

La filosofía sólo acepta un único modo de verdad para sus frases: el de total evidencia, fundado en intuiciones adecuadas, en que la intuición es ver ante mí, de forma interior.

Hasta el momento Ortega ha hecho una preparación a la filosofía, de ahora en adelante, empezará a hacer filosofía: mostrará el problema filosófico, presentará el idealismo cartesiano y se enfrentará contra él.

Como el problema es conocer cuánto hay -el universo-, entonces lo primero que se demanda es determinar qué cosas dentro de las que hay podemos estar seguros de que son. Es decir, hay que admitir la posibilidad de que haya cosas que no podemos conocer o que hay cosas que creemos que son pero en realidad no lo son. Entonces surge una primera división en que habría tres clases de cosas: las que no conocemos pero están, las que creemos que están pero no están, y las que sí sabemos que están.

¿Cómo surgen los problemas? Los problemas nacen cuando hay contradicción entre datos. Por ejemplo, el dato de nuestra vista nos muestra un bastón que se quiebra bajo el agua, que se contradice con el dato del tacto, que siente el bastón recto. Ambos datos son indubitables y de ahí nace el problema de que los datos presentan la realidad de manera insuficiente.

El pensamiento comienza a actuar ante la presencia de un problema. Problema que a su vez implica la presencia de ciertos datos. Si no hubiera dato alguno, no podría haber problema, y si tuviéramos todos los datos, entonces tampoco podría haber problemas. Los problemas son a raíz de que estamos en el punto intermedio: lo dado es incompleto. La conciencia de problema es precisamente saber que no sabemos, es decir, que ignoramos. Ortega recuerda cómo Platón había ya intuido esta situación: El lugar del hombre está entre las bestias y Dios. Las bestias no salen de su ignorancia porque no se saben ignorantes; Dios no necesita saber nada porque lo sabe ya todo; y el hombre, en situación intermedia, dotado de ignorancia, pero a la vez sabedor de ella, se siente empujado a la sabiduría.

Ortega (1964c) hará una explicación del idealismo cartesiano, para desde allí saltar a su propia filosofía. Esto no es una decisión caprichosa: “En historia toda superación implica una

asimilación, hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar” (p. 369).

El mundo exterior se presenta como problema porque es sospechoso. El negar su realidad también lo es. Descartes¹⁵ viene a poner al sujeto que duda como única substancia. El pensamiento no se puede negar porque negar es pensar. Tras la duda metódica de Descartes se halla un principio íntimo que demanda no admitir nada como contenido de la ciencia excepto aquello que podamos probar. Esto terminaría concluyendo que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo.

Así, la mente resulta el centro y soporte de toda realidad. Esto es el idealismo, que concluye que todo cuanto hay consiste en ser pensado, en ser idea.

El mundo exterior está en nosotros en forma de representación, en nuestro idear, en idealidad. Por eso, en rigor, existe sólo el ideante, el pensante. Ver no significa salir de sí, significa encontrar en sí una imagen, de, por ejemplo, la sala donde nos hallamos.

La actitud natural de la conciencia es un atender lo de afuera. Ortega ve en esto una razón natural: compartimos con los animales el atender lo de afuera, porque el volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y tal distracción puede implicar la muerte. Existe una necesidad de estar alerta a todo cambio circundante para responder adecuadamente. Por eso, desde lo biológico es que el hombre primariamente se ignore a sí mismo.

Volvamos a la tesis idealista. En ella, el yo se traga el mundo exterior. Tal idealismo culmina en Fichte en que se afirma que el yo es el universo. Ahora bien, Ortega dirá que el yo está insatisfecho, el yo se queja, y se queja con razón. La razón sería que al tragarse el mundo el yo moderno se ha quedado constitutivamente solo:

El yo quisiera, en la medida posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir que, ahora, lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más. [...]

En suma, el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor. El

¹⁵ Descartes, comenta Ortega, es importante porque es la primera distinción tajante e incompatible entre el ser como exterioridad y el ser como intimidad. De ahí vendría que, tras Descartes, se denomine al pensamiento como conciencia -que significa darse cuenta de sí- en vez de alma -que se entendía como sopro vital-.

idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo. (Ortega, 1964c, p. 390)

Espontáneamente la mente nos presenta el mundo exterior como efectiva realidad, distinta a nosotros. Por ello Ortega describe en varias ocasiones al idealismo como el mundo al revés.

Ortega se propone liberar al yo y proporcionarle el mundo, curar así su ensimismamiento y evasión. Ahora bien, pretende hacer esto con rigurosidad de no caer nuevamente en la ingenuidad antigua. El antiguo no tenía apenas intimidad, el hombre actual tiene la oportunidad de conformar su mundo con lo íntimo y a la vez lo externo.

Descartes usó su duda metódica sin poner en duda las categorías antiguas, en particular, la de substancia o ser. Substancia entiende un ser por debajo de. Entonces al notar que el pensamiento es evidente para sí mismo, asumió que existe un ser por debajo de él, este ser sería el yo. Por ello Descartes halla el pensamiento no en sí mismo sino en una cosa que piensa, la *res cogitans*.

Ortega entonces verá que es lo firme del idealismo y por otro lado qué es lo inaceptable: lo firme es que efectivamente es dudosa la realidad entendida totalmente independiente de mí.

Lo que el idealismo no meditó, es si es inteligible la expresión ‘contenido de conciencia’ cuando se dice, por ejemplo, del teatro -en que se hallan Ortega y los asistentes-. Ortega dirá más bien que se trata de un contrasentido, es una combinación de palabras que entre sí se repugnan. Si fuese contenido de conciencia este teatro, significaría que quien lo piensa tiene los atributos del teatro, es decir, ocupa espacio, tiene extensión. Ante tal aclaración, no quedaría sino corregir que lo que es contenido de conciencia es sólo el pensar de alguien. El teatro, entonces, quedaría fuera.

El mundo no es mi representación, el mundo es lo representado por mí, entonces:

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento [...] el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí -sino que es lo que es para mí y ante mí y, por lo pronto, nada más. (Ortega, 1964c, p. 401)

El error del idealismo sería subrayar la dependencia de las cosas con que alguien las piense sin advertir que el que alguien las piense depende también de que existan objetos. Lo correcto sería dejarlos a ambos inseparables, juntos pero distintos.

Lo indubitable sería una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta.

Entonces Ortega (1964c) lanza ya un primer eslabón hacia su filosofía:

la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el universo, lo que me es dado es... 'mi vida' -no mi yo solo, no mi conciencia hermética [...] me es dada mi vida y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora [...]. (p. 404)

Lo primero que vendría a encontrar la filosofía es el hecho de que alguien filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable. Encuentra el filosofar y su teorizar como acto vital, como detalle dentro de una enorme vida.

De ahí que Ortega proponga que la tarea primera de la filosofía sea definir la vida, respetando además que esta pertenece a cada cual. Y como es su primera tarea, es también su problema radical.

Saltándonos un poco el desarrollo de la nueva interpretación de ser junto con la necesidad de conceptos nuevos -ya lo expusimos previamente en este trabajo-, iremos a la descripción de la vida humana que este texto ofrece, porque resulta ser particularmente metódico en comparación a otros textos del autor.

A primera vista, podemos responder que la vida es lo que somos y hacemos. La vida se nos muestra como un conjunto de actos y sucesos que la van componiendo. Y vivir, es un saberse viviendo, es una evidencia no intelectual sino totalmente transparente.

Ortega elogia a Heidegger por ser quien mayor desarrollo ha hecho hasta el momento sobre el análisis de la vida humana. Como ya vimos, coincide el encontrarse-en-el-mundo con lo que podríamos llamar en términos Orteguitanos yo-en-circunstancia. Tales conceptos buscan significar también la relación de nosotros con el mundo:

No se trata simplemente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos o los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. (Ortega, 1964c, p. 416)

Estamos rodeados de un mundo que nos afecta, y vivir es hallarnos a nosotros mismos en un agregado de asuntos, de importancias. Vivir es ocuparse con eso que no somos nosotros, vivir es convivir con y contra una circunstancia.

Existe una dimensión fatal a la vida, que apunta a que no elegimos nuestra circunstancia, nuestro mundo de ahora es incanjeable y somos arrojados a él. Cabe elegir renunciar a la vida, pero mientras se viva se vivirá siempre en el mundo éste de ahora, el de cada cual.

