Col. 522
Top. 201.551

SUR

REVISTA SEMESTRAL

JOSE ORTEGA Y GASSET 1883 - 1955

CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

I

352

ENERO – JUNIO 1983
BUENOS AIRES

S1CJ.15.1.2 56

H0008133

SUR

FUNDADA EN 1931
POR
VICTORIA OCAMPO

Redacción y Administración
INDEPENDENCIA 802
1099 Capital Federal
Tel.: 23-1689

Comité de Colaboración

Mildred Adams
Adolfo Bioy Casares
Alberto Luis Bixio
Jorge Luis Borges
Adolfo de Obieta
Alberto Girri
Silvina Ocampo
Soledad Ortega
Enrique Pezzoni
Ernesto Sábato

BIBLIOTECA NACIONAL
COMPRA
Proveedor Alberto P. Total
Precio $12.000
Fecha - 7 OCT 1998

BIBLIOTECA NACIONAL
FECHA - 7 OCT 1998
COLECC Nº 522

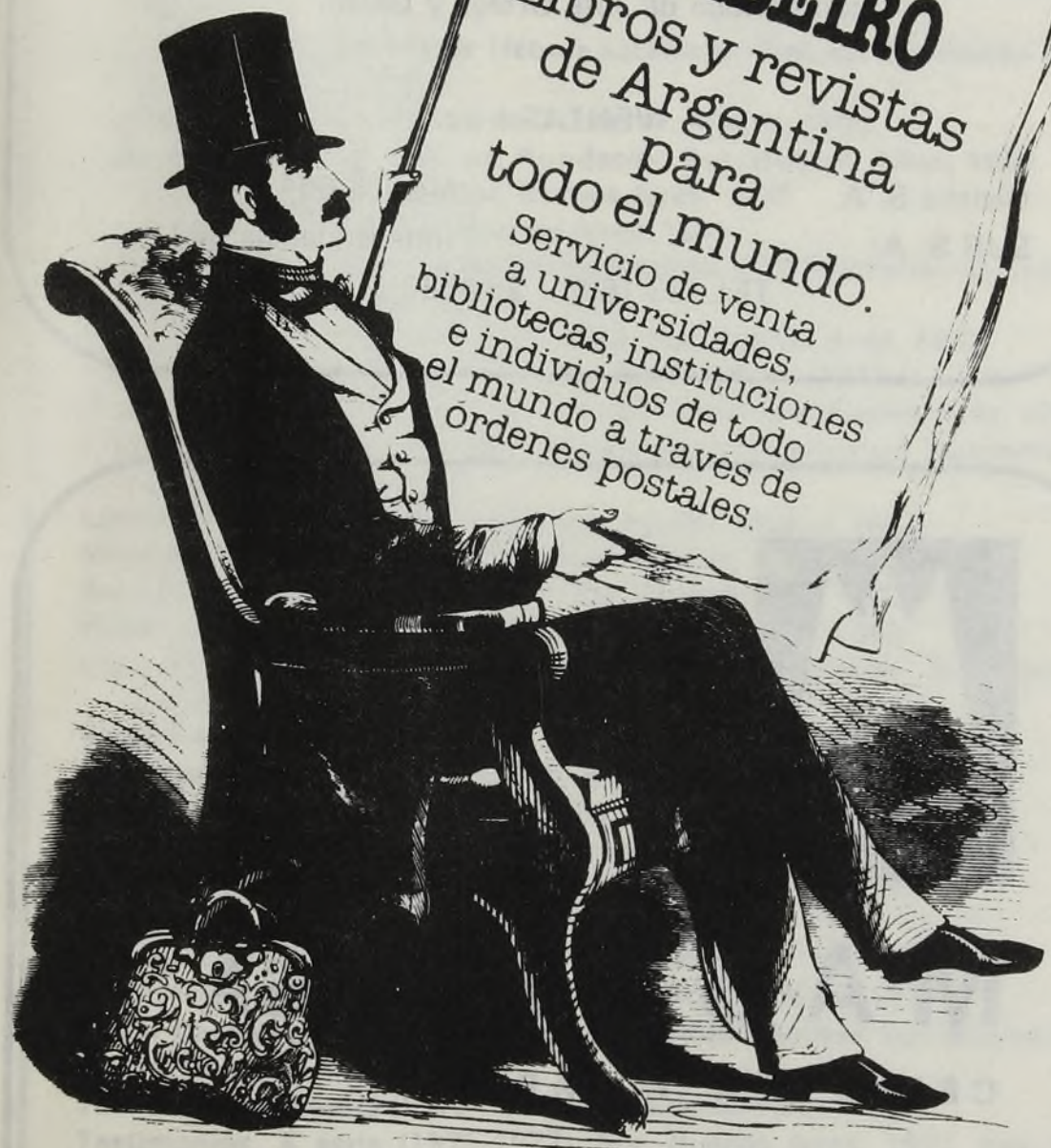
Tap. 201.551

Simplemente escribanos a:
Cochabamba 244
1150 Buenos Aires
Argentina

FERNANDO GARCIA CAMBEIRO

Libros y revistas de Argentina para todo el mundo.

Servicio de venta a universidades, bibliotecas, instituciones e individuos de todo el mundo a través de órdenes postales.



CATALOGO DE NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS ARGENTINAS

FUNDACION SUR

En cumplimiento de sus propósitos brinda una nueva edición de la primera obra publicada por

VICTORIA OCAMPO

DE FRANCESCA A BEATRICE

con epílogo de José Ortega y Gasset

VENTAS

Nivické S. A. — México 664, P. B.
SUR S. A. — Independencia 802

TEL. 23-1689 / 26-4623

MASSUH SA

CELULOSA Y PAPEL

25 DE MAYO 195 - 4° PISO — CAPITAL
TEL. 30-4343 - 0964 - 5946 - 7669 - 2221

OBRAS DE VICTORIA OCAMPO

De Francesca a Beatrice (con un epílogo de Ortega y Gasset). **Revista de** Occidente, Madrid, 1924. Sur, Buenos Aires, 1963.

La laguna de los nenúfares (fábula escénica). Revista de Occidente, Madrid, 1926.

La laguna de los nenúfares (fábula escénica). 2da. ed. Fundación Sur, Buenos Aires, 1982

Testimonios, I serie, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

Testimonios, I serie. 2da. ed. Fundación Sur, Buenos Aires, 1982

Domingos en Hyde Park, Sur, Buenos Aires, 1936.

Testimonios, II serie, Sur, Buenos Aires, 1941.

San Isidro (con un poema de Silvina Ocampo y 68 fotografías de Gustav Torlichen. Sur, Buenos Aires, 1941.

338.171 T.E. Sur, Buenos Aires, 1942. Sur, Buenos Aires, 1963.

Testimonios, III serie, Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

Soledad sonora (Testimonios, IV serie), Sudamericana, Buenos Aires, 1950

El viajero y una de sus sombras (Keyserling en mis memorias), Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

Lawrence de Arabia y otros ensayos, Aguilar, Madrid, 1951.

Virginia Woolf en su diario, Sur, Buenos Aires, 1954.

Testimonios, V serie (1950-1957), Sur, Buenos Aires, 1957.

Habla el Algarrobo (Luz y sonido), Sur, Buenos Aires, 1960.

Libro de cumpleaños (R Tagore). Selección y traducción de... Sur, Buenos Aires, 1961.

Tagore en las barrancas de San Isidro, Sur, Buenos Aires, 1961.

Testimonios, VI serie (1957-1962), Sur, Buenos Aires, 1962.

Juan Sebastián Bach. El hombre, Sur, Agosto 1964.

La Bella y sus enamorados, Sur, Septiembre 1964.

Testimonios, VII serie (1962-1967), Sur, Buenos Aires, 1967.

Diálogo con Borges. Sur, Buenos Aires, 1969.

Diálogo con Mallea. Sur, Buenos Aires, 1969.

Testimonios, VIII serie (1968-1970). Sur, Buenos Aires, 1971.

Roger Caillois y la Cruz del Sur en la Academia Francesa, Sur, Buenos Aires, 1972.

Testimonios, IX serie (1971-1974). Sur, Buenos Aires, 1975.

Testimonios, X serie (1975-1977), Sur. Buenos Aires, 1977, 2da. ed. 1978.

AUTOBIOGRAFIA I. El Archipiélago, Ed. Revista Sur, Buenos Aires, 1ra. ed. 1979, 2da. ed. 1980, 3ra ed. 1981.

AUTOBIOGRAFIA II. El Imperio Insular. Ed. Revista Sur, Buenos Aires, 1980.
AUTOBIOGRAFIA III. La rama de Salzburgo. Ed. Revista Sur, Buenos Aires, 1981.
AUTOBIOGRAFIA, IV: Viraje, Ed. Revista Sur, Buenos Aires, 1982

EN FRANCÉS

De Francesca à Béatrice. Editions Bossard, París, 1926.
Le Vert Paradis. Lettres Françaises, Buenos Aires, 1947.
338.171 T.E. (Lawrence d'Arabie), N.R.F., Gallimard, París, 1947

EN INGLÉS

338.171 T.E. (Lawrence of Arabia) Traducción de David Garnet. Gollancz, Londres, 1963

TRADUCCIONES

Albert Camus: Calígula. Marzo Abril 1946, "Sur", Buenos Aires, **Nos**. 137-138.
Colete y Anita Loos: Gigi. Sur, Buenos Aires, 1946.
Dostoievsky-Camus: Los poseídos. Losada, Buenos Aires, 1960.
William Faulkner-Albert Camus: Requiem para una reclusa. Sur, Buenos Aires, 1957.
Graham Greene: El cuarto en que se vive, Sur, Buenos Aires, 1953.
Graham Greene: El que pierde gana, Sur, Buenos Aires, 1957.
Graham Grenne: La casilla de las macetas. Sur, Buenos Aires, 1957.
Graham Grenne: El amante complaciente. Sur, Buenos Aires, 1959.
Lanza del Vasto: Vinoba (en colaboración con Enrique Pezzoni). Sur, Buenos Aires, 1955.
T.E. Lawrence: El troquel. Sur, Buenos Aires, 1955.
Dylan Thomas: Bajo el bosque de leche (con la colaboración de Félix della Páolera), Sur, Buenos Aires, 1959.
Graham Greene: Tallando una estatua. Sur, Buenos Aires, 1965.
Jawaharlal Nehru: Antología (Selecicón y Prefacio de Victoria Ocampo), Sur, Buenos Aires, 1966.
John Osborne: Recordando con ira. Sur, Buenos Aires, 1958.
Mahatma Gandhi: Mi vida es mi mensaje. Sur, Buenos Aires, 1970.
Graham Greene: La vuelta de A. J. Raffles. Sur, Buenos Aires, 1976.
Paul Claudel: Oda Jubilar, Sur, Buenos Aires, 1979.

PLUS ULTRA

Una Editorial Argentina al servicio de la cultura Iberoamericana.

★

Libros de texto y lectura primarios y secundarios, historia, derecho, literatura, didáctica, diccionarios, ciencia y técnicas, economía, sociología, psicología, arte, etcétera.

VIAMONTE 1755

44-6605/6694/6788 1055 Buenos Aires

LIBRERIA GENERAL DE TOMÁS PARDO S.R.L.

(Casa fundada en el año 1914)

Abarcamos todas las ramas del saber

Unica Dirección:

MAIPU 618 Tel.: 392-0496 BUENOS AIRES

GALERIA DEL RETIRO

FLORIDA 943 1005-BUENOS AIRES

Tel. 312-5850 312-3214

LIBRERIA — PAPELERIA

SARMIENTO

Novedades literarias
Papelería comercial y escolar
Impresiones — Fotocopias
Encuadernaciones

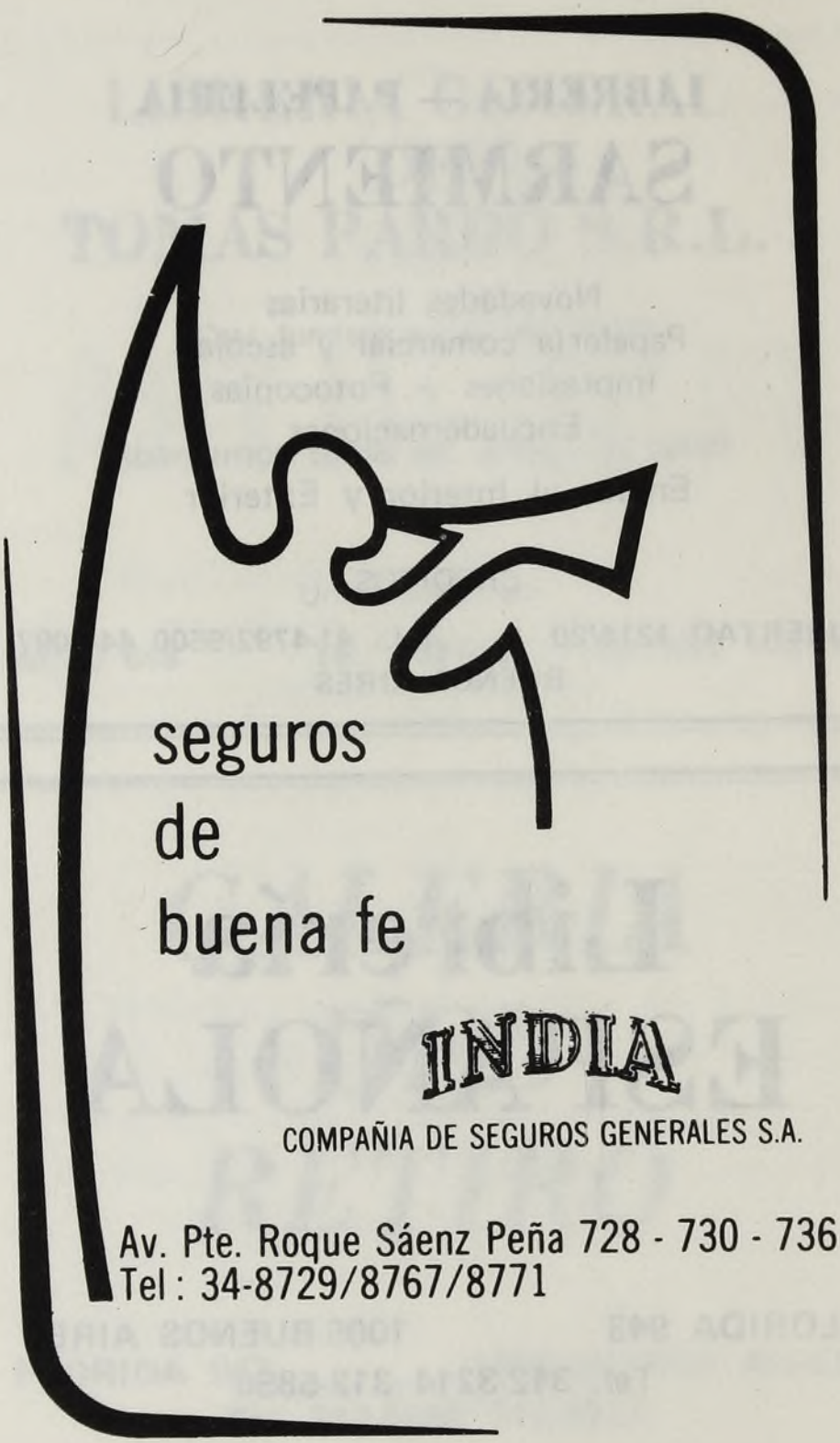
Envíos al Interior y Exterior

CREDITOS

LIBERTAD 1214/20 Tel.: 41-4792/9500 44-3097
BUENOS AIRES

Librería ESPAÑOLA

FLORIDA 943 1005-BUENOS AIRES
Tel. 312-3214 312-5850



INDIA

COMPAÑIA DE SEGUROS GENERALES S.A.

Av. Pte. Roque Sáenz Peña 728 - 730 - 736
Tel : 34-8729/8767/8771

SUR

352

ENERO-JUNIO
1983

SYMPOSIUM ORTEGA

Texto de las disertaciones pronunciadas los días 30 de setiembre y 1° de octubre de 1982 en la sección hispánica de la Biblioteca del Congreso de Washington, E.U.A., en homenaje al filósofo español y en ocasión del centenario de su nacimiento.

ORTEGA, FILOSOFO DEL FUTURO

En el caso, harto improbable, de que se le hubiera preguntado a Ortega si quería ser inmortal —y, en particular, si deseaba que su alma, o su cuerpo transfigurado, alcanzaran la inmortalidad—, lo más probable es que hubiese reaccionado a esta pregunta con una serie de ellas: "¿Qué género de inmortalidad es ésa? ", "¿Es el alma, o un cuerpo transfigurado, lo mismo que un ser humano? ". El hecho es que, con los debidos respetos a los creyentes, las nociones de "inmortalidad humana", "alma inmortal" o "cuerpo transfigurado" no desempeñan ningún papel en el pensamiento filosófico de Ortega[1]. En el no menos improbable caso de que se le hubiera preguntado si quería, en tanto que ser humano, seguir viviendo para siempre, es casi seguro que hubiese respondido que esta pregunta no tiene mucho sentido para la vida humana. La perspectiva de seguir viviendo indefinidamente no desempeña ningún papel en dicha vida tal como Ortega la concebía.

Confrontado con estas cuestiones, u otras similares, Unamuno habría disparado respuestas muy distintas. La idea de inmortalidad humana fue para este autor una idea literalmente "entra-

[1] En tanto que este pensamiento tiene como norte el descubrimiento y análisis de "mi vida", o "nuestra vida". En principio, ello no prejuzga la posibilidad de elaborar, sobre la evidencia inmediata de "nuestra vida", alguna teoría, sea en ciencia, moral "e incluso teología". "Pues no está dicho, inclusive, que, además de esta indudable 'vida nuestra' —que nos es dada— no exista, acaso, la 'otra vida' " (Lección XI de *¿Qué es filosofía?*). Pero 1) esta "otra vida" es ya problemática —si bien, según Ortega, no más ni menos problemática que una teoría física—, y 2) la verdad es que Ortega se ocupó a menudo de los aspectos "problemáticos" de "esta vida" en tanto que no le ocuparon, o preocuparon, los aspectos eminentemente "problemáticos" de "otra vida".

ñable", de modo que de habérsele preguntado a boca llena si quería ser inmortal, habría respondido con un apasionado "¡Sí!". En rigor, Unamuno no necesitó aguardar a que alguien le formulara preguntas semejantes; proclamó "¡Sí!" muchas veces sin que nadie se las hiciera. Esto no quiere decir que Unamuno estuviera completamente seguro de ser en ningún sentido, o bajo ninguna forma, inmortal. La creencia en la inmortalidad, arguyó repetidamente, choca con graves obstáculos. La razón, siempre en hostil abrazo (o en amistosa hostilidad) con la fe, ha sometido la noción de inmortalidad a crítica implacable. Así, la Fe o la Creencia (con iniciales mayúsculas) luchan contra la Razón (con inicial no menos mayúscula), pero ésta termina por vengarse de —aunque nunca por descartar completamente— aquéllas. Al enfrentarse con el problema, o más bien con el misterio, de su posible inmortalidad, en contraste con la experiencia casi cotidiana de su mortalidad, los seres humanos —o cuando menos los de naturaleza reflexiva— viven en constante tensión entre la Convicción y la Duda.

Supongamos, sin embargo, que no se le hubiera preguntado a Unamuno si quería simplemente ser inmortal, sino más bien si quería que su alma, o su cuerpo transfigurado, fuesen agraciados con la inmortalidad. Por sorprendente que parezca, su respuesta no habría sido muy distinta de la de Ortega. Ahora bien, la razón de ello no es que considerara semejante forma de inmortalidad como incierta o altamente problemática, sino más bien que la juzgara insuficiente. El alma sin cuerpo —sin *su* cuerpo— es, lo mismo que una pura idea, sólo una abstracción. En cuanto al cuerpo transfigurado, Unamuno habría declarado que se trata de una noción tan ingeniosa como engañosa. Por razones muy distintas de las atribuibles a Ortega, ese tipo de inmortalidad no desempeñaba ningún papel en el pensamiento de Unamuno. Por otro lado, este autor habría seguramente dicho —o más bien gritado— "¡Sí!" de habérsele preguntado si quería seguir viviendo para siempre. En verdad, él mismo, Miguel de Unamuno y Jugo, en su calidad de "hombre de carne y hueso", deseaba, o ansiaba, desesperadamente —a la vez desesperanzada y esperanzadamente— ser inmortal a despecho de cualesquiera argumentos que pudieran forjarse o de cualesquiera hechos que pudieran aducirse para probar que la inmortalidad personal es utópica y acrónica. Además, Unamuno suponía que todo ser humano de

carne y hueso —expresión redundante, porque aunque no basta ser de carne y hueso para ser humano, no se puede ser humano a menos de ser de carne y hueso— quiere, sépalo o no, ser inmortal. Todos los seres humanos tienen "hambre" y "sed" de inmortalidad. Ultracartesianamente, Unamuno afirmó que no podemos concebirnos si no es existiendo. "No quiero morir, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma" —"de la mía propia", añade, para que no quepan dudas. " ¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse! ¡Ahora y aquí, a esta luz discreta y difusa, en este remanso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no me llegan los ecos del mundo! ¡Duerme el deseo insaciable y ni aun sueña; el hábito, el santo hábito reina en mi eternidad: han muerto con los recuerdos los desengaños, y con las esperanzas los temores! " "No nos sirven engañifas de monismo. ¡Queremos bulto y no sombra de inmortalidad! ¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia". Todas estas citas proceden del Capítulo II ("El hambre de inmortalidad") de *El sentimiento trágico de la vida*, pero citas similares, a veces idénticas, abundan en los escritos de Unamuno. En lo que toca a la inmortalidad y al vivir para siempre, las citas de Unamuno constituyen un *embarras du choix*.

Las diferencias entre Ortega y Unamuno son a la vez temperamentales y filosóficas —y no digamos estilísticas—, pero hay algo más que esto: hay asimismo diferencias concernientes a la relación entre preferencias personales y perspectivas filosóficas. Aunque Unamuno admite a la razón (a menudo equiparada con la duda) como compañera de ruta de la creencia (con frecuencia equiparada a su propia "voluntad de creer"), se aferra en último término a la creencia, es decir, a su personal "deseo de creer", íntimamente ligado a la esperanza, como fuente última de concepción —o visión— filosófica. Si se le hubiera presentado a Unamuno el llamado "trilema de Münchhausen" —o una verdad última e indemostrable; o un *regressus in infinitum*; o si ninguno

de los dos resulta satisfactorio, entonces un círculo vicioso—, habría empezado por agarrar los tres cuernos del trilema para terminar abandonando los dos últimos en favor del primero. Así, las preferencias personales, como expresión del propio temperamento, prevalecían en Unamuno por encima de, o contra, los argumentos racionales, e inclusive por encima de, o contra, los hechos. *Philosophia ancilla voluntatis.* Por otro lado, Ortega habría insistido en someter cualesquiera preferencias personales al escalpelo de la reflexión filosófica. Por consiguiente, si Ortega se hubiera enfrentado con el mismo trilema, habría comenzado por declarar que el primer cuerno es, de hecho, un cuerno falso, y habría descartado el dilema restante como innecesario. Según Ortega, hay verdades últimas o, como las llamaba, "radicales", y si tales verdades son indemostrables no es porque sean irracionales o porque dependan de actos de voluntad arbitrarios y más o menos subjetivos. En el lenguaje del primer Wittgenstein, estas verdades no pueden ser probadas, aunque pueden ser exhibidas. Son, propiamente hablando, hechos últimos: los hechos básicos de la vida. En consecuencia, son muy distintas de las verdades *more geometrico demonstratae*, como sucede con las "verdades" —en rigor, los supuestos o postulados— expresados por medio de un conjunto de signos primitivos en un sistema deductivo. Las verdades o, mejor dicho, hechos de la vida no son ni subjetivas ni objetivas; son el marco dentro del cual se hace posible cualquier posible ulterior clasificación de enunciados en "subjetivos" y "objetivos". *Philosophia ancilla vitae.* Sin embargo, esta *vita*, o "vida", es comparable a lo que decía don Quijote a propósito de Dulcinea: sobre el asunto "hay mucho que hablar". Así, al revés de la famosa recomendación de Wittgenstein, no tenemos por qué "callarnos". En todo caso, las preferencias personales de Ortega —en el caso presente, su supuesta reacción de sorpresa y su respuesta negativa a nuestras hipotéticas preguntas— deben tomarse como una consecuencia de sus puntos de vista filosóficos. Pero como éstos resultan de haber adoptado "el punto de vista de la vida", no debería sorprender que las "preferencias personales" de Ortega puedan integrarse armoniosamente con una determinada perspectiva filosófica.

Parece haber un toque algo más "subjetivo" y "personal" en la probable respuesta de Ortega ante la pregunta: "¿Desea gozar de una sobrevivencia limitada en el sentido de poder vivir algo

más de lo normalmente esperado, o imaginado? " Tal respuesta pudiera muy bien haber sido ésta: "Por descontado", con una cláusula aclaratoria: "Como espectador, nunca desaprovecho la oportunidad de ver lo que va a ocurrir dentro de un futuro por lo demás previsible". En cambio, Unamuno habría respondido a la misma pregunta echando a un lado tal hipotética "sobrevivencia limitada" por considerarla un engaño. O la plena inmortalidad para el hombre de carne y hueso, o nada. Unamuno concibió, o soñó, inclusive tal "plena inmortalidad" como una extensión hacia la inmensidad del espacio y una prolongación indefinida, o infinita, del tiempo. He aquí sus propias palabras al efecto: "Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! " Frente al "vanidad de vanidades y todo vanidad" el " ¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud! "

Examinemos ahora por qué Ortega habría dado las respuestas que hemos imaginado, y que, salvo en el punto capital destacado antes, son diametralmente opuestas a las de Unamuno.

No es menester detenerse en el "¿Qué género de inmortalidad es esa? " en contestación, o reacción rápida y algo impaciente, a la primera de las preguntas. Aparte el respeto que Ortega pudiera haber manifestado hacia quienes creen que los seres humanos son, de un modo o de otro, inmortales, nunca le preocupó la cuestión de si el alma, o el cuerpo transfigurado, son inmortales o no. Cabe debatir si las tesis en favor de la inmortalidad son o no lógicamente compatibles con el sistema filosófico de Ortega, pero el hecho es que ese sistema no proporciona ningún marco conceptual en el cual alojar, o dentro del cual poder discutir fructíferamente, las concepciones tradicionales acerca de la inmortalidad.

Más importantes, y ante todo más reveladoras para la comprensión del pensamiento de Ortega, son el "No" y el "Por descontado" como respuestas a la segunda y tercera preguntas respectivamente.

¿Por qué un "No"? Algunos, incluyendo el que suscribe, mantienen que los seres humanos, lo mismo que la mayor parte

de, si no todos, los seres vivientes, son mortales, esto es, tienen un radio de vida definido, más o menos flexible, por razón de su estructura biológica dentro del correspondiente ecosistema. La longitud media de la vida en los organismos biológicos parece haber sido "pre-programada", probablemente por presiones evolutivas. Responder "No" a la pregunta de si se desea vivir para siempre es equivalente a decir "El que yo desee o no ser inmortal no viene al caso; preguntarme si lo deseo es inútil, porque soy, de hecho, mortal y, por tanto, temporalmente finito". Si respondiera "Sí", ello no tendría mucho más sentido que contestar "Sí" a la pregunta "¿Desea usted viajar hacia el pasado?" En los diagramas de Feynman parece que ciertas partículas emprenden ese curioso viaje, pero si yo me convirtiera en una de tales partículas dejaría *ipso facto* de ser un ser humano y, en rigor, un organismo viviente. De modo similar tendría que dejar de ser humano, o de dejar de ser un organismo biológico, para poder existir para siempre. Acaso los triángulos o los números existen para siempre, pero es porque no existen ni siquiera en el tiempo; existen, por así decirlo, "conceptualmente", esto es, atemporalmente.

De buenas a primeras, Ortega no estaría en desacuerdo con lo dicho. "El hecho más elemental de la vida humana", escribió, "es que unos hombres mueren y otros nacen . . . Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores . . . Un automático mecanismo trae irremisiblemente consigo que en una cierta unidad de tiempo la figura del drama vital cambia . . ." y agregó: "La vida es tiempo . . . y no tiempo cósmico imaginario, y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo . . ." (Lección III: "La idea de la generación", en *En torno a Galileo*).

Sin embargo, en oposición a la noción de una "muerte pre-programada", Ortega estaría poco inclinado a recurrir a una explicación en términos de procesos biológicos. No porque desconfiara de, o manifestara menosprecio por, los datos científicos, sino más bien porque pensaba que la vida humana en tanto que realidad básica no es tema de la ciencia; más bien ocurre que la ciencia se desarrolla dentro del contexto de la vida humana,

como "una de las cosas que el hombre hace". Así, tras haber formulado la pregunta: "¿Qué es nuestra vida, mi vida?", Ortega dice: "Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí —detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia, pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí . . ." (Lección X de *¿Qué es filosofía?*). Poco antes (Lección IX), Ortega había declarado que "Los biólogos usan la palabra 'vida' para designar los fenómenos de los seres orgánicos", pero "lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas", por lo cual "el biólogo encuentra la 'vida orgánica' dentro de su propia vida, como un detalle de ella: es una de sus ocupaciones vitales y nada más". La vida humana, en suma, es, según Ortega (Cf., entre muchos otros lugares, Cap. II ["La vida personal"] de *El hombre y la gente*), una realidad primariamente biográfica, que se hace con "materiales" biológicos.

