2026
V.19

História da Historiografia

International Journal of Theory and History of Historiography

ISSN 1983-9928

FAPEMIG
Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia
UNIRIO
UFOP

Dossier

D

Historiar la filosofía desde la razón histórica orteguiana. Algunas reflexiones sobre la historiología como historiografía filosófica

Dossier | Nuevas claves historiográficas en la filosofía iberoamericana

Historiar la filosofía desde la razón histórica orteguiana. Algunas reflexiones sobre la historiología como historiografía filosófica

Writing the History of Philosophy from the perspective of Ortega's Historical Reason. Some Reflections on Historiology as Philosophical Historiography

Jesús Miguel Díaz Álvarez

jdiaz@fsof.uned.es

https://orcid.org/0000-0001-7872-6205

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, Madrid, España.

Resumen

José Ortega y Gasset pertenece al grupo de pensadores que entiende que la historia de la filosofía no es un adorno erudito de la actividad filosófica. Una filosofía que realmente quiera estar a la altura de su época debe contar con su historia y haberla asimilado. ¿Pero cómo hacer historia de la filosofía para que la tradición filosófica se muestre productiva y viva? Este artículo aborda la propuesta orteguiana que responde a esta pregunta. Teniendo como punto de anclaje el "Prólogo a 'Historia de la filosofía' de Émile Bréhier", intento mostrar cómo la forma orteguiana de hacer historia de la filosofía – que aquí llamo historiología, en tanto que historiografía, siguiendo libérrimamente la terminología del pensador – no es sino su filosofía sustantiva de la razón histórica en ejercicio. En este sentido, puede decirse que en Ortega hay un constante viaje de ida y vuelta, un entrelazamiento continuo, entre su modo historiológico-historiográfico de practicar la historia de la filosofía y su filosofía sustantiva de la razón histórica.

Palabras clave

Filosofía; Historicidad; Historiografía.

Abstract

José Ortega y Gasset belongs to that group of thinkers who understand that the history of philosophy is not a scholarly embellishment of philosophical activity. A philosophy that truly wants to be at the height of its time must rely on its history and have assimilated it. But how can we write the history of philosophy in such a way that the philosophical tradition appears productive and alive? This article addresses Ortega's proposal in response to this question. Taking as the anchor point the "Prologue to Émile Bréhier's History of Philosophy," I attempt to show how Ortega's way of doing history of philosophy – which I call here historiology as historiography, freely following the thinker's terminology – is nothing other than his substantive philosophy of historical reason in action. In this sense, it can be said that in Ortega there is a constant back-and-forth journey, a continuous intertwining between his historiological-historiographical way of practicing the history of philosophy and his substantive philosophy of historical reason.

Keywords

Philosophy; Historicity; Historiography.

> [Razón histórica]. Se trata, en efecto, de llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana ––la vida del hombre–– tiene una consistencia histórica. Esto nos obliga a 'desnaturalizar' todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical 'historización'. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*. La permanencia de las formas de vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos, en virtud de la cual ideas que solo valdrían aplicadas a esas formas abstractamente, se usan como si fueran concretas y, por tanto, como representando auténticamente la realidad (Ortega y Gasset, 1941/2006i, p. 22)[1].

> El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es *la* verdadera no cuando es definitiva ––cosa inimaginable––, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en estas 'progreso hacia ella misma'. La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa [...] He aquí como se construye la historia de la filosofía en vista de un término ––nuestra filosofía–– que no es definitivo sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado [...]. En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana, que dice así: 'bebe del pozo y deja tu puesto a otro' (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 171).

Introducción: historiología y razón histórica – un viaje de ida y vuelta

En un texto del año 1942, escrito todavía en su exilio argentino y en plena segunda guerra mundial – "Prólogo a 'Historia de la filosofía' de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)"– , Ortega y Gasset reflexiona ampliamente, como su propio subtítulo señala, sobre el modo en que debería historiarse la filosofía (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 135-171). El asunto no es menor, pues, en su opinión, la historia de la disciplina no es algo externo a la propia actividad filosófica, una mera narración prescindible, sino que forma parte esencial del propio filosofar (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 171). Al igual que Hegel, Dilthey, Husserl o Heidegger, entre otros, el pensador madrileño entenderá que la historicidad que atraviesa al ser humano hace que no solo sea imposible comprender la filosofía sin su historia, sino que para poder elaborar un pensamiento a la altura de la época en que se vive es del todo necesario tener en cuenta el desarrollo filo-

1 Las obras de Ortega y Gasset se citan según la edición canónica publicada por la editorial Taurus. En aras de una mayor claridad y precisión, después del nombre del filósofo aparece la fecha en la que se escribió o apareció originariamente el texto aludido. El año de publicación del tomo correspondiente de las *Obras completas* se localiza inmediatamente después.

sófico precedente (Ortega y Gasset, 1921/2005, p. 397; Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 161-163)[2].