Antes decíamos que problema es cuando tenemos datos contradictorios, ahora **Ortega describirá como problema la vida misma**, porque la vida nunca está resuelta, siempre estamos forzados a elegir dentro del margen de nuestra circunstancia. Esta sería la dimensión no fatal.

Por esta misma obligación, es que Ortega -así como otros pensadores a lo largo de la historia- describen la vida como peso, como carga. La razón es que constantemente nos soportamos y nos llevamos a nosotros mismos.

Entonces Ortega cambiará la primera afirmación de que la vida es lo que somos y hacemos, esta afirmación no subraya el hecho radical de que tengamos que decidir: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser:

No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es. (Ortega, 1964c, p. 420)

El problema primero de la filosofía, retoma Ortega, no es averiguar qué realidad es más importante, sino qué realidad del universo es la más indudable, la más segura. Este es el

problema de los datos radicales. La propuesta de Ortega no evade el problema primero de la filosofía.

Ortega advierte de la necesidad de coherencia entre esa primera realidad con todas las demás: el idealismo caería en un absurdo al afirmar la existencia de átomos cuando a la vez afirma que todo lo que existe es pensamiento. Las demás realidades, como ya dijimos antes también, deben radican en la primera realidad: mi vida -la de *cada cual*-.

El verdadero ser de las cosas, por consiguiente, se reduciría inevitablemente a lo que representa como tema de mi ocupación: “No es por sí aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un ser para -para que yo haga esto o lo otro con él.” (Ortega, 1964c, p. 428)

Tradicionalmente, dice Ortega, en filosofía se ha hablado del ser de las cosas en sí, aparte de la manipulación y servicio en la vida de cada cual. A esta peculiar forma de ser se llegó por abstracción, es decir, a través de fingir como que uno no vive. La actitud teórica es esta actitud fingida, y por ello Ortega da razón a la frase de Fichte que dice que filosofar y teorizar es propiamente no vivir:

La teoría y su modo extremo -la filosofía- es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí [...] buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad -ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración. (Ortega, 1964c, p. 429)

Ortega entonces concluye que la filosofía hasta ahora -su ahora- han sido abstracciones de lo que la filosofía es auténticamente. En primera instancia, dijimos que filosofar es un desvivirse, un lograr que el universo se conozca a sí mismo. Pero definir la filosofía sin definirla como filosofar y el filosofar a su vez como un tipo esencial de vida es insuficiente.

Vivir es ocuparse con algo para algo. La ocupación que somos radica y surge por un propósito, en virtud de una finalidad. Ese propósito en vistas del cual vivo es uno que he

decidido entre las posibilidades creyendo que tal posibilidad de ocupación en mi vida sería la mejor.

La vida en este instante no es tanto lo que se hace o dice estrictamente sino más bien el estar yo pensando lo que voy a hacer o decir. El presente humano es constante anticipación y proyección en un futuro. Y además, las herramientas con que construimos ese futuro están en nuestro pasado, de forma que en el presente están de alguna manera los tres tiempos simultáneamente.

Si bien decíamos en segunda instancia que la vida es ocuparse, ahora Ortega aludiendo al término Heideggeriano *Sorge* (cuidado), describirá la vida humana como esencialmente *pre-ocuparse*:

Vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse. (Ortega, 1964c, p. 436)

Ortega concluye este curso anticipándose a una posible objeción. Si se le objetara que preocuparse implica cierto grado de angustia cuando muchas veces podemos estar despreocupados, sin angustia, Ortega respondería que la despreocupación ocurre cuando dejamos nuestra vida flotar a la deriva que va y viene a merced de las corrientes sociales.

La inmensa mayoría de la gente, dice Ortega, hace esto, y reducen el vivir a dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos y los tópicos se instalen en su interior, vivan a través de ellos. Describe este ánimo como débil, porque al sentir el peso de la propia vida se sienten abrumados y se preocupan precisamente de alivianarse el peso, arrojándose sobre la colectividad. Es decir, que incluso en estos casos, existe una preocupación cuyo fin sería el despreocuparse. La despreocupación sería una indiferencia, pero sólo en su apariencia, bajo la cual se escondería un afán por ser como los demás sin responsabilizarse del propio destino.

En este texto vemos entonces lo que ha sido la filosofía tradicionalmente, un teorizar fingiéndose no vivo.

Consideraciones desde *Origen y epílogo de la filosofía*

Aún no hemos logrado traer suficiente claridad sobre la esencia de la filosofía, así que nos serviremos de la descripción sobre el pasado filosófico presente en la obra compilada y titulada como *Origen y epílogo de la filosofía*.

Tras la lectura de la historia de la filosofía -obra de su discípulo Julián Marías-, Ortega está ante el pasado filosófico entero, cuya presencia provoca en quien la lee una serie dialéctica de pensamientos. Hay, nos dice Ortega, dos modos en que pueden estar ligados los pensamientos. Un primer modo es el analítico, en que el pensamiento surge para explicitar algo que ya estaba de manera implícita en el pensamiento anterior, por lo que el primer pensamiento *implica* el segundo. El otro modo es el dialéctico o sintético, el cual nos ilustra Ortega con un ejemplo: al pensar una esfera, pensamos de manera yuxtapuesta el espacio en torno a la esfera. Tal espacio no estaba presupuesto de manera implícita, pero sí es necesario pensarlo para que lo pensado no quede incompleto. El pensamiento que surge de este modo no está implicado en el anterior pero sí *complicado*. (pp. 350-351)

Mientras que el pensar analítico se basta a sí mismo sin echar de menos nada, el pensar sintético, por su parte, impone seguir pensando: “La dialéctica¹⁶ es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad” (Ortega, 1965b, p. 351)

Menciona Ortega dos hechos al caso. Primero; que parte de la condición humana el que este se encuentre con que no ha pensado nada de manera completa, y que se sienta perdido. Y segundo, que cada uno se detiene en cierto punto de la serie dialéctica, es decir, deja de pensar. Pero esto último no indica que no haya que seguir pensando, la necesidad de proseguir la serie dialéctica continúa. La razón del detenimiento del pensar, nos dice, está o bien en los afanes de la vida, o en la enfermedad, o en las diferentes capacidades de cada uno para recorrer el pensamiento sin extraviarse.

Ortega hará un recorrido por los estadios principales de la serie dialéctica de pensamientos que se nos presentan al mirar el pasado filosófico. El primer aspecto que se nos muestra es el

¹⁶ Cabe advertir, que la *dialéctica* como concepto adquiere en Ortega su propio y particular significado, que va a diferenciarse de lo que puede significar en otros pensadores.

pasado filosófico como una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, opiniones contrapuestas unas con otras y que se acusan mutuamente de error. Es decir, **se nos presenta, en primera instancia, como el conjunto de los errores.** (p. 352)

La historia de la filosofía nos muestra como cada nueva filosofía empezaba por denunciar el error de las precedentes. Es decir, a medida la leemos no vemos sólo exposición de un sistema filosófico, sino además la crítica de ellos.

Luego, en un *segundo pensamiento*, Ortega pensará dialécticamente lo recién establecido. El acusar el error que cada filosofía hacía no tendría sentido si no fuera porque hay, en primer lugar, un esfuerzo por eliminar los errores anteriores. Así, el pasado no se nos muestra como simples errores muertos, sino como instrumentos involuntarios de la verdad. Si en primera instancia un error se nos muestra como puramente negativo, al volver a él vemos su dimensión positiva. Así la filosofía se sienta sobre los aprendizajes de los errores de las filosofías previas. (p. 354)

En un tercer pensamiento, Ortega mostrará el significado originario y auténtico del escepticismo, que está lejos de lo que se cree popularmente, a saber, alguien que no cree nada. Con el término escéptico se denominó a ciertos hombres que negaban la posibilidad de verdad. Mientras que erróneamente se refieren hoy como escéptico a quien ‘no cree en nada’ -cuya cuestión, por cierto, no puede ser así-, lo que quieren referirse en realidad es a alguien que no se hace cuestión de nada. Pero el escéptico verdadero, **en su sentido originario**, es quien argumentaba rigurosamente, quien, opuesto a lo que se cree hoy por escéptico, no se abandona, sino que investiga, incluso más que los propios filósofos, porque mientras los filósofos se contentaban con una verdad, los escépticos, por su parte, se extenuaban analizándola hasta mostrarla como vana, ilusoria. (pp. 355-356)

Así Ortega erradicará el malentendido del término escéptico usado popularmente, y mostrará que en realidad lo usaban para referirse a una persona que abandona los problemas en vez de enfrentarlos: “Solo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas -de si, en definitiva, son o no son- puede vivir un genuino creer y no-creer” (Ortega, 1965b, p. 358)

Procederá ahora a mostrar cómo cada filosofía va *absorbiendo* la filosofía anterior a ella. En efecto, la filosofía, nos dice, no puede ser error absoluto, tal cosa sería imposible¹⁷. Lo que era considerado en primera instancia error, y luego error positivo, ahora se muestra como verdad parcial. **No era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente.** Cuando un filósofo deja de pensar -se detiene en la serie dialéctica-, viene luego un sucesor que aprovechará su doctrina. Pero esta doctrina que aprovecha **solo parece desaparecer**: “Desaparece porque es asimilada en otra más completa” (Ortega, 1965b, p. 359). Hegel, aprovecha de mencionar Ortega, también tenía un concepto para este fenómeno sobre la ‘no-muerte’ de las ideas y su permanencia en nuevas ideas de mayor complejidad: *Aufhebung*. Propondrá Ortega, de innovadora forma, traducir dicho término por *absorción*, porque: “Lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado” (Ortega, 1965b, p. 359).

