

Salmerón, Fernando (ed.). *José Ortega y Gasset*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica, 1984, 193 pp.

El Fondo de Cultura Económica ha tenido el buen tino de publicar un breviario como un homenaje al filósofo (¿quien, después de leer los ensayos, dudaría de la corrección de la descripción?) español, José Ortega y Gasset, en ocasión del centenario de su nacimiento. El libro se compone de cuatro artículos de filósofos mexicanos, uno de los cuales, Fernando Salmerón, es precisamente el compilador. Un rasgo interesante del libro es que, a pesar de no componerse más que de cuatro trabajos, la temática abarcada es bastante amplia. Esto, como veremos, tiene sus bemoles pero, no cabe duda, también sus sostenidos. En lo que sigue, intentaré rápidamente poner de relieve tanto unos como otros.

Creo que debo empezar por reconocer que el artículo de Alejandro Rossi, “Lenguaje y Filosofía en Ortega”, me pareció sencillamente estupendo. Las cualidades del contenido no le van a la zaga a las de la forma, a pesar de que éstas son, en verdad, notables. No sólo el autor se muestra generoso en ideas y no sólo es su examen global de Ortega una brillante presentación apologética del estilo filosófico del pensador español sino que, si aceptamos lo que de él se nos dice, vemos entonces por qué el artículo todo es un bonito espécimen de filosofía orteguiana. Rossi, ya era tiempo de que alguien se decidiera a ello, hace filosofía en español y esto es algo que se manifiesta, entre otras cosas, en la total carencia de neologismos, anglicismos y barbarismos de los que ahora ya no resulta tan fácil escapar. Su contribución es una palpable muestra de que la genuina y valiosa reflexión filosófica, es decir, la independiente de modas (importadas o no) es un asunto “personal”. Esto es, en parte, lo que él mismo nos dice cuando afirma que “a la buena filosofía se llega siempre desde problemas no filosóficos” (p. 40). No por temeraria deja esta generalización de ser muy sugerente.

Mi propósito en este caso es, fundamentalmente, el de responder a dos preguntas:

- ¿Qué nos dice Rossi acerca de Ortega? y
- ¿Es lo que nos dice convincente tanto histórica como filosóficamente?

Ortega, nos explica Rossi, era un filósofo de la cultura pero, más que eso, era un filósofo de la cultura hispana, un hombre preocupado por los acontecimientos y procesos que conformaban a la España de su tiempo. No era, sin embargo, un mero reportero, sino un hombre que **juzgaba** lo que veía y a lo que examinaba desde la sólida perspectiva de un sistema de valores, ideales, etc., que a su vez formaban parte de una concepción más amplia de la realidad. Como dice Rossi, “Ortega escribe

siempre **desde** la filosofía” (p.26). Parecería como si los eventos o sucesos por él considerados le servían más bien de pretexto, de arranque para, durante su escrutinio, dejar caer alguna que otra verdad, alguno que otro elemento de su pensamiento. Esta forma de pronunciarse frente a los problemas de la filosofía es, si no *sui generis*, sí única en lengua hispana y pone de manifiesto el eterno y no resuelto conflicto de Ortega: como pensador serio y filósofo profesional le resultaba imposible eludir los auténticos problemas, *i.e.*, los problemas clásicos de la filosofía, pero como filósofo de la cultura y pensador original, él los abordaba, por así decirlo, oblicuamente. A ello se debe que no haya nunca construido su sistema, elaborado lo que habría sido su gran tratado. El filosofar de Ortega se ejecuta a partir de consideraciones sobre hechos particulares y el que sean triviales o no es algo que no tiene importancia, puesto que en el fondo ellos no constituyen el tema, no es de ellos de lo que se habla. Así, pues, dos conceptos permiten caracterizar a la filosofía de Ortega: el de “salvación” y el de “circunstancia”. Su esfuerzo, si mi lectura de Rossi no es equivocada, consistía en, **asumiendo su “sistema”**, evaluar hechos, personas, opiniones, libros, etc., **con miras** a extraer moralejas y conclusiones que permitirían o coadyuvarían a orientar la vida cultural y política de su país en la dirección que a él le parecía la correcta. Para Ortega, se trataba ni más ni menos que de hacer de la filosofía algo **útil**. En este sentido, habemos, claramente, cada vez más orteguianos.