Por tanto, la descripción de la "vida humana", o "nuestra vida", como "encajada", si no "encajonada", en el tiempo, y el reconocimiento de que "el hecho más elemental de la vida humana" es que "unos hombres mueren y otros nacen", no son para Ortega conclusiones biológicas, aun si tendrían, de hecho, escaso sentido a menos que los seres humanos fueran, desde el punto de vista biológico, temporalmente finitos. El "radio de vida" del organismo viviente que Ortega llama "hombre" —y que preferimos aquí llamar, más neutralmente, "ser humano"— puede estar profundamente arraigado en su estructura biológica; ello no le impide a Ortega considerarlo ante todo como un ingrediente de la descripción y análisis filosóficos de lo que constituye el conjunto de "las circunstancias humanas" —o "la circunstancia"—. Es un hecho natural, pero uno que —como el gozar de

buena salud más bien que el ser enfermizo; el haber nacido en Viena a comienzos del siglo XX más bien que en París a mediados del siglo XVII— pertenece a una colección de hechos con los que, y a menudo contra los que, el ser humano hace su vida. Así, los predicados 'es mortal' y 'es temporalmente finito' deben ser entendidos, dentro del pensamiento de Ortega, como condiciones que hacen posible el género peculiar de realidad en que consiste el vivir humano. Parecen ser mudos hechos biológicos sólo cuando no nos damos cuenta de que lo fundamental en, y para, la vida humana es el modo como funcionan —de modo similar a como un día lluvioso, que desde el punto de vista meteorológico es un hecho, o una colección de hechos, es, desde el punto de vista humano, una ocasión para regocijarse si se piensa en un jardín con plantas demasiado mustias, o una ocasión para alegrarse si se piensa en un concierto roquero al aire libre —si, en verdad, la particular vida humana a la que estos hechos conciernen prefiere que los jardines sean frondosos o que prosiga el "renacimiento roquero" de que tan a menudo se nos está hablando.

La hipotética respuesta orteguiana "No" debe ser entendida, por tanto, al nivel ontológico, y no biológico, de la existencia humana. "No" quiere decir "Independientemente de lo que podría gozarme en vivir para siempre, me doy cuenta de que mi posible deseo choca con un obstáculo insuperable. A menos que pretenda engañarme a mí mismo, tengo que tener en cuenta este obstáculo si no quiero dejar de vivir humanamente". "No" significa también, y sobre todo, "No puedo contar con la posibilidad de vivir para siempre; por el contrario, tengo que habérmelas con el hecho de que mi vida se halla temporalmente confinada".

En otras palabras, lo que le importa a Ortega no es el hecho bruto de que los seres humanos tengan un radio limitado de vida, sino lo que hagan al enfrentarse con tal hecho. Vivir no es, como probablemente habría dicho Ortega, una colección de "hechos", sino una de "haceres".

¿Qué hacen los seres humanos? Para empezar, deciden o, ineludiblemente, tienen que decidir lo que van a hacer en cada momento. Esta es una de las características básicas de la existencia humana. Los seres humanos no pueden posponer sus decisiones indefinidamente. No sólo tienen que decidir, sino que tienen que hacerlo sin dilación. Posponer las decisiones indefinidamente

sería todavía, desde luego, una decisión, bien que una no muy fructífera. Como Ortega dijo a menudo, la vida humana es prisa. Sin duda que si los seres humanos pudiesen vivir para siempre, podrían posponer cualquier decisión. En rigor, podrían posponerlas todas; ¿por qué tomar una decisión ahora cuando puede tomarse en cualquier otro momento? Al extenderse la vida indefinidamente, se podría diferir asimismo indefinidamente cualquier decisión. Sólo ocurre que si los seres humanos pudieran zafarse de la necesidad, y no digamos la urgencia, de decidir lo que van a hacer, no podrían ser llamados "seres humanos". Se convertirían o en seres vivientes no humanos y los "ángeles" siguen sus propias naturalezas —una naturaleza animal en el primer caso, una espiritual en el segundo. Los seres humanos, en cambio, no siguen su propia naturaleza por la sencilla razón de que, como Ortega proclamó, no tienen naturaleza, sino sólo "historia".

El que el ser humano no pueda evitar decidir acerca de lo que va a hacer en cada momento es un tema recurrente en el pensamiento de Ortega. Ortega abarcó un radio intelectual más amplio que el de la mayor parte de filósofos contemporáneos; en todo caso, tocó más temas, filosóficos y no filosóficos, que Simmel o que Sartre. Y, sin embargo, sus escritos corroboran la idea de Bergson según la cual un filósofo en tanto que filósofo sólo tiene una cosa, aunque una cosa importante, que decir, de modo que la dice a menudo, de muy distintas maneras y dentro de una gran variedad de contextos. Ortega proporciona asimismo un ejemplo de lo que Bergson dijo a propósito de algunos pensadores: que es el mejor expositor de su propia filosofía. Podemos, pues, apelar a sus propios textos:

"El hombre, cada hombre, tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo. En vez de obtener la norma de conducta del mecanismo que es mi inteligencia, me aprovecho del mecanismo de la inteligencia de otro" (Lección II ["La estructura de la vida, sustancia de la historia"], de *En torno a Galileo*).

". . . nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y

nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí" (Lección X de *¿Qué es filosofía?*).

"Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro —es, por ejemplo, pensar. Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos. Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía. Ocuparse es hacer filosofía o hacer revoluciones o hacer un pitillo o hacer *gooting* o hacer tiempo. Esto es lo que en mi vida soy yo" (Lección XI, en *op. cit.*).

". . . nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. 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" (Lección X, en *op. cit.*).

"Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha . . . consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibilidades". (Lección XI, en *op. cit.*).

De estas citas, y muchas otras similares, se desprende la misma consecuencia: mientras decidimos lo que vamos a hacer, o a ser, mientras estamos preocupados por —en el sentido prístino de "estar previamente ocupados en"— lo que vamos a hacer, o a ser, mientras vivimos en estado de urgencia y prisa, nos hallamos constantemente orientados hacia el futuro. Los intérpretes de Ortega —Julián Marías, Paulino Garagorri, Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, etc.— coinciden en este punto. Rodríguez Huéscar ha relacionado la noción de "prospectiva" con la de "perspectiva", y ambos términos con la idea de "proyecto", unificando de este modo, bajo una gran "metáfora", algunas de las más básicas intuiciones de Ortega (Cf. *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega* [1966], págs. 114 y siguientes). En todo caso, el futuro parece ser la dimensión más

dinámica, y como "energética", de la existencia temporal humana. El "tiempo" de que Ortega habla a menudo no es cualquier tiempo. No es, ciertamente, una especie de serie lineal en la que no cabe percibir diferencias entre un momento y otro salvo que uno es "anterior" y otro "posterior". Es un tiempo humano, concreto, y en la medida en que es, por así decirlo, "el tiempo decisivo" —o "tiempo de decisión"—, es preeminentemente un futuro —o, si se quiere, un proceso de "futurición"—. Cierto que ni el presente ni el pasado deben ponerse de lado. Apelemos a las propias palabras de Ortega:

" 'Nuestra vida' " está "alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, esta fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro". Muy bien, "Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios —palabras— y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste es otro presente, en un eterno girar" (Lección XI, en *¿Qué es filosofía?*).

Así, pues, primero: estamos "anclados" en el presente, esto es, en la serie de circunstancias con las que nos hacemos, y hasta tenemos que hacernos, a nosotros mismos. Segundo: estamos constantemente orientados hacia el futuro. Pero tercero: acarreamos con nosotros un pasado, personal e histórico, el cual, para citar el *bon mot* de Santayana, nos vemos obligados a repetir cuando lo ignoramos. El pasado, además, constriñe de algún modo el presente y, por tanto, el propio futuro. Sin el futuro no habría, propiamente hablando, pasado; éste sería un mero peso muerto, o un callejón sin salida. Por otro lado, sin el pasado no habría, en rigor, futuro; lo que seguiríamos llamando de este modo sería un trecho puramente vacío de lo que Ortega ha calificado de "tiempo cósmico". Por eso la vida humana es,

temporalmente hablando, una especie de dialéctica de las tres dimensiones temporales. Ahora bien, una vez reconocido todo esto, sigue en pie la idea de la preeminencia del futuro: "Lo primero es el futuro; incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital para que en nuestra mano rezume el jugo favorable, y sólo en vista de lo que de él demandamos y en vista de lo que de él esperamos tomamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos los medios con que satisfacer nuestro afán. El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como, al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad" (Lección XI de *¿Qué es filosofía?*). En virtud del "primado ontológico" del futuro, el presente se halla, en los escritos de Ortega —si se permite el juego de palabras— siempre presente.

Ortega vivió, y escribió, en, y desde, su tiempo, cualquiera que éste fuera; se hallaba constantemente alerta a lo que se ha llamado a veces "las palpitaciones de los tiempos", y habló con frecuencia de "estar a la altura de los tiempos". El pasado no está ausente en los escritos de nuestro autor. Parte nada desdeñable de ellos está dedicada a examinar y a interpretar acontecimientos históricos, especialmente ciertos períodos "críticos" de la historia. Sin embargo, presente y pasado son vistos como ingredientes básicos del conjunto de circunstancias que han de permitirnos orientarnos hacia el futuro.

Así, podemos hablar de Ortega como del "filósofo del futuro". Esta expresión tiene más de un solo sentido, y en todo caso no tiene un sentido puramente general y abstracto.

Para empezar, el futuro, en el modo como lo entendió Ortega, no es, según se indicó, el mero trecho vacío de tiempo "a venir" o "delante de nosotros". El futuro es una serie de posibilidades. No cualquier número de posibles situaciones, sino un radio relativamente amplio, bien que en varios respectos restringido, de alternativas. Es menester en este respecto distinguir entre la posibilidad humana y la posibilidad lógica. No todo lo que es lógicamente posible es humana, y concretamente, posible. En principio, es posible que en Octubre de 1984 yo sea

elegido senador en el Estado de Pennsylvania. Pero ni la clase de persona que soy, ni la vida que llevo, ni las tareas que traigo usualmente entre manos hacen muy probable mi elección como Senador del Estado en el que soy un mero votante. De hecho, las circunstancias indicadas lo hacen tan improbable que, a todos los efectos prácticos, estoy dispuesto a declarar que, histórica y concretamente, mi elección es imposible. Muchas otras cosas son posibles, en principio, en el reino de los asuntos humanos. Por ejemplo, es posible que dentro de un par de años Sri Lanka se convierta en la segunda potencia industrial del planeta. Pero todo lo que conocemos de la situación actual, económica, política, social y demográfica, del globo hace semejante "posibilidad" extremadamente improbable. Acaso en 2001 Sri Lanka llegue a ser la segunda, o hasta si se quiere la primera, potencia industrial del planeta, pero muchas cosas tienen que suceder en el mundo antes de que podamos contar con que la antigua Ceylán alcance semejante estatura económica. En suma, cuando hablamos de futuro y de sus posibilidades, tenemos que estar siempre en guardia contra el peligro de pensar utópicamente y ucrónicamente. Una de las *bêtes noires* de Ortega fue siempre la tendencia de alguna gente a pensar en el futuro en términos de —para usar su propia expresión— "calendas griegas". El pensamiento utópico y ucrónico es muy fácil porque no encuentra resistencia en la realidad; podemos pensar en cualquier cosa en cualquier momento siempre que no llenemos tales imaginarios espacio y tiempo con contenidos específicos. Así, la colección de posibilidades en las cuales consiste el futuro es, para Ortega, una serie de lo que podemos calificar de "posibilidades reales". Para airear estas ideas Ortega no se apoyó, o no se apoyó solamente, en el sentido común, sino también, y sobre todo, en una teoría (no formal) de las modalidades. No puedo discutir aquí en detalle ni siquiera los rasgos más básicos de esta teoría. Baste indicar que, según Ortega, hay muchas razones que abonan el abandonar la concepción tradicional según la cual si algo es necesario, es actual, y si algo es actual es posible —en tanto que, conversamente, si algo es posible no es por ello lógicamente actual, y si es actual no es por ello lógicamente necesario. Para Ortega hay por lo menos algunas cosas, y, más específicamente, una cosa —que no es, por descontado, "cosa"—, el vivir humano, en donde las posibilidades de una cierta clase llevan a las realidades

o, mejor dicho, a las "actualidades". Pero este tipo de posibilidades no son ya las "posibilidades como tales", sino sólo la concreta serie de alternativas que permiten a una vida humana decidir lo que va a hacer en el momento siguiente.

Si Ortega es, como sugiero, "un filósofo del futuro", lo es del futuro no utópico y no ucrónico. Esto tiene importantes consecuencias tanto para la interpretación de su pensamiento como por lo que puede llamarse su "actualidad" —en el doble sentido de "efectividad" y de "presente"—.

Daré unos ejemplos de lo que quiero decir por semejante "actualidad".

En cualquier momento de su vida Ortega tenía la mirada puesta sobre el futuro —tanto personal como histórico—. El futuro' quiere decir, como sugerí, la colección, serie o conjunto de alternativas concretas posibles en un momento dado, no un futuro vacío, alojado en tal indeterminado momento que sólo pudiera llamarse "ucrónico". En tanto que filósofo del futuro en este sentido, Ortega se hallaba abierto a cierto número de acontecimientos posibles —concretamente posibles—. Por lo tanto, su pensamiento no se hallaba confinado a su inmediato presente, sino que se hallaba proyectado hacia el inmediato, hasta cierto punto previsible, futuro —digamos, para aventurar una unidad temporal, el futuro de una generación—. Así, cuando Ortega se ocupaba de alguno de los muchos temas que le interesaron, estaba probablemente pensando en los "próximos" quince años. Esto quiere decir que en 1920 estaba pensando en términos del período 1920-1935; en 1935 estaba pensando en términos del período 1935-1950; y en 1955, el año de su muerte, estaba pensando en términos del período 1955-1970. Si en 1955 se le hubiera preguntado si quería disfrutar de la antes aludida "sobrevivencia limitada", esto es, vivir unos cuantos años más, seguramente habría contestado, como antes se apuntó, "Por supuesto". Le interesaba demasiado el próximo futuro para que desaprovechara tan tentadora oferta. Por otro lado, si se le hubiese preguntado en el mismo año 1955 si quería vivir, pongamos por ejemplo, hasta 2050, habría probablemente considerado este "ofrecimiento" como una invitación a la utopía —o a la ucronía—. Primero, por el hecho de los límites biológicos con que todo ser viviente tiene que contar. Segundo, y acaso más pertinentemente, porque en 1955 el año 2050 se presentaba a la

imaginación como una especie de "fecha vacía", con casi ninguna (si alguna) concreta alternativa histórica digna de considerarse seriamente. En 1955 el año 2050 era una parte de un reino ucrónico; sólo después (de 1955) —acaso en el año 2025, o en el año 2001— podría aparecer esa mitad del siglo XXI como una posibilidad histórica concreta.

Cabe argüir que si Ortega hubiera aceptado el "ofrecimiento" de continuar viviendo hasta 1970, habría asimismo aceptado —en 1970— el "ofrecimiento" de continuar viviendo hasta 1985, y así *ad infinitum*, de modo que el hipotético rechazo de seguir viviendo para siempre acabaría por tener un aspecto un poco retórico, si no sospechoso. ¿Qué diferencia hay entre contestar a la pregunta "¿Desea usted vivir para siempre?" con un simple, llano y definitivo "Sí", y responderla poco a poco, año tras año, o década tras técada, con una serie de respuestas afirmativas? Y por supuesto que no habría diferencia si diéramos por sentado que se trata de una pregunta efectiva y real, que exige una respuesta no menos real y efectiva. Ahora bien, espero que haya quedado claro desde el comienzo que la pregunta formulada, y las respuestas imaginadas, eran un simple artilugio —una especie de "modelo", o acaso de "experimento pensante"— armado con el fin de mostrar la actitud adoptada por un filósofo respecto al futuro, y la naturaleza del futuro que tal filósofo consideraba.

Lo que quería poner de manifiesto es sólo esto: que Ortega abrigaba una concepción del futuro que podría ser mantenida por cualquier otro filósofo y, en último término, por todo ser humano. Esta concepción puede resumirse como sigue: sea cual sea el momento en que se viva, hay que vivir, y no digamos pensar, a la altura de los tiempos —que no son sólo los del rabioso presente, sino también los del futuro que se avecina—. Esto quiere decir que si el propio Ortega hubiera vivido en cualquier otro momento, habría acomodado sus ideas a sus "nuevas" circunstancias personales e históricas, y habría recomendado a los demás que lo acompañaran, y secundaran, en esta empresa. En todo caso, habría sospechado de cualquiera que en el año 1983 hubiese insistido en que había que pensar exactamente lo mismo que parecía perfectamente adecuado en 1924 o en 1955. Esto quiere decir asimismo que si sigue valiendo la pena leer lo que Ortega escribió no por ello hay que seguir literalmente todo lo que dijo. Hay muchas cosas entre las que

Ortega declaró que son todavía harto interesantes, y hay otras cosas que declaró sólo como "a media voz" que conviene decir, o repetir ahora, en voz alta. En rigor, Ortega dijo una considerable cantidad de cosas muy iluminadoras sobre asuntos no estrictamente filosóficos —sobre psicología, política, el pasado histórico, literatura, pintura, "lugares y gentes", etc., etc.—; aún si podemos no estar de acuerdo con algunas de sus ideas, tenemos que reconocer que son casi siempre perceptivas e incisivas. En mi opinión, además, muchas de las cosas que dijo Ortega sobre cuestiones no filosóficas son más atractivas que algunos de sus alegatos, o más convincentes que algunos de sus argumentos filosóficos. Pero como no pocas de las cosas, filosóficas o no filosóficas, que dijo en cualquier momento, pueden ser distintas de las que dijo, o hubiera podido decir, luego, es más razonable y, de hecho, más "orteguiano" no preocuparse demasiado por la letra y empezar a interesarse por el espíritu. El "espíritu de la letra", para usar una de sus muy oportunas expresiones, es lo que por encima de todo cuenta. Puesto que Ortega recomendaba constantemente estar a la altura de los tiempos, sería poco fiel a su espíritu permanecer atado a un tiempo que ya pasó.

JOSE FERRATER MORA

COMENTARIO

De las más o menos probables respuestas de Ortega a su improbable pregunta acerca de la inmortalidad, extrae Ferrater —entre otras varias— dos importantes conclusiones sobre las que a mi vez querría centrar mi comentario a su intervención. Con la primera de ellas estoy tan absolutamente de acuerdo que la menciono sólo con el fin de declararle mi adhesión más calurosa. Con la segunda estoy también de acuerdo en lo fundamental, pero quisiera matizar ese mi acuerdo enfocando la cuestión desde otro ángulo o más bien ensanchando —si no abuso con ello de tan orteguiano término— la perspectiva de su enfoque.

Vayamos, entonces, con una y otra conclusión por ese orden. Por lo que se refiere al *primer* punto, y desde mi propio acercamiento generacional a la obra de Ortega, no puedo por menos de aplaudir la invitación de Ferrater a una "lectura abierta" de esa obra, una lectura más atenta al espíritu de su letra que a la letra misma, lo que en el caso de mi generación —y, más aún, en el de las generaciones sucesivas, pues la mía ya no disfrutá, desde luego, del beneficio de la última palabra (con lo que, de pasada, estoy queriendo decir que hubiera sido bueno oír aquí voces más jóvenes)— equivaldría a tratar de equidistar de un par de extremos a cual más indeseable: la tentación, por una parte, del escolasticismo; pero también el peligro de que, en razón de una saludable aversión a las lecturas escolásticas de cualquier autor, se renuncie en definitiva a leer a Ortega. Por lo que a mí concierne, la *lectura abierta* de su obra que nos propone Ferrater es la que querría hacerme la ilusión de haber aprendido no sólo de él mismo, sino también de José Luis Aranguren, de cuya noble preocupación por un cierto desvío respecto de Ortega —a todas luces apreciable en determinados sectores de la juventud intelectual de nuestro país— he sido en más de una ocasión testigo muy cercano. Y yo personalmente he escrito alguna vez —la autocita, por la que en cualquier caso me disculpo, tiene una justificación sobre la que enseguida volveremos— que lo importante del esfuerzo de Ortega por remediar la "tibetanización" de nuestra cultura filosófica (la cultura filosófica española, por lo pronto, pero también, generalizando, la cultura

filosófica del mundo hispánico en su conjunto) fue el *ejemplo*. Un ejemplo que podría, y debería, ser proseguido en otras direcciones, por lo que no resulta exagerado decir que toda auténtica filosofía, filosofía a la altura de los tiempos, que hoy se haga en nuestra lengua se hallará en deuda con Ortega, cualesquiera que sean los rumbos de la misma y aun si éstos no coinciden —como cabría, sin duda, sospechar que con frecuencia no coincidan— con los que Ortega habría quizás conjeturado.

Al elaborar su filosofía, y sin merma de la originalidad de su pensamiento, Ortega no desdeñó el *diálogo* con otras corrientes filosóficas contemporáneas. Dialogó intensamente, por ejemplo, con la fenomenología, hasta el punto de que su crítica de esta última hizo posible la cristalización de sus propios puntos de vista filosóficos, como admirablemente lo ha mostrado Philip Silver. Y hoy hubiera seguido dialogando, me imagino, con la hermenéutica, de algún modo continuadora de aquella tradición. No estoy, en cambio, tan seguro —pues la capacidad orteguiana de desdén era también considerable, en cualquier caso no menor que la capacidad de diálogo de Ortega— de que hubiera condescendido a dialogar o, por lo menos, hubiera dialogado cordialmente con otras tendencias filosóficas más o menos actuales (o *todavía* actuales, como habría que decir tal vez en gracia a la reconocida historicidad de la filosofía), de las que, para mis efectos, querría destacar dos: la filosofía que podríamos llamar "analítica" (que en más de un caso sería, en rigor, "paranalítica" y en no pocos habría que llamar ya "postanalítica") y la filosofía que podríamos llamar "marxista" (que hoy ya no llamaríamos, como hace aún pocos años, "neomarxista", bien porque inexorablemente ha envejecido, bien porque, en puridad, dejó de ser marxista, convirtiéndose de este modo, también ella, en "postmarxista"). Así de caducas son, al fin y al cabo, las modas filosóficas, aun cuando acaso no —justo por ser *histórica*, esto es, por admitir de buen talante el cambio de los tiempos— la filosofía misma. Mas, cualquiera que pudiera haber sido la actitud de Ortega hacia aquellas corrientes filosóficas, de lo que no me cabe duda es de que habría aceptado sin reservas —esto es, también de buen talante— que filósofos de su estirpe se acercasen a ellas y con ellas dialogasen. Y, lo que es más, que —desde ese diálogo con esas filosofías— volviesen a él la vista y procediesen a releerle, no por capricho sino por necesidad. He aquí por qué esa relectura de Ortega no es caprichosa sino necesaria para mí (y cuando hablo en nombre propio, pretendo hacerlo —como antes— también en nombre de mi generación, pues por más que dicha generación podría muy bien haberse pasado sin mí, a mí me es orteguianamente imposible hablar desde otra). Para decirlo en dos palabras, esa generación es *heredera* de Ortega, de acuerdo en este punto con la sentencia de Goethe que nos dice que el hombre, a diferencia del animal, no es nunca un simple sucesor sino que, además, es siempre un heredero. Y así es como uno entiende la tarea de hacer filosofía —o de intentarlo, al

menos— *después de Ortega*. Ferrater ha venido alguna vez a expresar esto, respecto de sí mismo y sus coetáneos, sirviéndose para ello de una bella metáfora. En la filosofía de nuestra lengua, Ortega sería como una alta y robusta cordillera a la que —en nuestra trayectoria filosófica— podemos acercarnos más o menos, cruzarla en opuestas direcciones y hasta alejarnos quizás de ella, pero sin perderla de vista nunca so pena de perder nuestro paisaje y de perdernos.

Pero pasemos ya a la *segunda* de las conclusiones de Ferrater. En base a su argumento, según el cual sería característica de la filosofía de Ortega lo que otro pensador contemporáneoo —al que dentro de poco aludiré— dio en llamar "la mirada hacia adelante", concluye Ferrater que Ortega podría ser caracterizado a justo título como "el filósofo del futuro". Por mi parte, presumo que en la intención de Ferrater figura el precisar esa expresión con una cláusula sobreentendida que, de explicitarse, rezaría algo así como "por excelencia" o "por antonomasia". De lo contrario, la implacable lógica de las descripciones definidas tal vez nos obligara a dar por bueno que Ortega sea "el único" filósofo del futuro, afirmación ésta que me parecería harto discutible, como supongo que se lo habrá de parecer también a Ferrater. En cuanto a la afirmación de que Ortega sea *el filósofo del futuro* por excelencia o por antonomasia, me parece asimismo discutible, pero esta vez en el sentido de que creo que merece la pena discutirla y que su discusión podría ser provechosa. Es lo que voy a tratar, en cualquier caso, de hacer ver a continuación. Para aclarar de entrada cuál sea el punto de partida de semejante discusión, diré que —al igual que Ferrater— hago mía esa interpretación de Ortega (la debida, de manera muy especial a este respecto, a Antonio Rodríguez Huéscar) que insiste en conectar los términos "perspectiva" y "prospectiva", así como a ambos con el término "proyecto". Y añadiría a mi vez la sugerencia —sugerencia perfectamente acomodable al "espíritu de la letra" del trabajo de Ferrater— de que, cuando se hable de *proyectos*, entendamos por tales no sólo los proyectos individuales o personales (de los que preferentemente, aunque no exclusivamente, hablaba Ferrater), sino también —y ahsta principalmente (en la medida, en todo caso, en la que quepa emplear dicho adverbio sin traicionar a Ortega demasiado)— los proyectos interindividuales o colectivos, como en el caso, supongamos, de los orteguianos proyectos —maś o menos sugestivos, pues los tiempos que corren no dan para gran cosa— de vida en común. Esto sentado, restaría ahora preguntarnos cuál sea el lugar que corresponda a Ortega dentro de lo que se podría llamar la reflexión filosófica acerca del futuro o, para abreviar, "la filosofía del futuro".

Con el fin de delimitar, si ello es posible, ese impreciso territorio, se me ocurre pensar que los filósofos podrían pecar de dos maneras —o por defecto o por exceso— respecto del futuro. Y, si se me pidieran dos ejemplos de uno y otro pecado, propondría dos nombres que en mi

opinión ilustran ambos respectiva y suficientemente bien. El de Hegel, para el primero; y, para el segundo, el de Ernst Bloch.

Por lo que hace al primer pecado, y al primer pecador, contamos incluso con un expreso pronunciamiento de Ortega sobre el particular. Me refiero a la presentación que Ortega hizo de la primera versión castellana de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, presentación que —bajo el significativo título de "Hegel y América"— se halla recogida en el tomo VII de *El Espectador* de 1930. En ella Ortega se hace eco, bien que con una agudeza y una penetración muy por encima de lo habitual, de un reproche frecuentemente dirigido a la filosofía hegeliana de la historia. En su variante más simplista, el reproche consiste en lamentar que —puesto que, para Hegel, la historia culmina con su época: la historia universal, con la encarnación de la Razón en el Estado prusiano contemporáneo; y hasta esa parcela de la historia que es la historia de la filosofía, con el propio Sistema filosófico de Hegel— el futuro no sería para Hegel sino la momificada perpetuación de su propio presente centroeuropeo. En cuyo caso, claro está, surge inevitablemente la pregunta "¿Qué pasa, entonces, con América?". Lo cierto, sin embargo, es que Hegel menciona —más allá de la Europa Central de su tiempo— a la América recién despierta, como también menciona —son sus propias palabras— a la Rusia aún dormida. Ortega —que, a diferencia de no pocos críticos de Hegel, sí había leído sus *Lecciones*— sabe de sobra esto último. El problema no estriba, por lo tanto, en que Hegel se olvidase de mencionar a América, sino precisamente en cómo la menciona: "El caso de Hegel" —apunta Ortega— "patentiza sonoramente el error que hay en definir lo histórico como el pasado. Una concepción cautelosa de lo real histórico tiene que contar con el futuro, con nuestro futuro, no sólo con nosotros en cuanto futuro de lo pretérito. Así acaece que esta filosofía de la historia no tiene futuro, no tiene escape. Por eso es de un peculiarísimo interés averiguar cómo se las arregla Hegel con América, que si es algo es futuro". Por nuestra parte, y por desgracia, no nos podemos detener en la manera —compleja y pintoresca al mismo tiempo— como se las arregla Hegel con América. En líneas generales, lo hace, por así decirlo, echando balones fuera: América, por su inmadurez, se hallaría en la prehistoria más bien que en la historia; o bien, en cuanto historia, se limitaría a prolongar la historia europea, etcétera. Pero lo sorprendente es que, a la postre, ni siquiera vacila en reconocerle su condición de nuevo estadio en la evolución del Espíritu, esto es, su condición de futuro histórico. Sólo que, tras hacerlo así, pasa la página y se olvida del problema; o, como subraya Ortega, "aparta de él la vista con temor". "América" —escribe Hegel— "es el país del porvenir... Mas, como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías". Y añade: "En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero,

con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es, y es eterno: la razón. Y ello basta". Pues bien, ello no basta en opinión de Ortega. Y lo que, según él, no basta es esa concepción de la razón —Hegel representa aquí, para Ortega, el ocaso del racionalismo clásico más bien que la aurora de la razón histórica— a la cuenta de cuya insuficiencia habría, sin duda, que cargar la incapacidad hegeliana de decir algo acerca del futuro.