Desde estos presupuestos, a nadie extrañará que la filosofía madura de Ortega, la filosofía de la razón histórica, esté ligada a una lectura particular de la historia de la filosofía que se asienta, a su vez, en un modo peculiar de historiar el pasado filosófico. Este modo de historiar, que siguiendo libremente la terminología orteguiana denominaré modo historiológico o historiología, no es otra cosa que la propia razón histórica en ejercicio y se contrapondrá radicalmente a las historias de la filosofía usuales en su tiempo – y todavía en el nuestro – en las que se exponen las "ideas" de los filósofos de una manera completamente abstracta, sin tener en cuenta las circunstancias de las que brotaron y a las que hacen frente[3].

En las páginas que siguen, trataré de mostrar ese viaje de ida y vuelta de la razón histórica orteguiana, un viaje que va de un modo peculiar de historiar la filosofía, la razón histórica en tanto que historiografía historiológica, a la propia filosofía sustantiva de la razón histórica y viceversa[4].

Dividiré el trabajo en tres partes más una coda final. En la primera, me aproximaré a la idea de filosofía que Ortega entiende como dominante en nuestra tradición. En la segunda, abordaré cómo, sobre la base de semejante idea, ha sido historiado el discurso filosófico desde lo que el pensador madrileño llama la *imposible* perspectiva de la "historia de las ideas" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, pp. 145-150). Frente a ella, Ortega propondrá la reconstrucción historiológica en tanto que reconstrucción operada por la razón histórica. En la tercera parte, trataré la importancia que para el autor de *La rebelión de las masas* tiene la historiología en la elaboración de cualquier filosofía que quiera ser actual. Por fin, en la coda, apuntaré cómo la historiología, comprendida como historiografía filosófica, como el modo orteguiano de hacer historia de la filosofía, sostiene la filosofía sustantiva de la razón histórica en tanto que filosofía del presente.

¿Qué es filosofía? La tradición de la in-tradición

Más allá de las oscilaciones y cambios que podemos encontrar a lo largo de su obra con respecto a la naturaleza del discurso filosófico, que los hay ciertamente (Brioso y Díaz Álvarez, 2024, pp. 113-127) [5], el Ortega maduro señala que

2 Para las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía en Husserl, cf. Gurwitsch (1966, pp. 399-406) y Díaz Álvarez (2003, p. 299-330). Sobre la comprensión de la historia y la historicidad en Dilthey y Heidegger, véanse, respectivamente, Makkreel (1992, p. 205-342) y Barash (1985).

3 El término historiología lo emplea Ortega en numerosas ocasiones como equivalente a una ontología de la historia o metahistoria. Sin embargo, el uso más libérrimo aquí propuesto, historiología en tanto que historiografía, creo que también puede extraerse de los textos del filósofo y complementa el anterior (Ortega y Gasset, 1935/2006c, p. 376-378). Para la exposición más canónica del concepto, Ortega y Gasset (1928/2006a, p. 229-247; 1928/2008a, p. 19-23).

4 En relación con la razón histórica y la historiología, cf. Zamora (2013, p. 91-120) y Balaguer García (2018, p. 108-114).

5 Dos textos esenciales para el análisis de esos cambios son: *¿Qué es filosofía?* (1929/2008b, p. 235-374) y "Apuntes sobre el pensamiento. Su teúrgia y su demiurgia" (1941/2006i, p. 3-29).

> la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI antes de Jesucristo y que con extraña continuidad sigue ejerciendo hasta la fecha actual. Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la 'fe de sus padres' (Ortega y Gasset, 1942/2006j, pp. 159-60).

No es posible entrar en este trabajo en las diferentes descripciones orteguianas que relatan tanto el mecanismo de ruptura como las sucesivas quiebras de las diversas fes que jalonan la historia de Occidente[6]. Lo importante ahora es reparar en que el pensador español señala que el discurso filosófico aparece ligado a la crisis de creencias de una comunidad en un momento dado. Donde no acaece tal conmoción es imposible que haya filosofía. O puesto de otra forma, solo cuando una tradición se muestra ya insuficiente para responder a las preguntas fundamentales que organizan la comunidad *puede* emerger la filosofía.