El cuadro que Rossi nos pinta resulta sumamente atractivo sólo que, al igual que el título, es un tanto equívoco y al final tiene uno la impresión de que, más que de un paisaje real, lo era de un agradable espejismo. En esto tenemos que ser muy claros: no dudamos de que el estilo y la evolución filosóficos de Ortega sean lo que Rossi nos dice que fueron. Dudamos mas bien de la validez del proyecto mismo. Aquí sí nos separamos de Rossi. Tomemos, por ejemplo el título. A mí me parece que ‘Lenguaje’ es en realidad superfluo. En resumidas cuentas, se nos dice sobre el lenguaje de Ortega dos cosas, a saber:

- 1) que su lenguaje era un lenguaje culturalista, refinado y brillante, pero no técnico, y
- 2) que Ortega mismo llegó a comprender que **ese** lenguaje no era el adecuado para el desarrollo de sus intuiciones.

Es aquí donde a mí me hubiera gustado mucho que el autor del artículo transformara su capacidad de síntesis y de exposición en arma crítica. Podríamos quizá decir, sin pretender ni mucho menos trivializar la expresión original, que intuiciones sin lenguaje son no sólo ciegas, sino también mudas. Este defecto de la labor de Ortega parecería a la larga implicar que su pensamiento quedó más bien implícito, que es pensamiento potencial, no actual. Y esto me lleva a lo que a mí me parece ser la debilidad prominente de su obra. Por haber adoptado el estilo que adoptó y por haber evadido el duelo verbal o discursivo con sus posibles oponentes o críticos, Ortega

parece jugar el papel que, *mutatis mutandis*, desempeña el locutor de un partido de fútbol o de una pelea de box: éste nos describe los golpes, los pases, los movimientos, etc., pero él mismo no está en la pelea, no juega. Asimismo, por perspicaz que sea el observador, éste en cierto sentido no está contribuyendo al cambio que con tanta precisión examina y juzga. Y esta debilidad ni siquiera mediante una brillante defensa, como lo es la de Rossi, puede, creo, disiparse.

Paso ahora al artículo de Luis Villoro, “La noción de creencia en Ortega”. Los temas abordados por Villoro son, sin duda alguna, interesantes, al igual que su presentación. Yo diría, inclusive, que algunos de ellos son realmente importantes, pero su tratamiento es un poco rápido. En este trabajo, se tocan de soslayo cuestiones de filosofía de la mente, de teoría del conocimiento, de lógica filosófica y de sociología del conocimiento. En realidad, la variedad de cuestiones consideradas cumple tan sólo el papel de ser un accesorio adyacente a lo que se supone que es el objetivo principal, a saber, la exégesis de un aspecto de la filosofía de Ortega. En relación con esta última, lo que a Villoro interesa son ciertas distinciones conceptuales trazadas por Ortega y que podrían hacer de él, si no un filósofo vivo, si por lo menos un importante precursor de muchas controversias recientes. La dicotomía alrededor de la cual se centra el artículo de Villoro es la de “creencia – idea”. Yo pienso que para discutir brevemente algunas de las cosas que se dicen en el artículo es conveniente resumir el texto siguiendo un orden que no es el suyo. Un poco antes de la mitad del trabajo, Villoro plantea la pregunta que a mí me va a servir de punto de partida, a saber, ¿qué problema(s) se le plantea(n) a Ortega para cuya solución acuñó su distinción? Del escrito de Villoro emerge la siguiente respuesta: Ortega sintió que era testigo de un cambio general en nuestra actitud respecto a la ciencia. Optimistamente, imaginó que, por fin, estaban contados los últimos días del reino de la razón abstracta, de la idolatría de la ciencia (y, por que no decirlo, del neo-positivismo). A lo que él aspiraba era explicarse a sí mismo ese cambio. ¿Cómo son posibles cambios de esas magnitudes? Tal era su pregunta. Su respuesta, que Villoro reconstruye, consiste básicamente en sostener que se puede dar cuenta de esos cambios, esto es, explicarlos, sólo si distinguimos entre “ideas” y “creencias”. Las primeras no son, recurriendo a la terminología wittgensteiniana, más que simples movimientos en el juego de lenguaje; las segundas, en cambio, son más bien la estructura, el andamiaje o el marco (si es o no meramente lingüístico, no se aclara) dentro del cual se dan las primeras. Aquí ya es preciso hacer ciertas salvedades. Si es éste el problema, entonces parece evidente que lo que a Ortega preocupa son lo que Russell llamó ‘creencias generales’ (*i.e.*, cristianismo, nacionalismo) y no lo que desde Wittgenstein se conoce como “bedrock propositions”. O sea, el problema de Ortega no es, contrariamente a lo que Villoro sugiere, un problema escéptico. Pero si esto es así, entonces es un error total atribuir a Ortega, como lo hace Villoro, puntos de vista sobre temas que no eran los suyos. Lo que a Ortega parece interesar son las creencias colectivas “menos básicas” (p. 50) que las que parecen interesar a Villoro. Son las grandes concepciones políticas, no las