Así, en este *tercer pensamiento* Ortega nos muestra la historia de la filosofía en un tercer aspecto -o acercamiento-, mostrándola cada vez más íntegra. Vemos en esta instancia la historia de la filosofía como verdades incompletas, o bien como *partes de la razón*. Cada verdad incompleta es una experiencia menester de hacerse, y es, a la vez, un método -*methodos*- o camino por el cual se recorre una parte de la verdad, por donde se contempla uno de sus lados. **Cada camino tiene, sin embargo, su límite, y, por consiguiente, demanda ensayar nuevos caminos que cuyo hacer a su vez demanda tener en cuenta los caminos previos.** Ortega afirma que tales experiencias son, en cierto sentido, inevitables: si un filósofo anterior no las hizo, las hará el siguiente. El pasado filosófico se muestra como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando. (pp. 359-360)

En un *cuarto pensamiento* comienza Ortega mostrando un nuevo aspecto de la historia de la filosofía. Los problemas de la filosofía son los radicales, de suerte tal que están ligados inexorablemente. De ahí que cada filosofía entienda a la anterior: por un lado, gracias a que son los mismos problemas, pero, además, son tratados con una misma actitud, la filosófica.

¹⁷ Dice, más bien, que el error absoluto es locura, demencia.

El *cuarto pensamiento* de Ortega consiste en mostrar lo siguiente. Si antes veíamos la historia de la filosofía como algo pretérito, algo ya sido, algo por lo que el hombre tuvo que ir pasando, lo percibíamos como muerto. Advertimos ahora que tales experiencias hay que ir las constantemente rehaciendo -si bien, con la facilidad de haberlas recibido hechas-. Revivimos hoy todo el ayer filosófico: “Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores” (Ortega, 1965b, p. 361).

El pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Esto, advierte Ortega, no es propio únicamente del pasado filosófico, sino de todo pasado humano. El pasado es tal no porque ya no esté en el presente, sino porque ha pasado a otros hombres de los cuales tenemos memoria, y en tal sentido, nos pasa a nosotros en la medida que repasamos ese pasado.

Según Ortega (1965b), el hombre es el único ente hecho de pasado, aunque no sólo de pasado. El hombre acumula en sí el pasado, lo conserva. En el hombre, el pasado está en forma de *haber sido*. (pp. 361-362)

En retrospectiva, concluye Ortega, es indiferente ver el pasado filosófico como conjunto de errores o de verdades, puesto que hay de ambos. Los acercamientos al pasado filosófico se resumen en así: en primera instancia se nos mostró como un conjunto de errores; luego, cada sucesor aprovecha el error del antecesor, cosa que luego advertimos como imposible: en un error no se está, en un error se cae. lo que se aprovecha, entonces, es lo que tenía de verdad. Y, por último, vemos que inevitablemente esas partes de verdad están, no muertos en el pasado, sino que vivos en la filosofía de hoy. (pp. 363-364)

En un segundo capítulo, titulado *Los aspectos y la cosa entera*, Ortega explicará el método que ha desarrollado en el capítulo anterior, el de ver cierto objeto -en este caso, el pasado filosófico- en diferentes aspectos. Veámoslo pues contiene principios ontológicos clave.

“¿Quién tiene la culpa de que nos fuese inevitable tomarnos todo ese trabajo, la realidad, la cosa o nosotros, nuestra mente?” (Ortega, 1965b, p. 367)

Usará Ortega ejemplos para mostrar que, siempre que miramos algo e inspeccionamos algo, lo que notamos en un segundo instante es diferente a lo que notamos en el primero. No es, en efecto, que el objeto estudiado cambie, sino que vemos diferentes *aspectos* de la cosa. Las cosas hacen mover nuestra atención. **Nunca, sin embargo, se termina de ver la cosa.**

Por ejemplo, al mirar una naranja vemos un lado de su superficie, el que se nos muestra. Ello nos obliga a reubicarnos, o reubicarla para ver más de su superficie, un nuevo aspecto, que se liga al anterior, teniéndonos que contentarnos con vistas sucesivas, pues no podemos ver la naranja entera de una vez. Así, es la realidad la que nos obliga a pasar de un aspecto a otro. Pero esto es así, porque en primera instancia nosotros solo podemos mirarla desde un punto de vista. De esta forma Ortega responde la pregunta expuesta en la cita anterior: la razón de que tengamos que tomarnos el fatigoso e inacabable trabajo de ver los diferentes aspectos de la realidad, **es tanto debido a que la realidad es inacabable en sus aspectos, como que nosotros inevitablemente vemos siempre aspecto, que es siempre punto de vista.** El ir moviéndose alrededor de la naranja es una analogía, pues, de la serie dialéctica desarrollada por Ortega el capítulo previo.

El aspecto es un pedazo de la cosa y parte de ella, no nuestra, pero es siempre para alguien que lo mira. Es la respuesta de la cosa a un mirarla. Y mirar, como decíamos, siempre desde un punto de vista determinado. Los aspectos no son la cosa misma, no son *la cosa entera*, tener la cosa misma equivaldría a ver todos sus aspectos, cuestión imposible, por lo que nos contentamos con tener de la cosa solo sus aspectos.

El acto del hombre de ver un aspecto de cierta cosa es la *vista* que toma de la cosa, que suele llamarsele idea, noción o concepto. Ortega advierte que este término *-idea-* está altamente tergiversado en su significado gracias a ciencias como la psicología, la fisiología y la física, disciplinas que estudian el funcionamiento de los aparatos corporales y psíquicos para explicar las ideas. Ortega nos explica que usa dicho término en una dimensión *ontológica* y *metafísica*, en el “fenómeno primario y radical que es la presencia de la cosa ante el hombre en forma de ‘aspectos’ o ‘vistas’” (Ortega, 1965b, p. 369), fenómeno base a partir del cual las disciplinas mencionadas -y cualquier otra ciencia- parten.

Por ello Ortega recomendaría desalojar el término *idea* de la terminología filosófica, gracias a la pérdida de significado producto de la disciplina psicológica. Ortega traducirá el significado primario de *idea* en Platón a lo que se ha estado refiriendo con el término *aspecto*, dado que Platón, recuerda Ortega, no se ocupaba de psicología, sino de *ontología*. Ortega propondrá, además, el término *perspectiva* para reemplazar -o absorber, diríamos más propiamente- el de *conocimiento*. En efecto, el término propuesto tiene la ventaja de avisar

previamente que el conocimiento es positiva modificación de lo conocido, es decir, que la cosa se transmuta en aspectos. El conocimiento es “interpretación de la cosa misma, sometiéndola a una traducción [...] del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer.” (Ortega, 1965b, p. 372).

Conocimiento, por lo tanto, está relacionado al *logos*, al decir: “Conocer [...] es dialéctica, ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la realidad” (Ortega, 1965b, p. 372).