Antes de proseguir, querría hacer observar que más o menos por las fechas en que Hegel dictaba sus *Lecciones* se estaba gestando en América —y, muy concretamente, en esta América del Norte en que ahora nos encontramos— una de las mayores concentraciones de pensamiento y de acción, o de "pensamiento en acción", llevadas nunca a cabo con la vista puesta en el futuro. Se trataba, a saber, de materializar la visión de América —o, más exactamente, de los Estados Unidos de Norteamérica— como lo que se ha dado en lamar, para distinguirlo del sueño del "paraíso perdido", el "paraíso de lo posible". En América confluirían el profetismo cuáquero, las corrientes del comunitarismo alemán y las de los propios libertarios americanos; y, andando el tiempo, acabarían dándose cita owenitas, saintsimonianos, fourieristas y cabetianos en un intento de crear células comunitarias de cuyo ejemplo se esperaba nada menos que la constitución de la humanidad en una comunidad perfecta. El hecho de que la inmensa mayoría de esos "experimentos de futurición" —piénsese, por ejemplo, en las diversas fundaciones de *Oneidas* y de *Icarias* estudiadas entre nosotros por Carmen Iglesias— concluyesen en un fracaso no autoriza sin más a descalificarlos como "utópicos", adjetivo que, usado de ese modo, merecería en verdad el nombre de adjetivo descalificativo. Ortega, ciertamente, propende a dicho uso cuando empareja —como tiene por costumbre— lo utópico y lo ucrónico. Pero evidentemente ése no es su único uso posible, y acaso ni siquiera sea el más acertado. Sería a lo sumo el uso que se atiene al sentido literal del término "utopía", tal como Tomás Moro lo compuso al fundir los vocablos griegos *ou* y *tópos*, a traducir por "en ningún sitio" (*Nowhere* en la traducción inglesa del propio siglo XVI o "no hay tal lugar", como, en el XVII, traduciría Quevedo al castellano). en cuyo caso, y si ése fuera el único sentido inteligible del término "utopía", la utopía sería efectivamente indiscernible de la ucronía. Pues decir de algo que no ha tenido, tiene ni tendrá jamás lugar es lo mismo que decir que está fuera del tiempo. En cuanto al término "ucronía", fue alguna vez utilizado para designar la posible —o, mejor dicho, imposible— desviación del curso de la historia por obra de acontecimientos que no llegaron de hecho a producirse, como cuando se habla de "lo que habría pasado si . . ." —por ejemplo, "lo que habría pasado si Colón no hubiera descubierto América"— dando lugar así a la construcción de los llamados condicionales contrafácticos del tipo de "Si Colón no hubiera descubierto América, Uds. se habrían ahorrado esta mi

comunicación". Ahora bien, lo que distingue a la "intención utópica" de la contrafacticidad ucrónica es justamente lo que alguien ha denominado su "sed de facticidad", su orientación a un *topos* o un lugar en el que aquella alcance cumplimiento. Y semejante peculiaridad de la utopía ni tan siquiera se halla ausente de la *Utopía* de Tomás Moro, quien —además de inspirarse para su obra en documentos tales como el Memorial de Américo Vespucio sobre su segundo viaje al Nuevo Continente e islas adyacentes— se permitió jugar en ella con la posibilidad de hacer derivar la "u" inicial de esa palabra del prefijo griego *eu*, con lo que —en vez de "en ningún lugar"— la "utopía" (esto es, la *eutopía*) vendría a querer decir más bien "un buen lugar".

Pero, volviendo a nuestro tema, querría que las precedentes consideraciones nos dieran pie para ocuparnos del segundo pecado —el pecado por exceso— que la filosofía podría cometer contra el futuro. El pecador en este caso, como ya anticipé, sería el filósofo Ernst Bloch, quien no sólo se consideraba a sí mismo como un "filósofo del futuro" que insistía en mirar hacia adelante, sino también como un pensador utópico. A diferencia del caso anterior, Ortega no tuvo ocasión de ajustar cuentas con Bloch ni, que yo sepa al menos, llegó a conocer ningún escrito suyo (Bloch sí que conocía a Ortega, aunque superficialmente, y una vez le dedica de pasada un destemplado comentario, provocado al parecer por una lectura harto sanguínea de *La rebelión de las masas*, en la que se precipitó a no ver sino una muestra más de la miseria del pensamiento pequeño-burgués). Mas quien esté de los presentes familiarizado con Bloch tal vez no haya dejado de sorprenderse ante la llamativa similaridad que con ciertas formulaciones suyas guardaban varios de los textos de Ortega que nos leía antes Ferrater: "la vida es esa paradójica realidad que consiste . . . en ser aquello que todavía no somos, en comenzar a ser el futuro", "el ser viviente comienza por ser la criatura que se halla más allá, la que viene después", "psicológicamente hablando . . . lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino la de lo que anhelamos ser: el apetito, el deseo, la ilusión, la ambición . . . nuestra vida es en su misma esencia futurismo" (adviértase que, por haber recibido con gran retraso el texto de Ferrater y no tener a mano los de Ortega cuando apresuradamente escribía estas líneas la semana pasada en este país, me he visto obligado a retraducir al castellano la traducción inglesa del segundo por el primero, complicada operación que desconfío de que consiga hacer justicia a ninguno de los dos). Por su parte, Bloch habría dicho —casi con las mismas palabras de Ortega— que nuestro ser consiste en "no ser todavía", en "traspasar" y "trascender" nuestro presente, en "ser futuro"; y que lo que nos constituye esencialmente son "nuestros apetitos, deseos, ilusiones y ambiciones insatisfechos", a la cabeza de los cuales él sitúa esa forma de "anhelo" que sería "la esperanza", la esperanza que nos mueve —individual y colectivamente— a perseguir lo que creemos un

porvenir mejor. La coincidencia, como se echa de ver, es muy curiosa, aunque naturalmente tenga un límite. Es muy curiosa, porque Ortega y Bloch coinciden en esos textos en algo más que en la letra: ya que no en el espíritu, digamos cuando menos que coinciden —además de en la letra— en la música. Pero, naturalmente, la coincidencia tiene un límite: los contextos en que se hallan insertos estos textos son muy distintos entre sí, como distintas una de otra son las filosofías de Ortega y Bloch. Ahora bien, ¿dónde estriban las diferencias entre ambas o, para no extraviarnos, la diferencia sustancial entre sus respectivas actitudes filosóficas ante el futuro?

Digamos, antes de nada, dónde no hay que buscarla porque —de hacerlo así— tan sólo encontraríamos diferencias someras o filosóficamente irrelevantes. La diferencia no estriba, desde luego, en que Bloch sea un pensador revolucionario políticamente hablando y Ortega no, de lo que —digámoslo de paso— no se sigue que Ortega tenga que ser un pensador contrarrevolucionario, como un día lo creyeron en España ciertos jóvenes derechistas y hoy lo sigue creyendo algún que otro joven, o no tan joven ya, izquierdista, probablemente tan escasos de mollera el uno como los otros. No sé si otra filosofía hubiera conducido a Ortega a adoptar otras posiciones políticas, pero de lo que estoy seguro es de que ningún cambio de alineación política le hubiera conducido por sí mismo a modificar sus concepciones filosóficas; y de ahí la irrelevancia, filosóficamente hablando, de este tipo de consideraciones. Cambiando, pues, de tercio, habría que preguntarse por la posibilidad de encontrar la diferencia entre Ortega y Bloch en otro sitio. Por ejemplo, tanto para el uno como para el otro la razón que preside su filosófica mirada hacia adelante es una razón histórica, pues sólo una razón histórica —la que Ortega, recordemos, echaba a faltar en Hegel, que pasa habitualmente por su instaurador— tendría sensibilidad para el futuro, para lo que llamaría Bloch la novedad, lo *novum*. Ahora bien, que la razón sea para Ortega histórica no quiere decir que haya de ser historicista (aunque éste es un asunto sobre el que, en cualquier caso, podrían hablar con más autoridad que yo en este simposio mis colegas Oliver Wendell Holmes y Harold Raley). Bloch ha sufrido, en cambio, la acusación de caer de lleno —y hasta de modo paradigmático— bajo la conocido caracterización popperiana del historicismo. Esto es, se le ha acusado de confundir, por un lado, la predicción científica del futuro (la que, a corto plazo y bajo ciertas condiciones, podría hacer un sociólogo que pronostica la probable evolución de determinadas tendencias sociales observadas) con esa forma de predicción incondicionada a largo plazo que sería la profecía, como cuando se pronostica el indefectible advenimiento de la Revolución con mayúscula, acompañando, para colmo, ese pronóstico de la invitación a coadyuvar a dicho advenimiento, lo que aparejaría una nueva confusión: la confusión entre programas de acción científicamente respaldados y

controlables, como las estrategias que propone una tecnología social respetuosa con los hechos, y programas de acción apocalípticos, científicamente incontrolables y sin otro respaldo que dudosas convicciones morales. Personalmente, sin embargo, no creo que en estas críticas a Bloch haya, en definitiva, demasiada sustancia. Pues —con independencia de que la caracterización popperiana del historicismo me parezca arbitraria, cuando no extravagante— lo cierto es que Bloch nunca hizo predicciones (ni, por lo tanto profecías), puesto que no le interesaba para nada lo que hoy se llama futurología. En lo único en que insistió, por el contrario, es en que la razón práctica —en cuanto distinta, funcionalmente al menos, de la razón teórica— siempre puede decir, y con frecuencia ha de decirlo, que "peor para los hechos" cuando la realidad no se acomoda a sus propuestas, pues de lo que en ellas se trata, justamente, es de "no resignarse ante lo dado". Y, como me parece que Ortega no tendría mucho que objetar a este respecto, tampoco creo que sea por ahí por donde hayamos de encontrar la diferencia que buscamos.

A título de conclusión, yo propondría buscarla retornando a la cuestión de la utopía que quedó antes en suspenso. En un obvio sentido, Ortega está muy lejos de poder ser considerado un pensador *utópico*, de donde *no* se sigue, como antes, que haya de ser por ello *disutópico*. Quiero decir que si Ortega tenía serias razones en que fundamentar reservas hacia las utopías, esas mismas razones las tendría para mostrarse reservado con las disutopías, esto es, con esa forma pesimista de abordar el futuro que contrasta con el optimismo utópico pero que se limita a reemplazar las expectativas de este último por otras más sombrías. Por ejemplo, para 1984 —que está ahí, como quien dice a la vuelta de la esquina— podrían vaticinarse acontecimientos todavía más desastrosos para la humanidad que la elección de José Ferrater Mora, por echar mano de su propio ejemplo, como Senador por el Estado de Pennsylvania: así, algunos de los imaginados por Orwell en su célebre novela de aquel título. Pero si el vaticinio fuese incluso la total extinción de la humanidad como consecuencia de una catastrófica guerra nuclear, ese futuro disutópico guardaría, con todo, *una fundamental semejanza* con el futuro utópico consistente en la inauguración para esa fecha de un eviterno paraíso sobre la tierra como consecuencia de los esfuerzos de los hombres por constituir una comunidad perfecta. Tanto en un caso como en otro, se estaría suponiendo que el futuro cierra en rigor la historia, pues el camino de la historia podría verse obturado no solamente *a tergo* —como cuando Hegel excluía la consideración del futuro—, sino también *a fronte*, desde la obturación que supondría la transformación del futuro en un presente por siempre idéntico a sí mismo, siendo ahora indiferente que ese futuro hecho presente se conciba como bienaventurado o siniestro. O, con otra palabras, la utopía y la disutopía así entendidas serían por igual *escatológicas*. Y la de Bloch parece, desde luego, una utopía de ese género, una

utopía en que la historia tendría un punto final, esto es, un *éschaton*. O, como diría Bloch, una utopía en que lo *novum* resulta ser un *ultimum*. Con el inconveniente adicional de que, cuando se sueña con el paraíso sobre la tierra, corremos siempre el riesgo de creer que ya hemos llegado, asignando a esta o a aquella forma de organización política la condición de apoteosis de la racionalidad que Hegel confería al Estado prusiano. Bloch mismo supo algo de esto, amargamente, al final de su vida.

Ortega, como filósofo del futuro, no es un pensador utópico en el sentido escatológico del término. Y, de haberla podido tomar en cuenta, habría sin duda rechazado esa concepción —digamos, "horizontal"— de la utopía que tiende a ver en ella la consumación del despliegue histórico y, por lo tanto, su clausura, aun cuando sea con la promesa de un final feliz que estaría ahí, aguardándonos, desde la eternidad. Pero hay otra concepción de la utopía —digamos, ahora, "vertical", puesto que en cada caso incidiría perpendicularmente sobre nuestro presente histórico— para la cual la realidad de lo que el hombre *hace* en un momento dado tendría que ser medida con la medida ideal de lo que el hombre cree que *debe hacer* en tal momento, esto es, en ese instante, desde la incertidumbre y la zozobra de una consideración de la historia *sub specie instantis* y no desde su consideración *sub specie aeternitatis* y, por añadidura, con el éxito de antemano asegurado. Es cierto que la ética de Ortega no es una ética deontológica como la kantiana, pero no es menos cierto que descansa —y hasta se agota o, por lo menos, se compendia— en un imperativo tan categórico como el de Kant: el caso del imperativo pindárico "Llega a ser el que eres". En uno de sus últimos escritos —el curso interrumpido sobre *La razón histórica* de 1944—, Ortega reformularía ese imperativo bajo la forma del "tener que ser racionales", donde ese "tener" —pronunciado en dramáticas circunstancias, a saber, las de un mundo sacudido por la quiebra de la razón y anegado por el desbordamiento de la irracionalidad— no sería el *tener* de una ley física o biológica, y ni siquiera primordialmente ontológica o metafísica, sino el de una ley moral, puesto que en realidad se trata de un *deber*. A diferencia, pues, que en el caso de la utopía horizontal —en que el futuro, según vimos, perpetuaría un presente idéntico y la historia quedaría cerrada en adelante con el candado de esa identidad—, el imperativo orteguiano —utópico a su modo— no tiene más remedio que contar con que la historia se halla abierta y es en ella, en el fragor de su incesante contingencia, donde ha de hacerse oír su mandato.

Y, bien miradas las cosas, hasta la misma utopía horizontal cobra sentido sólo si pensamos que el horizonte —entrevisto en el sueño revolucionario de la lucha por un mundo mejor— tiene que irse alejando de nosotros precisamente en la medida en que tratamos de avanzar hacia él. Por irónica que parezca, tal conclusión no es sino la conclusión más lógica a extraer de la fundamental *inconclusión* de la historia humana y,

lejos de inducirnos al quietismo, nos proporciona la mejor razón para no estarnos quietos, puesto que la revolución no es, como alguna vez se ha dicho, sino la suma *inacabable* de nuestras rebeliones sucesivas. La estable identidad, por el contrario, equivaldría a nuestra parálisis, tanto a escala colectiva como individual, en que sólo cabría alcanzarla con la muerte, esto es, en el instante —ése sí que final— en que de cada uno de nosotros sea posible decir que ha llegado a ser el que es.

Cuando Ortega avizoraba para sí mismo dicho instante, y pensando en los problemas más acuciantes —entre ellos el problema de la razón en nuestro tiempo— que quedaban pendientes, escribió estas palabras conmovedoras: "Los que son más jóvenes que yo verán en los tiempos que llegan si puede traer sin cuidado al hombre vivir sin instancias últimas a que recurrir. Yo ya no lo veré o, por lo menos, no lo veré en la plenitud de su desarrollo, porque yo he llegado ya a esa altura del camino que es la existencia, en que al fondo del paisaje, cerrando el horizonte, se levanta la ingente serranía coronada por la fina línea de nieve que anuncia a la persona el fin de su vida". (La metáfora de la cordillera del comienzo acredita, como se ve, una innegable prosapia orteguiana.) Y uno se pregunta si Ortega habría aceptado en ese instante el ofrecimiento de "una supervivencia limitada" de que hablaba Ferrater, dejándose —entre otras— llevar por la intención de dar con la solución de tales problemas y legárnosla como herencia. Tiendo a pensar que Ortega habría sido, como lo fue, más generoso que todo eso. Y que, en vez de su solución, habría preferido legarnos —como lo hizo— los problemas mismos.

JAVIER MUGUERZA
Chapel Hill, N.C.
Setiembre de 1982

CONOCIMIENTO HISTORICO Y ENTENDIMIENTO HUMANO: LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE ORTEGA

En 1756, Voltaire fue uno de los primeros en utilizar la categoría "Filosofía de la Historia". Aunque el teórico político Jean Bodin, al caracterizar los escritos históricos de Filo el Judío y Josefo, había usado la palabra "*philosophistoricus*" cien años antes fue Voltaire quien empleó filosofía de la historia en el sentido contemporáneo del término[1].

En su *Ensayo sobre las costumbres* Voltaire descristianizó a la historia en el sentido de que su principio fundamental para el análisis histórico era la voluntad del hombre y la razón humana, no la voluntad de Dios y la divina providencia[2]. Arnold J. Toynbee, un exponente de la tradicional teología de la historia, caracterizaba a la historia con "una visión de la creación de Dios en movimiento, desde Dios, su origen, hacia Dios, su meta"[3]. El

[1] Voltaire, *Essai sur l'histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'a nos jours* (Ginebra, 1756); Jean Bodin, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem* (París, 1566), pág. 447; ver también *Method for the Easy Comprehension of History*, traduc. de Beatrice Reynolds (Columbia University Press, 1945), págs. 320 y sig.

[2] Voltaire, *Essai* págs. 14 y sig.

[3] Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford University Press, 1954) 10, 3. Toynbee hace esta aseveración al comienzo de un capítulo titulado "El atractivo de los hechos de la historia", *Ibíd*, págs. 3-41. De acuerdo con sus interpretaciones teológicas de la historia, *A Study of History*, de Toynbee, no pertenece a la clase de filosofía de la historia tratada en este trabajo. La filosofía moderna de la historia, tal como la entendemos, y representada por pensadores como Dilthey, Croce, Ortega y Collingwood, se ha ocupado principalmente de los problemas del conocimiento histórico: ¿Cómo podemos obtener un conocimiento válido del

iluminismo racionalista de Voltaire, representando el uso contemporáneo de la filosofía de la historia, algo similar al empirismo escéptico de su contemporáneo Hume, refutó la posición basada en la creencia de una "Providencia" a través de la cual "Dios gobierna los asuntos humanos", y la noción de la "intervención trascendente y milagrosa de la Providencia" en las interpretaciones teológicas de la historia.

La categoría "Filosofía de la Historia", como categoría conceptual que representa el curso de los acontecimientos históricos, a menudo se refiere a dos formas de investigación separadas pero relacionadas.

Según lo que entendemos en la actualidad, para ser breves, los dos tipos de investigación son los que se consideran generalmente como filosofía de la historia crítica y especulativa. La expresión "filosofía de la Historia" puede comprenderse o bien como una reflexión crítica sobre los métodos de conocimiento histórico, o bien como el intento de construir un sistema histórico especulativo bajo la forma de un conjunto de leyes que abarcan el curso de la historia. Tradicionalmente, la filosofía especulativa de la historia trató de proporcionar una interpretación amplia del curso del proceso histórico. Los proyectos especulativos de este tenor florecieron en el siglo XIX. En el siglo XX dichos proyectos se han visto cuestionados por una serie de críticas lógicas y metodólogicas que han terminado por considerarse como una filosofía crítica de la historia.

En sus obras, Ortega trató en forma general la función sintética de las categorías conceptuales, en la historia, revelando varias de las influencias que su entrenamiento crítico Neo-kantiano en Marburg ejerció sobre él.

Ortega rechazó las filosofías de la historia de tipo especulativo y, de acuerdo con nuestros propósitos en este momento, ha

pasado cuando nosotros mismos somos sólo representantes de un momento pasajero de la historia? ¿Cuáles son los métodos que el historiador debe emplear para trascender las limitaciones de su imaginación subjetiva y así obtener una perspectiva objetiva de la historia? Toynbee no parece haberse sentido afectado por estos interrogantes con su "visión de la creación de Dios". En sus conferencias sobre el libro de Toynbee, Ortega se refirió a "las puras líneas arquitectónicas de la doctrina" en la voluminosa colección y en el pensamiento de Toynbee. José Ortega y Gasset, *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente, 1969), 9, 33-48.

sido identificado con el tipo de investigación conocido como filosofía crítica de la historia.

Las cuestiones involucradas en el enfoque de Ortega de la filosofía crítica de la historia surgen de la reflexión sobre el pensamiento histórico y son principalmente de carácter epistemológico. El enfoque tiene como tema central, no al curso de los acontecimientos históricos, sino más bien a la naturaleza de la historia concebida como una disciplina y rama específica del conocimiento.

Los problemas inherentes en este enfoque del conocimiento histórico se ponen de manifiesto cuando surge la cuestión de la metodología.

Algunos teóricos de la historia sostienen que el historiador encara su tarea como si fuera un artista. Con esto quieren decir que el historiador, en un intento por "dar sentido" a los "hechos" conocidos en el momento de escribir, construye una imagen particular de un mundo pasado que ha sido organizada de modo tal que la imagen tiene orden, unidad, claridad y minuciosidad. Ya sea que los "hechos'. históricos se consideren "poéticos" o "ficticios", el orden y la unidad que se atribuyen a los acontecimientos observados surgen de la imaginación metodológica constructiva del historiador[4]. La forma narrativa, como

[4] Algunas de las discusiones más estimulantes y controvertidas sobre los temas generales comprendidos en el debate metodológico sobre el análisis de las narraciones históricas aparecen en algunos estudios recientes de historiografía, teoría literaria y filosofía de la historia. Algunos ejemplos notables son: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1973); y "The Structure of Historical Narrative", de White, *Clio*, vol. 1, núm. 3 (1972), 5-20; Louis Mink, "The Autonomy of Historical Understanding", *History and Theory*, vol. 5 (1965), 24-47; "History and Fiction as Modes of Comprehension", de Mink, en *New Literary History*, vol. 1 (1970), 541-58; Peter Gay, *Style in History* (New York: Basic Books, 1974); Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge* (Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1977); W. H. Dray, "On the Nature and Role of Narrative in Historiography", *History and Theory*, vol. 10 (1971), 153-61; y Leon Goldstein, *Historical Knowing* (Austin: University of Texas Press, 1976); R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), págs. 231-49; ver también Hayden White, "The Historical Text as Literary Artifact", y Louis Mink, "Narrative Form as a

una modalidad de explicación histórica, puede considerarse como uno de los supuestos básicos según los cuales los historiadores analizan e interpretan sus materiales de referencia —incluimos en materiales de referencia documentos humanos, orales y escritos, y acciones humanas. Estos documentos proporcionan los hechos que el historiador tiene a su alcance. "Solía decirse", observa E. H. Carr, "que los hechos hablan por sí mismos. Esto, desde luego, no es verdad. Los hechos hablan sólo cuando el historiador recurre a ellos: él es quien decide a qué hechos cederle la palabra, y en qué orden o contexto . . . Los hechos históricos nunca llegan 'puros' hasta nosotros . . . siempre aparecen refractados por la mente de quien los registró"[5].

Para Ortega, "todo conocimiento de los hechos" como información "aislada", "es, para ser precisos, incompleto, y sólo puede justificarse cuando se lo usa al servicio de una teoría". Nuestra capacidad de comprender las conexiones en el mundo exterior aparece óptimamente en la "síntesis de los hechos", porque "la unidad de los hechos" no "se encuentra en ellos mismos sino en la mente de un individuo"[6]. De modo que para Ortega, el razonamiento histórico tiene una forma específica de narración.

"En pocas palabras, el razonamiento, la *razón* que nos esclarece aquí es una narración. Frente a la razón psico-matemática pura hay, entonces, una razón narrativa. Para comprender cualquier cosa humana, ya sea personal o colectiva, es necesario contar su historia . . . La vida sólo devuelve una pequeña porción de transparencia en presencia de la razón histórica"[7].

Por historia se entiende tanto lo ocurrido en el pasado como el relato que de eso hace el historiador. A menudo vincula a la parte organizada con hechos que constituyen el tema y el historiador que contribuye a su organización, ya se trate de un

Cognitive Instrument", en *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, editado por Robert H. Canary y Henry Kozicki (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), págs. 41-62, 129-49.

[5] Edward Hallett Carr, *What is History?* (New York: Random House, 1967, págs. 9, 24.

[6] Ortega, *Obras* I, 316-317.

[7] Ortega, *Obras* V, 7, 151.

relato analítico o narrativo. La historia narra las acciones de los individuos en la sociedad.

El significado amplio de la palabra "historia", en ese sentido, denota lo que ocurrió en el pasado, como algo distinto de nuestro conocimiento o nuestro relato de los hechos pasados. Si aceptamos la proposición de que la historia es, en última instancia, incognoscible en el sentido de que nuestra percepción del pasado como algo distinto del pasado en sí mismo cambia continuamente, hay ciertos límites para el conocimiento histórico. La aceptación de esta postura señala una ruptura epistemológica entre el pasado y el presente. Sin embargo, la definición del pasado en términos de hechos cronológicamente conectados no da cuenta de todo el pasado. Ni tampoco del presente. Así, algunas de las preguntas que deben formularse acerca de la historia son: ¿Existe una estructura de la conciencia que puede considerarse exclusivamente histórica? y ¿Cuál es el *status* epistemológico de los análisis y explicaciones históricos comparados con otros tipos de explicaciones que pueden ofrecerse para dar cuenta de los materiales de referencia por medio de los cuales los historiadores comúnmente efectúan sus análisis? Este ensayo se ocupa del problema general de la metodología del análisis histórico y de la naturaleza del conocimiento histórico en el pensamiento de Ortega.

El *status* epistemológico de la explicación histórica de la realidad empírica, comparada con otras clases de explicaciones en las humanidades y en las ciencias sociales que pueden proponerse para dar cuenta de la realidad empírica, se basa en ciertos supuestos metodológicos. Evidentemente existen determinadas presuposiciones subyacentes en este enfoque del conocimiento histórico. El enfoque adoptado aquí incluye la presuposición de que la significación de las acciones humanas pasadas debe entenderse en términos de las percepciones de la realidad de sus agentes, incluyendo sus percepciones de la naturaleza humana, y no en términos de las percepciones potencialmente diferentes del historiador. La regla de la investigación histórica generalmente asociada con esta posición exige que tratemos de comprender el pasado en sus propios términos. En un período histórico en el cual hemos tomado conciencia de las implicancias ideológicas en cualquier tipo de investigación, también hemos tomado conciencia de otra regla de la investigación histórica:

que las percepciones del observador-intérprete de los acontecimientos son tan importantes como las percepciones de los agentes históricos del pasado[8].

Los principios epistemológicos de la adquisición de cualquier tipo de conocimiento se aplican igualmente al conocimiento histórico, ya que no podemos dar cuenta del pasado sólo en términos de la sucesión cronológica de acontecimientos. Por lo tanto debemos aplicar dichos principios para poder determinar con mayor precisión si el análisis histórico constituye un tipo especial de conocimiento.

Al observar y analizar la realidad empírica, inevitablemente surgen algunas preguntas epistemológicas referidas a la naturaleza general del conocimiento. Por eso, sólo se esbozarán brevemente aquí las preguntas epistemológicas más fundamentales. En el ámbito de los fenómenos naturales y las ciencias físicas, una teoría empírica de la percepción se basa en la interacción de nuestros órganos de los sentidos y los objetos físicos. La experiencia del mundo de los objetos físicos aparece marcada por esta interacción. El individuo percibe varios objetos físicos a su alrededor. Como cada idea se deriva de una impresión que se le parece, las impresiones deben ser, o bien sensaciones derivadas de la visión perceptible, o bien una impresión interna que surge de esas sensaciones. Nuestras percepciones internas son principios racionales *a priori* y, en consecuencia, son las condiciones en las cuales se concibe el sistema ordenado del mundo físico, natural. Uno de los problemas fundamentales de la percepción es si los objetos físicos se perciben directamente. La idea de que uno percibe directamente datos sensoriales, y no objetos físicos, no es fácil de interpretar y por lo tanto, no se la tiene en cuenta en este trabajo. Las llamadas "leyes de la naturaleza" y todos los conceptos de los objetos son especificaciones de principios *a priori.*

En un esfuerzo por derrotar al escepticismo de Hume, Kant trató, entre otras cosas, de establecer a la vez la validez del conocimiento y la imposibilidad del conocimiento sin la experiencia sensorial.

[8] Ver Karl Mannheim, *From Karl Mannheim*, editado con una introd. por Kurt H. Wolff (New York: Oxford University Press, 1971), pág. 97; y Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt Brace & World, 1936), págs. 133,271.

Según la forma de empirismo a la cual se opone Kant, la observación de la realidad es solamente la recepción de impresiones sensoriales.

Para Kant, la observación de la realidad implica algo más, y diferente de la mera recepción de impresiones sensoriales. Cuando Kant escribió su *Crítica de la razón pura*, describió los métodos empleados por las ciencias naturales, y sostuvo que los principios empíricos y racionales deben estar bien coordinados, especialmente dado que los principios *a priori* son las condiciones según las cuales nos formamos una concepción del sistema ordenado del mundo natural. De manera que para Kant, los principios de restricción son recíprocos[9].

La idea del tiempo, al derivarse de la sucesión de nuestras percepciones de toda clase —impresiones e ideas, e impresiones de reflexión tanto como de sensación— nos proporciona un ejemplo del carácter histórico del tiempo. Porque, así como recibimos la idea de espacio de la disposición de los objetos visibles y tangibles, de la sucesión de ideas e impresiones nos formamos la idea de tiempo. En pocas palabras, si bien puede haber una sucesión real en los objetos, debemos tener percepciones sucesivas de dichos objetos para poder concebir el tiempo. Así, la idea de tiempo no aparece de pronto en la mente a partir de estos fenómenos físicos, en realidad, el tiempo siempre se descubre por la sucesión perceptible de objetos cambiantes.

Es difícil enunciar una teoría científica y social del conocimiento por el hecho de que abarca varias disciplinas del saber: historia, filosofía, psicología, lógica, matemática y las ciencias físicas.

Ese conjunto de disciplinas, a menudo con el resultado de que se crea una confusión entre los diferentes puntos de vista, origina constantes problemas de orden metodológico en las humanidades y las ciencias sociales. Este problema se vuelve particularmente grave en relación con el tema principal de este trabajo, que es el intento de determinar la base del conocimiento

[9] David Hume, *A treatise of Human Nature*, 2 vols., introd. por A. D. Lidsay (Londres: Everyman's Library, 1911), I, 73-96; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (N. York, Macmillan, 1963), pág. 20, e Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. Lewis White Beck (N. York: Bobbs-Merrill Co., 1950), págs. 122-23.

histórico desde un punto de vista epistemológico. La historia, como una de las disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, debe distinguirse de otras artes o ciencias por sus métodos más que por su objeto de estudio. Pero la aspiración fundamental de brindar un relato del pasado totalmente explicativo ha sido considerada con menos benevolencia, como lo demuestra la recepción crítica que historiadores y filósofos por igual han dado a nuestro problema. Hablando en términos más generales, se ha objetado que los historiadores, y en algunos casos los filósofos, tendían a confiar en presuposiciones *a priori* no examinadas, teniendo en cuenta tanto los métodos que empleaban como la naturaleza del material con el que trabajaban. Aún cuando esta dependencia de las presuposiciones pretendidamente se adecuaba a los cánones de razonamiento aceptados en las ciencias naturales, no era muy evidente que los historiadores tuvieran una concepción acertada de cuáles eran dichos cánones, o de si sus procedimientos reales se asemejaban de manera convincente a los modelos que manifestaban seguir. Más aún, podríamos preguntarnos si tales programas de estudio no presentaban una cuestión de principios fundamental: a saber, la cuestión de si se justificaría considerar la posibilidad de someter a los estudios históricos a una metodología científicamente orientada, cualquiera sea la concepción que de ésta se tenga.