metafísicas, las que a Ortega incumben. Son, en pocas palabras, las ideologías. Esto es algo que Villoro mismo reconoce, puesto que después de distinguir entre creencias básicas, epistemológica o lógicamente, y creencias básicas socialmente, Villoro afirma, refiriéndose a las segundas, “Como veremos, es este nivel de creencias el que más interesa a Ortega” (p. 49). Pero entonces, bien puede suceder que sea el de Villoro un esfuerzo fallido, un esfuerzo por leer en Ortega algo que no es posible encontrar en su obra.

Villoro observa que la distinción “creencias – ideas” llevó a Ortega a otras dos ideas centrales a su filosofía, *i.e.*, las de intelecto y vida. Por ‘vida’, nos dice Villoro, Ortega entendía existencia humana y además, identificaba a la vida con las creencias. Esto requiere una aclaración porque o bien la identificación resulta absurda e ininteligible o bien podemos incurrir en el error de ver en Ortega a un idealista de corte, digamos, berkeleyano. Lo que el examen de Villoro muestra es que para Ortega la vida es “acción transformadora”. Ahora sí comprendemos el pensamiento de Ortega: hay un cierto número, imposible de especificar, de ideas básicas no justificadas, no cuestionadas y, quizá no cuestionables, que permean o moldean a una época (la caracterizan) - por lo que tienen carácter histórico - y que permiten el que se tenga ideas, esto es, opiniones, puntos de vista, etc. La característica central de las creencias es que están al servicio de la vida. Ortega se rebela, entre otras cosas, en contra de la tesis de que la noción de intelecto puro o Razón tiene prioridad frente a la de la vida. Si las creencias son vida (o, en otra terminología, pasiones), las ideas son intelecto, razón pura y ¿no sabemos acaso desde Hume que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones? La razón adquiere su *status* sólo porque está al servicio de la vida, porque opera para reforzar un sistema de creencias imperantes. A la razón pura, ensalzada por muchos, que no proporciona más que “conocimientos inservibles”, Ortega opone la “razón vital”. Esto está claramente en concordancia con su tesis de que unas creencias estaban siendo remplazadas por otras. Y esta convicción, a su vez, llevó a Ortega a adoptar una concepción relativista de la verdad: la verdad queda relativizada a un sistema de creencias y tiene también por ello un carácter histórico.

La exposición de Villoro es, como ya es costumbre, elegante, sólo que no está exenta de problemas. En primer término, en imposible no sentir, como fue sugerido más arriba, que toda una problemática que él achaca a Ortega es más bien la suya propia (y, obviamente, la de otros filósofos). La “alusión” al pensamiento del así llamado ‘segundo Wittgenstein’ - no reconocida no obstante lo obvia - llega en un momento a ser un tanto irritante: no sólo no es *On Certainty* nunca mencionado, sino que casi se cita a Wittgenstein sin nombrársele, como cuando Villoro afirma que “Al tocar las creencias, alcanzamos un estrato más profundo que el entendimiento, llegaríamos a una forma de vida” (p. 59). Esto proviene directamente de las *Philosophical Investigations*, pero nada se nos indica al respecto.