Esta nueva terminología, prosigue Ortega, permite ver un equívoco en las filosofías antiguas, precisamente en el uso de la expresión ‘ideas verdaderas’, que supone un malentendido respecto del término ‘realidad’: Las ideas verdaderas representan solo uno de los componentes de la cosa que en tal momento nuestra mente halla. Es decir, la mente ve siempre un aspecto, que como decíamos, es siempre parcial, incompleto. Entonces, **el error se da en creer que cierta idea es verdadera sólo por confirmar que aquello ideado está realmente en la cosa, cuando de pasada se pierde el hecho de que el carácter decisivo de la realidad está en tener siempre más aspectos**¹⁸. (pp. 372-372)

¿qué es la serie dialéctica? Serie dialéctica se limita a denominar el conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad. Como decíamos, cada cosa tiene innumerables aspectos, y la cosa entera es la suma de todos sus aspectos. Los pasos de la serie dialéctica, entonces, se resumen así:

El primer paso, es el *detenimiento* ante cada aspecto, tomar de cada aspecto una *vista*. En segundo lugar, responder a la necesidad de pasar de cada aspecto al contiguo, que es lo mismo que *seguir pensando*. Tercero -el cual es transversal al proceso-, *mantener* las vistas tomadas en cada aspecto, mantenerlos presentes. Y cuarto, *integrar* todos los aspectos vistos en una vista suficientemente ‘total’ para el tema que cada caso demande. Así, las funciones ejecutadas en la serie son: el detenerse, el seguir, el conservar y el integrar. (pp. 374-375)

El pensamiento dialéctico, agregará Ortega, demanda que, al pasar de un aspecto a otro, no sea este al que se pase uno cualquiera, sino necesariamente el contiguo al anterior. Debe el

¹⁸ Este equívoco, dirá Ortega, consiste en el origen de la mayoría de nuestros errores.

pensamiento dialéctico, entonces, no saltarse ningún aspecto, sino más bien recorrerlos todos. (p. 375)

Ortega usará un ejemplo para mostrar cómo es posible generar distintas series dialécticas. Imaginémos que el objeto a estudiar es una pirámide. Ante ella estamos situados en una de sus aristas. Desde ahí, podemos elegir ir hacia nuestra derecha o a nuestra izquierda. En cualquier caso, imaginemos que avanzamos hacia una dirección -siempre en línea recta- hasta la otra arista de la pirámide. Así habremos ya recorrido un trecho. Si desde ahí, decidiésemos volver por donde pasamos, yendo incluso más allá de nuestro punto de partida, estaríamos ante otra cara de la pirámide. Esta nueva cara sería la analogía de una nueva serie dialéctica. Si la serie que primero recorrimos la denominamos serie A, la segunda la denominaremos serie B. (pp. 377-378)

En la serie A que desarrolló Ortega, se mostró el pasado filosófico como una muchedumbre de opiniones -nótese que la serie A es siempre la primera vista, y por ello, aunque tosca, inevitable-. En la primera vista, dirá Ortega, es característico siempre que estemos en estado de *confusión*, estado que caracteriza, además, el estado primerizo de todo conocimiento. El conocimiento como proceso sería un recorrido desde lo *confuso* hacia lo *claro*. Debido a esto, Ortega nos advierte que es de gran importancia la forma en que nos proponemos a pensar. Quien desea pensar de verdad, no debe tener demasiada prisa, ni despreciar los primeros estados confusos del recorrido, sin dejarse distraer por la posible urgencia de llegar a estados más claros. (p. 378)

Dado que ya nos acostumbramos a la confusión primeriza de la serie A, puede Ortega advertir el inicio de la serie B de nuestro caso, que consiste en el siguiente. Ya desarrollado el tema de la muchedumbre de las opiniones y su problema, podemos ver ahora otro aspecto: “que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre lo *mismo*” (Ortega, 1965, p. 379) Las series dialécticas se desarrollan hasta satisfacer suficientemente lo que nos demanda el tema en cuestión.

La filosofía de Ortega reconoce la estructura de la vida humana donde filosofar es desde ya un quehacer vital. En el capítulo que viene comentaremos esto relacionado con el tema de este trabajo, la importancia de la filosofía -que no es sino la importancia de filosofar.

Capítulo IV. Respondiendo a la problemática

Bastante hemos dicho hasta ahora para tener en consideración y de ahí que dediquemos una parte adicional para recoger todas ellas, coger las que más demande el caso en el orden correspondiente para mostrar, *de-mostrar* o *des-velar*, que la filosofía es intrínsecamente importante.

Comentarios desde Ortega al abordaje de Peña.

Comentemos desde el pensamiento de Ortega, aspectos de la parte dedicada al abordaje de Peña.

[*1] (p. 10). Buscamos constatar que, esta plasticidad de la filosofía incluso en sus bases se debe a un carácter originario de quien la ejecuta y la razón de su ejecutar, es decir, es ejecutada por un yo, en una vida humana, donde vivir es siempre problema y ocuparse, preocuparse. Debido a dicha plasticidad, no seremos estrictos con la premisa de que la filosofía es inútil en el sentido de que no tenga implicancias en el orden práctico. Si bien es importante conservar un hilo conductor de un problema fundamental a través de la historia de la filosofía -como lo hará Heidegger y Ortega- para conservar lo que ella tiene de más propio, veremos que no podemos dejar de ignorar que, dado el carácter problemático de la vida humana -porque siempre hay necesidad y aspiración-, el pensar filosófico podrá siempre, en cada vida humana individual o colectiva, cumplir un papel vital mucho más cercano al vivir que un des-vivir. Pretendemos mostrar, entonces, un rol vital del supuesto desvivir como un detenimiento para luego vivir: el pensar filosófico puede, debe y cumple inexorablemente, un papel vital. Será necesario enlazar esta reflexión lo que constituye verdaderamente un problema, pues desde ahí se verá que, dado que inevitablemente estaremos en problemas -la vida lo es intrínsecamente-, el pensar filosófico podrá, mucho más de lo que pensábamos en primer momento, usarse para ver o intuir aspectos de ese problema, y así, estirarse según la naturaleza de ese problema. Por ello, a pesar que desde Ortega estemos en una cierta metafísica de la vida humana, finalmente cada rama de la filosofía será importante según cada *ocasión*: lo importante *radicará* en el problema en que *cada cual* esté envuelto, y por ello el filosofar puede no siempre ser un retroceso radical y ser más bien elástico.

[*2] (p. 18). La filosofía será una herramienta vital de duda -o nacida en ella-, una herramienta de conocimiento vital. Podemos imaginar que una vida llevada solo por la duda no llevaría nunca a ninguna acción, a ningún yo, a ningún proyecto. Pero la vida es necesidad de afirmar algo, necesidad de tener algo por verdad, estar-en-el-mundo, estar yo en mi circunstancia, forzado o preconfigurado a que me importe, y por ello forzado también a tratar con ella -incluso mi cuerpo y mi mente son parte de mi circunstancia y estoy forzado a tratar con eso que entendemos por yo-. Sin la realidad primaria de que el hombre está envuelto en asuntos que le importan, y que debe llenar su vida, no habría trato alguno con el mundo. El hombre está -al igual que toda vida- forzada a realizarse. El hombre sería el único ser vivo que puede rebelarse contra la vida y quitársela. En caso que decida vivir, estará, de todas formas, forzado a estar en su incanjeable circunstancia, ante ella puede elegir dos formas de abordar con en el pensar: Pensar lo menos posible -esto, según Ortega, sería, lamentablemente, la situación más común- que lleva a ser víctima de la realidad, que le demanda que él la conozca -y se conozca-. o bien, 3. Pensar -y pensarse- rigurosamente las diferentes posibilidades ante su circunstancia y elegir -y actuar- acorde a las conclusiones de dicho pensar.

[*3] (p. 22). A propósito del tema de nuestro tiempo ¿puede ser que estemos en tiempos de crisis? Nuestra sociedad occidental está influenciada fuertemente por un materialismo científico que tiende, por un lado, a reducirnos a interacciones químicas, mientras que por otro lado calla o desprecia cualquier trascendencia, dado que no es su estricto deber u objetivo pronunciarse al respecto. Como consecuencia, progresivamente hemos ido cayendo colectivamente en la irreligiosidad. ¿Puede ser que esta pérdida de trascendencia haya influido en nuestra precaria forma de relacionarnos económicamente? Nuestra destrucción de la naturaleza en vistas del lucro, nuestras relaciones interpersonales y de cada persona consigo misma están mostrando signos de ruptura. En el arte podemos apuntar al hecho de que abundan las obras que, cuando reflejan la humanidad en su espejo artístico, su valoración está lejos de ser positiva: el arte parece haber renunciado a utopías, más bien gritan su contrario, que estamos en realidad en un mundo distópico. Por otro lado, el hecho de que vaya aumentando paulatinamente el ingreso por parte de estudiantes a carreras de humanidades como filosofía, psicología, sociología, puede ser también signo de este sentido de crisis -individual e histórica- relacionado a esta pérdida de sentido, pérdida de

trascendencia. ¿No son estos gritos silenciosos por la pérdida de humanidad, por la pérdida de sentido? Visto así, la advertencia realizada por Heidegger se ha hecho más que patente: que el mayor peligro es que seríamos incapaces de enfrentar meditativamente lo que implica vivir en un mundo técnico. Ortega considera como función de la filosofía el reparar nuestro repertorio de creencias cuando este cae en crisis. Con esto en consideración, podemos afirmar que afrontar el peligro que la técnica -en su modo de ver, pensar y hacer- sería entonces tarea en que la filosofía tiene un papel de gran protagonismo.