La formulación de una pregunta semejante introduce consideraciones relacionadas con el *status* epistemológico de la historia como un tipo particular de conocimiento o modo de pensamiento. En realidad, es hacia esas consideraciones que se ha dirigido a menudo la atención histórica teórica contemporánea.

[10] Una de las más importantes postulaciones de la historia y la historiografía como ciencia, si no al menos como profesión, se basa en la actitud de los historiadores hacia los documentos y la documentación. Como Observa Marc Bloch: "Una ciencia, sin embargo, no debe definirse totalmente en términos de su objeto. Sus límites pueden fijarse también por el carácter de sus métodos apropiados". Marc Bloch, *The Historian's Craft*, Trad. Peter Putnam (N. York, Random House, 1953), pág. 47. Al respecto ver nota 1; ver también R. G. Collingwood, "Are History and Science Different Kinds of Knowledge? " En *Essay in the Philosophy of History*, ed. con introd. por William Debbins (N. York: Mc Graw-Hill, 1966), págs. 23-33, y Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958).

Existe otra fuente de posible confusión en el hecho de que, como ya se ha señalado, una teoría social científica del conocimiento en sí puede concebirse de dos formas diferentes. En el primer caso, al aceptar como conocimiento todo lo que la ciencia reconozca como tal, cabe preguntarse: ¿Cómo hemos adquirido este conocimiento y cuál es la mejor forma de analizarlo en premisas e inferencias? Es decir, se trata del modelo familiar de las ciencias naturales. En el segundo caso, podemos adoptar el punto de vista racionalista, cartesiano, según el cual tratamos de dividir lo que se considera conocimiento en proposiciones más indudables o menos indudables. Estos dos modos de investigación no son tan distintos como podría parecer, puesto que ya que las formas de inferencia involucradas no son demostrativas, evidentemente nuestras premisas van a tener más certeza que nuestras conclusiones. Sin embargo, esta tendencia sólo vuelve más difícil evitar la confusión entre los modos subjetivo y objetivo de investigación. La tajante distinción de Descartes entre mente y materia presentaba el argumento de que podría haber una investigación del mundo interior que sería completamente distinta de las investigaciones del mundo exterior. El reino de la filosofía llegó a considerarse paralelo al de la física: las ciencias del hombre en contraste con las ciencias de la naturaleza. Al extender el racionalismo cartesiano del reino de la naturaleza al de la historia, argumentaba Ortega, el idealismo del siglo XIX había afirmado el principio general cartesiano de la mente sobre la materia y en consecuencia el individuo se encontraba encerrado en su propio ego con la suposición falsa de que una razón *a priori* poseía la llave que abría la posibilidad de conocer la realidad.

"Para el idealismo filosófico a partir de Descartes", observó, "el hombre se reduce a *une chose qui pense, res cogitans*, pensamiento o ideas. El mundo no tiene realidad propia, es sólo un mundo ideado"[11].

Al igual que con la filosofía, uno de los problemas fundamentales en el conocimiento histórico moderno, ha sido la división entre realidad "objetiva" y "subjetiva". Ortega se refirió a este problema repetidas veces en sus escritos filosóficos. Por ejemplo, suponemos que la percepción puede ser causa del cono-

[11] Ortega, *Obras*, 7, 116.

cimiento aunque puede ser causa de errores si no somos cuidadosos con nuestra lógica. Para confirmar este punto podemos agregar que todo conocimiento humano de hechos positivos está determinado en parte por la percepción. Sin embargo, es evidente que un principio de esa índole sólo puede conocerse por inferencia. En el mundo social, los principios generales de inferencia, ya sean inductivos o deductivos, están muy conectados con un punto de vista humano. En las ciencias sociales, la percepción no es imparcial, sino que procede de un centro; nuestro mundo perceptual es una visión en perspectiva del mundo social común. Desde un punto de vista humano, lo que está cerca en el tiempo o el espacio generalmente provoca un recuerdo más vívido y claro del objeto percibido que lo que está más lejos. Desde una perspectiva histórica, lo que está lejos se considera a menudo más claro y concreto que lo que está cerca, en términos de acontecimientos contemporáneos[12].

Las circunstancias actuales de las ciencias sociales, que señalan la prosible confusión en el conocimiento histórico, en varios aspectos, se remontan al siglo XVIII. Pero no se debe suponer que no hay una continuidad significativa entre los puntos de vista tradicionales con respecto al tema del conocimiento y la concepción moderna de éste como una disciplina predominantemente crítica.

En la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolló una actitud nueva y radicalmente diferente hacia el mundo clásico y hacia la historia. Platón y Aristóteles ya habían enseñado que la experiencia humana y el pasado histórico son categorías esenciales para cualquier forma de entendimiento humano. Al comenzar con la concepción del individuo como un animal social o políti-

[12] Ya que, al contrario de sus predecesores especulativos, la mayoría de los contribuidores contemporáneos al conocimiento histórico y la filosofía de la historia la consideran una forma secundaria de investigación con el propósito, no de tratar de dilucidar y evaluar el pasado humano en sí, sino más bien tratar de dilucidar y evaluar las maneras en que los historiadores típicamente describen o comprenden ese pasado. En otras palabras, se la trata como algo relacionado con temas como las presuposiciones subyacentes a las narraciones históricas, las categorías implícitas en el juicio y la explicación históricos, y las modalidades de argumentación según las cuales se apoyan o establecen las conclusiones históricas. Ver también Collingwood, *The Idea of History*, y White, *Metahistory*.

co, insistieron en que, a partir del hecho mismo de que el individuo es social, es natural para él vivir en sociedad. La vida del individuo aislado de otros individuos, en consecuencia, sólo puede desarrollarse en la sociedad. En verdad, para los pensadores griegos, una filosofía de la historia hubiera sido una contradicción de términos. Para ellos, la historia era historia política, y según eso, correspondía a historiadores y estadistas ocuparse de ella. No obstante, los teóricos clásicos no estaban en absoluto todos de acuerdo en su opinión del tipo de interpretación de que son susceptibles los fenómenos históricos[13].

En oposición a los teóricos clásicos, los pensadores del siglo XVIII postularon al individuo como un ser "natural" que naturalmente forma una asociación o sociedad, que a su vez era considerada artificial.

El siglo dieciocho comenzó la era en que se prepararon las bases del concepto moderno de la historia. Durante este período la historia se había secularizado notablemente y revitalizado, en los diferentes intentos por unificar a la sociedad occidental. Para algunos, la historia se asemejaba a las ciencias naturales en su búsqueda de verdad y explicación, pero difería de aquéllas en que las verdades y explicaciones que busca son diferentes: verdades particulares y no universales.

Finalmente, la historia se transformó en la historia del individuo.

El énfasis en las teorías racionalistas fue acompañado por el crecimiento y desarrollo de la ciencia moderna. De manera que la concepción de un universo racional era una presuposición inherente a la concepción misma de la filosofía de la historia. El objetivo del conocimiento histórico no era tanto extenderse más allá de la experiencia como explicarla. No obstante, como no toda la experiencia era experiencia sensorial, no todas las afirmaciones filosóficas sobre la estructura de la experiencia eran "sensorialmente verificables" y aún menos verificables eran las exploraciones lógicas de las condiciones presupuestas por la posibilidad de la experiencia. También es preciso reconocer el importan-

13 Ver la *Política* de Aristóteles, donde observa, en un comentario sobre Platón, que "estamos obligados a prestar cierta atención al largo pasado y al paso de los años . . ." *The Politics of Aristotle*, trad. con introd. de Ernest Barker (Londres: Oxford University Press, 1946), pág. 52.

te papel desempeñado en este proceso por el desarrollo del pensamiento histórico moderno. Puesto que, aunque hubo teóricos que se inspiraron en el ejemplo de las ciencias físicas, hubo otros que insistieron en que el paradigma científico no era apropiado para la historia, y que reclamaron un procedimiento diferente en el análisis histórico. Esta última posición enfatizaba las diferencias, más que las similitudes, entre los fenómenos naturales y los procesos del pensamiento y la acción humanos.

Desde este punto de vista, sus esfuerzos por explicar el pasado parecieron proporcionar rasgos metodológicos distintivos que representaban afirmaciones específicas sobre el carácter y alcance verdaderos del pensamiento histórico. El tema de estudio (el individuo), en efecto, determina el método. La historia es sobre todo el estudio de las acciones humanas, hechos y situaciones pasados: la filosofía de la historia es el estudio del estudio de estos temas. A medida que las fuerzas religiosas y morales fueron siendo excluidas del análisis de la realidad empírica, la historia, como historia del individuo, a partir de entonces que fue considerada como el medio que brindaba el conocimiento de las acciones y pensamientos humanos.

Después de los siglos XIX y XX, hubo estudios históricos que permanecieron bajo la influencia de las ciencias naturales. Algunos de estos observadores insistieron en que la misión del análisis y la investigación históricos era la reconstrucción del pasado a partir de las fuentes que una vez expurgadas ciertas falsedades, contaría por sí misma la historia del pasado. La acumulación constante de fuentes "puras" a su debido tiempo eliminaría toda subjetividad que pudiera existir en el historiador individual. Para algunos, la filosofía debía ser excluida del campo de la historia, ya que los filósofos tendían a imponer un esquema arbitrario que era ajeno a la realidad histórica. A comienzos de este siglo volvieron a surgir las sugerencias de procedimientos propuestas por aquellos teóricos que rechazaban la presuposición de similitudes entre las ciencias sociales y naturales[14].

[14] Ver especialmente Wilhelm Dilthey, *Patterns and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, ed. con introd. por H. P. Rickman (N. York: Harper & Brothers, 1962); Benedetto Croce, *History: its Theory and Practice*, trad. de Douglas Ainslie (N. York: Russell & Russell, 1920) y

Pensadores como Dilthey, Croce, Collingwood, Heidegger y Ortega cuestionaron la afirmación de que el estudio de los fenómenos humanos y sociales es fundamentalmente paralelo al examen científico de los fenómenos naturales, e insistieron en que el enfoque del historiador con respecto a su objeto de estudio, por su naturaleza misma, es diferente de los enfoques adoptados en el terreno de la investigación científica.

Antes, la historia proporcionaba los "hechos" o "ejemplos" para la filosofía; en el siglo XX, la historia realiza una función de síntesis entre los "hechos" y la filosofía. La filosofía y la historia están estrechamente vinculadas, aunque la filosofía no puede determinar los contenidos de la historia a través de la mera especulación. Depende tanto de la historia como de la ciencia. Pero no es sólo la preocupación epistemológica la que acerca a la filosofía y a la historia. Es el problema fundamental de la filosofía, frente a una teoría de la realidad: es decir, la pregunta "¿Qué es el individuo?", que obliga al filósofo a estudiar historia. Puesto que la naturaleza subjetiva del hombre sólo puede enfocarse a través de la historia. No existe un nuevo comienzo en la vida humana.

Los pensamientos y todas las acciones de cada uno presuponen y contienen un trasfondo previo de pensamiento y acción. Lo que resulta verdadero para los individuos se aplica igualmente a los fenómenos culturales, históricos y sociales. En este contexto Ortega sostuvo, junto con Dilthey y Croce, que "el hombre, en una palabra, no tiene naturaleza; pero tiene . . . historia". Y esto es lo que quiere decir Heidegger cuando afirma que el Ser vive en una existencia temporal y está "históricamente situado en virtud de ella". La temporalidad no es solamente un rasgo

History as the Story of Liberty, trad. de Sylvia Sprigge (N. York: Meridian Boods, 1955); R. G. Collingwood, *The Idea of History*, págs. 205-334, y *An Autobiography*, introd. de Stephen Toulmin (Oxford University Press, 1978), págs. 107-19. José Ortega y Gasset, "History as a System", en *History as a system: and other Essays Toward a Philosophy of History*, trad. por Helene Weyl (N. York: W. W. Norton, 1941), págs. 165-233, y "The Philosophical Past", en *The Origin of Philosophy*, trad. por Toby Talbot (N. York: W. W. Norton, 1967), págs. 13-37.

constitutivo del Ser sino que "es también la condición que hace posible la historicidad" [15].

Afirmaciones como las precedentes se basan en el reconocimiento de que el tiempo histórico es algo totalmente diferente del tiempo como éste aparece en la naturaleza. Sin lugar a dudas, cualquier fenómeno natural ocurre en el tiempo. Pero las referencias a la realidad histórica o al tiempo histórico a menudo se definen en términos de motivaciones, acciones y reacciones humanas. Por esta razón los hechos históricos se caracterizan a menudo como hechos únicos, que no se repetirán, en oposición a las leyes de la naturaleza donde elementos similares se encuentran en circunstancias similares. La historia del individuo, por lo tanto, sugiere algo más que un simple cambio en el tiempo. El tiempo histórico tiene significación según las acciones humanas singulares. Además del principio de continuidad, lo que determina a la historia es el principio de individuación.

Ortega se desligó de cualquier escuela del pensamiento, aunque hubiese sido el primero en admitir que las ideas de un filósofo se relacionan con las tradiciones filosóficas anteriores. Su actitud hacia este aspecto intrínseco del pensamiento es evidente cuando afirma: "En nuestra posición filosófica actual, y en la doctrina que de ella se origina, contemplamos y tenemos en cuenta una porción sustancial del pensamiento anterior sobre temas relacionados con nuestra disciplina. Esto equivale a decir que los filósofos del pasado son nuestros colaboradores, que sobreviven y están presentes en nuestra propia filosofía" [16].

Como Dilthey y Croce, la orientación filosófica de Ortega estaba relacionada con la tradición, en contraste con los exponentes del empirismo clásico británico, que describía a la mente humana en términos activos; en otra palabras, la tradición neokantiana trataba a la actividad mental como algo creativo y auto-determinante, que desempeña un papel constructivo en la experiencia humana, en vez de responder pasivamente, en forma mecánica, a los estímulos externos. La importancia especial que Ortega adjudicaba a la historia, y su afirmación de que el carácter de aquélla había sido profundamente mal interpretado

[15] Martin Heidegger, *Being and Time*, traducido por John Macquarrie y Edward Robinson (Harper & Row: New York, 1962), pág. 41.

[16] Ortega, *Obras*, 9, 360.

por los filósofos empiristas, refleja la presuposición subyacente en su descripción del individuo como un agente histórico autónomo. Ortega consideraba que el objetivo empírico, o positivista, de formular una teoría de la naturaleza humana de acuerdo con principios tomados de las ciencias físicas, conducía a descubrimientos erróneos. Al adoptar esa posición, se presupone que la naturaleza humana está sujeta a regularidades universales, invariables, y que en esta área de análisis las explicaciones consisten necesariamente en una subordinación de lo que ocurre a una "ley general de la naturaleza".

En oposición a dicha postura, Ortega sostenía que la "naturaleza" humana se encuentra envuelta en un proceso continuo de auto-transformación reflexiva, en el sentido de que los individuos modifican y reformulan sus experiencias continuamente. En este sentido, la noción de un carácter humano inalterable, que se ajusta a principios inmutables válidos para todos los individuos en todos los períodos históricos, le resultaba inaceptable. Para explicar la realidad, las ciencias naturales, al ocuparse de la existencia de los objetos en los fenómenos naturales, tratan de descubrir los conceptos generales o las leyes naturales en las cuales pueden incluirse esos objetos. Para comprender la relación entre la vida humana y la realidad, entonces, el hombre debe liberarse del "terrorismo del laboratorio". Para mantener la distinción ontológica que él sentía necesaria, entre una filosofía de la naturaleza física, y una filosofía de la naturaleza humana, Ortega sostenía que "el hombre no tiene naturaleza". El individuo debe liberarse de las cadenas de los científicos naturales, porque están demasiado absorbidos por "conceptos de la naturaleza" generales y abstractos, y "el hombre no tiene naturaleza"[17]. En este sentido, las interpretaciones generalizadas de las ciencias naturales excluían el elemento más esencial de la realidad humana: la vida del individuo. Ortega sostenía además que la posición positivista que él rechazaba presuponía la adopción del punto de vista externo del "observador", que era totalmente inapropiada para el contexto del mundo humano y social. Porque los fenómenos del mundo social deben concebirse bajo la categoría de una actuación humana con una finalidad y aprehender un hecho como una acción en oposición a una simple

[17] *Ibíd.*, 6, 24.

ocurrencia natural es percibirla como la expresión del pensamiento y la voluntad humanos. Una percepción de este tipo contiene la representación, en el nivel de la realidad física observable, de esa racionalidad en desarrollo que es el atributo distintivo del individuo. Si el hombre no tiene naturaleza, "tiene historia". "El hombre vive" y como "ser viviente" se relaciona con otros seres vivientes de modo que se ponen en marcha factores vitales operativos: Las "experiencias vivas del hombre". De manera que la historia, para Ortega, "*sensu stricto*" constituye la "historia humana"[18]. Puesto que la historia "es la realidad del hombre. No tiene ninguna otra. A través de la historia se ha convertido en lo que es"[19]. Para Ortega, la vida humana no es "una cosa" sino "un drama"; la vida humana "es un gerundio, no un participio: un *faciendum*, no un *factum*"[20]. Finalmente, "expresado de otro modo: lo que la naturaleza es para las cosas, la historia, como *res gestae*, es para el hombre . . . El hombre descubre que no tiene más naturaleza que lo que él mismo ha hecho"[21].

La interpretación de lo que hacen los individuos consiste entonces en extraer los procesos del pensamiento que informan su conducta discernible y son intrínsecos para su identificación y análisis correctos. Pero dichas interpretaciones son el "métier" del entendimiento histórico, no del científico. Ya que el historiador, a diferencia del científico natural, no trata de explicar los hechos humanos estableciendo una correlación con otros hechos a la luz de una uniformidad bien comprobada o ley general, más

[18] *Ibíd.*, 6, 32, 41.

[19] *Ibíd.*

[20] *Ibíd.*, 6, 32-33.

[21] *Ibíd.*, 6, 41. Hermann Cohen, profesor de Ortega en Marburgo, en su *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig, 1919), págs. 307 y sig. proporciona una comparación interesante mediante la observación de que el pensamiento histórico de la Iglesia Cristiana es el resultado del profetismo, como aparece expuesto en el historicismo profético de Joachim de Floris: "El concepto de la historia es un producto del profetismo . . . Lo que el intelectualismo griego no pudo producir, lo consiguió el profetismo. En la conciencia griega, (*historien*) es equivalente a investigación, narración y conocimiento. Para los griegos la historia sigue siendo algo que podemos conocer porque es un asunto de hecho (*factum*), es decir, del pasado".

bien el historiador trata de descubrir el sentido racional interno de los hechos humanos, lo que sólo puede lograrse si se "recrea" en la propia mente el pensamiento de la persona, o personas, cuyas actividades se están analizando. De este modo, el conocimiento histórico difiere irreductiblemente del conocimiento científico. Además, proseguía Ortega, solamente a través de una concepción semejante de la investigación histórica podemos llegar a adquirir un conocimiento aceptable de cada uno como un individuo distinto y cambiante en el mundo social[22].

La vida humana tiene un principio y un fin, y al llegar al mundo, el individuo entra en un mundo social que se le da junto con el proceso histórico de su dimensión temporal. La historia no tiene ni un nuevo comienzo ni un final definitivo. Sólo puede concebírsela como la realización de las potencialidades del hombre en el tiempo histórico. Pero los estudios históricos, al reconstruir la lucha del hombre por el control de la naturaleza, y al revivir los pensamientos y la vida consciente del pasado, ofrecen a cualquier generación contemporánea el desafío de tomar sus propias decisiones vitales sobre la base de un conocimiento crítico del espectro total de la experiencias y logros humanos del pasado. Partiendo de la premisa de que la conciencia, en el sentido de conciencia cognitiva, siempre debe ser conciencia de algo, los teóricos modernos se han confundido con preguntas tales como qué es la conciencia en sí y cómo se relaciona con las cosas, o los hechos, que son sus objetos. No parece ser idéntica a sus objetos, no obstante, como se dijo anteriormente, tampoco lo parece la percepción. La conciencia histórica constituye una preocupación por el pasado en tanto éste es importante para nuestra comprensión y aprehensión de la condición humana. Su atributo principal es nuestra conciencia de nosotros como "seres-en-el-tiempo". Implica que el ordenamiento temporal de los acontecimientos se refiere a la naturaleza misma de la existencia humana. La conciencia histórica permite así al individuo, y al historiador, expandir su experiencia más allá de su situación actual en la vida, o a una sociedad histórica absorber los resultados de acontecimientos en los cuales ella no tomó parte. El estudio de la historia abre así la puerta a la participación en la totalidad de la historia humana.

22 Ortega, *Obras*, 7, 148-50, 152-53, 415-16.

Esta participación en la historia humana debe ser entendida como directa y activa. Donde el científico natural percibe fenómenos que tienen una realidad independiente del observador, la historia se caracteriza por ser real en la conciencia del historiador. Es muy significativo que la palabra "historia" se refiera a la vez a la historia como actualidad —la *res gestae* de Ortega— y a la historia escrita; la palabra "historia" se usa aquí para referirse tanto a lo que ha ocurrido como al relato de lo que ha ocurrido. El pasado se vuelve presente sólo en tanto el historiador lo reviva a través de la simpatía y la comprensión. Los problemas centrales de una epistemología y una metodología histórica giran alrededor del hecho de que un conocimiento objetivo del pasado sólo puede alcanzarse a través de las experiencias subjetivas del investigador. En este sentido, Croce expresó: "Toda la historia es historia contemporánea . . . un acto del pensamiento . . . Y Ortega y Gasset: "La historia es . . . una ciencia del presente . . . El pasado no está allí, en la fecha en que ocurrió, sino aquí, en mí"[23].

Al poner de este modo el énfasis en la historia como un "revivir el pasado", el estudio de la historia no permite eludir la historicidad y todas las limitaciones del individuo histórico se aplican también al estudio de la historia. En realidad, sin subjetividad no podríamos sintetizar ni penetrar en la historia. Los intérpretes de la historia no siempre obtendrán respuestas a los problemas históricos, pero deberían estar en condiciones de formular preguntas con las cuales enfocar el pasado. El carácter crítico de las interpretaciones históricas está determinado en última instancia por el concepto subyacente del individuo, que no es sólo el resultado de una lectura del pasado, sino de un autoanálisis simultáneo del observador. Al revivir críticamente el pasado, la generación contemporánea adquiere una conciencia histórica mayor de su propio ser. La conciencia interna de los cambios temporales dentro del individuo junto con una conciencia de las manifestaciones externas de cambio con el mundo social de la realidad humana —a través de los cambios genera-

[23] Ortega, *Obras*, 6, 39; Croce, *History: Theory and Practice*, págs. 60-61; ver también Collingwood, *An Autobiography*, pág. 110 y *The Idea of History*, págs. 215-20; donde afirma que "toda la historia es la historia del pensamiento".

cionales— muestra cómo el concepto de Ortega de la generación constituye un concepto de la metodología histórica:

> El concepto de las generaciones, convertido en un método de investigación histórica, consiste nada más que en la proyección de esa estructura a través del pasado. Todo lo demás que no sea esto es renunciar a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada período de tiempo —ésa es la misión de la historia. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde adentro, en su actualidad. La historia es virtualmente convertir lo que ya ha pasado en lo que es presente. Por este motivo —y no sólo metafóricamente— la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar desde la actualidad y el presente que son los nuestros a los del pasado, mirándolos no desde afuera, no como experiencias de vida que han sido, sino como aquéllas que continúan siendo[24].

De modo que el estudio histórico es una empresa humanística. En la actualidad, la historia puede ser el enfoque del conocimiento del individuo y de la humanidad y a través de la historia adquirimos la riqueza y sabiduría de las culturas del pasado. La conciencia crítica de las potencialidades del individuo nos permite actuar en nuestro propio tiempo histórico con percepciones más profundas y con un compromiso activo. Porque el "pasado es pasado", observa Ortega, "no porque le ocurrió a otros sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido: en pocas palabras, porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es presencia absoluta: no podemos decir que haya nada si no es presente, de este momento. Entonces, si *hay* un pasado, debe ser como algo presente, algo activo en nosotros *ahora*"[25]. En este sentido, Ortega estaba de acuerdo con la noción de Croce de que "sabemos que la historia está en todos nosotros y que sus fuentes están dentro de nosotros"[26]. Según esta noción, la realidad de la historia y la vida humana no es el registro de los "datos muertos de la crónica" del pasado, sino la acción "vital", viva, del presente, que es uno con el pasado y el futuro. La historia no es algo que poseemos,

[24] Ortega, *Obras*, 5, 40.
[25] *Ibíd.*, 5, 40, 55; 6, 33.
[26] *Ibíd.*, 7, 178-79.

es *lo que somos*. Para Ortega, la función de la "razón histórica" es percibir y registrar los hechos tangibles de la realidad histórica a través del proceso demostrativo de cómo el presente se engendra a partir del pasado para dar origen al futuro. Junto con la historización del individuo, la "razón histórica", para Ortega, es el medio que circunscribe y eventualmente suplanta a "la razón psicomatemática" como el principio unitario de la realidad última: la vida humana y por ende la "razón histórica" aparecen como poseedoras, a la vez, del principio de diversidad y unidad. De allí que la historia se racionaliza y la razón se vuelve histórica, como el individuo:

> El hombre se pregunta: ¿Qué es esta cosa singular que me queda, mi vida, mi vida desilusionada? ¿Cómo llegó a ser nada más que esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias... El hombre alienado de sí mismo se enfrenta consigo como realidad, como historia. Y, por primera vez, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, pero porque *no tiene* otra cosa. Las cosas sólo se hacen seriamente cuando son absolutamente necesarias. Por esto, la hora actual es el momento para que la historia se reestablezca como razón histórica.
>
> Hasta ahora la historia ha sido contraria a la razón. En Grecia los dos términos "razón" e "historia" eran opuestos. Y hasta ahora, en efecto, casi nadie se ha ocupado de buscar en la historia su substancia racional. A lo sumo, ha existido el deseo de llevar a ella (la historia) una razón extraña, no la propia, como en el caso de Hegel, que inyectó en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, su razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente lo opuesto. Intenta encontrar en la historia misma su razón original, autóctona. De aquí que la expresión "razón histórica" debe entenderse en todo el rigor de la palabra. No una razón extrahistórica que parece realizarse en la historia, sino, literalmente, *una razón sustantiva constituida por lo que le ha ocurrido al hombre*, la revelación de una realidad que trasciende las teorías del hombre y que es él mismo, el yo que subyace a sus teorías. Hasta ahora lo que hemos tenido de razón no era histórico y lo que hemos tenido como histórico no era racional.
>
> La razón histórica es, entonces, *ratio*, *logos*, un concepto riguroso. Se deduce que no debería surgir la menor duda acerca de esto. Al oponerla a la razón psicomatemática no se trata de otorgar licencia al irracionalismo. Por el contrario, la razón histórica es

> todavía más racional que la razón física, más rigurosa, más exigente[27].

A través de esta discusión se evidencia el sustrato sobre el cual se basa el conocimiento histórico para Ortega. Para las filosofías especulativas de la historia, el "búho de Minerva" emprendió el vuelo al atardecer; para Ortega, y algunos filósofos de la historia del siglo XX, la "razón histórica" proclama el amanecer.

En la actualidad hay un renovado interés por el problema del conocimiento histórico y la filosofía de la historia, y la tradición a la cual perteneció Ortega. El había expresado su coincidencia con quienes afirmaban que la interpretación de las acciones humanas presenta dificultades para las justificaciones empiristas estándar que explican el mundo humano y social. Ortega estaba totalmente dedicado a objetivos humanos universales y otorgaba un valor muy alto al carácter único del individuo. Ortega, y los que pertenecían a esta tradición, se ocuparon de las implicaciones filosóficas del conocimiento histórico y trataron de desarrollar sistemáticamente el problema de la relación entre las presuposiciones filosóficas y el problema del conocimiento histórico. El trató de relacionar su especialidad, la filosofía y la filosofía de la historia, con el conocimiento histórico. "La historia", observó Ortega, "es una continuidad perfecta. Cada idea mía proviene de otra idea mía o de la idea de algún otro hombre". El pensamiento histórico "hace, pues, en relación a las cosas humanas —filosofía, derecho, sociedad, artes y letras, lenguaje, religiôn— lo mismo que comenzó por hacer la ciencia de las cosas materiales al constituirse en Kepler y Galileo: se atiene a los simples hechos, se comporta empíricamente y es, por lo tanto, positivismo"[28]. La contribución de Ortega a esta área de estudio ha sido el énfasis en lo que Ortega a esta área de estudio ha sido el énfasis en lo que consideraba ser las implicaciones epistemológicas del conocimiento histórico. A partir de fenomenologistas como Husserl, Heidegger, y Scheler, Ortega se vio desafiado a un continuo énfasis en una observación estricta y adecuada de los diversos

[27] *Ibíd.*, 6, 49-50.
[28] *Ibíd.*, 6, 167, 184.

elementos de la experiencia humana. Ortega estaba convencido de que los "hechos" empíricos aislados, aparte de cualquier comprensión de su significado interior, su conexión interna con la vida humana, y el significado del proceso histórico y social, eran limitados, si no inútiles. Los resultados de los estudios de Ortega en la filosofía de la historia y el conocimiento histórico lo llevaron al punto de vista perspectivista de que "la posición del observador influye en los resultados del pensamiento"[29]. Para él, entonces, la perspectiva del observador debe considerarse siempre como una perspectiva parcial y limitada. Collingwood es conocido por su posición de que el tipo de historia que se escribe, o la forma en que se piensa acerca de la historia, es en última instancia un reflejo de la clase de persona que se es. Sin duda, lo opuesto también es cierto y puede aplicarse a un pensador como Ortega. La "experiencia de la vida", reflexionaba Ortega, "nos presenta lo que yo llamo 'aspectos' . . . Quizás esto no sea una realidad, sino tan sólo un aspecto (de la realidad). Por ese motivo lo llamo así. Pero como el aspecto es real e influye en nosotros —nos guste o no"[30]. Al estudiar a un pensador como él, uno, como historiador, se imbuye del ambiente del período. El historiador puede conocer a las personalidades del período histórico a través de una acumulación de detalles biográficos, cartas, documentos, biografías, tan bien como conoce a sus amistades personales. El enfoque del historiador, cuando se lo aplica con éxito, y las actitudes hacia el pasado, pueden desembocar en su capacidad de comprender y comunicarse con el pasado en sus propios términos. Así, el enfoque histórico sirve como un nexo de comunicación entre el pasado y el presente y el historiador, al hacer posible esa comunicación, sirve como mediador entre los mundos del pasado y el presente. Ortega eventualmente basó el conocimiento histórico en un conocimiento profundo del individuo. "La historia", escribió, "es la ciencia sistemática de esa realidad radical que es mi vida . . . No hay *actio in distans*. El pasado no está allá, en la fecha en que ocurrió, sino aquí, en mí. El pasado soy yo por lo cual entiendo, mi vida".