Ahora bien, que el momento de crisis credencial sea necesario para el surgimiento de la filosofía no significa que toda crisis de creencias se haya de resolver de manera filosófica (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 160). Más bien sucede al contrario. Para Ortega, los humanos han resuelto y siguen resolviendo mayoritariamente este tipo de quiebras de modo *no* filosófico, utilizando, por ejemplo, la magia, el mito, la religión o la experiencia de vida atesorada a lo largo de los siglos (Ortega y Gasset, 1941/2006i, p. 14-15). La salida filosófica, como acabamos de ver en el fragmento antes citado, es una solución "occidental" que aparece en un momento puntual de la historia, el siglo VI antes de Cristo. ¿Y qué es lo peculiar de tal salida, lo que la define propiamente frente a cualesquiera otras? Pues la creencia de que es posible articular un discurso racional que desvela los entresijos de la realidad misma y habilita, por ello, un sentido con pretensión universal al que cualquier humano dotado de razón podría acceder si se dejara orientar por ella y se condujera sin prejuicios. En palabras del propio Ortega:

> [...] la filosofía nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado [...]. Consiste en creer que el hombre posee una facultad ––la 'razón'–– que permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 160-161).

La filosofía, por tanto, tiene una fecha de nacimiento – no ha existido siempre – y va a conformar ella misma una tradición. Sin embargo, esa tradición que emerge en un momento dado de la historia es realmente paradójica pues lo que promete es la superación de cualquier tradición,

6 Para estos asuntos, *Ideas y creencias* (1940/2006e, p. 661-685), "Historia como sistema" (1935/2006h, p. 47-81), "Apuntes sobre el pensamiento" (1941/2006i, p. 3-29), *En torno a Galileo* (1947/2006l, p. 369-506), "Vives" (1940/2006d, p. 609-622) o *La idea de principio en Leibniz* (1947/2009, p. 929-1174).

de cualquier particularidad, en definitiva, se trataría de una tradición que supuestamente nos permitiría salir de la tradición, o como sostiene Ortega en una frase genial, "la filosofía no es [...] sino la tradición de la in-tradición" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 159). Su gran ventaja frente a los otros tipos de soluciones que abordan las crisis de creencias sería, por un lado, la deslocalización cultural. Es decir, cualquiera, con independencia de su origen social o de la cosmovisión que profese, tendría potencial acceso a la solución filosófica, dada su presunta "neutralidad"[7]. Por otra parte, al capturar la filosofía el sentido último de lo real, de la "verdad", apuntaría, al menos en teoría y si seguimos desprejuiciadamente los dictámenes de la razón, hacia un cierto encauzamiento de las posibles crisis humanas que inevitablemente siempre se van a producir. Expresado de otra manera, si la filosofía es el discurso de la lucidez y de los "hombres libres", cabe esperar que la conjunción de ambas cosas contribuya a una mejor y menos traumática solución de nuestros problemas tanto teóricos como prácticos.

Una vez llegados a esta definición de lo que en esencia ha querido ser, según Ortega, el discurso filosófico y de lo que pretende, vayamos a la manera habitual en el que ha sido historiado.

La razón histórica como *historiología* filosófica frente a la imposible *historia de las ideas*

Cuando Ortega analiza en el "Prólogo a 'Historia de la filosofía de Émile Bréhier" la historia de la filosofía como disciplina, lo primero en lo que repara es que estamos hablando de una materia relativamente reciente en el momento en que él escribe (recordemos que estamos en el año 1942). Sitúa su inicio en la segunda mitad del siglo XIX, cuando, de la mano del naciente "sentido histórico", se empieza a reconstruir, "con primera aproximación, el pensamiento de las grandes figuras de la filosofía" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 137). ¿Y qué tipo de reconstrucción se hace y permanece como modelo dominante en su época? Uno que cabría calificar como "historia de las ideas", en el que por tal hay que entender la explicación en orden cronológico del conjunto de filosofemas – de "ideas" o doctrinas – que cada filósofo ha producido en ese combate por alcanzar la estructura última de lo real.

Ahora bien, en dichas exposiciones, la historia ocupa, al decir de Ortega, un lugar puramente externo; en realidad, un no-lugar. Se trata de una mera marca temporal que da una información completamente exterior al propio contenido filosófico. Cuando se señala, por ejemplo, que la filosofía de Platón sucedió en el siglo IV antes de Cristo, solo se quiere afirmar que "aconteció en ese ámbito cronológico" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 146), pero idealmente podría haber

7 Esta pretensión de superar la tradicionalidad, de neutralidad, de no habitar ningún lugar contaminado por las contingencias particulares, sería también la razón última que llevaría a la filosofía a esquivar la acusación de eurocentrismo. Cf. Husserl (1962, p. 314-315).

sucedido en cualquier otro momento de la historia humana porque, en este tipo de obras, la época en la que emerge una doctrina, las circunstancias en las que aparece, la propia generación a la que está adscrito el filósofo o la vida de este en su pelear con la circunstancia, es decir, todo lo que conforma lo que verdaderamente entendemos por historia, es tenido por irrelevante a la hora de alumbrar y validar su "idea", que habría que situar en una especie de mundo 3 popperiano (Popper, 1987, p. 11-40; Popper, 1992, p. 210-230) en el que convive y, en su caso, confronta con otras entidades, con otras "ideas", de su mismo rango:

> [Cuando el historiador de las ideas] nos dice que va a exponer la filosofía de Kant [...] no va a tratar de entender esas doctrinas como pensadas y emitidas por el hombre de carne y hueso que fue Kant, sino que va a contemplar su sentido "en absoluto", como si fuesen doctrinas indiferentemente de hoy, de ayer o de anteayer. En la expresión "filosofía de Kant", Kant no representa el papel concreto de sujeto agente en aquel pensar, sino que, ––como en Platón, el siglo IV antes de Jesucristo–– es solo un nombre extrínseco, que se prende *sobre* una doctrina. Más la real y efectiva doctrina de Kant es inseparable de este, es Kant pensándola y diciéndola y escribiéndola o, si se prefiere, es ella tal y como fue pensada efectivamente por Kant (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 146).

La "historia de las ideas", paradójicamente, no es, por tanto, propiamente una historia. Y esa es su gran insuficiencia desde el punto de vista de Ortega. Porque comprender lo que Kant, Platón, Descartes, Hobbes o Husserl pensaban, captar verdaderamente el sentido de su filosofía o la de cualquier otro es capturarlo en su contexto, verlo emerger en su circunstancia, en el sistema de creencias, en la estructura que la vida tiene en un momento dado. Y digo en un momento dado porque, aunque la palabra "estructura" parece asociarse en muchas ocasiones a una sustracción del tiempo histórico, a la idea de un a priori que se situaría por encima de la historia, lo cierto es que Ortega, con el paso de los años, es cada vez más renuente, al menos eso pienso yo, a ese tipo de apriorismo, decantándose progresivamente por *a priori* concretos o históricos, es decir, un tipo peculiar de "estructuras" coaguladas *a posteriori* en y desde la propia historia. Por tal motivo, el uso más frecuente que el Ortega maduro va a hacer de la expresión "estructura de la vida" tiene que ver con una serie de conceptos tejidos en el propio acontecer (Estado, guerra, democracia, liberalismo, magia, religión, etc.) que son imprescindibles para comprender cabalmente una época determinada –– en este caso, la vinculada a una filosofía o período filosófico concreto – porque recogen el suelo mismo desde el que habla el pensador en cuestión. Dicho de otro modo, la "estructura de la vida" acoge estilizado el sistema de creencias del que emana un pensamiento. Ahora bien, los conceptos que capturan un sistema de creencias pueden ser, y con frecuencia son, inservibles para retratar otro, al menos si no se añaden

muchas matizaciones que mudan ampliamente su significado. Por esta misma razón, para el filósofo español la "estructura de la vida" no es la misma en todas las épocas. Cuajada en la propia historia, varía indefectiblemente con los cambios que se operan en esta (Ortega y Gasset, 1935/2006f, p. 365; Ortega y Gasset, 1935/2006b, p. 374-375; Ortega y Gasset, 1940/2006d, p. 610-613; Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 148; Ortega y Gasset, 1947/2006l, p. 378-384)[8].

Pero si esto es así, es completamente lógico que para Ortega las "ideas" de cualquier filósofo digno de tal nombre no puedan nacer nunca de la "nada" o de un diálogo puramente interno con la "historia" de la filosofía, tal y como parece asumir la "historia de las ideas". No nacen de la nada, de una pura y genial ocurrencia en el vacío, porque las obras filosóficas importantes responden, tal y como se ha apuntado en la definición inicial de filosofía, a una situación de crisis vital, de quiebra del sistema de creencias en la que el pensador se debate con los problemas de su tiempo. En esa misma medida, el diálogo del filósofo con la tradición no es nunca exclusivamente interno, ahistórico, ideal o abstracto, sino que, para ser fructífero, se ha de realizar a partir de ese horizonte de preocupaciones concretas que se están queriendo afrontar y teniendo en cuenta aquellas que los pensadores de los diferentes períodos tenían en mente cuando crearon sus obras.

Y es que, en el fondo, toda idea es para Ortega

> una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse "idea" porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y "absoluto". Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso sentido, sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada, y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay pues 'ideas eternas'. Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función. [Y concluye]: Una 'historia de las ideas' [...] según suele entenderse este título es imposible. Esas ideas, repito, que son solo abstractos de ideas, no tienen historia (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 147-8; 149).