[*4] (p. 24). Esto no es un comentario sino mi humilde convicción que espero confirmar en este trabajo: La sabiduría de la filosofía no puede ser ni reducirse al mero conocimiento de reflexiones filosóficas, sino que deriva de una claridad fruto de la reflexión, que implica y debe concretarse en un trato con el mundo, porque el trato con el mundo es lo primario y es que el pensar -sea, en términos Heideggerianos, calculador o meditativo- busca servirle a él, a una forma de *habitar*. ¿De qué sirve conocer cuán lejos está tal hoyo negro si descuido o no sé cómo valorar o pensar el trato con el otro, el trato conmigo mismo, si no sé qué es gozar ni cómo se logra encontrar paz? El hombre siempre está en un yo, en un proyecto, cuya construcción siempre se arma sobre criterios más fundamentales o radicales: qué es la vida, qué es el mundo, quién soy yo, quienes son los demás para mí, qué quiero hacer, qué debo hacer, qué es el bien, qué es lo justo, etc. El pensar reflexivo de la filosofía tiende a servir de base para responder las preguntas que nos angustian, nos sirve para hacer frente a la obligatoriedad de la vida de elegir un quehacer sin que ninguno se nos muestre estrictamente obligado sobre otro, atributo fundamental de la vida humana que vimos en la parte dedicada a la teoría de la vida humana de Ortega.

[*5] (p. 27). Sería posible -inspirados por el pensar dialéctico expuesto recientemente- considerar algo de cierto en ambas posturas. Por un lado, admitimos que, tras una reflexión filosófica, podemos hallar un piso más firme sobre el cual estar. Este hallarse a sí mismo como más firme, ¿viene acaso necesariamente de encontrar una verdad absoluta? Tal vez a lo que se apunte con la tarea fundamentadora¹⁹ no es que se halle una verdad indubitable,

¹⁹ En las páginas 138-140 del libro de Peña se exponen las creencias e ideas según Ortega. La Filosofía se presenta como un modo de construir el repertorio de creencias. (*Idea de principio en Leibniz*). Esto es importante -como veremos a continuación- porque **no sólo admite la filosofía como retroceso radical sino también como herramienta positiva de construcción**. Esta herramienta es importante

sino que como seres humanos necesitemos, a veces, una revisión de solidez y de coherencia, un anhelo de acercamiento a esas verdades que sirven de horizonte para nuestras acciones. Este hallarse más firme no pretende ser el final, sino una necesidad para dar sólo un paso más, el piso nuevo bien puede después hallarse como insuficiente. Lo que regula esto es un sentir vital. (Léase *Verdad como coherencia del hombre consigo mismo*). Por otro lado, entonces, se puede admitir también algo de cierto en el punto de vista contrario, que es imposible compararnos con el absoluto o saber cuál es más correcto. Pero aquí volvemos a comentar que tal vez, no se trate de asegurar racionalmente -en el sentido más moderno y lógico- esta correctitud, sino de la coherencia del sentir vital con un piso más firme que el anterior. Así, concluimos que ambas posturas llegan a aportar algo de verdad al problema, aplicando los pasos del pensamiento dialéctico que Ortega nos dejó, el de asumir en cada postura algo de cierto e integrando en una panorámica mayor ambos aspectos – y conscientes a la vez de que nunca atrapamos lo completo -*la cosa entera*-.

Comentarios desde Ortega: defendiendo la importancia de la filosofía hoy.

De las partes dedicadas al pensamiento de Ortega, demanda comentar los siguientes aspectos.

¿Una misión de nuestro tiempo?

Del curso *¿Qué es filosofía?* Comentaremos una cita que no expusimos previamente:

La superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, ‘el tema de nuestro tiempo’ [...] todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación (tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes, sino que tiempo es -repito que literalmente-, tarea, misión, innovación). (Ortega, 1964c, p. 392)

¿Cuál podría ser la misión de nuestro tiempo? En *Origen y epílogo de la filosofía*, Podemos ver algunas consideraciones de Ortega sobre nuestro tiempo que pueden servir de panorama. La historia tendría una etapa arcaica, una etapa de expansión y una etapa de libertad. En la

para, por un lado, construir desde la razón y no desde el mito y la fantasía, y, por otro lado, para hacerse cargo de la vida y no dejarla en manos de las creencias de la época. Pienso que Peña considera pretencioso el rol fundador de la filosofía porque al nacer ella de la duda, puede atentar contra sí misma. Esto, si bien es cierto, consiste sólo en una posibilidad y no desecha suficientemente que la filosofía tenga o pueda tener una tarea fundadora.

arcaica el hombre tiene la impresión de que sus posibilidades apenas sobrepasan sus necesidades. Gracias a la etapa de expansión en que los pueblos interactúan entre sí, se intercambian saberes, técnicas y comercios que conducen a una etapa en que se goza de libertad. En esta etapa de libertad la vida del hombre se empieza a definir más por su superabundancia de posibilidades, por su constante crearse la vida. Hay más de lo que se necesita y de ahí proviene lo que se denomina lujo y lujuria. Lo religioso tiende a perderse y el hombre se halla flotando sin raíces entre las numerosas posibilidades. **Toda vida es intrínsecamente insegura, incluso la de los hombres que viven en esta etapa de libertad.** (Ortega, 1965b, pp. 413-416).

Por otro lado, hay que considerar que el hombre de hoy cuando maneja lo técnico está **fuera de sí**, y no poco tiempo, Ortega afirma en *El mito del hombre allende la técnica* que la ocupación técnica es la que absorbe la mayor parte del tiempo de la mayoría de la humanidad, al menos occidental y americana (Ortega, 1965b, p. 619). Esta forma de estar técnicamente no es un simplemente estar constantemente volcado hacia fuera, sino que además -como observa Peña-, con cabeza gacha en signo de servidumbre a los mismos instrumentos y disciplinas que hemos creado: se formaría un ciclo vicioso de hacer para nuestra comodidad, mas no estar cómodos, a raíz de un estar constantemente volcados fuera de nosotros en ese quehacer. ¿No es acaso como si volviésemos a la situación natural de estar volcados hacia fuera para asegurarnos la vida, dado que, en nuestro tiempo, las herramientas con las que trabajamos nos absorben aún más fuerte que el pasado? A pesar de que ellas nos otorguen diversas facilidades, suelen también, por otro lado, alejarnos de nuestra intimidad, nos distraen de ella. Visto así, es como que el hombre haya vuelto a perder su intimidad. ¿cómo ha de elegir el hombre entre las numerosas posibilidades del mundo contemporáneo? ¿no estará volviendo a esa situación arcaica o natural a raíz de la absorción de lo técnico? ¿o es que más bien la constante a través de la historia es esta ausencia de libertad del hombre en el sentido de que, por estar siempre ocupado con su circunstancia se tiende a que ésta nos trague? ¿Puede la filosofía ayudar a recuperar o conquistar la intimidad del hombre? Ortega ve en la filosofía un ensimismamiento a fin de encajar con nosotros mismos, y en este sentido, considero que la propuesta de Ortega apuesta que estamos llamados a buscar y conservar nuestra intimidad.

¿Filosofar es propiamente no vivir?