"La autobiografía", escribió Dilthey, "es la expresión litera-

[29] *Ibíd.*, 7, 398, 405.
[30] *Ibíd.*, 9, 26-27.

ria de las reflexiones del individuo sobre su vida. Cuando esta reflexión se transfiere a la comprensión de la existencia de otro emerge en forma de biografía"[31]. La preocupación central del historiador al captar detalles biográficos importantes de la vida de alguien es la de extraer el sentido o finalidad de lo que se ha hecho, y esto, puede decirse, sólo es posible en tanto demostremos que estos detalles son inteligibles en términos de razones, explicaciones o percepciones atribuíbles al agente histórico en cuestión. Así, entender una acción, o acciones pasadas, es en primer término comprenderla, no como una relación completamente contingente, sino más bien como una expresión o proceso de significado por el cual la acción se conecta conceptualmente a un esquema subyacente de pensamiento o intención. Además, ese esquema subyacente presupone una estructura de fondo de reglas establecidas o prácticas de las que pueden demostrar ser integrales en la vida y experiencia humanas cuando las aprehendemos. Puesto que afirmar, como lo hizo Collingwood, que un relato semejante del entendimiento histórico exigía volver a actuar el pensamiento del pasado, sólo dirigía la atención al método, reconocidamente familiar para los historiadores, de proyectarse imaginativamente en la posición de otro para llegar a una hipótesis explicativa.

Ortega, por su parte, afirmaba que "el hombre se inventa un programa de vida, una forma estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le ha planteado. Ensaya esta figura de vida, trata de realizar este personaje imaginario que ha decidido ser. Se embarca en este ensayo ilusionado y crea, completamente, su experiencia de él . . . Pero al experimentar con él los límites de este programa vital revelan sus insuficiencias. No resuelve todas las dificultades, y crea otras nuevas"[32]. Sin embargo, esta afirmación no quería demostrar que las explicaciones que los historiadores proporcionan difieren en el análisis estructural de las propuestas en otras áreas de investigación en las ciencias sociales; no demostró que la explicación de las acciones históricas pasadas en referencia a factores motivacionales era posible sin presuponer la validez de las generalizaciones psicológicas pertinentes. Teniendo en cuenta

[31] *Ibíd.*, 6, 44; Dilthey, *Patterns and Meaning in History*, pág. 89.
[32] *Obras*, 6, 40- 41.

estas consideraciones, los filósofos, los historiadores y los filósofos de la historia pueden aprender de los psicólogos que pueden hacerse comparaciones constructivas entre la comprensión de lo que los individuos hacen y lo que dicen. En este contexto el filósofo de la historia puede proporcionar conocimiento histórico como una forma de entendimiento humano. La interpretación de las acciones humanas presenta dificultades para las justificaciones empíricas corrientes que explican el mundo social y humano. La historia puede ser el enfoque del conocimiento del individuo y de la humanidad; a través de la historia, la ruptura epistemológica no es con el pasado, sino con las explicaciones empíricas del pasado.

OLIVER W. HOLMES
Wesleyan University

Traducción: María Raquel Nóbrega

COMENTARIO

Me permito comenzar felicitando al Prof. Holmes por su agudo estudio del "Conocimiento Histórico y Entendimiento Humano: La filosofía de la Historia de Ortega". He apreciado su trabajo desde que reví su libro excepcional: *Realidad Humana y el Mundo Social: La Filosofía de la Historia de Ortega*, que lo considero un hito en los estudios sobre Ortega. Quisiera también expresar mi alegría de haber sido invitado a este ilustre simposio.

Es un raro privilegio el de estar con escritores y pensadores cuyos trabajos leí y admiré por varios años, y, en efecto, cuyos escritos me ayudaron a formular y esclarecer mis propios pensamientos sobre la filosofía de Ortega. El trabajo de Holmes es importante dentro de este contexto personal. Recuerdo que me ayudó a esclarecer algunas nociones básicas de la historiografía y de la filosofía de la historia de Ortega. Desde aquella primera lectura he albergado el deseo más o menos secreto de dictar un curso de historia que fuera, supongo, el reverso en lo que respecta a la forma de los que tuve como estudiante universitario. Convencido por el pensamiento de Ortega y por la aclaración del Dr. Holmes de que la historia es realmente mi historia, no porque le sucedió a otros, sino, porque en cierto modo me ha sucedido a mí, y más aún, que pueda ser oído lo que me sucedió, comenzaré pues mi clase imaginaria no en un punto remoto en el pasado abstracto, sino en la realidad circunstancial del presente. Esto equivaldría a la justificación vital para tal estudio y, si Ortega no nos enseñó más que eso, creo que aprendimos de él que los estudios de la realidad humana, pasada o presente, deben ser justificables y responder a problemas y realidades humanas contemporáneas.

No voy a repetir lo que el Prof. Holmes dijo tan bien, pero quisiera presentar algunos comentarios surgidos de su obra y hacer una serie de preguntas relativas al tema de su trabajo.

No puedo pensar en ningún otro aspecto más pertinente del pensa-

miento de Ortega para el momento actual que sus puntos de vista sobre la historia y la filosofía de la historia.

Vivimos en una era admitidamente culpable de revisionismo histórico. (Mi elección de palabras hace evidente mi propio desacuerdo).

En mayor o menor grado un gran número de países y culturas parecen querer "revidar" su historia de modo de erradicar errores del pasado —reales o imaginarios— y, en algunos casos, para alabar glorias pasadas también reales o imaginarias. Incluso en nuestro propio país no estamos seguros de cómo interpretar el pasado y, lo que es virtud para algunos es calamidad para otros. Sin duda, hay mucha mala fe y farsa en estos esfuerzos, una cantidad malsana de ideología y, por supuesto, una fuerte corriente de ingenuidad y estupidez.

Pero, tras haber admitido todos estos factores negativos y gran cantidad de distorsiones deliberadas, me parece que aún persiste una controversia bastante válida y viable sobre la propia naturaleza de la historia, es decir, las amplias preguntas de lo que es y de lo que significa para nosotros. Dudo de que gobiernos e ideólogos estarían tan ansiosos por reescribir la historia si hubiera acuerdo universal en su naturaleza y enfoque. Después de todo, estos mismos revisionistas nunca hacen esfuerzos serios para cambiar la física o el cálculo, sin duda porque no cabe hacerlo —o casi— en lo que respecta a su estructura.

Por otro lado, los japoneses apoyan bastante fácilmente la noción de revisar lo que pasó en Manchuria en la década de 1930 y, lo neonazis están dispuestos a descartar cualquier culpa o censura por lo que sus antepasados ideológicos hicieron durante la Segunda Guerra Mundial.

Podemos vernos simplemente inclinados a descartar a los revisionistas por estar mal guiados o ser deshonestos, o, más probablemente, por ambas causas. Con todo, tales cuestiones me parecen que sobrepasan una mera disputa entre los que generalmente dicen la verdad y los que la subordinan a sus propios propósitos de amplio alcance. No cabe duda, algunos mienten simplemente, mienten sistemáticamente con otros fines en mente (ejemplo: El largo relato de revisionismo marxista). Pero, en muchos casos historias escritas por hombres sinceros están sinceramente en conflicto. Tenemos tan sólo que recordar el tema de las Falklands o las Malvinas. Incluso los nombres indican una disparidad de interpretación de legitimidad.

Los puntos de vista de mayor alcance de la historia mundial presentados por anglosajones y españoles son otros ejemplos que probablemente conforman el trasfondo de la disputa británico-argentina.

Repito que el Prof. Holmes ha elegido un buen tema, pues atañe a un problema que, obviamente, afecta a hombres y naciones aquí y ahora y, por lo tanto, merece ser discutido, analizado, refinado y, ojalá, puesto en uso. Ortega dijo siempre que los problemas de la filosofía son aquellos de gente real y no, abstracciones atemporales por ser considera-

das como un pasatiempo. Uno de los distintivos de la filosofía de Ortega es su sentido de urgencia. A menudo su voz tiene un llamado de última hora.

Es un tema que merece más atención de la que ha recibido, porque no es solamente o incluso primariamente una técnica estilística utilizada por Ortega para cautivar y entretener a su público, sino, antes bien, una premisa esencial e inescapable de su pensamiento. Su mensaje es serio, pues trata de cosas urgentes, importantes. Al ser así, podemos estar de acuerdo, creo, en que Oliver Holmes ha resistido la tentación de convertir a Ortega en un tema del pasado, es decir, en un tipo de cuestión escolástica.

Celebramos su centenario, pero Ortega está lejos de haberse ido de nuestro medio; sigue estando en sumo grado con nosotros como él mismo podría haber dicho, "en la forma de haber estado". Y, obviamente, como esta reunión de estudiosos lo muestra claramente, Ortega aún tiene mucho que decirnos. En este aspecto, por lo tanto, el Prof. Holmes se ajusta al imperativo de Ortega de estar alerta al momento presente, de considerar al problema de la historia, pues es nuestro problema. Si entiendo correctamente, el Dr. Holmes nos está diciendo que, de acuerdo a Ortega, la historia no es aquello que fallece y muere, sino, antes bien, esa porción de realidad humana que persiste, no lo que desaparece, sino lo que continúa. En su sentido último, el estudio de la historia no es la historia de reliquias y ruinas, sino un relato de lo viviente; de hecho, la razón de su aparición y en la forma en que lo hace. La historia no está confinada a museos, sino que es más bien la historia de "la calle principal" en cualquiera y en todos lados. La historia es importante porque nosotros somos historia. Ortega dijo una vez que no tenemos una forma fija de ser; lo que tenemos es nuestra historia.

Además, llegamos a la comprensión de la historia no tanto a través de la pura o así llamada razón científica (a pesar de que la razón pura —pura en el sentido de que está abstraída de cualquier otra cosa en que está— no se excluye), sino a través de la narración, es decir a través del cuento dramático o la representación de la historia original del hombre. Pues, a través de la narración llegamos a experimentar lo que Julián Marías ha dado en llamar la *comunicabilidad de las circunstancias*.

La circunstancia y el propósito humanos, al ser sometidos a la narración, se vuelven epistemológicamente transparentes y comprensibles. En una palabra: entendibles. E incluso son entendibles cuando no son comprobables, pues, como lo indica el Prof. Ferrater Mora, son verdades que reconocemos y sabemos como tales, incluso aunque no podemos comprobarlos.

Considero que estas nociones son interesantes y prometedoras, me prueban por lo menos que Ortega tiene aún mucho que enseñarnos, quizá, más que nunca, ya que podemos estar en mejor posición para

apreciar y poner en práctica lo que tiene que decir. (Julián Marías dijo con justicia que Ortega es realmente un filósofo de la segunda mitad del siglo veinte). Mi entusiasmo aflora de dos puntos principales: Primero, el conocimiento histórico que el Dr. Holmes aclara, presupone la libertad para ubicarse más allá de nuestros límites individuales y experimentar mucho más de lo que realmente podríamos hacer y ser; nos permite tomar posesión intelectual y espiritual de áreas de la empresa humana en forma vital e incluso personal. Y segundo, si los esfuerzos de los historiadores comienzan a dirigirse en las direcciones indicadas por Ortega (como diría él en forma muy directa, si realmente hay historiadores verdaderos), entonces la historia del hombre —nuestra historia como el Prof. Holmes lo ha mostrado en su trabajo— antes de verse reducida a un par de principios deterministas, económicos o empíricos de una naturaleza infrahumana, puede expandirse a su total y rica complejidad que es tan fantástica y sutil como es ordenada y entendible. Lo que el Prof. Holmes indica en su estudio es que el terreno humano en lo que Ortega llamó "razones líricas" para nuestro comportamiento pueden admitirse y examinarse sin desconcierto y sin apología. Es un contexto en el que el testimonio de poetas y artistas al igual que las aspiraciones compulsivas de hombres comunes adquieren suprema importancia y significado. La forma de Ortega de historiografía nos puede permitir escapar de algunos errores a los que llevaron los métodos empírico-determinista-mecánicos durante los últimos doscientos años; y, si no fueron errores, por lo menos a alternativas poco atrayentes que, por reconocimiento común oprimen el espíritu humano incluso cuando nos convencen quizá de su inevitabilidad.

Algunos de estos errores como los interpreto —son rigidez y falsa objetividad, una especie de *rigor mortis* intelectual que, por un curioso cambio de valores se la considera a veces equivocadamente una virtud en lugar de la calamidad que muy seguramente representa.

El perspectivismo que el Prof. Holmes describe en su estudio nunca estuvo realmente ausente de la interpretación histórica, de la misma manera como nunca lo estuvo de los ámbitos científico y económico de investigación. Ortega nos enseña que el punto de vista atemporal, abstracto es o bien falso o inalcanzable desde el punto de vista humano. La perspectiva y el prejuicio histórico estuvieron siempre presentes, pero fueron eliminados por negaciones repetidas sólo para resurgir una y otra vez como ideología o falsa objetividad. El enfoque de Ortega legitimiza la perspectiva humana y diversidad y, ofrece ambos principios de unidad y divergencia bajo la tutela de la razón histórica. Más sutil y tolerante que la "pura razón", la razón histórica explica la complejidad de la condición humana histórica en una forma que entendemos. Y acaso Ortega no nos enseña que vivir es entender las cosas, es vernos obligados a entender las cosas para poder seguir viviendo? El sentido de las cosas no nos viene

gratuitamente; debemos ir a ellas con nuestro proyecto vital antes de que nos signifiquen ayuda u obstáculos, que tengan sentido o que no lo tengan.

El método de Ortega ofrece esperanza en otra dimensión también. Como lo indicó en varias oportunidades en sus escritos, el modelo determinista del mundo (que, en muchos sentidos es la inspiración del anverso o estímulo de los puntos de vista propios a Ortega) no deja lugar para el futuro. El marxismo, el determinismo y modelos similares creen haber resuelto todos los problemas del presente y del futuro. Por ello, el futuro no es un asunto de interés para intelectuales e ideólogos, excepto en la medida en que las imperfecciones del modelo aún deban eliminarse. El determinismo es indiferente a la cronología porque sostiene que el futuro es meramente una extensión del presente. Nos dice que todo lo que es digno de consideración, ya ha sido considerado; todo problema digno de pensamiento ha sido resuelto. El futuro es meramente un "ahora" que aún no está aquí, pero que seguramente vendrá sin protesta y sin sorpresa.

Los puntos de vista de Ortega ofrecen un tipo diferente de futuro. El indica que la empresa humana es un asunto de fin abierto y que la creatividad humana está simplemente condicionada y no obstaculizada y controlada por la realidad histórica. La perfectibilidad en los proyectos humanos es una constante con él; las cosas pueden cambiarse, deben cambiarse en cualquier tipo auténtico de vida humana.

Ortega nos ofrece la posibilidad de reclamar un futuro para nosotros que no fue predeterminado en el pasado —más probablemente en el siglo diecinueve. Nos dice que el esfuerzo humano y reclamo son siempre penúltimos. Pero también dice otra cosa: Que junto con la reposesión del futuro, o mejor, de nuestros posibles futuros, viene la responsabilidad intelectual para su determinación. Es en este sentido en que quiero pensar en Ortega como un "futurista"; no como el profeta de un sistema de una sola opción, tal como lo hemos visto durante el último siglo y medio, sino como un pensador que nos recuerda que el futuro es nuestro, significando que es nuestro para crear o arruinar mientras elegimos y debemos elegir.

Sin embargo hay ciertos problemas y cuestiones que, creo, deben finalizar estos comentarios y a los que quizá el Prof. Holmes quiera responder.

1) Primero, ¿Cuál es el estado actual del empirismo especulativo frente a los que toman la visión de la historia como la de Ortega, Croce y otros de persuasión similar? A pesar de las manifestaciones optimistas incluidas en estos comentarios, parece que en su mayoría, los historiadores norteamericanos tienden a seguir en el modo empírico de historiografía.

2) Segundo, ¿Existe alguna dificultad entre el reconocimiento deseo-

so de Ortega que el contenido de la historia en sí mismo es una realidad siempre cambiante y proteica y la teoría de la historia que puede aparecer como absoluta y dogmática? En otras palabras, Ortega está dispuesto o no a admitir la posibilidad de otros modos de interpretación diferentes al que él adhiere? En una palabra, ¿es Ortega inflexible con respecto a su propia metodología propuesta?

3) Tercero y último punto, considerando la preeminencia de la realidad histórica en el pensamiento de Ortega, ¿debemos creer que la filosofía se vuelve para él simplemente una rama de la historiografía o manipula la historia para sus propios fines y principios?

Ortega dijo una vez en una frase célebre que el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es una historia. Esta manifestación es susceptible de muchos abusos de interpretación. A primera vista, parece exigir la pregunta de la realidad humana, permitiendo que se analice en varias formas de relativismo. Pero, a la luz de lo que el Prof. Holmes y otros nos han mostrado sobre la naturaleza de la historia, podemos concluir que la vida humana no está de ningún modo disminuida, incluso dentro de una interpretación literal del comentario de Ortega.

Precisamente porque tiene una historia, el hombre tiene un futuro, del mismo modo como tiene libertad y conocimiento y certidumbre morales que arrancan de su realidad histórica.

La realidad histórica significa ante todo que la vida no se desvanece meramente en un fluir de cronología, sino que persiste en su forma esencial precisamente como historia, como la historia de sí misma. Pero esta historia no es meramente un curioso *addendum* o residuo en manso contraste con el presente o futuro, sino que es su esencia, su significado básico, su realidad fundamental.

Muchas gracias.

Traducción: Ruth A. Lamm

HAROLD RALEY
Prof. de Español
Universidad de Houston
Houston, Texas 77004

LA TEORIA DE LA RAZON VITAL

He decidido hablar de la *teoría* de la razón vital, en esta conmemoración del próximo centenario del nacimiento de Ortega, porque hablar de la *razón vital* sin más significaría exponer el conjunto de su filosofía y de aquellas que pertenecen a su linaje intelectual. La razón vital es, en efecto, el núcleo más creador de la filosofía orteguiana, y a presentarla, aparte de escritos menores, he dedicado un extenso libro, *Ortega: circunstancia y vocación*, y voy a dedicarle otro, aún no concluso, *Ortega: las trayectorias*, cuya primera parte se ha escrito en el Council of Scholars de esta Biblioteca del Congreso de Washington. Evidentemente, sería ilusorio querer encerrar todo esto en los límites de una conferencia.

La idea de razón vital data de 1914 (*Meditaciones del Quijote*). Ortega la usa ampliamente, la aplica a la comprensión de la realidad, como mostré en mi comentario a ese libro y en el antes citado. Se puede, por tanto, rastrear en la obra de los años 1914-16 el inequívoco ejercicio de la razón vital, y no es difícil desprender de él una noción clara de en qué consiste. Pero la primera formulación de su *teoría* es unos años posterior: de una lección universitaria de 1921, redactada y publicada en 1923 con el título *El tema de nuestro tiempo*. Es el punto de partida de un pensamiento que se continuará hasta 1955 y que, por otra parte, ha tenido desarrollos independientes en otros autores; mi obra personal ha intentado llevar más adelante la doctrina y la aplicación de esa idea originaria de Ortega. Conviene precisar cuál es el contenido de su primera teoría madura.

* * *

El tema de nuestro tiempo entronca directamente con *Meditaciones del Quijote*. En este, como mostré hace muchos años,

Ortega descubre la *realidad de la vida humana* y su *estructura* ("yo soy yo y mi circunstancia") *sin ese nombre* (por eso no tiene nada que ver con la *Lebensphilosophie*), sino bajo la especie de *heroísmo* y *tragedia*. En *El tema de nuestro tiempo* parte de la noción "vida" como tal. Por otra parte, en *Meditaciones* junta Ortega por primera vez las palabras *razón* y *vital* y aplica la razón vital así entrevista y aún no formulada al conocimiento de la realidad, y en particular de esa *realidad radical* que tardará en llamar así. En *El tema de nuestro tiempo* se llega a la conclusión de que ese tema consiste en *la sustitución de la razón pura por la razón vital.*

La historia "no es un puro azar indócil a toda previsión". Hay en ella, como en la vida individual, mil azares imprevisibles; pero *ella misma no es un azar*; por eso cabe la profecía en historia, y tenía razón Schlegel al decir que el historiador es un profeta del revés. Comprendemos algo cuando lo vemos surgir necesariamente de otra realidad. Si descendemos al fondo de nosotros mismos, podemos descubrir lo que forma el torso profundo de la época. Pero hay actividades primarias y secundarias (la política es de estas últimas). Las nuevas tendencias germinales aparecen primero en los contemplativos. "La ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro". "De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas."

Pero esto parece establecer una relación entre la filosofía o la ciencia y las épocas, como si aquellas valieran solo para un determinado tiempo, como si toda verdad fuera transitoria. Esto nos lleva al fondo de la cuestión:

"Bajo el nombre 'verdad' se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como 'verdad' la que adoptaba en cada caso . . . Cada individuo posee su propias convicciones, más o menos duraderas, que son 'para' él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. 'La' verdad, pues, no existe: no hay más que verdades 'relativas' a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina 'relativista'.

"Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el

relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista... En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical en la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida".

Hay en el relativismo, piensa Ortega, un noble ensayo de respetar la volubilidad de lo vital; pero es un ensayo fracasado. Examinemos la postura contraria:

"Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida...

"Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, la 'razón', y Kant, 'el ente racional'.

"Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad."

(Descartes habla de *raison* o *bon sens*. Kant habla siempre de *ein vernünftiges Wesen überhaupt*. Todavía Husserl, en nuestro tiempo, condenará como "antropologismo" todo lo que no sea *reines Bewusstsein*.)

Esa formulación de la cuestión es extremadamente aguda, pero creo que no encierra la verdadera innovación de Ortega. Lo decisivo viene después, en una pregunta que parece la ingenuidad misma: "Pero no se comprende —dice— *por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades.* ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores?

El racionalismo es antihistórico. Descartes supone que la razón no puede errar; pero la voluntad es más amplia que el entendimiento, y la extiendo a cosas que no entiendo, y así me equivoco y peco. El error es, pues, un pecado de la voluntad; sin ellos se hubieran descubierto las verdades, y en rigor no habría historia. "La historia —concluye Ortega— sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen."

Descartes declara dudosa, y desdeñable, toda idea o creencia no construida por la *pura intelección* o *raison*, que sólo se mueve entre superlativos y absolutos. "Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus*, de Spinoza; la 'razón pura', de Kant." La perspectiva natural del hombre se invierte: se abandona el mundo cualitativo e inmediato por el cuantitativo y geométrico; aquel queda descalificado como ilusorio, pero sigue pareciendo tan real como antes.

Aquí da Ortega otro paso decisivo e innovador, y que nunca ha sido señalado, que yo sepa. "Una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fue en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, más o menos confusamente, que las cosas sean de cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos. Con esto no quiero, en manera alguna, decir que las pruebas sean ilusorias; es, simplemente, hacer constar que *no son las pruebas quienes nos buscan y asaltan, sino nosotros los que vamos a buscarlas, movidos por previos afanes.*"

"La física y la filosofía de Descartes fueron *la primera manifestación* de un espíritu nuevo, la sensibilidad "moderna" que iba a dominar el mundo". "*Suspicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional*". El pasado es antipático, porque no se hacían las cosas *more geometrico;* las instituciones tradicionales son torpes e injustas; frente a ellas hay un orden social *definitivo*, obtenido deductivamente por la razón pura; se supone que los hombres son "entes racionales" y nada más. El pasado y el presente no son respetables; hay que instaurar el orden social definitivo. "El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, vice-

versa, no es revolucionaria una época si no es racionalista." Pero en este razonamiento ha deslizado Ortega un brevísimo inciso de largo alcance, que tardará veinte años en madurar plenamente en su filosofía: "*la 'razón pura' tiene que partir siempre de supuestos, como el ajedrez*"; dejémoslo aquí; pero se puede ya entrever su significado si se tiene presente la frase final del párrafo: "No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital."

Ortega se niega a aceptar las dos posiciones contrapuestas: "Ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón." Vemos lo justificado de las dos posiciones, y sus insuficiencias. "No entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital."

Han pasado sesenta años —cuatro generaciones— desde que Ortega escribió estas palabras. Y se ocurre preguntar si la época que estaba empezando se ha instalado efectivamente en la actitud que Ortega postulaba, *más allá* del relativismo y el racionalismo, *dando razón* de ambos. ¿No tienen estas páginas *todavía* un carácter programático? Salvo excepciones —y sería apasionante precisar cuáles—, parece que se ha recaído constantemente en lo anterior. Y si se piensa en la filosofía, ¿no parece *arcaica* la máxima parte de la que se ha hecho en los decenios pasados, especialmente en los dos últimos?

* * *

He dicho muchas veces que Ortega significa un *punto de inflexión* en la historia de la filosofía. Sea cual sea su "magnitud" como filósofo —y parece de las más grandes—, lo más interesante es su *puesto* en esa historia: el *comienzo* de una época.

La filosofía cambia de orientación, emprende un *camino* nuevo, es decir, ensaya un *método*. La filosofía es *razón* en el sentido pleno de la palabra; Ortega muestra la insuficiencia de las formas admitidas de la razón y busca una más adecuada y eficaz. No hace objeciones "técnicas", reparos referentes a su

elaboración lógica o a sus límites; su crítica afecta a la *función* misma de la razón, la aprehensión verdadera de la realidad. Su innovación consiste en necesitar una nueva razón, capaz de asegurar la *verdad de la vida*, no de dejar a ésta fuera.

Si se recuerda la historia del pensamiento europeo en el siglo XIX, se ve que este descontento, ya en Kierkegaard, llevó al *abandono* de la razón, es decir, al irracionalismo. Pero el irracionalismo consistía precisamente en adoptar la idea de razón de los racionalistas; los irracionalistas eran racionalistas desesperados; dos fuentes de esterilidad, si se permite la paradoja.

Se dirá que esta situación persiste; que, a pesar de Ortega el pensamiento contemporáneo no parece haber entrado en la nueva vía, ni siquiera haberse enterado de su existencia. Así es. Pero la humanidad tarda en absorber las innovaciones. El extremado "actualismo" de nuestro tiempo encubre una extraña inercia que perpetúa el pasado. Ahora se propende a creer que no es "actual" lo que se pensó hace diez años; pero la verdad es que muchas ideas pensadas hace cincuenta o sesenta *no han llegado a ser actuales*, y esas que se presentan como nuevas son en su fondo último arcaicas, de una época definitivamente caduca. Compárese la vitalidad de muchos libros publicados hace varios decenios con la total desaparición, al cabo de pocos años, de sucesivas hornadas de "novedades" que ocupan la superficie del escenario público.

Siempre ha ocurrido así. Recuérdese que, salvo en un grupo muy estrecho de discípulos, y *gracias a uno de ellos, Platón*, la innovación socrática no fue en largo tiempo comprendida ni realizada. Si se lee a los contemporáneos de Descartes, y mucho más allá, hasta el siglo XVIII, se ve que se interesaban principalmente por la teoría de los *tourbillons* o por las interpretaciones de la fisiología humana. La glándula pineal o la idea de los animales como máquinas recibieron mucha más atención que el *cogito*. Si se miran las cosas con ojos acostumbrados a la historia, todavía sorprende hasta qué punto la innovación radical de Ortega ha sido comprendida y ha seguido viviendo.

En *El tema de nuestro tiempo* se presenta con una primera madurez. Dice allí Ortega: *El pensamiento es una función vital*; y añade: "como la digestión o la circulación de la sangre". Hasta tal punto se entienden mal las cosas, que esto se ha interpretado como "biologismo". Es más bien lo contrario: la inclusión del

pensamiento en la realidad humana, *incluso biológica*. Por eso añade: "Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales *los que no tienen carácter somático*, parte de un prejuicio incompatible con un riguroso positivismo. El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración." Y todavía agrega: "Queda, pues, trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados."

Por otra parte, *pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son*. El error confirma el carácter verídico del pensamiento, pues el error es un pensamiento fracasado; *pensar es pensar la verdad*, como digerir es asimilar los manjares; ni el error ni la indigestión anulan el sentido de esas funciones. Y Ortega recuerda las ideas de su maestro de Berlín Georg Simmel, según el cual la vida del hombre tiene una dimensión trascendente en que sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. Sin duda piensa en las fórmulas del último libro de Simmel, *Lebensanschauung* (1918), en que define la vida como *mehr Leben* y *mehr als Leben*, "más vida" y "más que vida".