En resumen, una historia de la filosofía que sea una pura cronología de las doctrinas filosóficas, a saber, la historia tradicional de las ideas, "ni es historia ni lo es de la filosofía" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 149). Para que sea lo uno y lo otro, es decir, una verdadera "historia de la fi-

8 Una importante lectura, contraria a la aquí presentada, que realza el papel de lo *a priori* en la filosofía de Ortega, conectándolo con la fenomenología husserliana, es la de Javier San Martín (2013).

losofía", es preciso reinsertar las ideas, los filosofemas, en los humanos que los crearon, en las vidas y épocas en las que vivieron, teniendo siempre presentes los problemas a los que quisieron dar solución. Se trata, entonces, de re-humanizar, de re-historizar las abstracciones previamente deshumanizadas y deshistorizadas y reconstruir, desde tal planteamiento, la forma en que unas ideas, con sangre y carne insufladas en sus venas – como diría Dilthey (1980, p. 31) –, se han ido sucediendo y engranando unas con otras en una peculiar dialéctica histórica (Ortega y Gasset, 1935/2006b, p. 374-375; Ortega y Gasset, 1935/2006h, p. 73)9. El nombre de historiología para este modo de hacer historia de la filosofía, para esta historiografía filosófica de la filosofía, no puede ser más apropiado. Y es que la historiología no hace otra cosa que reconstruir a posteriori el logos modesto y contingente que emana de los acontecimientos históricos (Ortega y Gasset, 1928/2006a, p. 244-245)10. En este sentido, no es una exageración decir que la historiología, en tanto historiografía, es la razón histórica orteguiana en ejercicio, lo que indicaría que en Ortega la filosofía sustantiva de la razón histórica y la historia de la filosofía como historiología están inextricablemente unidas, tal y como señalé en la introducción de este texto. Profundicemos un poco más en el asunto y en su extraordinaria relevancia para comprender la obra del pensador español.

La historiología como regreso al pasado filosófico y como condición indispensable del "progreso" del filósofo contemporáneo hacia su propia filosofía

Tenemos, por tanto, que la historiología es el intento de hacer verdadera historia de la filosofía repristinando, hasta donde es posible, el sentido originario con el que nacieron las ideas filosóficas. Para ello es imprescindible no tratar a Platón, Aristóteles, Descartes o Kant como nuestros contemporáneos. Solo alejándolos de nosotros podremos verlos en su "jugosa y precisa historicidad", dice Ortega (1942/2006j, p. 141), y solo desde esta distancia podremos precisamente reapropiarnos de su pensamiento en todo lo que de valioso tiene para nuestro presente.

Empeñarse en que todos los filósofos han pensado siempre lo mismo, en que hay un puro núcleo abstracto de problemas que no ha variado un ápice desde la época de Heráclito y Parménides a la actualidad es la mejor manera de inutilizarlos (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 141). Y la razón estriba, por una parte, en que falseando sus ideas y operando con entidades fantasmáticas que nunca existieron para sus autores somos incapaces de aprender las verdaderas lecciones históricas que dichas filosofías ofrecieron en sus respectivos momentos de crisis.

9 Sobre la visión que Ortega tiene de Dilthey es imprescindible su ensayo "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-1934/2006k, p. 222-265). Acerca del pensamiento del alemán sigue siendo muy útil el pionero libro de Eugenio Ímaz publicado por primera vez en 1945 (Ímaz, 1978).

10 La vinculación de estas tesis con las de Koselleck o Skinner está empezando a ser señalada (Zamora, 2013, p. 117-118; Balaguer, 2023, p. 153-176).Para un magnífico estudio sobre la historia en Ortega en el que se lo compara con Hume, véase Salas (2018, p. 403-419).

Por otro lado, y en estricta continuidad con lo anterior, tratando a los filósofos del pasado como falsos contemporáneos perdemos la dimensión histórica en un aspecto decisivo, el que indica que el filósofo del presente, el verdaderamente contemporáneo, cuando filosofa, también lo hace desde sus pre-juicios, desde un suelo de creencias epocales, desde una "estructura de la vida" no cuestionada. Y solo siendo consciente de la limitación de la propia perspectiva en la que siempre se está, puede quien filosofa tratar de aquilatar la suya, ampliarla, "trascenderla" en alguna medida, evitando los errores del pasado; un trascender que resulta, eso sí, siempre provisional y parcial. Doy, una vez más, la palabra a Ortega:

> [el sentido histórico que articula la historiología frente a la historia de las ideas] es, en efecto, un sentido ––una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión, los supuestos tácitos sobre los que él vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 144).