Debemos comentar la frase de Fichte que Ortega cita, a saber, que: vivir es propiamente no filosofar, filosofar es propiamente no vivir. Con el pensamiento de Ortega que hemos abordado podemos corregir que si bien el filosofar es un quehacer vital raro en el sentido de implica un desatender lo práctico para ir en busca de lo teórico, esta búsqueda es en realidad una tarea vital del hombre que más le vale ejercer. Filosofar no es desvivir en la medida que pensamos en directa o indirecta medida cómo vivir. Por más lejana que sea la reflexión o conclusión filosófica, está relacionada al yo o al mundo o circunstancia, y por ello, puede afectar el yo, que en Ortega refiere al proyecto que hacemos de nuestra vida. Si bien Ortega afirma que la filosofía no nace para la utilidad en el sentido de que sirva para algo más, podríamos apostar, basándonos en la misma teoría de la vida humana -así como también sería posible apoyarse en una teoría psicoanalítica del inconsciente-, que toda pregunta sobre el universo está en algún grado motivada por el hecho de que estamos en circunstancia, estamos vivos -vivir es ocuparse y preocuparse- y el mundo se nos presenta como enigma, y al estar forzado a un quehacer, y a decidir qué hacer, vemos en la ocupación teórica, entonces, una tarea vital. Podemos no resolver nunca los grandes enigmas de la existencia (de ella sólo vemos sus *aspectos*) y, sin embargo, estamos forzados a tener una postura ante ellos, porque en el vivir hay desde ya una postura involucrada.

Finalmente, ¿Por qué importa la filosofía desde el pensamiento de Ortega?

A estas alturas nos vemos con las herramientas suficientes para empezar a responder la problemática: ¿importa la filosofía? ¿por qué y cómo? Peña apostaba que la filosofía hace algo por nosotros, cuando guiados por ella retrocedemos hasta comprender el piso originario que nos constituye, desde el cual entendemos todo esfuerzo humano que busque resolver la existencia como contingente.

En Ortega vemos -al igual que Heidegger- un retroceso radical: Ortega llega a dar vuelta la filosofía tradicional que piensa desligándose de los hilos vitales y comienza a captar al filósofo en su realidad primaria, radical: su vida. La vida humana pasa a ser el centro desde el cual entender todo lo demás, porque todo es ya ingrediente de ella, del roce entre el yo y la circunstancia. Circunstancia que contempla a los demás, a los otros, desde los cuales adquirimos todo aprendizaje cultural, todo repertorio, nuestra intimidad se configura desde

ellos. Quien decide filosofar, eso sí, tendrá la oportunidad de captar este estrato íntimo suyo. La distinción clave entre ideas y creencias sienta una base para comenzar a reconfigurarse: quien hace filosofía ve desde dónde se sienta, desde dónde se para -y desde dónde salta, expresión que describe la inseguridad intrínseca de la vida-. Filosofar es un detenerse para ver dentro de sí ¿cómo no iba este quehacer a ser vital, de radical importancia? La importancia, como expusimos, es nuestra principal relación con el mundo. ¿Importa la filosofía?²⁰ Podemos responder que la filosofía es la disciplina que nos ayuda a comprender por qué nos importan las cosas en primer lugar: estamos en circunstancia, en roce contra ella, forzados a que nos importe. Visto así, la filosofía importa. Pero sería un mero truco lingüístico, porque equivale a decir que cualquier cosa nos importa. Lo relevante es lo que constituye verdaderamente un problema: recordemos que la problemática que inspira el libro de Peña -y en gran parte este trabajo- es la amenaza de disminuir o directamente eliminar la filosofía de la educación obligatoria. De ahí que sea necesario el volver a pensar qué le da valor a la filosofía en nuestra vida, en nuestro tiempo, que justifique su presencia por sobre aquel incentivo de formar habilidades que produzcan efectos tangibles o más tangibles. Con el abordaje de Peña vimos los caracteres de la modernidad que han influido en que nuestra visión sobre la filosofía y su quehacer haya llegado a ponerse en duda, y de ahí que sea relevante hoy que quienes nos dedicamos a la filosofía tengamos una especie de escudo contra las acusaciones de irrelevancia de la filosofía.

En primera instancia, puede verse la filosofía como alejada de la vida humana. Tras un acercamiento mayor, sin embargo, se nos muestra como profundamente involucrada en nuestro yo, en nuestra intimidad más propia. De ahí la importancia de detenerse y recorrer cada asunto, porque se nos va mostrando cada vez con mayor *perspectiva* o panorámica. Desde un primer vistazo, se juzga a la filosofía como un quehacer alejado -recordemos la anécdota de la chica tracia que ríe del pensador que cayó por mirar las estrellas-, pero con este método de pensamiento -la serie dialéctica- que nos da Ortega, es que entonces nos negamos a admitir esta primera vista, este primer aspecto como el definitivo, al contrario, nos comprometemos a recorrer más aspectos para tener una visión más completa del asunto, para recién comenzar a juzgar. Es decir, si pensáramos filosóficamente, no nos quedaríamos

²⁰ El título de este trabajo se llama así en vez de ‘¿Por qué [...]’ precisamente para enfatizar este concepto central.

con sólo la primera vista de un asunto, no nos apresuraríamos a juzgar. **La filosofía que a través del tiempo ha sido disciplina de rigurosidad y de detenimiento termina siendo, irónica y paradójicamente, víctima de quienes la juzgan desde fuera, apresuradamente.**

¿Cuál es la importancia de la filosofía según Ortega, cuál es su rol? Actuamos desde nuestras creencias, este actuar es irreflexivo. Normalmente no preguntamos si algo importa o no, hasta que -como vimos en la parte anterior- no estamos *claros* de lo que verdaderamente pensamos sobre algo. La filosofía es importante porque es un detenimiento en vistas de una orientación. Tiene efectivamente un papel vital. Esto está relacionado a otro aspecto vital que Ortega considera clave, que es el de ésta misma orientación en relación al hacerse cargo de la vida, a ser *auténtico*: no dejar la propia vida sobre la corriente que forman los otros. Esto fuerza una coincidencia del hombre consigo mismo, cuestión que se relaciona, además, con otro aspecto vital: el de la felicidad. Ortega afirma que la felicidad no es sino encajar en sí mismo.

Recordemos que distingue Ortega una filosofía previa a él, en que filosofar es como fingirse no vivo. La filosofía a partir de Ortega -así como también en Heidegger-, por otro lado, viene a partir desde el reconocimiento de yo en la circunstancia, o el estar en el mundo. Veamos cómo puede entenderse la filosofía desde allí.

En *Idea de principio en Leibniz*, Ortega escribe sobre el origen histórico de la filosofía, así como su rol vital. Ortega hace un ensayo imaginativo²¹ en que suprime la filosofía para intuir qué sucedería sin ella. Instantáneamente, dice, saltarían al encuentro otras ocupaciones humanas intentando llenar el espacio que la filosofía desalojó. Estas ocupaciones serían el que denomina frente común entre religión, mito y poesía en sentido homérico, este frente consiste en interpretación puramente imaginaria. La filosofía es un modo divergente a este frente común de construir el repertorio vital de creencias e ideas sobre el mundo. Como ya hicimos patente en una parte anterior, la ausencia de la filosofía no es imposible, ésta consistiría en una entre varias posibilidades por las que el hombre va pasando históricamente.

¿Qué aporta la filosofía por sobre los demás modos? Ortega escribe:

²¹ Ortega admitirá después este ensayo imaginativo como contradictorio, porque a la filosofía - recordemos- se llega por dos motivos necesarios, a saber, la duda ante lo tradicional, y la posibilidad de resolverla con la razón.