Se habla mucho en Alemania, dice Ortega, de la cultura como "vida espiritual"; "no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital". En este sentido, "espíritu" no es "alma", sino una cualidad que tienen unas cosas y otras no; su equivalente griego no sería *psique* sino *nus*. "No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad." O, con otra fórmula: "la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital". Por ejemplo, una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, es subjetivamente inmoral; el ideal ético tiene que excitar nuestra impetuosidad.

* * *

Hay un momento muy preciso —dice Ortega— en que *se descubre el polo objetivo de la vida: la razón.* "Puede decirse que en ese día nace Europa como tal". Hasta entonces, no había sido diferente de Asia o Egipto. "Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón . . ."

A Ortega no se le oculta que antes de Sócrates se llevaban dos siglos razonando en el orbe helénico, y menciona a Parménides y Heráclito. Para descubrir una cosa, dice, es menester que exista de antemano. "Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro". "*El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón . . . Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos".

"*El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura*". En la Edad Moderna, esa chispa prende en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Entre el Renacimiento y 1700 se construyen los grandes sistemas racionalistas. Poco después se ve que el territorio es limitado, se descubren los *límites de la razón:* es la *filosofía crítica.*

Hoy se ve que, aunque fecundo, el racionalismo fue un error. La razón pura no puede suplantar a la vida. *Es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Hemos llegado al punto inverso del de Sócrates. "Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad". Pero no se trata de volver a una ingenuidad primigenia como pedía Rousseau. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. No se va contra la razón, sino contra el racionalismo, que no comprendió bien lo que es la razón. Esta es la situación histórica y filosófica de nuestro tiempo.

Hasta ahora, predomina la crítica en el planteamiento de Ortega: el relativismo y el racionalismo, justificados, son insuficientes y erróneos. *Ambos* van contra la razón, porque no la ponen en su lugar. Hay que ir más allá, a una tercera posición que los englobe y trascienda positivamente. Hay que preguntarse qué es la razón y cuál es su función propia en la vida.

La razón es sólo una forma y función de la vida. El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.* Se podría entender esto como primitivismo, como vuelta a lo que hace el salvaje. Nada más lejano de la verdad. El salvaje no ordena el universo *desde el punto de vista de la vida.* Nada más opuesto a la espontaneidad biológica que buscar un *principio* para derivar nuestros pensamientos y actos. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho.*

Al llegar aquí se puede empezar a entender lo que todavía hoy se ha comprendido pocas veces, lo que ha hecho que casi todas las interpretaciones de Ortega sean, cuando menos, superficiales. No se trata de *aplicar la razón a la vida*, antes desatendida; se trata de *mirarla desde dentro, descubriendo en ella la razón.* "El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida —dice Ortega— fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra".

"Demasiado zoológico" era el vocabulario de Goethe y de Nietzsche; efectivamente, veían la vida sin el instrumento adecuado, que estaban lejos de poseer: la razón vital. Sólo *a la vez* se esclarecen ambas cosas. Invirtiendo toda la tradición que va de Kierkegaard a Unamuno, Ortega va a mostrar *la razón de la vida*, la *intrínseca* pertenencia de la una a la otra.

La palabra "inmanencia" ha solido rondar a todas las consideraciones de la vida. Pero vivir es ocuparse de lo que no es vida. Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno. El deseo, sagitario infatigable, nos dispara sobre blancos incitantes. El pensamiento piensa lo que no es él. *La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro..*

Los filósofos que se han preguntado por el valor de la vida han visto ese carácter *transitivo*; pero han creído que lo interesante eran esas cosas y no el *interesarse* mismo. Decía Fichte que filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar. Ortega lo acepta, pero en el sentido de que "*filosofar*

es el intento de sobre-vivirse que es consustancial a la vida". No son los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. Esas cosas son valiosas; pero también "ese poder encenderse por lo estimable que constituye la esencia de la vida".

Hay que detener la mirada *sobre el vivir mismo*, como si fuera un cristal transparente. Todo lo que es vida, mirado así, parece superior a lo que no es vida. Y Ortega escribe:

"Lo que el cristianismo prefiere a esta vida no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo 'otra' que se quiera, pero coincide con 'ésta' en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo*, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas 'posibles' de vida".

Enlaza Ortega su doctrina con su ensayo "Verdad y perspectiva" (1916, que comenté con gran amplitud en mi libro *Ortega: circunstancia y vocación*), y desarrolla lo que puede *dar razón* del racionalismo y el relativismo: la doctrina del punto de vista.

"El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana; por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia.*

"La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada vez se tomase por la pretendida realidad".

A esto responde Ortega enunciando su tesis positiva: "El sujeto, ni es un medio transparente, un 'yo puro' idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta defor-

maciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas". Y expone su teoría de la perspectiva:

"La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo". "*Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica*".

"*Cada vida es un punto de vista sobre el universo.* En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí como ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*". La realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única: *lo falso* es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno". Es decir, la visión del racionalista es falsa. Y el relativista yerra igualmente, porque cree que la verdad es relativa: *la que es relativa es la realidad*, relativa a cada punto de vista, desde el cual se descubre una verdad *absolutamente verdadera.*

"*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*". En las filosofías pretéritas hay la ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, ya no hay problemas, todo está resuelto. Pero el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. "Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo.* Ahora bien: la reducción del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital".

Lo refiere al sujeto viviente, *cuyo mundo es.* Ortega dice de pasada algo decisivo: mundo es mundo *de alguien*, es *mi* mundo (de cada cual). Del mismo modo que *yo soy yo y mi circunstancia* (es decir, la circunstancia es integrante de *mi* realidad, la circunstancia o mundo es *de mí*). Nada tiene que ver la doctrina de Ortega con la mera yuxtaposición, llámese sujeto-objeto, *Ich*

und nicht-Ich, Ich und Umgebung o cualquier otra fórmula semejante.

Por esto, cada individuo, época, generación, pueblo, es insustituible. *Cada individuo es un punto de vista esencial. "Nuestra verdad parcial es también verdad para Dios.* ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes". Ortega concluye con una palabras cuya solemnidad no debe pasarse por alto:

"Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

"*Por esto no conviene defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo*".

Es la vida misma la que *da razón* —absolutamente verdadera— de aquella realidad que sólo se da *perspectivamente*; eso que los racionalistas creían "deformación" no es sino la *organización* de la realidad, uno de cuyos componentes es la perspectiva.

Por otra parte, la vida necesita la verdad, no puede orientarse más que mediante la razón, que no es un primor o un lujo sino la condición intrínseca de la vida humana. Esta es la doble faz del descubrimiento de Ortega, ese punto de inflexión en la historia de la filosofía: la *razón vital.*

* * *

Hace sesenta años que Ortega formuló esta teoría; se van a cumplir cien de su nacimiento. En su obra y fuera de ella, la teoría de la razón vital, razón viviente, en forma concreta razón histórica, ha tenido largos desarrollos. Pero, más aún, ha sido ejercitada para comprender la realidad, cualquier realidad —no

ciertas porciones acotadas de ella—, la realidad misma sin domesticar. En eso consiste la filosofía, en *dar razón de la realidad.* Y al hacerlo, se ha elaborado la teoría de la razón vital, que se nutre de su ejercicio.

El hecho de que la mayor parte de lo que hoy se llama filosofía ignore todo esto no puede sorprender más que a los que no tengan verdadera familiaridad con la historia. Si se hace un balance de la situación total, sorprende, por el contrario, que las ideas de Ortega hayan sido *ya* tan fecundas.

JULIAN MARIAS

COMENTARIO

He releído algunas obras de Ortega para, una vez más, plantearme el tema de la razón vital, cuya teoría expone Julián Marías en su escrito con ocasión de este Symposium. Es a este escrito al que, fundamentalmente, me referiré. No voy a hacer, sin embargo, un comentario detallado a su texto; en primer lugar porque los comentarios suelen ser más extensos que el texto comentado, pero además, porque lo que principalmente me interesa es el problema mismo y alguno de los presupuestos que le subyacen.

Después del importante desarrollo que la filosofía del lenguaje y la semántica han tenido en nuestro siglo, hemos empezado felizmente a perder el respeto a los conceptos y a preocuparnos, más bien, por las condiciones de posibilidad en que tales conceptos emergen. Pero sobre todo comenzamos a dudar de su eficacia, si muchos de ellos, surgidos, sin duda, de un fecundo enfrentamiento entre mente y mundo, entre subjetividad y objetividad, acaban redondeando sus perfiles y adquiriendo un rostro distante y solemne. Algo de esto podría pasarle al concepto de razón, de razón vital.

Ortega hizo surgir este concepto, y la intuición que en él se encierra, de una confrontación con la historia más reciente y, por supuesto, con la tradición filosófica occidental. En esta tradición se expresan dos concepciones epistemológicas diferentes. El racionalismo y el relativismo. Ambas según Ortega, y conforme también al comentario de Marías, manifiestan dos posturas antagónicas. El racionalismo parece que tiene que ver con la verdad, el relativismo con la vida. Efectivamente, el concepto de razón, de dilatada historia, necesita como contraste un concepto paralelo: la verdad. Tal vez, desde Platón, la verdad supone una cierta inmutabilidad, un carácter ideal desligado de las mutaciones y variabilidades del mundo. Es cierto que el concepto griego de verdad, frente a la verdad como confianza de la tradición hebrea, aunque ha sido entendido como "aquello que es antes de haber sido", va indisolublemente unido al Logos. Por ello, en Aristóteles, la verdad llegará a ser una propiedad de ciertos enunciados y no necesariamente de aquellos que tienen significación (Aristóteles, *De Interpretatione*, 17 a 1). Esta variante ofrece a la verdad un engarce riguroso y una clave importante a toda proposición expresada:

la posibilidad de verificarse. A pesar de las diversas interpretaciones de razón, esta simple función del lenguaje humano, que se articula en proposiciones verdaderas o falsas ofrece al concepto de verdad un claro sustento. Verdad es lo que se dice; pero no todo lo que se dice es verdadero. El Logos es pues una posibilidad. Una posibilidad que sólo se realiza, como verdadera, cuando es verificable. Esta ambigua constitución del Logos lo sitúa en un dominio histórico, en una inevitable atadura a aquel que habla y por el que el Logos tiene sentido y consistencia. todo enunciado está por consiguiente supeditado a un segundo momento que permite determinarlo como verdadero o falso.

Sin embargo la verdad o la falsedad puede diluirse en una perspectiva absoluta, por aquellos imperativos de consistencia que obligan, para adquirir categoría de ciencia, a convertir sus afirmaciones en necesarias y universales. Pero, al parecer, esta pretensión tiene en el fondo un marcado tinte platónico, al desplazar el problema de la verdad hacia un territorio eidético en el que las afirmaciones posean el contraste supremo e inmutable. La verdad parece entonces convertirse en "emunah", en confianza, y a través de ésta, en plenitud. La razón goza aquí de una suprema característica. Se inserta en un universo en el que reina la *idea clara y distinta*, *el ordo geometricus* o *la reine Vernunft.*

La búsqueda de esta inmutabilidad y seguridad en el Logos del hombre no deja, sin embargo, de convertirse en una utopía, en un lugar sin lugar, o sea en un lugar sin tiempo y sin historia. El relativismo irrumpe, pues, por este resquicio utópico, por esta dificultad que brota más bien de la realidad que del deseo. Porque podemos soñar Verdades inmutables; perfectos sistemas de contrastes para nuestras afirmaciones; pero la realidad es histórica. Evidentemente todo Logos es semántico, significativo; pero no todo Logos es *apofántico*, no todo Logos puede reducirse a un juicio en el que sea posible determinar su verdad o su falsedad. "Una súplica es un Logos; pero no es ni verdadera ni falsa... su examen es más propio de la retórica o de la poética" (Aristóteles, *De Interpretatione*, 17 a 4-6).

No sólo en el hombre que usa el Logos ceñido a una circunstancia concreta, instado por sistema de referencias sociales, sino que ya en la misma estructura del Logos se escapa una buena parte de él a la rigurosa presión *apofántica.* Por consiguiente el relativismo no viene al Logos, a la supuesta razón como una alternativa a la coherencia de lo inmutable, de lo siempre así, sino que todo Logos, toda razón es en su misma raíz relativa, o sea incontrastable para la segura férula de la verdad o falsedad. El racionalismo o el relativismo no dejan pues, de convertírsenos en dos famosas ingenuidades terminológicas. Según el conocido texto de Aristóteles el hombre lo es por tener Logos (*Política*, I, 2, 1253 a 10), por tener lenguaje, o como una inexacta traducción ha patentado, por ser racional. No sería una hipótesis demasiado atrevida, la que nos llevase a

afirmar que una parte de esa ingenuidad terminológica, proviene de esa parcial interpretación. El hombre es un animal que tiene Logos, pero no tiene Razón. La Razón es una forma subsidiaria parcial del Logos, como el juicio es una forma parcial (apofántica) de la plenitud semántica del Logos (Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 b 26 ss). "Ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo que salva la vida evaporando la razón. La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a este dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos". (Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras*, Madrid-Barcelona, Espasa Calpe 1932, pág. 754).

Efectivamente Ortega ve, en la época en que escribe estas palabras, la dificultad de aceptar esa polarización entre esos extremos, sancionados por una tradición que los ha manejado y utilizado. Pero el dilema que conforma esta dificultad es un dilema inconsistente. Para que esta tajante alternativa pudiera tener el carácter de un problema filosófico, tendría efectivamente que serlo. De la misma manera que no hay una razón pura, no hay tampoco un relativismo puro. Toda razón es impura, todo relativismo está incrustado en una forma de razón y en la plenitud del Logos. La instalación en uno de estos extremos, además de un ejercicio metalingüístico, de un absoluto juego teórico, es una exageración. Establecida en la frontera de un deseo, el sueño de la pura razón, de la inasible fluencia queda relegado al espacio contemplativo construido desde una *teoría*, desde una mirada insuficiente. Porque en la misma página en la que Aristóteles nos dice en la *Política*, que el hombre es un animal que tiene Logos, nos dice también que es un *animal político*, o sea un animal que vive en comunidad, que siente su individualidad como solidaridad y que esta retícula social se tiende principalmente porque el hombre habla y en esta comunicación que el lenguaje permite radica su carácter político.

En este momento el Logos adquiere un sentido instrumental. La moderna razón instrumental que busca, en el diálogo y en la racionalización de los medios, una nueva y moderna forma de interacción, encuentra el eslabón perdido en el texto aristotélico. "Cuando utilizamos la expresión racional, establecemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. Nuestro saber tiene una estructura proposicional: las opiniones se explicitan bajo la forma de proposiciones. Este concepto de saber es al que hay que presuponer sin más explicaciones, y tiene menos que ver con conocimientos y con la obtención de saber que con el modo como sujetos capaces de hablar y de òbrar, *utilizan ese saber*". (J. Habermas, *Theorie des kommunicative Handels*, I, Frankfurt, Suhrkamp 1981, pág. 25). Por consiguiente, "la racionalidad . . . no es una facultad sino un método" (J. Mosterin, *Racionalidad y acción humana.* Madrid, Alianza Editorial, 1978, pág. 176. Precisamente ese abreviado concepto de razón

con que se ha esclerotizado el Logos griego, nos enseña sólo un aspecto de esta doble ciudadanía que caracteriza al hombre, y en la que cabe un Logos que abarca tanto el juicio que se reclina en la verdad que lo contrasta, como toda una serie de proposiciones que sólo encontraría cobijo en la *Retórica* o en la *Poética*. "El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura" (Ortega, *ob. cit.*, pág. 766). Pero la razón pura no existe. Forma parte de una de esas ingenuidades que, desde siglos, han acompañado a la larga marcha de la filosofía. (Hans G. Gadamer, "Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts", en *Kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik*. Tubingen, Mohr, 1967, págs. 140 y ss.). Existe, sobre todo un Logos, un lenguaje proferido, utilizado, recreado por hombres. La Polis convierte en método este Logos, o sea en forma determinada de alcanzar una comunicación y, con ella, de establecer los vínculos ideales para que la retícula social se configure.

"El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo . . . La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida". (Ortega, *ob. cit.*, pág. 767). Ortega descubre aquí una importante perspectiva. La localización de la razón en la vida es, a mi juicio, una forma anticipada de simbolizar ese amplio espacio de la razón como Logos, como lenguaje que, al estar necesariamente instalado en la Polis, tiene que ser, al mismo tiempo, un método para constituirla.

La moderna sociología sigue luchando con este concepto de razón, que hay que descubrir, según Ortega, en un horizonte más amplio que aquel que cubre la ingenuidad terminológica de la racionalidad, y que se enfrenta a un relativismo que ofrece, como alternativa, la espontaneidad de la vida. En el panorama contemporáneo, la reflexión de Ortega se recoge en otro espejo. No en la razón vital, sino en una razón social, en una razón colectiva que tensa su entramado en una suma de informaciones y niveles que articula el lenguaje y que distribuye y agrupa el poder.

Sin embargo el nuevo concepto de razón, o la reflexión sobre ese método para entender el mundo, asimilarlo y comunicarlo, no nos lleva tanto a establecer otra terminología cuanto a analizar, en medio de circunstancias muy concretas, sus *condiciones de posibilidad*. Indudablemente una parte fundamental del pensamiento de Ortega, su riqueza de temas, su inimitable luminosidad son esfuerzos ejemplares por llegar a esas condiciones. Los nervios que conmueven el organismo de su obra, están construidos sobre elementos dispares, sobre intuiciones de distintas trasparencias. Todo ello busca, sin embargo, dejarse llevar por la "fluencia vital" y alcanzar, así, un mundo teórico que al tiempo de ser imagen de lo real, sea también instrumento de modificación y de organización.

El planteamiento que hoy Ortega habría desplegado no es, con todo,

aquel que se construye con una serie de fórmulas estereotipadas, aunque emblematicen algunas de sus más potentes intuiciones: la relación de un Yo que recoge en su mismidad la circunstancia, en lo inmanente de la conciencia lo trascendente de la realidad cosificada, de la alteridad.

Uno de los temas más apasionantes de la razón vital, lo constituye, por ejemplo, la aguda fórmula de no *saber a qué atenerse*, certeramente analizada por Marías (*Introducción a la Filosofía* en *Obras*, II, Madrid, Revista de Occidente 1958, págs. 79 y ss.). En ella se encierra un problema de conocimiento, ante la incertidumbre que teje tantas veces la trama de la vida humana. Pero el problema que hoy se debate y que el Ortega de nuestro tiempo no podría soslayar son más bien, los ingredientes que, constituyendo ese *saber*, hacen rellenar las fisuras con que la realidad se nos presenta. Las preguntas que surgen ante ese habitual paisaje terminológico, constituyen el mejor estímulo para seguir convirtiendo las terminologías en palabras. En definitiva para pensar. ¿Cómo podemos saber? ¿Está el hombre educado para saber? ¿Quién es el que puede saber? ¿Para qué saber? ¿De qué se hace el saber? En un mundo como el nuestro en el que la información y los mensajes se administran, controlan e ideologizan, ¿tiene sentido el planteamiento de un concepto como el de *saber* sin, al mismo tiempo, convertir una posible razón vital, en un instrumento que arranque, del conglomerado de ofuscaciones, la patencia de una teoría y la eficacia de unos instrumentos mentales que la hagan incidir en las cosas?

En una palabra, y aún a riesgo de establecer una hipótesis inviable, el tema de nuestro tiempo nos lleva hoy a preguntarnos por la constitución de la racionalidad. Razón no es un concepto hierático. No es un término. En el momento que articulamos este término en contextos descubrimos los elementos de la realidad y de la historia que contribuyen a su formación. La razón, precisamente porque es histórica, porque está siempre supeditada a un individuo que la articula y la hace palabra, es, en cierto sentido, producto de una ambigüedad. De esa ambigüedad que permite que el viejo y sonoro término, descubra la debilidad de estar hoy, más que nunca, sometido a quien puede manipularlo.

EMILIO LLEDO

JOSE ORTEGA Y GASSET Y EL CAMBIO HISTORICO[1]

Aunque tengo mucho gusto en estar hoy aquí, no lo hago sino con cierta vacilación. No soy un especialista en el pensamiento de Ortega. Tampoco soy filósofo. Soy historiador. Por eso, si bien hablaré de la influencia de Ortega en el mundo de habla inglesa en general, y de su relación con mi propia obra de historia mundial en particular, mi principal interés será Ortega y el historiador profesional.

Mis intentos durante los últimos meses para abordar la literatura especializada sobre Ortega en inglés nada han hecho por disipar mi sentimiento original de insuficiencia. Pues, en tanto que siempre valoré la genialidad, la vitalidad, la intensidad emocional, la habilidad para proporcionar infinidad de intuiciones, alusiones y preludios, así como también los dones literarios de Ortega —los que comparte con su compatriota Jorge Santayana— nada de esto me ha impedido ver sus aparentes ambigüedades, sus incongruencias (que varios escritores consideran fundamentales en su obra)[2], y sus idiosincrasias personales. No puedo evitar compartir la opinión de Arnold Toynbee en cuanto a que las ideas de Ortega son como un enjambre que vuela y zumba en todas direcciones a un mismo tiempo[3]. Aun hoy no estoy seguro si debería llamarlo filósofo, historiador, científico, artista, periodista, diplomático, estadista, escritor, crítico literario, pedagogo, o todas estas cosas. ¿Cómo

[1] Trabajo presentado en un Simposio auspiciado por la División Hispánica de la Biblioteca del Congreso y la Fundación Ortega y Gasset celebrado en la Biblioteca del Congreso, Washington D.C., 30 de septiembre - 1° de octubre, 1982.

[2] Ver John Butt, "An Enemy of the Masses: Ortega y Gasset", *New Society* (25 de diciembre, 1969) págs. 1012-14.

[3] Arnold Toynbee, "Sobre una interpretación de Ortega", *Revista de Occidente* 2 N° 15 (1964), págs. 356-7.

clasificarlo? como vitalista, idealista, realista, racionalista, empiricista, tradicionalista, futurista, existencialista, historicista o qué. ¿Coloca la existencia antes de la esencia o la esencia antes de la existencia? (Según Julián Marías, discípulo de Ortega, Ortega está más allá del existencialismo.)[4] ¿Acepta la realidad de la historia sin la intervención de la providencia divina o pensó que la historia debería ser trascendida?[5] Más aún, como con el transcurso del tiempo las ideas de Ortega se modificaron"... del elitismo retórico de sus primeras obras hacia... un llamado radical a la responsabilidad y a la libertad"[6], depende en realidad de cuándo se formule la pregunta[7]. Ortega no da respuestas fáciles; con él sólo existen las preguntas nuevas y difíciles. Quizás sea por eso que son pocos los anglo-sajones que lo comprenden.

Creo que la ambigüedad que rodea la obra de Ortega —como la percibe el lector anglo sajón— sumada a su elección consciente de escribir para el individuo educado y no para el especialista, es lo que ayuda a explicar el rechazo aparente que demuestran los filósofos e historiadores profesionales anglosajones. A decir verdad, hay listas de publicaciones en lengua inglesa sobre Ortega que, a simple vista sugerirían la existencia de un gran público que lee en inglés. Una de estas es la bibliografía publicada por la *Revista de Occidente* en 1973. Sin embargo, muchos de los ítems de estas listas son publicaciones breves, generalmente de carácter superficial. La mayoría de ellas tratan las obras más conocidas de Ortega como *La rebelión de las masas* y *La deshumanización del arte*. Hay por

[4] Julián Marías y Aguilera, *Filosofía actual y existencialismo en España* (Madrid, 1955). Ver también Janet Winecoff Diaz, *The Major Themes of Existentialism in the Work of José Ortega y Gasset* (Chapel Hill, 1970), pág. 208; y William J. Kilgore, "Freedom in the Perspectivism of Ortega", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 32 N° 4 (1972), págs. 500-13.

[5] Edward Sarmiento, "Ortega and Religion", *Blackriars* (agosto, 1950), págs. 356-63. "A Note on Religion as a Perspective", *Blackfriars* (abril, 1952), págs. 175-7. "An Interpreter of Our Time", *Month* (diciembre 1951), págs. 339-45.

[6] John Butt, *op. cit.*, pág. 1014.

[7] José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, An Outline of his Philosophy*, edición revisada (New Haven, 1963).

cierto varios libros importantes sobre Ortega en inglés[8] (algunos de ellos escritos por personalidades que se hallan presentes en este simposio), así como también tesis[9], artículos[10], citas y

[8] Incluyendo: Ceplecha, Christian, *The Historical Thought of José Ortega y Gasset* (Washington D.C., 1958). Diaz, Janet Winecoff, *op. cit.* Ferrater Mora, José, *op. cit.* Holmes, Oliver W., *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History* (Amherst, 1975). Marías y Aguilera, Julián, *José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation*, traducido por Frances M. López-Morillas (University of Oklahoma Press, 1970). Marías y Aguilera, Julián, *Reason and Life*, traducido por Kenneth S. Reid y Edward Sarmiento (Londres, 1956). Mc Clintock, Robert, *Man and his Circumstances; Ortega as Educator* (Nueva York, 1971). Niedermayer, Franz, *José Ortega y Gasset*, traducido por Peter Tirner (Nueva York, 1973). Raley, Harold C., *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity* (University of Alabama Press, 1971). Sánchez Villaseñor, José, *Ortega y Gasset Existentialist*, traducido por Joseph Small (Chicago, 1949). Silver, Philip, *Ortega as Phenomenologist: The Genesis of Meditations on Quixote* (Nueva York, 1978).

[9] Incluyendo: Albright, Gary L., "The Concept of Perspective in George H. Mead and José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, Columbia University, 1966. Barrientos, Iván Luis, " 'Life', 'Culture', and 'Higher Education' in the Philosophy of José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, Michigan State University, 1965. Benítez, Jaime, "Political and Philosophical Theories of Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation University of Chicago, 1939. Ceplecha, Christian, *op. cit.* De Puy, Ida Blanche, "The Basic Ideology of José Ortega y Gasset: The Conflict of Mission and Vocation". Ph.D. dissertation, Stanford University, 1961. Diaz, Janet Winecoff, *op. cit.* Kearley, Carroll Clay, "The Non-Eleatic Concept of Being in the Works of José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 1965. Lewis, Herbert, "Life and History in the Philosophy of Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, McGill University, 1954. Mc Collough, Charles R. "The Foundations of a Hermeneutic in the Thought of Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, Drew University, 1965. Maldonado-Denis, Manuel, "The Problems of Freedom and Equality in the Social and Political Thought of José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1960. Reid, Kenneth S., "The Early Work of José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, University of Durham, 1951. Torres, José A., "Philosophical Reconstruction and Social Reform in Ortega y Gasset and John Dewey". Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1954. Williams, Dolores Jean, "Uncovering the Political Philosophy of José Ortega y Gasset". Ph.D. dissertation, Georgetown University, 1964.

[10] Incluyendo: Adams, Mildred, "Ortega y Gasset", *The Forum* (diciembre de 1933), págs. 373-78. Alluntis, Felix, "The 'Vital and Historical

referencias[11]; pero cuando se tiene en cuenta el alcance de la

Reason' of José Ortega y Gasset", *Franciscan Studies*, Vol. XV, págs. 60-78. Alluntis, Felix, "Social and Political Ideas of José Ortega y Gasset", *New Scholasticism*, Vol. XXXIX, N° 4 (octubre de 1965), págs. 467-90. Armstrong, A. Mac C., "The Philosophy of Ortega y Gasset", *Philosophical Quarterly*, Vol. 2, N° 7 (1952), págs. 124-39. Conant, Howard, "Ortega y Gasset's Deshumanization Concept and the Arts of the 1970's", *Intellect*, Vol. 105 (diciembre de 1976), págs. 179-83. Conway, James I., "Ortega y Gasset's 'Vital Reason' ", *Thought*, Vol. XXXII, N° 127 (1957), págs. 594-602. Corrigan, Robert, "José Ortega y Gasset: Master Teacher", *Kentucky Foreign Language Quarterly*, Vol. X N° 3 (1963), págs. 129-132. Dekalb, Courtenay, "The Spiritual Law of Gravitation-Minority Rule as Analysed by Ortega y Gasset", *Hispania*, Vol. XIV, N° 2 (marzo de 1931), págs. 81-8. Kilgore, William, J., *op. cit.* Lopez-Morillas, Juan, "Ortega y Gasset: Historicism vs. Classicism", *Yale French Studies*, Vol. 6 (1950), págs. 63-74. Maldonado-Denis, Manuel, "Ortega y Gasset and the Theory of the Masses", *The Western Political Quarterly*, Vol. XIV (septiembre de 1961), págs 676-90. Marías y Aguilera, Julián, "Ortega and the Idea of Vital Reason", *The Dublin Review* (1949), N° 445, págs. 56-79; N° 446, págs. 36-54. Martínez, María Luisa, "The Historical Relativism of Ortega y Gasset", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. XXII (1947), págs. 193-211. O'Connor, Robert, "Ortega's Reformulation of Husserlian Phenomenology", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XL, N° 1, septiembre de 1979, págs. 53-63. Romanell, Patrick, "Ortega in Mexico: A Tribute to Samuel Ramos", *Journal of the History of Ideas* (Octubre 1960), págs. 600-8. Sarmiento, Edward, "Ortega and Education", *Universities Quarterly* (agosto, 1952), págs. 368-74. Scudder, John R. and Barbara Gulick, "History's Purpose: Becker or Ortega? ", *The History Teacher*, Vol. 5, N° 4 (1972), págs. 41-5. Sharkey, James, "Ortega, Einstein and perspectivism", *Romance Notes* (Chapel Hill), Vol. 12, N° 1 (1970), págs. 21-5. Starkie, Walter, "A Philosopher of Modern Spain", *The Contemporary Review*, Vol. CXXIX (enero, 1926), págs. 80-6. Stern, Alfred, "Unamuno and Ortega: The Revival of Philosophy in Spain", *The Pacific Spectator*, Vol. 8, N° 4 (1954), págs. 310-24. Weber, Frances, "An Approach to Ortega's Idea of Culture: the Concept of Literary Genre", *Hispanic Review*, Vol. XXXII (1964), págs. 142-56. Weiss, Robert O., "The Levelling Process as a Function of the Masses in the View of Kierkegaard and Ortega y Gasset", Kentucky Foreign *Language Quarterly*, Vol. VII (1959), págs. 27-36. West, Paul, "Ortega and the Humanist Illusion", *The Twentieth Century* (octubre, 1959), págs. 241-7. White, David, " 'One of the Twelve' The Life and Thought of José Ortega y Gasset", *Religion in Life*, Vol. 25 (Primavera, 1956), págs. 247-58. Weyl, Helene, "José Ortega y Gasset", *University of Toronto Quarterly*, Vol. VI, N° 4 (1937), págs. 461-79.