En definitiva, la razón histórica que reconstruye la historia de la filosofía, la historiología, no es algo que el filósofo del presente pueda ahorrarse. Quien quiera hacer verdadera filosofía a la altura de su tiempo y no repetir tópicos o descubrir mediterráneos ha de conocer forzosamente el pasado de su tradición, repristinarlo en su sentido originario, hasta donde eso es posible, para ver brotar las diversas filosofías de la estructura que la vida individual y colectiva ofrece en cada momento histórico. El regreso al pasado, "la historia de la filosofía como regreso" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 157), como historiología, es, pues, el paso necesario hacia "la historia de la filosofía como progreso [del filósofo contemporáneo] hacia sí mismo" – expresión también de Ortega (1942/2006j, p. 161) –, hacia su propio pensar:

> La historia de la filosofía es pues, en su primer movimiento un regreso del filósofo al origen de la tradición [...]. Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder, el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Más sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas. De aquí que no puede contentarse con contemplar la avenida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera, como un turista los monumentos urbanos. Ha

> menester verlos desde dentro y esto solo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volverse desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 161-162).

La historia de la filosofía entendida como historiología o razón histórica en ejercicio es, por tanto, una disciplina interna y fundamental del quehacer filosófico y no un mero adorno, un añadido o una curiosidad erudita. Desde la perspectiva orteguiana, todo filósofo, si quiere ser propiamente tal y estar a la altura de su circunstancia y de los problemas que en ella residen, ha de conocer en forma historiológica la propia tradición, pues solo esta manera de mirar la historia revela, no sin limitaciones, el sentido o carencia de él que fluye del pasado al presente, y solo desde ahí el pensador contemporáneo puede alumbrar, mirando al futuro, una propuesta propia y original que merezca la pena.

Teniendo esto en mente, y para cerrar este artículo, espigaré algunas reflexiones sobre la forma en que la razón histórica como historiografía filosófica en ejercicio, la historiología, alimenta la filosofía original de Ortega, es decir, su propuesta sustantiva de la razón histórica[11].

Coda. Historiología y filosofía de la razón histórica. Un hegelianismo sin espíritu absoluto

Cuando Ortega aplica la lente de la razón histórica, en tanto que historiografía, al fenómeno filosófico lo primero que ve es algo ya apuntado al inicio: el discurso filosófico nace en Grecia en un momento determinado, el siglo VI antes de Cristo, y forma parte de una tradición peculiar, la tradición de la in-tradición, la tradición que sirve para salir de toda tradición en la medida en que supuestamente da acceso, mediante la razón, a la estructura estable de lo real y su sentido. Desde estos presupuestos, los filósofos han generado diferentes tesis sobre esta realidad última que, sin embargo, y a pesar de sus pretensiones, nunca han dejado de estar "contaminadas" por las creencias personales y epocales que siempre marcan de modo tácito e infraintelectual todo pensamiento. Por ejemplo, Platón es un filósofo griego, en concreto, de la Grecia del siglo IV, y su respuesta a la pregunta por el ser, por muy universal que se pretenda, siempre estará vinculada de modo indeleble a su circunstancia. ¿Significa esto que su planteamiento solo vale para un griego del siglo IV y carece, por lo tanto, de interés para nosotros? Según Ortega, sostener tal cosa sería una respuesta tan errada como desvincular las ideas platónicas del mundo griego. Porque, aunque un sistema filosófico responde a una mentalidad concreta, la historia en general, también la filosófica, no es un puro

11 Sobre la razón histórica orteguiana la bibliografía es inmensa. Se leerán con provecho, entre otros, los trabajos de Pedro Cerezo (2011, p. 179-201), Esmeralda Balaguer (2023), Javier Zamora (2013, p. 91-120) y José Luis Villacañas (2023, p. 867-1141).

cambio o mera sucesión arbitraria (Ortega y Gasset, 1935/2006f, p. 360-361). No se trata de que haya un *telos*, algún tipo de absoluto suprahistórico que secretamente trabaja y pugna *por* aparecer; esa astucia de la razón habría sido el gran pecado de Hegel (Ortega y Gasset, 1940/2006g, p. 694-697). La historia, también la filosófica, es para Ortega contingente tanto en su nacimiento como en su sucesión, pero una vez que aparece como discurso sobre lo real, los diferentes sistemas filosóficos alcanzan una peculiar ordenación. Eso es lo que la razón histórica historiográfica, la historiología, mostraría: el modo en que las diferentes filosofías se engranan unas con otras, de tal forma que cada una de ellas arranca donde la anterior muestra sus insuficiencias. En este sentido, el nuevo sistema que aparece "no es simplemente 'otro' que el anterior" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 162), sino que lo tiene en cuenta, lo asimila, practicando con él una particular *Aufhebung*, aunque solo sea en la forma de detectar lo que parecen ser sus incapacidades en relación con la época presente (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 162-163; Ortega y Gasset, 1935/2006h, p. 73).