Ahora se nos hace patente que de lo que se trata en la ocupación filosófica es de una cosa muy precisa, ante la cual cada persona tendría que decidir, a saber: siendo inexorable la necesidad de interpretar *lo que hay* ¿existe, llegadas ciertas fechas, otro modo mejor cualificado, *más serio* y *auténtico*, *más responsable* de enfrentar el enigma del vivir que la filosofía? No valen subterfugios. Aquí palpamos que el «modo de pensar» filosófico no es uno entre muchos ni es uno cualquiera que está en nuestro puro albedrío adoptar o no. Aquí recibimos la vislumbre —bien que solo esto— de que ser filósofo, ser «razón» o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo. Pero esto no es reconocer que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, es decir que acaso *debe serlo*. (Ortega, 1965a, pp. 313-314)

La filosofía es un compromiso del hombre consigo mismo, pero no debe confundirse esto, dice Ortega, con que la filosofía consista en un comprometerse. Porque la filosofía nace precisamente de la duda, comprometerse sería contradictorio al origen mismo de la filosofía. Entonces, la filosofía consistiría en abrazar el carácter intrínsecamente dudoso de la vida humana: La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano y es, por tanto, el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s'engager -no comprometerse-*. (Ortega, 1965a, p. 315)

Tal sería el carácter escéptico intrínseco a la filosofía. Ahora bien, por otro lado, el hombre comienza a filosofar tras haber perdido fe en lo previo, tras perder creencias, tras perder el suelo vital. Este estado es uno de perdimiento, en el cual el hombre no puede quedarse. En tal perdimiento el hombre sin saber qué hacer, se halla obligado a forjarse una idea sobre lo que son las cosas y lo que es él mismo. Tiene que averiguar qué hay en realidad para poder proyectarse con suficiente seguridad y sentido su conducta. Cuando ya está en el saber, en lo *claro*, es que las conductas derivan del saber:

El sistema de acciones está en mayor o menor medida encajado en el sistema de ideas y orientado por él. La felicidad no sería sino esta seguridad que surge con raíz en la claridad, porque el saber perfecciona el quehacer, el placer, el dolor y cualquier aspecto vital. (Ortega, 1965a, pp. 266-268)

Dos aspectos de la filosofía

Un aspecto sería el de qué hace la filosofía positivamente, o qué hace con nosotros. El profesor y experto en Ortega, Jorge Acevedo, en una reseña que escribió a propósito del libro de Peña, trajo a colación un pensamiento de Ortega, a saber, que “toda realidad desconocida prepara su venganza” e inspirado en él, comentó la postura de Peña que dice que “con la filosofía no se puede hacer nada, pero la filosofía puede hacer algo con nosotros si nos comprometemos con ella”. Lo comentado es lo siguiente:

[...] ¿no podríamos quedarnos solo con la primera parte de la frase? Aunque no es necesario, es posible. En tal caso, si la continuamos con otras palabras, podríamos entenderla de otra manera. Hagamos la prueba: <Una opinión [...] de lo más razonable es la que afirma: ‘no se puede hacer nada con la filosofía’. [...] ya que nosotros no podemos hacer nada con ella, ¿no haría la filosofía misma, finalmente, algo con nosotros, dado el caso de que nos desentendamos de ella?> Así, entonces, al transformarla, cabría decir: si no reconocemos a la filosofía como ella exige ser reconocida, esa falta de conocimiento y de reconocimiento se volvería violentamente contra nosotros mismos, pues a una realidad histórica de primer orden como es la filosofía no se la puede ignorar ni desdeñar impunemente. (Acevedo, 2019, p. 324)

Esto es sin duda una reflexión a la que el pensamiento de Ortega da luz. En *Ideas y creencias* leemos que, a propósito de la ingratitud, Ortega afirma lo siguiente: “[...] siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio” (Ortega, 1964a, p. 398). Poco después de estas palabras afirma también que la filosofía consiste en un percatarse de sí mismo, en caer en cuenta de lo que somos y de lo que es primaria y auténticamente cuanto nos rodea.

Así, es que podemos ver la filosofía como una disciplina que, entendiendo lo sustancial del hombre -su historicidad-, es que logra traer algo de claridad a la vida humana, propósito fundamental de quien se detiene a pensar filosóficamente. Diríamos entonces que, la filosofía, en su aspecto positivo, logra traer claridad. Es, a fin de cuentas, una especie de conocimiento. Negativamente, abstenernos o negarnos a ella sería o bien arrojarnos en la inauténtica corriente colectiva, o aún peor: vivir en un estado contrario al de claridad, en uno de oscuridad, en que caer, chocar, perderse, serían efectos esperables, dado que,

radicalmente, lo más propio del hombre es estar en constante búsqueda de lo firme y de lo claro, que no son sino lo mismo, mientras que en lo oscuro y lo inestable es justamente lo que da lugar a las crisis humanas. De ahí que, en estricto rigor, no sea forzoso el filosofar, más bien podemos decir -recordando una frase con que iniciaba Ortega sus tempranos escritos en las *Meditaciones del quijote* -: más vale filosofar, porque “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo” (Ortega, 1966, p. 322). Considero que en esta frase puede interpretarse un entendimiento implícito de que este salvar la circunstancia, es algo para lo cual el pensar filosófico sirve: cuando uno se detiene y ve diferentes *aspectos* de un *asunto*, logra gradualmente llegar a lo *claro*.

La filosofía de Ortega percibe el yo como proyecto. Cada persona está llamada a realizar su yo, a proyectarse en un futuro. Esta decisión no es trivial sino decisiva. Pero no decisiva en el sentido de que elijamos un proyecto de una vez para siempre -el hombre nunca se constituye en un estado definitivamente-, sino más bien en el sentido de que, consideramos lo decisivo precisamente ahí donde no hay respuestas exactas ni garantizadas y sin embargo las necesitamos profundamente porque consisten en nuestras coordenadas más íntimas de orientación. Esto nos recuerda los tipos de pregunta de Isaiah Berlin, dónde vendríamos a confirmar una postura similar: lo filosófico no tiene una respuesta exacta ni definitiva, pero sin ellas no podemos comprender suficientemente al hombre. Poniendo de ejemplo cuestiones íntimas, podemos decir que cada persona para vivir está en una cierta creencia sobre la amistad, sobre el amor, sobre la justicia, sobre la belleza. ¿Cómo viviría el hombre si no se detuviera a pensar estas creencias? La filosofía es una disciplina que tiene especial dedicación a aquellos temas humanos que nos son íntimos, con una especial rigurosidad que busca no caer ni en contradicción ni en la torpeza. Visto así, ¿cómo no iba la filosofía a servir? Las reflexiones y conclusiones filosóficas actúan y están implícitamente en nosotros de forma compresente o subyacente. La filosofía hace patente nuestras creencias, nos muestra su asiento, las hace patentes o conscientes. Desde ahí surgen nuevas posibilidades: podemos fundamentarlas o cambiarlas, lo que nos llevaría a un actuar firme, uno no irreflexivo, sino más bien *auténtico y elegante*²².

²² La elegancia en Ortega es lo contrario al capricho, es lo que efectivamente hay que hacer aquí y ahora, es el arte de elegir inteligentemente. Ortega considera este término adecuado para titular la rama que conocemos como Ética.

La filosofía nos abre el mundo, nos ofrece claridad si la reconocemos y le damos su debido tiempo; si no la reconocemos, su hermana la vida, prepara su venganza. Así, en suma, es como respondemos desde Ortega y Gasset, por qué importa la filosofía.

CONCLUSIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo realiza en primer lugar la presentación del estado del arte del tema en cuestión, la problemática de la filosofía. Se explica, con ayuda del libro de Carlos Peña, el problema sea en su aspecto más concreto y superficial -la amenaza de disminuir o directamente eliminar filosofía de la educación- como un análisis profundo que lleve a entender por qué hemos llegado al punto de considerarla prescindible. En segundo lugar, comienzo el desarrollo de una exposición del pensamiento Ortegiano, basándome en especial énfasis en su teoría de la vida humana, que constituye el núcleo de su pensamiento, donde vemos sus conceptos clave: yo, circunstancia, mundo, creencias e ideas, pensar, dudar. En tercer lugar, desarrollamos consideraciones de dos textos de Ortega para traer claridad a lo que el autor entendía por filosofía, su esencia y su rol, cuestión claramente imprescindible para comenzar a responder a la problemática, notamos ahí una filosofía previa a Ortega y una a partir de él, en que previamente se desligaba el pensar de quien filosofaba, mientras que en Ortega se pone atención a ese hecho primario. Ya en cuarto y último lugar, con las consideraciones hechas en todas las partes previas, desarrollamos una propuesta de defensa de la filosofía desde la teoría de la vida humana de Ortega, mostrando el peculiar papel vital que ella cumple tanto como lo que previene.

En su libro *Cómo hacer una tesis*, Umberto Eco (2001) advierte que de lo primero que dan ganas de hacer una tesis es algo de gran extensión. Esto se aplicó en mi caso al inicio: quise ingenuamente poder abordar todo argumento en esta discusión, esgrimir numerosos argumentos de diversos tipos y de variados autores. Como sabemos, tal cuestión implicaría ampliar el marco teórico dejando muchos problemas sin profundizarse y sin tratarse adecuadamente. Como dice el dicho: el que mucho abarca poco aprieta. Es un tema que pretendo seguir estudiando por mi cuenta, el de la defensa de la filosofía y su difusión.