[11] Ver especialmente: Carr, Raymond, *Spain 1808-1939* (Oxford,

obra de Ortega, resultan ser sorprendentemente pocos —menos aún si se excluye a escritores ingleses de origen hispánico. En realidad, si se excluyen las contribuciones más serias de eruditos hispánicos que escriben en inglés, sólo nos queda un número reducido de obras filosóficas altamente especializadas. Sin embargo, es bastante común que se rechace a un gran pensador en su propia época y que recién se lo descubra más adelante. Esta conferencia y el libro recientemente publicado del Profesor Robert Wohl, *The Generation of 1914* son quizás una prueba creciente de ello.

Entretanto, y en parte debido a la incapacidad de identificarlo con las "escuelas" de pensamiento aceptadas, los filósofos de habla inglesa omitieron la alusión a Ortega en algunos de los textos más influyentes de filosofía. Tal es el caso de la *Contemporary European Philosophy* de I. Bochenski (1956), y de *The Meaning of Human History* de Morris R. Cohen (1947). Lo mismo ocurrió con obras británicas tales como *History of Western Philosophy* de Bertrand Russell (1946), en el que se destacan las "circunstancias sociales" (sin embargo, Russell tampoco menciona a Sören Kierkegaard, a Wilhelm Dilthey, a Benedetto Croce o a Karl Jaspers). Veinte años más tarde, cuando se publican póstumamente los *Essays in the Philosophy of History* de R. G. Collingwood (1965), todavía no se mencionaba a Ortega. *The Theories of History* (1959)

1966). Carr, Raymond, *Modern Spain 1875-1980* (Oxford, 1980). Carr, Raymond, and Juan Pablo Fusi, *Spain: Dictatorship to Democracy* (Londres, 1979). Copleston, Frederick, *Philosophers and Philosophies* (Londres, 1976). Curtius, Ernst Robert, *Essays on European Literature*, traducido por Michael Kowal (Princeton, 1973). Lerner, Max, *America as a Civilization* (Nueva York, 1957). Lukacs, John, *Historical Consciousness* (Nueva York, 1968). Meyerhoff, Hans, editor, *The Philosophy of Our Time* (Nueva York, 1959). Northrop, F.S.C., *The Meeting of East and West* (Nueva York, 1946). Rubia, José Barcía editor, *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization* (Berkeley, 1976). Strout, Cushing, *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard* (New Haven, 1958). Ware, Caroline F., K. M. Panikkar and J. M. Romain, Vol. VI of *History of Mankind: Cultural and Scientific Development, The Twentieth Century* (Nueva York, 1966). Weintraub, Karl J., *Visions of Culture* (Chicago, 1960). Wohl, Robert, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979).

editadas por Patrik Gardiner de la Universidad de Oxford tampoco hace referencia a Ortega. Aun la vastamente difundida *The Philosophy of Our Time* de Hans Meyerhoff (1959) presenta a Ortega "... como a una figura menor que las dos anteriores" (Dilthey y Croce). En realidad, Meyerhoff cita a Ortega en gran parte para demostrar lo que éste debe a Dilthey[12].

Si la influencia de Ortega entre filósofos profesionales, expertos en ciencias políticas, antropólogos y sociólogos de habla inglesa ha sido poco significativa, su influencia entre historiadores de habla inglesa ha sido aún menos significativa. En su *Study of History* Toynbee asigna a Ortega una nota a pie de página sin trascendencia[13]. Algunos de ustedes habrán leído sin duda los comentarios poco halagadores de Toynbee —publicados en Madrid en 1964— sobre *Una interpretación de la historia universal* de Ortega[14]. Una vez más, A. L. Rowse en el conocido *The Use of History* (1946), en tanto que se dedica a Dilthey y a Croce en profundidad, ni siquiera menciona a Ortega. Lo mismo ocurre con Henry Steele Commager en *The Nature and the Study of History* (1965). A mi entender, todavía no ha aparecido en las publicaciones profesionales una interpretación crítica, profunda y completa del pensamiento de Ortega escrita por un historiador profesional de habla inglesa[15]. Entre los historiadores de habla española la obra de Ortega es justificadamente bien conocida; entre los historiadores de habla inglesa se lo desconoce por completo o es una mera curiosidad.

Como historiador de habla inglesa considero que se trata de un hecho sumamente extraño. Después de todo, ¿quién más que Ortega destacó la importancia de la historia?[16]. Su definición de la realidad —experiencia— lo conduce directamente a la

[12] Hans Meyerhoff, *op. cit.*, pág. 57.

[13] Arnold Toynbee, *A Study of History*, Vol. 12 (Oxford, 1961), Págs. 605n.

[14] Traducido por Mildred Adams (Nueva York, 1973).

[15] Han aparecido artículos en las publicaciones históricas sobre la obra de Dilthey y de Croce, pero no sobre la de Ortega.

[16] Ver José Ortega y Gasset, *Toward a Philosophy of History*, traducida por Helene Weyl (Nueva York, 1941), Capítulo IV.

historia. La conciencia de la historia y la percepción inmediata de la realidad son los dos aspectos fundamentales de su pensamiento. La historia es la esencia, la categoría central de su filosofía. Según Ortega, el rasgo distintivo del hombre es su memoria y su continuidad. En verdad, la historia es la única realidad absoluta. Al igual que Johann Wolfgang von Goethe antes que él, la evolución intelectual de Ortega a lo largo de una vida bastante larga fue de la filosofía a la historia. Para Ortega, la filosofía y la historia eran complementarias: "Espero que en la era de la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo inconstante y lo cambiante que es la historia, puedan unirse y abrazarse"[17]. Con el hecho como *faciendum* en lugar de *factum*, lo principal de la *circumstantia* del hombre no se encuentra en el presente de aquel sino en su pasado. Como Dilthey dijo antes que él: "Lo que el hombre es sólo se conoce a través de su historia"[18]. La historia, la ciencia de realidad humana y razón histórica fundamental es el modo de entendimiento más concreto y completo. El hombre no tiene naturaleza, dice Ortega, sólo tiene historia. Para René Descartes la historia no es nada; para Ortega lo es todo. Tan alto coloca Ortega a la historia en su propia escala de valores que tiene poca paciencia con los historiadores profesionales que no reconocen su abrumadora significación. "Creo firmemente que Dios no perdonará a los historiadores", escribía Ortega. "Hasta los geólogos han tenido éxito en despertar nuestro interés por piedras muertas; pero todo lo que los historiadores —que tienen la materia más fascinante en sus manos— han logrado es que se lea menos historia que antes en Europa[19].

La aparente desatención del historiador de habla inglesa con respecto a Ortega se explica en parte por los motivos ya mencionados, es decir, la incapacidad de aquél de comprender y

[17] José Ortega y Gasset, *What is Philosophy?*, traducido por Mildred Adams (Nueva York, 1961), pág. 27.

[18] Wilhelm Dilthey, "The Dream", in William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History* (Nueva York, 1956). Jules Romains dice en sus trabajos que aparecen bajo el título general de *Men of Good Will*, "La grande découverte de l'homme moderne, c'est la présence de l'histoire".

[19] Citado por Karl J. Weinstraub, *op. cit.*, pág. 285.

clasificar a Ortega. Es también, creo yo, una cuestión de tiempo y lugar, de diferencias idiomáticas, de tradiciones legales disímiles y de afinidad cultural o falta de ella. Las guerras de 1848 y 1898 también ampliaron la brecha psicológica entre los Estados Unidos y el mundo de habla hispana. Paradójicamente, la proximidad misma de México alentó a los norteamericanos a ignorarlo. Aun teniendo en cuenta la influencia de la *Revista de Occidente*, los vínculos culturales que unían la España de Ortega al mundo anglosajón fueron siempre débiles y tenues. Cuando yo estaba en Oxford, antes de la Segunda Guerra Mundial, no conocía a nadie que estudiara español. Ciertamente, nunca oí mencionar a Ortega o a Unamuno allí. Para la mayoría de los ingleses, España murió en 1588 y resucitó únicamente con el estallido de la guerra civil española en 1936. Parte de la explicación se halla en el increíble sentido de superioridad que los británicos han demostrado desde su apogeo con respecto a los europeos continentales. Después de haber dedicado una semana entera al estudio de los principales filósofos alemanes, James Mill escribía: "Ahora comprendo lo que el pobre Kant quería decir"[20].

Me parece recordar a A. J. Taylor, historiador de Oxford, cuando nos decía que, en su época, pocos de sus colegas habían oído hablar siquiera de Kierkegaard. El espíritu continental, especialmente el inclinado a la filosofía, nunca toleró demasiado el clima intelectual de Oxford. Quizás la respuesta es que los historiadores anglosajones (al igual que los españoles de Ortega) carecían de talento para la especulación filosófica. De todos modos, como sabemos a través de la historia de la educación universitaria en los Estados Unidos, en tanto que los anglosajones tomaron ideas prestadas, él no las tomó prestadas de España.

El motivo más importante, por supuesto, es el hecho que las actividades especulativas de los filósofos y generalistas históricos como Ortega fueron y todavía son miradas con desconfianza y disgusto por muchos historiadores profesionales. A pesar de las incursiones del historicismo en la historia puramente empírica y científica (que, según las propias palabras de

[20] Citado por Bertrand Russell en *Ideas and Beliefs of the Victorians* (Londres, 1949), pág. 19.

Leopold von Ranke exigía que la historia se escribiera "wie as eigentlich gewesen")[21] muchos historiadores anglosajones de tendencia pragmática todavía consideran que el estudio del pasado nada tiene que ver con la filosofía o la especulación moral. En gran medida, la disciplina de la historia en Occidente es aún hoy lo que los empiricistas alemanes, ingleses y norteamericanos del siglo diecinueve (y, en menor grado, franceses) hicieron de ella[22]. No es tarea de la historia hallar un significado último y profundo. El historiador tampoco debería juzgar, predecir o generalizar. El verdadero interés de la historia es lo particular y concreto. En cuanto a los "asuntos superiores", quedan éstos en manos de una naturaleza todopoderosa o de Dios, o se los ignora por completo[23]. Como manifestó Lord Acton: "un historiador se luce cuando no aparece"[24]. Este no era ambiente en el que pudiera florecer un individuo de orientación filosófica como Ortega.

Si la mayoría de los historiadores anglosajones parecía ignorar la existencia de Ortega, fue creo yo, también porque —aunque la idea resulte sorprendente— él tendía a perderse en la multitud. Hasta un punto que no puedo sobredimensionar, Ortega no es sólo producto de su tierra; es también —como tantos otros— producto de su tiempo. Como historiador cultural estoy convencido de que no podemos pretender comprender el *Zeitgeist* de su tiempo sin leer a Ortega. Sólo así se puede apreciar la atmósfera general de su época. Tampoco esperemos comprender a Ortega sin relacionar su obra con todas las influencias del período. Necesitamos saber qué fue lo que moldeó el enfoque intelectual de Ortega, por qué era el momento oportuno para recibir sus ideas, y en qué sentido sus ideas fueron únicas. Sin duda, su búsqueda de una nueva visión de la vida, su énfasis en la vida por oposición a la razón pura, su creciente agnosticismo, su enorme vitalidad, su desafío de las normas de la sociedad en que vivía, su determinación de

[21] Citado por Fritz Stern, editor, en *The Varieties of History* (Nueva York, 1956).

[22] Hans Meyerhoff, *op. cit.*, pág. 13.

[23] Alan Bullock, "The Historian's Purpose: History and Metahistory", *History Today*, Vol. 7 (Febbrero, 1951), págs. 5-11.

[24] Hans Meyerhoff, *op. cit.*, pág. 16.

no imitar a la naturaleza sino de transmitir su visión de ella, su cambio aparente de la biología a la psicología, sus investigaciones intrínsecas de experiencias íntimas, su temor a la deshumanización y a la degradación, su advertencia de que los valores humanos individuales estaban siendo avasallados por el avance y la crueldad de las masas, y su temor al poder del estado —sin duda, en tanto que las comparaciones pueden exagerarse, en todos estos sentidos la voz de Ortega es una de tantas.

Los vínculos de Ortega con las corrientes intelectuales de Europa continental de la época son de hecho evidentes en sí mismos y van mucho más allá de la filosofía y de la historia. La crisis de la cultura europea que siguió a la gran guerra, y que reveló la incertidumbre de la naturaleza del hombre y de su terrible irracionalidad, les dio a muchos artistas y escritores europeos aspiraciones y problemas comunes. Por ejemplo: la lucha de Ortega por encontrar un "nuevo camino", su propia forma de expresionismo, está muy relacionada con los experimentos hechos por los artistas Henri Matisse, George Braque, Salvador Dalí, Luis Buñuel y Pablo Picasso. Su escepticismo religioso nos recuerda a Anatole France —a pesar de que rechaza el sentido de la nada y del absurdo expresado por Sören Kierkegaard, Fyodor Dostoievsky, Friedrich von Nietzsche, Martin Heidegger, Franz Kafka, Albert Camus, y Jean-Paul Sartre (cuya confianza en Dios y en la razón estaba en decadencia). Por su confianza en la vida, la vitalidad, la voluntad y en los aspectos emotivos de la experiencia se parece a Henri Bergson y a D. H. Lawrence. Incluso hay ecos de Sigmund Freud y de Carl Jung. En su crítica mordaz de la sociedad me recuerda a Thomas Mann. La conciencia de unidad generacional la experimentó con François Mentré y Karl Mannheim. Comparte con Arthur Koestler, Ignazio Silone y, más recientemente, con Friedrich A. Hayek su temor a la autoridad del estado. Como Karl Marx, August Comte, y Claude-Henri Sant-Simon esperaba descubrir la ley de la conducta humana. (Ominosamente para algunos, concluyó su debate sobre "Historia como Sistema"[25] con una cita de Comte). Ernst Toller publi-

[25] Capítulo IV de José Ortega y Gasset, *Toward a Philosophy of History* (Nueva York, 1941).

có *Man and the Masses* en el mismo año (1929) que Ortega publicó *La rebelión de las masas.* Sus reservas sobre la democracia y su creencia casi mística en una élite es característica de Thomas Carlyle.

Esta impresión —que la obra de Ortega estaba íntimamente ligada a la de un movimiento mayor— se acentúa cuando nos trasladamos de la situación general a la particular. Al rebelarse en contra de la razón pura y aceptar instintivamente la experiencia, coincide con Dilthey, Croce y Collingwood. (Sin embargo, se negó a compartir la opinión de Croce en cuanto a que la historia es filosofía y nada más). Al igual que Ranke, trató de crear una nueva metodología de la historia. (Sin embargo, no compartía en absoluto la creencia de Ranke en un pasado objetivo). Con Emmanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y Edmund Husserl compartía un interés por el ser humano y sus circunstancias. (Sin embargo, como se ha dicho, en tanto que Kant construyó una superestructura de razón sobre un mínimo de experiencia, Ortega hizo lo contrario). De un modo semejante, mientras que su temperamento difería completamente del de Nietzsche, y carecía del deseo de poder de aquél, compartía con Nietzsche la creencia en la vida auténtica, su acento en la espontaneidad y vitalidad, su desprecio por la excesiva especialización y la mediocridad, y la función decisiva en la sociedad de líder y liderados. La vida para Ortega, como para Goethe, existía con el propósito de ser vivida. También compartía la sospecha de Marx con respecto a las masas, el *Lumpenproletariat* (todo esto nos trae a la memoria a Gaetano Mosca y a Vilfredo Pareto), y la creencia de Marx de que la historia está sujeta a leyes que pueden predecirse. Sin embargo, no coincidía con Marx en que la ibertad sin revolución es ilusoria. También rechazó la noción marxista que la razón es un instrumento aplicable a a vida. Para Ortega la razón no se impuso a la vida sino que emana de ella. La razón, como narración, le dio sentido a la vida y a la historia, y a esto Ortega llamó razón histórica. Su "dialéctica" de la generación —si puedo utilizar ese término— nos recuerda la dialéctica de las ideas de Hegel. Finalmente, su creencia de que a la mente humana no le queda nada por descubrir más allá de sí misma se ha comprarado con las opiniones de Arthur Schopenhauer.

Lo significativo acerca de este estudio superficial sobre la relación de Ortega con el *Zeitgeist* de su tiempo es que incluye muy pocos nombres anglosajones; y eso se debe a que Ortega (como los británicos cuando lo hacían) recurrió a pensadores de Europa continental. Ortega y sus conciudadanos españoles casi no tenían relación con sus pares británicos y norteamericanos. En consecuencia, las ideas de Ortega decayeron en Occidente de un modo que no ocurrió con las ideas de pensadores alemanes y franceses (con lo que no se pretende negar la gran influencia de Ortega en el mundo hispánico). La España de Ortega y del mundo anglosajón eran, a decir verdad, como dos trenes que a veces iban en la misma dirección, pero que utilizaban carriles totalmente distintos. ¿Cómo, en estas condiciones, podíamos esperar que las ideas de Ortega fueran de real importancia para la perspectiva anglosajona?

* * *

Quisiera ahora ir a la esencia de este trabajo que es el cambio histórico. Primero mencionaré algunos de los puntos en que Ortega y yo coincidimos. Luego procederé a observar brevemente el cambio desde el punto de vista de la economía, de la política y, con más detenimiento (a pesar de lo delicado del tema) desde la dinámica del cambio histórico según el pensamiento filosófico de Ortega. "La filosofía de la historia", como dijo Morris R. Cohen, "es, sin duda, la jurisdicción más desatendida de la filosofía"[26].

Permítanme comenzar diciendo que, al igual que Ortega, También yo busco un sentido a la historia para poder obtener una visión coherente de la realidad. Sostengo —así como lo sostuvo Tucídides y Maquiavelo después de él— que gran parte de la historia es historia contemporánea; la importancia de la historia radica en gran medida en lo que se hace hoy. Si hubiéramos seguido el consejo dè Ortega, dudo que la historia se hubiera convertido en la dimensión ignorada en los asuntos internacionales como de hecho ha sucedido. Tampoco se la acusaría de ser una forma de anticuarianismo. Al igual que Ortega, yo también destaco la importancia de la imaginación.

[26] Morris R. Cohen, *op. cit.*, pág. 3.

Sin un esfuerzo continuo de ésta, nunca podría haber intentado describir la expansión de Europa en el mundo. También he visto ya suficiente de la guerra y la paz como para respetar el temor de Ortega a la autoridad del estado y al fanatismo, así como para valorar la apasionada convicción que él sostenía con respecto a la importancia de una vida humana individual y la posibilidad de libertad.

Cualquiera sea la opinión de los críticos de Ortega[27] sobre su visión general de la historia, estoy seguro de que su búsqueda de sentido en la totalidad será mucho más importante en el futuro de lo que es hoy. Y esto se debe a que las exigencias de muchos historiadores así llamados "científicos", "empíricos", "objetivos", "cuantitativos" (por quienes Ortega sentía desprecio) no han sido satisfechas. En este momento, en historia económica somos demasiado conscientes de los límtes de la econometría, que confunde enumeración con causalidad, y renombre de conceptos con validez de los mismos. Aquí, el énfasis de Ortega en un enfoque cualitativo de la vida se vuelve muy importante. En realidad, en tanto que aumentó la demanda de literatura histórica hubo en nuestras universidades occidentales una extraña y lamentable pérdida de interés por la historia como se la enseña en la actualidad. Algunos historiadores y algunos miembros de la opinión pública pueden ser anti-racionales en su búsqueda de *sentido* cualitativo de la historia; pero, sin duda, buscarán ese sentido. Así como la filosofía sin historia corre el riesgo de convertirse en sofistería, así también la historia sin filosofía corre el peligro de convertirse en mera crónica. Asimismo, la mayoría de los hombres se niegan a aceptar una postura en la que deban considerar al pasado como "gritos e ira que nada significan", o bien unirse a historiadores distinguidos como Reinhold Niebuhr, Herbert Butterfield, Christopher Dawson y Arnold Toynbee, quienes eligieron". . . escapar de la pesadilla de la historia hacia un modo de existencia más allá de la historia: arte, mitología, religión o apatía"[28]. Este es un sonido lejano de Dilthey, de Ortega o mío propio. Quienes prefieran la razón a la interven-

[27] Janet Winecoff Diaz, *op. cit.*, Capítulo 2, "The critical reactions to Ortega".

[28] Hans Meyerhoff, *op. cit.*, pág. 22.

ción de la divina providencia deben encontrar sentido en el pasado y en su contribución al presente o bien dejar la historia en manos de un puñado de especialistas cuyo trabajo —bien o mal— tiene poco sentido.

En donde Ortega y yo diferimos es en nuestra interpretación de la historia en cuanto a cómo ha sucedido más que en la dinámica del cambio histórico; y diferimos a causa de nuestras circunstancias diferentes. Esto es particularmente cierto en el caso de nuestras opiniones acerca de la ubicación de Europa en el mundo. Ortega, al escapar de la atmósfera intelectual de España a la de Europa misma, llegó a la conclusión que Europa era el mundo. El arquitecto florentino Leone Battista Alberti, Goethe, Hegel, Burckhardt y de Tocqueville, todos estaban convencidos del carácter único de la herencia occidental. Sin embargo, después de haber vivido y enseñado en cuatro continentes no puedo compartir la opinión eurocéntrica de Ortega. La experiencia me ha enseñado que el acento de Ortega en la vida, en tanto que podría ser muy europeo, puede tener muy poco valor para el budista que quiere huir de ella. El énfasis de Ortega en la conciencia histórica es puramente occidental. La tensión entre razón y religiosidad que refleja su obra es particularmente europea; y esto se debe a que, según las palabras de John Lukacs: "El cristianismo, al igual que el judaísmo, están enraizados en la historia; sus reclamos —al menos en parte— son históricos, en tanto que los reclamos de la mayor parte de ls religiones orientales son mitológicos. Y este énfasis en el Cristo histórico es el que se percibe *históricamente* en la conciencia de los pueblos occidentales mientras que carece de excesiva importancia en las tradiciones orientales cristianas religiosas de carácter folklórico"[29]. Del mismo modo, el énfasis continuo de Ortega en el individuo sin duda surge de su "hispanismo" y de su eurocentrismo. "El abismo del sí", del que hablaba San Agustín, tiene poco sentido para el espíritu colectivo de Oriente. En especial para los chinos que no se preguntan "¿quién eres?" sino "¿dónde estás?", "¿cuál es tu *danwei*?", "¿cuál es tu grupo o colectividad?"[30].

[29] John Lukacs, *Historical Consciousness* (Nueva York, 1968), pág. 27.
[30] Fox Butterfield, *China* (Nueva York, 1982), pág. 39 f.

El camino de Occidente, en verdad, tiene una validez mucho más limitada de lo que sugiere la descripción de Ortega.

Quisiera expresar ahora mis diferencias con Ortega en cuanto al cambio histórico; seré breve en lo que se refiere a economía y política y me extenderé más en lo referente a filosofía. Comparto la opinión de Ortega de que la sociedad no está moldeada por el flujo ciego de fuerzas económicas (no fue el determinismo económico sino las "esperanzas, las oraciones, los deseos y los anhelos" de un sinnúmero de norteamericanos los que devolvieron al sur del Appomattox). Coincido asimismo con Ortega en que la enorme acumulación de riquezas llevada a cabo por Occidente durante varios siglos en el pasado surgió de circunstancias sin precedentes, y que quizás no vuelvan a suceder jamás[31]; no menos por el puritanismo protestante y por el espíritu del capitalismo[32]. Aun así, después de haber dicho esto, me apresuro a agregar que, en tanto que comparto la importancia que Ortega asigna a la colonización mundial de los europeos, i.e., a la explotación de la perisferia; creo que olvida por completo la particular interrelación que surgió entre Europa y los sectores del mundo en desarrollo durante el período de hegemonía europea[33]. Quisiera agregar algo más: la distinción que debe efectuarse entre los acontecimientos que tuvieron lugar antes de la Primera Guerra Mundial y que, con razón, podrían asociarse al enfoque límite tradicional del desarrollo económico, y los acontecimientos de los pasados cincuenta años escapan a Ortega. El suceso decisivo del período antes de la Primera Guerra Mundial fue el impacto externo del hombre occidental. Esta fase de la historia y la difusión de tecnología empírica y tradicional que la acompañó, en gran medida ha acabado. En contraste, el crecimiento económico de los últimos cincuenta años, y el consiguiente tipo de difusión de la tecnología científica e industrial no han tenido relación con la colonización mundial sino más

31 William Woodruff, *Impact of Western Man*; segunda edición actualizada hasta 1980 (Washington D.C., 1982), pág. XV.

32 Hisao Otsuka, *The Spirit of Capitalism, the Max Weber Thesis in an Economic Historical Perspective*, traducido por Masaomi Kondo (Tokyo, 1982).

33 William and Helga Woodruff, "Economic Growth: Myth or Reality", *Technology and Culture*, Vol. VII, N° 4 (Fall 1966), págs. 453-74.

bien con el desarrollo intensivo, particularmente con la industrialización de ciertos países y regiones. Lo que debe reconocerse es que el crecimiento económico desde la Primera Guerra Mundial y el tipo de difusión tecnológica consiguiente dependía de la prolongada etapa anterior de la historia europea. Occidente no se enriqueció porque se industrializó sino que se industrializó porque era rico. El mejor ejemplo contemporáneo que puedo darles sobre el proceso que se debate es que Arabia Saudita no es rica porque se está industrializando, sino que se está industrializando porque es rica.

La respuesta de Ortega sería, supongo, que la economía no le interesaba. Más aún, que lo que estoy diciendo depende de investigaciones que no se habían llevado a cabo en su época. En alguna medida esta es una respuesta justa. Aun así, no excusa la ingenuidad de Ortega cuando la economía se halla involucrada.

Las cricunstancias también ayudan a explicar las distintas posiciones adoptadas por Ortega y por mí sobre el asunto del poder político —"concepto de la vida en sociedad tan indiscutible como indiscutible es la energía en el mundo físico". En el transcurso de mi vida, el poder del estado en el mundo ha ocupado un lugar diferente del que tenía en la época de Ortega. En lugar de considerar al estado como "un mecanismo de represión" (Marx), i.e. como el enemigo de la espontaneidad humana, en la actualidad muchos países del Tercer Mundo consideran al gobierno esencial para su surgimiento y desarrollo como nación. De todos modos, debe destacarse aquí lo inusual que se está volviendo el gobierno democrático. Como señaló Lord Acton —y Aristóteles mucho antes que él— el poder no sólo puede ser violento y represivo; también puede ser positivo y creativo. Dado que el estado, como dijo Aristóteles, se formó para hacer posible la vida, también existe entonces para hacerla llevadera"[34]. El poder puede corromper; el uso del mismo es ineludible.

Quisiera referirme ahora a la dinámica del cambio histórico según la visión de Ortega como filósofo. En tanto que Ortega no crea una filosofía o un sistema de historia, tiene mucho que decir acerca de la significación de la historia. Sus ideas sobre perspectivismo, sobre la función de la generación, la masa y la

[34] Citado por Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (Londres, 1946), pág. 498.

élite y sobre la historia como ciencia profética son esenciales en sus especulaciones.

Si bien estoy convencido de que Ortega jamás le cerró la puerta a Dios —en este sentido es un confuciano perfecto— ni a lo trascendente, su perspectivismo parece ser un intento de emancipar la historia de la teología. Después de integrar la historia al dominio humano, Ortega observa que cada vida, cada persona, cada generación, cada pueblo y cada época posee una perspectiva diferente e igualmente válida, una visión distinta del universo. Cada perspectiva es auténtica; se necesita que todas ellas expresen la realidad.

Por mi experiencia en historia mundial, gran parte de lo que tiene que decir tiene sentido. Sólo si aceptamos la autenticidad de cada perspectiva podemos entender y quizás perdonar conductas humanas como la costumbre azteca de ofrecer sacrificios humanos. El punto de vista de los aztecas fue tan auténtico como el de los europeos. El perspectivismo también ayuda a explicar el etnocentrismo de los europeos durante el período de la hegemonía mundial. Como la antropología cultural se hallaba en sus comienzos, se necesitó de hombres como James Cook y Alexander von Humboldt para reconocer las consecuencias culturales de la expansión occidental.

Las ideas de Ortega sobre perspectivismo son especialmente importantes en mi obra sobre *The Struggle for World Power, 1500-1980* (1981). Después de haber buscado en vano un patrón universalmente aceptado de bien y de mal —un patrón universal absoluto y permanente de moralidad por el cual se pudiera juzgar la conducta de los hombres cuando éstos actúan colectivamente— me vi obligado a volver a la idea de multiplicidad de perspectivas o enfoques culturales. No se pretende negar con esto la existencia de verdades antiquísimas que nos dicen que el amor debe preferirse al odio, la bondad a la crueldad, la verdad a las mentiras; lo que intento decir a partir de mi propia experiencia es que los juicios morales coinciden abrumadoramente con los fenómenos históricos. Por ejemplo, siempre hubo diferencias de perspectiva moral entre vencedores y vencidos, como también las hubo entre la nación que intentaba perturbar el *statu quo* y la nación que trataba de mantenerlo. (¿Acaso necesito agregar algo más sobre las distintas perspectivas de Japón y de las potencias occidentales en los años treinta?). Más

que una verdad universal, eterna y asequible, lo que importó fueron las circunstancias inestables y los niveles de fuerza.