En segundo lugar, pienso que habría que reconocer que el artículo contiene toda una serie de afirmaciones importantes pero que, después de haber sido introducidas, son o abandonadas o no justificadas. Está, por ejemplo, la interesante idea de un pensamiento desarrollado mediante “imágenes persuasivas (p. 44). Este es un tema no explotado. Por otra parte, vale la pena observar que nada se nos dice acerca de las ideas, en el sentido de Ortega. Al lector lo pueden asaltar las siguientes dudas: ¿se trata de meras opiniones? ¿O más bien de proposiciones? ¿Incluyen acaso a las imágenes? ¿Pueden diversas personas tener las mismas ideas o tenemos que recurrir a la distinción entre “type” y “token” para explicarlas? ¿Son las ideas entidades lingüísticas o mentales o pertenecen más bien a un “tercer mundo”, etc. Tampoco nos queda claro por qué Ortega afirma y Villoro, según parece, acepta, el que una manifestación de la “razón pura” como lo es, se nos asegura, la física, esté desligada de la realidad. Cualquier experto en bombas refutaría esta opinión. Deseo, también, para terminar, señalar que hay un punto en relación con el cual hubiera sido interesante que Villoro nos dijera algo. Éste sostiene que “Ortega ve efectivamente que se inicia una nueva concepción de la razón en relación con la vida concreta” (p.72) pero ¿es eso cierto? ¿Se ha producido algún cambio de creencias en el mundo occidental en los últimos 100 años? . Si usamos ‘creencia’ en el sentido de Villoro, eso ciertamente no es el caso (ni si quiera en los últimos 100,000). Ahora bien, tenemos que distinguir entre el desarrollo inmanente e imposible de detener de la filosofía y los cambios de creencias. El hecho de que el modelo cartesiano de conocimiento tienda a ser reemplazado por uno “holista” no significa, ni mucho menos, que se han modificado nuestras creencias, en el sentido de Ortega. Si así fuera, entonces cada escuela filosófica representaría un cambio de creencias, lo cual es obviamente falso. En contraposición a Villoro, yo pienso que si ubicamos debidamente los problemas y la discusión de Ortega, entonces es precisamente su “historicismo” y su “vitalismo” los que nos parecen atractivos y potencialmente ricos (Cf. p.75). EL historicismo, naturalmente, no tiene ni siquiera sentido si se le pretende aplicar a intuiciones en el sentido de Kant. Los hombres de las cavernas, como el newyorkino contemporáneo, perciben fenómenos localizables en el espacio y en el tiempo. En este sentido, no hay cambio ni puede haberlo mientras nuestro lenguaje (*i.e.*, el lenguaje natural) no sufra ninguna modificación drástica. Pero el historicismo sí se puede aplicar o por lo menos tiene sentido hacerlo, cuando nos las habemos con creencias en el sentido de Ortega.

No quisiera que se tuviera la impresión de que estoy insinuando que el ensayo de Villoro es una colección de errores, malentendidos, etc. Creo que su contribución es valiosa y lo que he hecho ha sido sencillamente seleccionar puntos discutibles, porque las observaciones críticas pueda un trabajo inspirar a un reseñista son más bien un elogio y un testimonio de admiración, antes que lo opuesto.

Con el artículo de Salmerón - “El Socialismo del joven Ortega” - entramos en una nueva dimensión, esto es, la de la discusión política y moral. Con ello, dicho sea

de paso, se nos revela con mayor claridad aún la amplitud de los intereses de Ortega y Gasset. Nuestra admiración a este respecto no puede más que acrecentarse cuando recordamos que de lo que Salmerón se ocupa es únicamente de algunos escritos del joven Ortega. La reconstrucción de la génesis de su pensamiento es muy detallada y, creo, fiel, pero Salmerón no se limita a entregarnos a Ortega: a través de su descripción, se hace patente su entusiasmo por el enfoque y las tesis del pensador español. En otras palabras, a diferencia de lo que sucede con, por ejemplo, Villoro, quien más bien es crítico de Ortega, Salmerón toma partido por las ideas de Ortega. Luego toda crítica que pueda elevarse será simultáneamente crítica al pensamiento del filósofo y al de su expositor.

Pienso que si dejamos de lado los detalles que conciernen más bien al historiador de las ideas, el contenido del pensamiento socialista de Ortega puede resumirse como sigue: el socialismo es ante todo un ideal cultural y su fundamentación es esencialmente moral. El socialismo y el liberalismo están indisolublemente ligados. Mas aún: el auténtico socialismo es el que encarna la social-democracia. El socialismo no está enemistado con las aristocracias, más que en la medida en que éstas tienen su origen en privilegios económicos. El verdadero socialismo es el que a la “economía marxista” añade la ética kantiana. La función real del socialismo es la de, fungiendo como ideal, orientar la evolución natural de las sociedades, pero no intentar acelerar o violentar ningún proceso. Socialismo y revolución son no sólo lógicamente independientes (el primero no es el resultado de la segunda), sino que en el fondo son incompatibles. En palabras de Salmerón, “para Ortega (...) la misión histórica del socialismo (es) evitar las revoluciones mediante la organización de partidos revolucionarios ( p. 159).