Desde esta óptica, la historia de la filosofía conformaría un "sistema", una dialéctica real en la que ciertamente podemos, según el pensador madrileño, hablar de progreso y no de mera mutación arbitraria, un progreso que, efectivamente, es peculiar porque ni es acumulativo, en el sentido en el que lo es el progreso científico, ni tiene un punto de referencia absoluto. Para que tal cosa fuera así, el filósofo debería asumir, como frecuentemente ha sucedido en el pasado, que su tesis es la definitiva, que él sí ha llegado a desvelar esa estructura última de lo real de forma absolutamente transparente. Ahora bien, tras siglos de errores fructíferos, el pensador del presente debería ser consciente de que su filosofía, llevando dentro de sí el pasado filosófico, no es más, pero tampoco menos, que el "error a que cada época tiene derecho y está obligada" (Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 170). Y esto desvelaría, por otra parte, que en la definición tradicional de filosofía hay una profunda equivocación consistente en pretender habilitar un tipo de teoría que se cree situada más allá de la erosión del tiempo histórico, que es algo así como el ojo de Dios, la perspectiva de las perspectivas – sin contaminación alguna de contingencia–, olvidándose de que también es una tradición, una fe, que se basa en dos supuestos ya señalados –– existe una figura fija y estable de lo real y la razón puede acceder a ella – que han surgido en un momento dado a partir de unas circunstancias determinadas. Variadas las circunstancias, quizá sea hora de cambiar la forma de entender la filosofía, restándole su carácter definitivo (Ortega y Gasset, 1941/2006i, p. 24-29)[12]. Según Ortega, la filosofía precisa una reforma en tal sentido. Su razón histórica como filosofía sustantiva está guiada por esa idea y nos lleva, en mi opinión, a un pensamiento antifundacionalista, a un hegelianismo sin Espíritu Absoluto (Ortega y Gasset, 1940/2006g, p. 696-697; Ortega y Gasset, 1935/2006h, p. 68-81), que tiene bastante que ver con la hermenéutica y cierto pragmatismo[13]. Pero eso es ya otra historia.

12 El filósofo español llega a hablar incluso, a este respecto, del final de la filosofía y de la caducidad de la propia razón histórica (Ortega y Gasset, 1941/2006i, p. 22-26; Ortega y Gasset, 1942/2006j, p. 170-171).

13 Sobre estos asuntos, en el marco de lo que he denominado una lectura historicista de Ortega, puede verse Brioso/Díaz Álvarez (2024, p. 113-127; 150-168); Díaz Álvarez (2024, p. 93-109). Para Ortega y la hermenéutica, véase Conill (2013, p. 207-227).

Referencias

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda. ¿Qué significa 'filosofía contemporánea'? Una perspectiva orteguiana de la política. **La torre del Virrey**. Revista de Estudios Culturales, Valencia, v. 24, p. 108-114, 2018.

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda. **Los límites del decir.** Razón histórica y lenguaje en el último Ortega. Madrid: Editorial Técnos, 2023.

BARASH, Jeffrey Andrew. **Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning**. Dordrecht: Nijhoff, 1985.

BRIOSO Jorge; DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. **La lucidez confrontada.** La filosofía de Ortega y Gasset en contrapunto. Madrid: Editorial Técnos, 2024.

CEREZO GALÁN, Pedro. De la razón vital a la razón histórica. En: CEREZO GALÁN, Pedro. **José Ortega y Gasset y la razón práctica**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2011, p. 179-201.

CONILL SANCHO, Jesús. Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana. En: ZAMORA Javier (ed.). **Guía Comares de Ortega y Gasset**. Granada: Editorial Comares, 2013, p. 207-227.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. **Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología**. Madrid: UNED Ediciones, 2003.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro. **Revista de Estudios Orteguianos**, Madrid, v. 48, p. 93-109, 2024.

DILTHEY, Wilhem. **Introducción a las ciencias del espíritu** (prólogo de José Órtega y Gasset). Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza Universidad, 1980.

GURWITSCH, Aron. The Last Work of Edmund Husserl. En: GURWITSCH Aron. **Studies in Phenomenology and Psychology**. Evanston: Northwestern University Press, 1966, p. 397-447.

HUSSERL, Edmund. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. En: HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie**. Haag: Nijhoff, 1976, p. 314-348.

ÍMAZ, Eugenio. **El pensamiento de Dilthey**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

MAKKREEL, Rudolf A. **Dilthey. Philosopher of the Human Studies**. New Jersey: Pricenton University Press, 1992.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a la 'Historia de la Filosofía' de Karl Vorlander. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo III 1917-1925. Madrid: Taurus, 2005, p. 397-404.

ORTEGA Y GASSET, José. La filosofía de la historia de Hegel y la historiología. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006a, p. 229-247.

ORTEGA Y GASSET, José. Aurora de la razón histórica. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006b, p. 372-375.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a dos ensayos de historiografía. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006c, p. 376-378.