Pretender que la teoría de la vida humana que expusimos haya sido abordada completamente sería ingenuo y falso: hemos podido dibujar un esquema, a fin de cuentas, básico -el propósito de este trabajo es responder ante otra problemática-. Definimos una estructura y conceptos centrales, pero todos ellos tienen un mayor desarrollo, profundidad y relaciones con otros conceptos de lo que expusimos.

Algunos de esos aspectos que quedan fuera de este trabajo son la teoría sociológica de Ortega; sus pensamientos políticos; su teoría que podríamos llamar tal vez antropológica -vitalidad alma y espíritu-, desde la cual se entiende la afectividad; y otros. Nuestro trabajo aborda la importancia de la filosofía desde la teoría de la vida humana que, como dijimos, es la de *cada cual*, y en este sentido, se entiende *desde* el individuo. Sin embargo, esto está lejos de excluir una conexión relevante con los otros: su influencia y relevancia es indicada breve pero superficialmente. Podría preguntárseme: ¿logra la filosofía defenderse como herramienta vital individual cuando nuestra época demanda utilidades colectivas? Este sería exactamente el malentendido con lo propuesto en este texto. Quien se pone a filosofar es siempre un yo, pero las consecuencias de su filosofar trascienden su esfera individual. La filosofía ha fundamentado épocas enteras -cuestión que tampoco desarrolla este trabajo- pero considero pertinente advertir contra esta acusación: es distinto que quien hace filosofía sea un *yo* y *desde* él, a que ello no se relacione con los otros, con la sociedad. Un ejemplo vivo de que la razón histórica atiende mucho más que lo individual puede ser el libro de mi profesor Jorge Acevedo: *La Sociedad como proyecto. Desde la perspectiva de Ortega* (1994).

Respecto a las similitudes, paralelos o parentescos entre Heidegger y Ortega que señalamos, conviene traer a colación una advertencia de Francisco Soler (1983), quien afirma que “Ortega no tiene nada que ver con Heidegger ni éste con aquél; sus pensamientos son orbes conclusos y luminosos hacia dentro; establecer puentes entre ellos es no tener ganas de verlos desde y hacia sí mismos” (p. 163). Tengamos presente ello.

Reitero el énfasis en uno de los comentarios que hice en el cuarto capítulo, en que dije que es necesario -o demandante- **a veces** el detenerse a filosofar. Claramente, no pretendo mostrar la filosofía como un quehacer primario u originario ni mucho menos afirmar que debiese ser este un quehacer al que la gran mayoría de la gente deba dedicarse profesionalmente. El filosofar al que me refiero no tiene relación estrictamente necesaria con un conocimiento riguroso de la historia de la filosofía sino más bien como un detenimiento en buscas de orientación, en busca del ser que somos y del ser que pretendemos ser. El filosofar es un tipo de pensar que cumple ciertas características como las expuestas en el capítulo III.

Se puede preguntar: ¿por qué Peña? Ciertamente pude haber investigado aportes desde varios otros personajes estrictamente filosóficos que aporten una riqueza al tema tratado. La razón

inicial es meramente ocasional e individual: es un libro que leí justo antes de entrar a la licenciatura y cuando consideré qué tema me gustaría abordar en mi tesis, recordé este libro que, por cierto, realiza un muy buen trabajo. Este libro reúne, además, dos componentes que son de mi particular interés: defender la filosofía, y hacerlo de forma que sea más asequible para la comunidad en general. Estos componentes están en Ortega también. La filosofía tiene una dificultad en su escritura que implica que quienes la estudiamos realicemos un gran esfuerzo en comprenderla. Ortega decía que la claridad es la cortesía del filósofo, atributo que -bien sabemos- no está presente en una gran cantidad de filósofos. Considero relevante que quienes nos dediquemos a la filosofía seamos capaces de transmitir sus reflexiones a la sociedad en general, cosa que si bien implica un cierto esfuerzo aclaratorio de nuestra parte, termina siendo profundamente determinante a la hora de que la filosofía se considere importante. Por lo demás, otro componente no menor que comparten ambos autores es que hablan nuestra lengua materna, tema que también considero relevante: ser capaz de filosofar en nuestra lengua más próxima y con conceptos nacidos en ella.

Hay un problema que no abordamos y que no se alcanza a dilucidar, saber, una distinción difusa: Ortega considera lo histórico como método primordial, como lo que logra traer alguna luz sobre la vida humana y, a la vez, admite la existencia de una preconfiguración humana, así como se muestra en la cita de que el corazón es una máquina de preferir que viene ya configurada:

Antes que veamos lo que nos rodea somos ya un haz original de apetitos, de afanes y de ilusiones. Venimos al mundo, desde luego, dotados de un sistema de preferencias y desdenes, más o menos coincidentes con el prójimo, que cada cual lleva dentro de sí armado y pronto a disparar en pro o en contra de cada cosa como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, maquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad. (Ortega, 1964c, p. 433)

Puede ser problemático o difuso esta distinción entre lo histórico y lo que podríamos llamar natural o estructural del hombre. En el hombre se dan muchas realidades en conflicto - recordemos algunas afirmaciones-: nuestro pasado es fijo -ser de Parménides- pero nuestro presente es un *ir siendo* hacia el futuro -ser de Heráclito-. Otros ejemplos nos muestran la *peculiaridad intermedia* del hombre en ciertos aspectos: al hombre se le presentan facilidades

y dificultades, ningún extremo se da por completo -un extremo no permite la existencia del hombre y el otro es el paraíso-. O cuando afirma que el hombre está entre las bestias y Dios, porque sabe de su ignorancia y no podrá nunca eliminarla por completo. O cuando Ortega describe al hombre como el animal desgraciado. En otra parte afirma que el carácter vocacional del quehacer del hombre es utópico, irrealizable...

El hecho primario de que estemos forzados a que nos importe nuestra circunstancia, no es algo que se deconstruya como algo histórico, más bien sería parte de nuestra preconfiguración -¿es esta afirmación tanto biológica como metafísica?-, cuestión que quizá podríamos especular -si consideramos una interpretación biológica de la afirmación- compartimos con los animales en tanto somos vida que busca asegurarse a sí misma.

Todas estas son afirmaciones estructurales. Reiteremos que 1. la razón histórica busca comprender el ser dinámico del hombre aceptando que, a pesar de su intrínseco *acontecer*, guarda una estructura; y 2. Ortega no defiende que la razón histórica pueda iluminar por completo la realidad humana.

Sobre cuestiones metodológicas y de fundamento puedo hacer dos consideraciones. Por un lado, se ha acusado al pensamiento de Ortega como ilógico y como no-sistemático. Una defensa contra esta acusación no alcanza a realizarse en este trabajo y debe ser hecha. Por otro lado, queda pendiente enmarcar el enfoque de Ortega, en qué medida es fenomenológico, perspectivista, etcétera.

Sobra decir que una defensa de la filosofía puede tomar diversas vías y que la que tomé yo es una posibilidad entre muchas que además puede ser corregida y expandida en muchos de sus aspectos. Dejamos muchos temas sin comentar y la discusión puede **y debe** seguir complementándose.

REFERENCIAS

- Acevedo, J. (1984). *Hombre y Mundo*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile.
- Acevedo, J. (2019). *¿Por qué importa la filosofía? Carlos Peña*. Revista Mapocho, (85), 312- 327.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de cultura económica: Buenos Aires.
- Eco, U. (2001). *Cómo hacer una tesis*. Editorial Gedisa: España,
- González, S. (2010). *Protéptico. Aristóteles*. Revista Eukaisía, (30), 1-22.
- Ortega, J. (1966). *Obras completas Tomo I*. Revista de Occidente: Madrid.
- Ortega, J. (1964a). *Obras Completas Tomo V*. Revista de Occidente: Madrid.
- Ortega, J. (1964b). *Obras Completas Tomo VI*. Revista de Occidente: Madrid.
- Ortega, J. (1964c). *Obras Completas Tomo VII*. Revista de Occidente: Madrid.
- Ortega, J. (1965a). *Obras Completas Tomo VIII*. Revista de Occidente: Madrid.
- Ortega, J. (1965b). *Obras Completas Tomo IX*. Revista de Occidente: Madrid.
- Peña, C. (2018). *Por qué importa la Filosofía*. Penguin Random House: Santiago de Chile.
- Schiller, F. (2016). *On the aesthetic education of man*. Penguin Books: London.
- Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Edición de Jorge Acevedo. Editorial Andrés Bello: Santiago de Chile.