Al autor de esta reseña le resulta imposible no declarar que el pensamiento político de Ortega le parece no sólo errado, sino incoherente, y que no le parece que el esfuerzo por parte de Salmerón para presentarlo como algo que **pudiera** adoptarse sea exitoso. Hay en esto tanto diferencias de ideales como dificultades filosóficas. Intentemos poner de manifiesto tanto unas como otras.

Quizá no estén de más unas cuantas palabras acerca de cómo concebimos nosotros al socialismo. Huelga decir que lo que nos interesa es el socialismo real y no ninguna clase de utopías (que es como el propio Salmerón califica al socialismo de Ortega (p. 176)). El socialismo, para nosotros, aquí y ahora, encarna la remodelación ideal de la sociedad. La remodelación, empero, no es de calles y parques, sino de formas de propiedad, producción y distribución y de lo que éstas implican (la moral, por ejemplo). En la medida en que dicha remodelación viene a alterar una situación preexistente caracterizada por el hecho de que las formas mencionadas ya habían quedado institucionalizadas, confeccionadas de cierta manera, la transformación socialista es de hecho impensable en el *medium* que supuestamente podrían crear el

altruismo, la educación, la comprensión, los acuerdos globales, generosos y razonados por parte de todos los habitantes (o de la mayoría). Los intereses reales **tienen** que defenderse y esto se hace, enfrentémonos a la verdad, por todos los medios. Por lo tanto, asegurar que se puede instaurar un sistema socialista por el mero convencimiento, mediante sabias reformas paulatinamente introducidas, apelando a los buenos sentimientos e intenciones de la gente, etc., es de hecho uno de los medios más eficaces para nunca acceder a él. La “lucha de clases”, de la que con tanta insistencia parece querer desprenderse Salmerón, no es sino esta ineludible oposición real que se da entre diversos grupos caracterizados por su compleja relación con los medios de producción, sus niveles de educación, de conciencia política, etc. El “socialismo liberal” no puede existir, pero la razón es, en verdad, sencilla: la expresión ‘socialismo liberal’ **no tiene sentido** (como no la tiene, por ejemplo, ‘socialismo feudal’ o ‘esclavitud liberal’). El liberalismo es el estado de libertad política propio de una sociedad de clases estructurada “económicamente”. El socialismo, en cambio, es, por esencia, el estado en el que se impide sistemáticamente que algunos de los ciudadanos se enriquezcan, adquieran poder, etc., a expensas del trabajo de otros. Y ello necesariamente acarrea limitaciones a la “libertad”. Claro está que se trata de limitaciones a la facultad de invertir, especular, vivir de rentas, explotar a otros, etc.

No es esto, sin embargo, algo que pueda preocupar a quien esté interesado en el bienestar concreto de los hombres, porque a cambio de las limitaciones mencionadas (que no tiene caso ocultar) se obtiene la libertad real para todos, es decir, la fundada en la garantía de que el Estado proporcionará a los individuos lo que éstos requieren para desarrollarse *qua* seres humanos, empezando, evidentemente, por ponerlos en igualdad de condiciones y de posibilidades. Las consecuencias culturales y morales del socialismo así entendido son prácticamente impredecibles. De ahí que no sea un ideal preconcebido o concebido sobre la base de mecanismos, valores, aspiraciones, posibilidades, etc., de la “sociedad burguesa” lo que nos podría motivar a tratar de instaurar el socialismo. La moralidad no es guía de la acción más que en situaciones estables, dentro de marcos fijos (y, yo diría, cuando se tiene el estómago lleno), pero no sirve mayormente para promover acciones o líneas de conducta tendientes a generar la sustitución de un marco de acción por otro. La moralidad no precede a la realidad social sino que se ajusta a ella, como los objetos físicos se ajustan a las leyes de Newton. De ahí que no tenga realmente mucho sentido hablar de una “justificación moral” del socialismo, si se habla desde el punto de vista del individuo. El socialismo se justifica a sí mismo y justificará, cuando se vuelva una realidad (si ello llega a suceder), a su propia moral. No requiere de apoyo ideológico: está necesitado tan sólo de acción política concreta para que pueda ver la luz.