ORTEGA Y GASSET, José. Vives. En: En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006d, p. 609-622.

ORTEGA Y GASSET, José. **Ideas y creencias**. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006e, p. 661-685.

ORTEGA Y GASSET, José. Misión del bibliotecario. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006f, p. 348-371.

ORTEGA Y GASSET, José. En el centenario de Hegel. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo V 1932-1940. Madrid: Taurus, 2006g, p. 689-704.

ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VI 1941-1955. Madrid: Taurus, 2006h, p. 47-81.

ORTEGA Y GASSET, José. Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VI 1941-1955. Madrid: Taurus, 2006i, p. 3-29.

ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a 'Historia de la filosofía' de Émile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía). En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VI 1941-1955. Madrid: Taurus, 2006j, p. 135-171.

ORTEGA Y GASSET. José. Guillermo Dilthey y la idea de la vida. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VI 1941-1955. Madrid: Taurus, 2006k, p. 222-265.

ORTEGA Y GASSET, José. **En torno a Galileo**. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VI 1941-1955. Madrid: Taurus, 2006l, p. 369-506.

ORTEGA Y GASSET, José. La historiología. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VIII 1926-1932. Madrid: Taurus, 2008a, p. 19-23.

ORTEGA Y GASSET, José. **¿Qué es filosofía?** En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo VIII 1926-1932. Madrid: Taurus, 2008b, p. 235-374.

ORTEGA Y GASSET, José. **La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva**. En: ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas**. Tomo IX 1933-1948. Madrid: Taurus, 2009, p. 931-1174.

POPPER, Karl R. Erkenntnis und Gestaltung der Wirklichkeit: Die Suche nach ainer besseren Welt. En: Popper, Karl R. **Auf der Suche nach einer besseren Welt.** Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren. Pieper: München Zürich, 1987, p. 11-40.

POPPER, Karl R. **Unended Quest. An Intelectual Autobiography**. London New York: Routledge, 1976.

SALAS, Jaime de. Historia, creencia y convención en Hume y Ortega. **Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**, v. 20, n. 40, p. 403-419, 2018.

SAN MARTÍN, Javier. **La fenomenología de Ortega y Gasset**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

VILLACAÑAS, José Luis. **Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española**. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.

ZAMORA, Javier. La razón histórica. En: Zamora Javier (ed.). **Guía Comares de Ortega y Gasset**. Granada: Editorial Comares, 2013, p. 91-120.

Información adicional

Biografía académica

Jesús M. Díaz Álvarez es Profesor Titular de Ética y Filosofía Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid). Sus campos principales de interés son la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía española, en particular, Ortega y Gasset y la así llamada 'Escuela de Madrid'. Ha publicado numerosos artículos, así como los libros: *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (UNED, 2003) y *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto* (con Jorge Brioso. Técnos, 2024). También ha sido editor de los volúmenes: *Fenomenología e Historia* (UNED, 2003); *Racionalidad y Relativismo* (Biblioteca Nueva, 2012), ambos con Carmen López Sáenz; *La razón y la vida* (Trotta, 2022), con José Lasaga, y *Grandes Pensadores Judíos* (Técnos, 2024), con Rafael Herrera.

Dirección para correspondencia

Jesús M. Díaz Álvarez
Facultad de Filosofía, UNED (Edificio de Humanidades. Despacho 2.10)
Paseo Senda del Rey, 7
28040, Madrid
España

Financiación

Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Proyecto de investigación: La Filosofía Iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural (PID2022-138121NB-I00).
Comunidad de Madrid. Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset (ORTEGA-CM) (PHS-2024/PH-HUM-57).

Agradecimentos

Este texto tiene su origen en una contribución al simposio *Rethinking Historiography: Spanish Exile Philosophy on History and Philosophy* organizado por el profesor Guillermo Ferrer en la Universidad de Wuppertal durante el presente año. Quiero expresarle mi más sincero agradecimiento por su invitación. También me gustaría extenderlo a Iván Caja, Jaime de Salas Ortueta y Javier Zamora, con quienes he hablado largo y tendido sobre el tema.

Conflicto de interesses

No se ha declarado ningún conflito de interés.

Aprobación del comité de ética

No se aplica.

Preprint

El artículo no es un preprint.

Disponibilidad de datos de investigación y otros materiales

No se aplica.

Editores responsables

Rebeca Gontijo – Editora jeve
Rebeca Villalobos – Editora ejecutiva

Derechos de autor

Copyright © 2026 Jesús Miguel Díaz Álvarez

Historia de revisión por pares

Fecha de envío: 29/07/2025
Fecha de modificación: 13/02/2026
Fecha de aprobación: 26/02/2026

Licencia

Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.