Salmerón intenta hacer ver que el pensamiento político del joven Ortega resulta en el fondo de la fusión de la ética kantiana y de la “economía marxista”. Éste binomio me parece, con la mejor de las voluntades, imposible de aceptar. La ética de Kant, a

pesar de lo que nos dice Salmerón (p. 133), de seguro nos compromete con su teoría del conocimiento y con su metafísica. Por su parte, la “economía marxista” nos compromete con, *e.g.*, la noción de praxis, con una concepción pragmatista de la verdad y con un enfoque histórico de las “categorías del entendimiento”. Ahora bien ¿es esto siquiera compatible con la filosofía crítica? Yo pienso que no. Por otra parte, Salmerón no argumenta en favor de su importante aseveración en el sentido de que toda moral laica es necesariamente kantiana (p. 48) (A no dudarlo, Trasímaco, Epicuro, Mill, Nietzsche, Russell y algunos otros habrían protestado). Pero si hay otras posibilidades que la kantiana para un marxismo maduro (y yo creo que la hay: una marxista!), entonces la conexión que Salmerón, siguiendo a Ortega, quiere establecer, es una decisión fundada en una preferencia y ello implica que el socialismo de Ortega se queda sin fundamento.

Que el joven Ortega no tenía una posición muy clara es algo que parece indiscutible, si se cotejan algunas de sus afirmaciones que el mismo Salmerón cita. Por ejemplo, Ortega nos dice, por una parte, que hay que oponerse a “la concepción materialista de la historia que atribuye los sucesos humanos al capricho fatal de las riquezas” (p. 147). Esto, aparte de ser una grotesca simplificación, es sencillamente irreconciliable con lo que Ortega dice cuando reconoce que inclusive su “liberalismo no es sólo una cuestión ideal, como yo me he limitado a sostener, sino una cuestión económica” (p. 153). Hay otro punto en el que el pensamiento de Ortega resulta ininteligible. Cito a Salmerón: “La obligación moral frente a las revoluciones tiene también dos caras: es un deber evitar hechos revolucionarios, pero por otro lado hay que justificar su sentido” (pp. 158-59). Esto, lo confieso, no lo comprendo. Es como si alguien dijera: debemos evitar realizar acciones caritativas, pero considerar a la caridad como una gran virtud. Pero, obviamente, una virtud que no se materialice en acciones no es una virtud que realmente se respete, y lo mismo acontece con la revolución y las acciones revolucionarias. Y esto me lleva al punto neurálgico. Uno de los objetivos de Salmerón es, claramente, el de hacer ver que el socialismo marxista no es la única posibilidad para el socialismo, que hay otras clases de socialismos. Como hipótesis de trabajo, por poco plausible que sea, es legítima, pero no creo que pueda afirmarse que Salmerón muestra en efecto que el socialismo de Ortega sea un rival que la “economía marxista” pueda tomar en serio.

La discusión de Salmerón es interesante, entre otras razones porque está hecha desde una perspectiva, porque se quiere defender y criticar algo. Supongo, por otra parte, que será innecesario decir que el grado de “polemicidad” de un artículo es directamente proporcional a su grado de interés. El haber suscitado la controversia es, pues, una virtud y no un defecto del artículo de Salmerón.

En cuanto al artículo de Xirau, “Velázquez, Goya. Dos biografías”, debo reconocer mi incapacidad para comentarlo. Se trata, más que de un artículo sobre



Ortega y su estética, de notas sueltas, inspiradas por las experiencias personales del autor que los cuadros de Goya y Velázquez han suscitado en él. Sobre lo que Xirau escribe no tengo, por lo tanto, absolutamente nada qué decir.

Si las discusiones contenidas en la reseña no le parecen al lector totalmente aburridas o descabelladas, entonces habré alcanzado mi objetivo, que era sencillamente el de hacer ver que el breviario sobre Ortega es un librito estimulante, que debemos tomar en serio, entre otras razones para no minimizar los esfuerzos y la labor de filósofos mexicanos, independientemente de que estemos de acuerdo con ellos o no.