Con todo, no estoy completamente satisfecho con este énfasis en las circunstancias. Excepto como nociones filosóficas, me resulta difícil pensar en la conciencia histórica en términos de sujeto y de objeto. Lo que sí veo en la historia es al hombre que trasciende su herencia y su ambiente. Lo que importa no es el individuo abstracto, sino la *persona humana.* Una vez más, mientras la perspectiva es una cuestión de tiempo, lugar y pueblos, ciertamente no todas las perspectivas pueden ser auténticas (esto no sólo disculparía a los aztecas; también disculparía a Hitler). Sería adoptar una irgidez o una reacción predecible que en la vida real —a excepción de la tiranía— no existe. Es suponer que el mundo es occidental —en el sentido de libertad humana individual— cuando en realidad no lo es. Si se siguiera el consejo de John Locke sobre las limitaciones del conocimiento humano, la perspectiva por su naturaleza debe distorsionarse. Si se distorsionan todas las perspectivas —i.e., a menos que tengamos un absoluto con el que compararlas— cómo evitar el nihilismo, el pragmatismo o el relativismo subjetivo. Esto no nos permitirá explicar ni la verdad ni el error. Más aún, como Américo Castro ha aclarado suficientemente, a la historia se la acusa de tener una significación religiosa mayor que la que le asigna Ortega[35]. Si los españoles no hubieran sentido la necesidad de que los sostuviera una fe en algo superior a ellos mismos, nunca hubieran construido las 365 iglesias de Cholula, México. Aunque Ortega lo negaría, la noción de perspectivismo está hasta cierto punto muy relacionada con el determinismo secular; todo lo cual nos conduce a los ulteriores problemas de justicia y de libertad. Quizás, como sostuvo Hegel, la libertad sea "el reconocimiento de la necesidad". Quizás consista en saber lo que se puede y lo que no se puede hacer. No puedo dar respuestas fáciles a estas preguntas. Si se conociera la verdad, tampoco Ortega las daría.

Tengo aún más recelos con respecto a la noción de Ortega de generación. A pesar de lo mucho que destacó este concepto (su *El hombre y la crisis,* 1958, da la impresión que toda su teoría

[35] Américo Castro, "The Meaning of Spanish Civilization" en José Rubia Barcía, editor, *op. cit.*

se apoya en él) me ha servido muy poco para tratar de entender tanto la historia europea como la mundial. A pesar de la elocuencia de Ortega, debo admitir que entiendo muy poco de la siguiente declaración de fe (y acentúo el término fe): "Las variaciones de los sentimientos vitales decisivos en la historia se presentan en la forma de la generación. Una generación no es un puñado de hombres brillantes, tampoco se trata simplemente de una masa; es semejante a un cuerpo social nuevo e integral con una minoría selecta y una masa, que se ha lanzado en el ámbito de existencia con una trayectoria determinada y vital. La generación. un compromiso dinámico entre la masa y el individuo, es el concepto más importante de la historia; una especie de eje a través del cual se mueve la historia"[36]. Más allá de reconocer que las generaciones existen, y que hay cierta dependencia entre ellas —como el propio Tácito utilizó el término hace mucho tiempo y Mentré y Mannheim[37] más recientemente— no sé cómo interpretar el concepto de método de la generación de Ortega. No comprendo cómo cada período de quince años de una generación lleva a cabo —como una misión histórica— su cuota de cambio histórico. Tampoco individualizo —aun teniendo en cuenta la superposición de generaciones— las características comunes de cada generación que supone la descripción de Ortega. A mi entender, las generaciones no son tan únicas ni tan decisivas como para provocar cambios como sostenía Ortega. Sencillamente me resisto a creer en una generación sujeta con camisa de fuerza "encajonada" por una generación igualmente sujeta con camisa de fuerza que la precedió y otra que la sigue. Esto se opone al pensamiento de Ortega en un *continuum.* Tampoco entiendo a la generación como un compromiso dinámico entre el individuo y la masa. Como señaló el Profesor Wohl ". . . una de las falencias más serias de la teoría generacional de Ortega es que, a diferencia de la de Mannheim, no se esfuerza por tomar en cuenta la divergencia de respuestas *dentro* de una misma generación frente a la pregunta, ¿Qué se supone que debemos hacer con el mundo en que vivimos? Ortega pensó que estas

[36] Citado por Christian Ceplecha, *op. cit.*, págs. 109-10.

[37] François Mentré, *Les Generations Sociales* (París, 1920), y Karl Mannheim, "Das Problem der Generationen", reimpreso en Kurt H. Wolff, editor, *Karl Mannheim: Wissenssoziologie.*

diferencias desaparecerían con el tiempo; pero, es igualmente discutible que con el transcurso del tiempo aparecerían más decididamente"[38]. Si la noción de generación obsesionaba a Ortega fue porque se había propuesto salvar a su propia generación. Lamentablemente, a pesar de su genialidad no lo logró. Nos dejó un concepto filosófico que, aunque esclarecedor, es verdaderamente difícil de entender.

El verdadero problema con la noción de perspectivismo y con la de generación es que, al igual que el trabajo teórico en la mayoría de las áreas, simplifican demasiado las causas. En tanto que estimulan el pensamiento de los historiadores, no se prestan a interpretaciones pragmáticas —lo que no minimiza su importancia como ideas abstractas. Son ideas sobre historia más que ideas que emergen a partir de un estudio de historia propiamente dicha. Entonces, ¿qué idea explicará en forma adecuada los acontecimientos paradójicos, irónicos, disímiles y, con frecuencia, totalmente inesperados a los que denominamos historia? Dotado de una destreza literaria sin límites y de un estilo conversacional, Ortega ha simplificado demasiado la naturaleza condicional profunda del pasado y de la condición humana.

Esto se hace más evidente en la visión de Ortega de la masa y la élite. En la medida en que estos términos no tengan en cuenta la infinita variedad de la historia, no nos ayudan a explicar el cambio histórico. No desapruebo el énfasis que Ortega pone en el poder cada mez máyor de la gente común, ni tampoco con respecto a la importancia del liderazgo. Obviamente, la gente común, o la masa, que en algún momento ocupó un lugar secundario de la escena ahora ocupa el sitio principal. Por eso, en tanto que el Tratado de París de 1763 comenzó "En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo . . .", la Carta de las Naciones Unidas comienza con las palabras: "Nosotros los pueblos . . ." No debe verse a la humanidad sólo desde el ángulo de la "clase" gobernante. Tampoco estoy en desacuerdo con el temor de Ortega a la masa (que siempre existió y sobre la que hay una extensa literatura especializada), ni con su opinión de que es siempre una minoría la que provee nuevos valores, ni con la mediocridad y renuencia de la mayoría a aceptar responsabilidades, ni que son pocos los que se preocupan por buscar la

[38] Robert Wohl, *op. cit.*, págs. 158-9.

verdad. "La humanidad no tiene hambre de verdad", escribí en *Impact of Western Man* (1966), tiene hambre de certidumbre. En sus peores momentos sólo pide que sus sueños y sus ilusiones se ratifiquen"[39]. Tiene tanto sentido que Ortega señale la solidaridad de una masa nebulosa como que Marx señale la solidaridad de una clase nebulosa. En la vida real esta uniformidad y solidaridad no existen. En consecuencia, decir que las masas han alcanzado el poder es una apreciación no histórica. Es igualmente no histórico suponer que la minoría está siempre dotada de valores superiores. Este no es hallazgo mío. No es la masa sino una élite moribunda la que con demasiada frecuencia demuestra la inercia de la muerte humana. ¿Podemos realmente pedirle a la masa que explique los problemas actuales de Detroit? Lo que sí tiene la minoría es arrogancia. En este momento, en los Estados Unidos, la lucha no es entre masa y élite (a decir verdad, no hay un abismo infranqueable entre individuo y masa), sino entre diversos grupos minoritarios que buscan su propio interés y no el interés común. Lejos de condenar a la masa me inclino más por el razonamiento de Alexander I. Solzhenitsyn en cuanto a que la pérdida del coraje civil por parte de nuestros líderes es lo que apesta a la sociedad occidental de hoy[40], y lo que amenaza la desencarnación de Berdyaev o la desintegración de Ortega. Tiene el mismo sentido hablar de tiranía de las masas como de dictadura del proletariado. Si bien no niego la excelencia, y fundamentalmente la importancia de *La rebelión de las masas* de Ortega en los años 30, en mi opinión, resulta insuficiente como diagnóstico y como precepto. Irónicamente, a pesar de que la vida de un individuo es lo más elemental de la experiencia humana, los fenómenos masivos —que no sólo parecen irresistibles sino que oscurecen el principio de libre albedrío— son los que ofrecen al historiador los datos (no diré infalibles, pero sí en cambio) más auténticos, a partir de los cuales puede —si es que debe— efectuar generalizaciones. ¿De qué otra manera —sino centrando mi atención en la masa— podía haber intentado describir el prolongado curso de acontecimientos que rodea al impacto del hombre occidental en el mundo?

[39] William Woodruff, *op. cit.*, pág. 55.

[40] Alexander Solzhenitsyn, "The Exhausted West", *Harvard Magazine* (Julio-agosto 1978).

Finalmente, no puedo compartir la opinión de Ortega de que la historia puede convertirse en una ciencia profética. La historia no es una ciencia profética con leyes propias. Los razonamientos de Ortega tampoco conducen categóricamente a una conclusión de ese tipo. Sin embargo, él apunta en esta dirección. Puede sostener que la ciencia histórica sólo es posible en la medida que la profecía es posible; pero no estoy tan convencido con Burckhardt y Jaspers. Aunque la historia ofrece sabiduría, no puede proporcionar normas de conducta; no nos puede hacer inteligentes para la próxima vez. Al carecer de leyes invariables como las de las ciencias físicas, una buena parte de la historia sigue siendo no científica e impredecible. Sobre esta base, hay en verdad dos Ortegas: el que ansía la certidumbre de las leyes históricas, y el que se niega a renunciar a la espontaneidad de la vida. Ortega quiere un sistema de la historia —que a Kierkegaard le sugirió lo estático— y también la vitalidad de la vida.

* * *

No los detendré más tratando de unir los distintos hilos de esta exposición. Diré simplemente que a pesar de mis reservas, me he convertido en un mejor historiador por haber estudiado a Ortega. Es el historiador el que se perjudica si no lo lee. Por supuesto, Ortega formuló más preguntas de las que contestó; por supuesto, planteó más interrogantes de los que se podían responder; por supuesto, en tanto que acentuó el devenir no intenta responder la pregunta fundamental de la vida (que Georg Simmel acertadamente consideró que es siempre más que la vida); por supuesto, no comprendió que la vida es como un gran poema, y que alguna parte del mismo siempre escapará a nuestro entendimiento[42]; sin duda, no comprendió que llegado cierto punto es inútil buscar razones, especialmente en este siglo de creciente sinrazón; por supuesto que rehusó reconocer los límites de un ser humano finito; por supuesto, nos proporcionó una filosofía de existencia más que una visión o una nueva revelación

41 Ernst Robert Curtius, *op. cit.*, pág. 309.

42 "La historia no es un problema que debe resolverse sino un misterio que debe contemplarse". Jacques Maritain, *On the Philosophy of History* (Nueva York, 1957).

que incluyera al cambio histórico —por supuesto que se lo puede culpar por todo esto. Pero en donde no se lo puede culpar es en su búsqueda permanente de un mejor entendimiento.

La importancia de Ortega y Gasset no radica en su habilidad para proponer verdades últimas. Por el contrario, utilizó su espíritu audaz e imaginativo para señalar lo que —a su entender— era el camino de la verdad. Por eso es que sus ideas continuarán generando significados nuevos y más profundos con respecto al hombre y a la condición humana.

WILLIAM WOODRUFF
Universidad de Florida
en Gainesville

Traducción: Andrea Goin

ORTEGA Y LA CONCIENCIA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

En el año de 1939, recién llegado a México José Gaos, transterrado español de la diáspora que originó la tragedia española de la guerra civil, escribía comentando discutido libro del mexicano Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*: "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aún de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote*. La inquietud por España como cultura, el programa de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español. Ramos conoce la obra de Ortega, y ecos de la de éste se oyen distintos en la de aquél. Sin embargo, yo he experimentado constantemente a lo largo de la lectura la impresión de que las similitudes indicadas surgen espontáneamente de afinidades objetivas entre los temas y de la originalidad y autenticidad, parejas con que ambos pensadores se enfrentan a su realidad nacional circundante y a su realidad personal, íntima —la nacional en ellos—, en donde incide el valor filosófico de las obras"[1].

[1] Gaos, José, "El perfil del hombre y la cultura en México", *Letras de México*, 15 de junio de 1939.

En 1943, Samuel Ramos escribía su libro *Historia de la filosofía en México* en el cual hacía directa referencia a la influencia de José Ortega y Gasset en su pensamiento y, más aún, en lo que la filosofía del maestro español había significado para los mexicanos en la toma de conciencia sobre su propia realidad, expresión del impacto que para los mexicanos significó la Revolución en México de 1910. A "causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y que podía definirse en estos términos: México ha sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el ministerio de Educación había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esa dirección. Entre tanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional"[2].

Pero no eran sólo los mexicanos, sino un gran número de latinoamericanos los que encontrarán en Ortega, en su filosofía y su acción cultural, justificación, apoyo, a un proyecto que se venía perfilando, desde 1842 cuando el argentino Juan Bautista Alberdi exponía en Montevideo *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, en el Colegio de Humanidades*, en el que hablaba de un Filosofar Americano, propio de esta región del Continente. Por esta misma línea habían continuado diversos pensadores latinoamericanos a lo largo de esta región. Otros latinoamericanos como Samuel Ramos, se encontrarán también con la obra de Ortega. Con la del pensador y la del difusor de los grandes hechos y de las grandes

[2] Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1943.

ideas del pensamiento occidental contemporáneo las que, lejos de condenar los esfuerzos de los latinoamericanos para definir su propia identidad, los justificaban. Ortega y Gasset dentro del historicismo que se ponía en boga en Europa, a partir de Dilthey, había creado el racio-vitalismo. Las ideas de Ortega sobre el perspectivismo y la circunstancia apasionan a los latinoamericanos que van así encontrando el apoyo filosófico que les faltaba, o al menos creían les faltaba, en sus preocupaciones por un filosofar que, sin dejar de ser universal, tuviese como origen sus ineludibles pespectivas. A esto se agregará la publicación de la *Revista de Occidente*, acompañada de la traducción de las más destacadas expresiones de la cultura, filosofía, historia occidentales en la Biblioteca de la misma Revista de Occidente. Nuevos Hechos. Nuevas Ideas. Expresiones últimas de la cultura europea que afinaban y afianzaban la ya vieja preocupación por la cultura de esta región americana. Ortega mismo hacía de la difusión de esos nuevos hechos e ideas, un instrumento al servicio de una también vieja preocupación española sobre su propia identidad y, al hacerlo y difundirlo sobre la América que era prolongación de España, colaboraba en el afianzamiento de una pareja preocupación respecto al problema de la identidad de esta región.

El racio-vitalismo, el perspectivismo, el historicismo, el existencialismo que iban tomando presencia penetraban en los círculos latinoamericanos empeñados en perfilarse como entidades concretas a partir de las cuales podrían participar, sin complejo alguno, en una tarea que debería ser común a todos los hombres, un futuro en el que todos los hombres, a partir de sus múltiples e ineludibles particularidades, podrían ponerse de acuerdo en la solución común de sus problemas y en la creación de un mundo en el que sacrificios y beneficios pudiesen ser equilibradamente repartidos. El uruguayo Arturo Ardao mostrará la relación que guardaban las nuevas expresiones del filosofar occidental, del cual era una expresión el racio-vitalismo de Ortega, con el programa que ya se planteaba Alberdi respecto a un filosofar que pudiese ser llamado legítimamente latinoamericano.

Arturo Ardao, publica en *Cuadernos Americanos*, en el año de 1946, un ensayo titulado "El historicismo y la filosofía americana", en el que relaciona la vieja preocupación ya expresa en un Alberdi y la que se viene haciendo expresa en las últimas

generaciones de las cuales el mismo Ardao era un ejemplo. Preocupaciones ambas, las de Alberdi y su generación en los cuarenta del siglo pasado, y las de la generación de Ardao en los cuarenta de este siglo, relacionadas con las tempranas expresiones del historicismo de ayer, enraizado en Hegel; y las que se harán patentes en el siglo XIX a partir de Dilthey que recogía la herencia hegeliana. Influencia, esta última, que llega como torrente a través del Ortega filósofo y del Ortega editor. "La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana —dice Ardao—, fuera de recibir ocasión de la encrucijada cultural de Occidente, es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo". "Por gracia de sus tesis capitales, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América"[3]. Pero no sólo el historicismo en su expresión contemporánea, sino también el que se hizo expreso a partir de Hegel en el siglo pasado, que había dado justificación y cuerpo al ya citado reflexionar de Alberdi sobre la filosofía que no dudaba en llamar americana. Cita Ardao a Alberdi cuando éste en el ensayo de 1842 decía: "Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos que ella pueda existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales, como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales". "Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales"[4]. Este filosofar había encontrado así su justificación y apoyo en el filosofar europeo del momento, el cual iba de Herder a Hegel, de Cousin a Leroux. Un historicismo que fue, al final, ahogado por las tendencias positivistas y cientistas. Pero fue a final de siglo que, como reacción a esas tendencias, surge Dilthey. En el seno de esta filosofía, dice

[3] Ardao, Arturo, "El historicismo y la filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, México, julio -agosto de 1946.

[4] Alberdi, Juan Bautista, "Ideas para un Curso de filosofía contemporánea" Montevideo, 1842.

Ardao, "bajo el acicate de las grandes conmociones actuales, el historicismo encuentra su verdadero sentido y despliega generosamente sus posibilidades. Se hace así, más que una escuela o una doctrina determinada, un carácter del tiempo; si cuando el romanticismo fue una nota del espíritu de la época, ahora llega a identificarse íntimamente con el de la nuestra"[5].

Una actitud ante la realidad, más que una filosofía que, como otras filosofías europeas debían de ser religiosamente aceptadas, lo será el historicismo que llegará a esta América Latina a través de la obra de Ortega. Actitud frente al mundo que dos grandes guerras mundiales estaban perfilando. A Ortega se deberá, también, el lanzamiento y explicación de una obra que sería expresión del impacto de la Primera Guerra Mundial en la mente europea, la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. Publicada en lengua española en 1934 y prologada por el propio Ortega. Las culturas nacen, crecen y mueren, así sucederá y está sucediendo con la Cultura Occidental. Esta expresión del historicismo dejaba a los latinoamericanos huérfanos de apoyo cultural, obligados a buscar en sí mismos lo que un mundo que entraba en crisis no podría ya darles. Latinoamericanos y europeo-occidentales tendrán ahora, conjunta o separadamente, que enfrentar la realidad puesta en crisis, reajustándola. Esta América no podría ya descansar cómodamente, como la acusaba Hegel, a la sombra de Europa; no podría ya ser eco de ajena vida. La Segunda Guerra Mundial haría aún más patente esta necesidad. El historicismo se transforma en existencialismo, en 1927, en la obra de Heidegger, pero éste a su vez se transforma en la obra del existencialismo francés de la guerra y la posguerra, de un Jean-Paul Sartre, en la denuncia del filosofar europeo-occidental como un quehacer que entraba en crisis, como filosofar universal que se transformaba en el filosofar del hombre concreto, del hombre en situación. Era el hombre del que ya había venido hablando Ortega y Gasset, el hombre en circunstancias. Las catástrofes europeas no sólo dejaban a los latinoamericanos huérfanos de una cultura puesta en crisis, en esta misma orfandad se encontraban con los propios europeos.

A estas tierras de América, y como preámbulo de la segunda catástrofe del mundo occidental, llegaban de España destacados

[5] Ardao, Arturo, *Ob. cit.*

hombres de cultura, entre ellos varios que habían sido formados en las ideas y filosofía de Ortega como José Gaos. Las preocupaciones expresadas en la Escuela de Ortega encontrarán en esta América un rico caldo de cultivo. Como *transtierro*, que no como destierro, calificaba Gaos la que sería su estancia final en estas tierras de América, de cuales es parte México. La obra de Ortega, de la que era expresión el propio Ortega afianzando la identidad de esa región, España colocada en Europa, una y otra vez marginada por la Europa Occidental, encontrará en la región americana el más poderoso de sus impulsos. Una preocupación similar, originada en paralelas discriminaciones y agresiones europeo-occidentales, se hará expresa en españoles y latinoamericanos.

Arturo Ardao, describiendo lo que el historicismo significaba para la América Latina agregaba: "El renacimiento del historicismo europeo, después de las dos grandes catástrofes de la guerra, va a coincidir con la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma. Es que esta búsqueda es en cierto modo una expresión de aquel renacimiento. El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias al proceso de su actividad constituyente. Por esa vía, América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, y aún en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradojalmente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. Se vuelve entonces autoconciencia, su reflexión se hace autorreflexión. La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica"[6]. A estas reflexiones habría que agregar lo que el propio Ortega representa y lo que significó su obra en esta tarea respecto a España: ¿No fue esto lo que intentó hacer Ortega en relación con España? ¿No buscó dotar a España del arsenal filosófico, ideológico, de su propia emancipación frente a una cultura ante

[6] Ardao, Arturo, *Ob. cit.*

la cual se sentía acomplejada? ¿Europeizar a España, en el sentido que lo hizo Ortega, no significaba, más bien, asimilar a Europa para que España volviese a resurgir en la historia universal, con su propia y peculiar identidad? Así lo sentían los transterrados españoles que llegaron a México y a otras regiones de esto que Martí llamaba nuestra América. De ellos, de sí mismo, hablaba José Gaos, al hacer el balance de la presencia española de la diáspora en México y en Latinoamérica. La expresión más notoria de esta presencia, dice, lo que se hizo más altamente patente fue la "que obró en el sentido de la orientación creciente de la filosofía contemporánea hacia la vida, la existencia, la persona, la 'circunstancia'. A Ortega debíamos esta orientación los influidos más o menos por él ya antes de salir de España"[7]. Pero en este mismo se movían ya los filósofos mexicanos, Vasconcelos, Caso, Ramos. Transterrados y mexicanos, como otros filósofos latinoamericanos en otras regiones de esta América, se sentirían prontamente identificados y motivados para una tarea que rendiría extraordinarios frutos en la generación de filósofos formados por unos y otros. Así se inició, bajo el magisterio del propio Gaos, la tarea de analizar la historia de las ideas recibidas en México y en Latinoamérica. Será a través de esta recepción que se capta el meollo de la buscada identidad de los pueblos de esta región del mundo. Preguntándole como habían sido recibidas filosofías y filosofemas que no tenían su origen en esta realidad, se captarían, en las supuestas "malas copias" de lo recibido, la originalidad de su misma recepción. Se irá perfilando lo que llamará Gaos, la auténtica filosofía latinoamericana. Filosofía derivada, en principio, de la misma recepción de las filosofías europeo-occidentales; y por la forma de su recepción por la peculiar interpretación de su historia, una filosofía de la historia latinoamericana que, en muchos aspectos sería coincidente con la que se perfilaba en la propia España y había originado la misma filosofía de Ortega. De esta forma los transterrados completaban la obra magistral de Ortega, asimilando y haciendo asimilar no sólo su filosofía, sino, apropiándose mediante la difusión de las últimas grandes expresiones de la

[7] Gaos, José, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", *Filosofía y Letras*, Octubre-diciembre, 1943. Imprenta Universitaria, México, 1949.

Cultura Occidental en editoriales como el Fondo de Cultura Económica. La herramienta emancipadora se acrecentaba permitiendo las expresiones del actual filosofar latinoamericano que resumirá en sí el viejo proyecto español y el igualmente viejo proyecto latinoamericano para que, partiendo del reconocimiento de su propia e ineludible identidad pudiesen participar, en una relación igualitaria con otros pueblos del mundo, en la creación del futuro del mismo.

La preocupación de Ortega sobre las relaciones de España con Europa y las de Vasconcelos, Caso, Reyes y Ramos sobre las de México con la misma Europa y su cultura, así como muchos de sus pares en otras partes de América Latina tiene lejanos antecedentes. Los de España en la llamada etapa de su decadencia, del momento en que es eliminada de la conducción de los destinos de Europa. Los de la América Latina, primero como heredera de la situación marginal española, frente al Mundo y Cultura Occidentales. Y en segundo lugar por la relación que esta misma América guardaba con la Europa occidental y su gran heredero, los Estados Unidos. Frente a la prepotencia europeo-occidental, la pregunta hecha por pueblos al otro lado de los márgenes que Europa y el Occidente han establecido, será si los mismos pueden ser saltados. Salto a partir del reconocimiento de que estos pueblos, España y los Latinoamericanos, poseen la capacidad para ser algo más que instrumento de las naciones que forman el centro de poder del Mundo Occidental. Será en esta relación que España se pregunte, ya en el final del siglo XVIII y a lo largo del XIX, sobre la existencia de una Ciencia que pueda ser llamada legítimamente española. Los latinoamericanos, por su lado, se harán la pregunta que resultará su equivalente, la pregunta ya hecha por Juan Bautista Alberdi respecto a si se puede hablar de una filosofía americana. Pedro Laín Entralgo en *España como problema*, ayer y recientemente José Luis Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*, han analizado agudamente la problemática española en este aspecto. En América Latina, a partir de los análisis que se han venido haciendo sobre sus Ideas, Filosofía y Cultura, se ha puesto de manifiesto la pareja preocupación sobre un problema que resulta ser semejante a la española.

Este problema se va a plantear agudamente frente a un hecho histórico que afectará, por igual a España y la América

Latina. Este hecho lo es la Guerra Hispanoamericana de 1898. Guerra por la que España pierde sus últimos enclaves coloniales en América y Asia. Pero guerra, también, que alerta a los latinoamericanos frente al poder que ha surgido en este Continente, en los Estados Unidos, herederos de Europa y líderes del Mundo Occidental. En España surge la generación que llevará como marca la fecha de este hecho histórico, la Generación del 98, de la que será gran heredero José Ortega y Gasset. En la América Latina resaltan dos pensadores; por un lado el cubano José Martí, que muere antes del inicio y rápido fin de esa guerra, pero que anticipaba la misma como un peligro para esta su América. Por el otro el uruguayo José Enrique Rodó, que destacará los peligros del entreguismo cultural latinoamericano ante modelos que le son extraños, lo que llama la *nordomanía* que permitirá que el poderoso vecino avasalle a la América de origen latino. De este pensamiento en defensa de la peculiaridad latinoamericana surgirá la generación que a lo largo de la primera mitad del siglo XX pugnará, como una necesaria acción defensiva, por perfilar la identidad de los pueblos de esta América. Es la generación de los ya citados Vasconcelos, Caso y Reyes, Pedro Henríquez Ureña de Santo Domingo, el argentino Manuel Ugarte, el venezolano César Zumeta, el peruano Manuel González Prada y otros muchos más. Heredero de esta generación lo será a su vez nuestro citado Samuel Ramos. Dos preocupaciones similares en España y Latinoamérica que se encuentran y colaboran por darles respuesta en América Latina como consecuencia del éxodo que la Guerra Española en 1936 originó. Otra generación, a la que pertenezco, recibirá esta doble aunque unitaria influencia, buscando su síntesis y su aplicación en el logro de una cultura que pueda ser legítimamente Española y Latinoamericana, sin dejar por ello de ser universal.

La preocupación por lo que los españoles llaman una Ciencia Española tendrá un sentido entrañable, en cuanto toca las entrañas, como lo tendrá igualmente la preocupación latinoamericana por una filosofía latinoamericana. Una ciencia española y una filosofía latinoamericana, dos interrogantes sobre un mismo problema, que lo es nada más y nada menos, que el de la misma humanidad de españoles y latinoamericanos. Pues sí, como ya decía Aristóteles, el hombre se distingue de otros entes, de las cosas físicas, las plantas y los animales, por poseer la razón. Esto

es, por pensar y expresar lo que se piensa, por el *logos* que para el griego tiene un doble sentido, el de razón y el de palabra. Y respecto a la ciencia, la filosofía es ciencia de ciencias, por lo que resulta obvio que al poner en duda la capacidad de españoles y latinoamericanos para la ciencia y la filosofía, lo que se está poniendo en duda es su misma humanidad. La humanidad que unos hombres ponen siempre en entredicho a otros hombres, para así justificar su manipulación. Si existe una cultura que haya mostrado con creces su capacidad manipuladora sobre hombres y pueblos al margen de su centro de poder, ésta ha sido europea, el Mundo Occidental. Para esto sólo existe una ciencia auténtica, la europeo-occidental; sólo una filosofía, la europeo-occidental; una cultura, la europeo-occidental y, con ello, una sola expresión de lo humano, la europeo-occidental. De esta forma una ciencia española, como una filosofía latinoamericana, resultan imposibles, ya que sólo se puede hacer ciencia en el lenguaje propio de los creadores del mundo occidental: el alemán, el inglés, o el francés. El español como expresión no puede ser científico, ni filosófico. De esta forma está puesto, en entredicho el ser del hombre de esta región del mundo, como los de otras regiones de la tierra que tienen, también, otras formas de expresión. Son vistas como expresiones bárbaras, esto es, balbuceantes, frente al que supone único y verdadero logos.

José Ortega y Gasset, mozo todavía, se preguntaba en 1906 sobre la discutida ciencia española, sobre cuya existencia se venían interrogando quienes habían sido y eran sus maestros. En el artículo, que titula "La ciencia romántica" que publica en *El Imparcial*, habla ya sobre la existencia de esa ciencia española. Ella existe, ha existido, pero no ha sido, ni puede ser copia de la ciencia que se hace en otras regiones de Europa. Ciencia romántica, pero de cualquier forma ciencia y, como toda ciencia, peculiar. Peculiar al hombre que le da origen, en cualquier lugar, de cualquier origen. Pero ciencia bárbara, porque no se expresa en el lenguaje que algunos consideran como el lenguaje propio de la ciencia. "Necesitamos —dice Ortega— ciencia a torrentes, a diluvios para que no se nos enmollezcan, como tierras regadas, las resecas testas, duras y hasta berroqueñas. Pero los que más predican la buena nueva de la ciencia, no han advertido que quieren que tengamos ciencia alemana o ciencia francesa, pero no ciencia española". ¿Pero existe ciencia española? Por supues-

to, pero peculiar, española, no alemana, inglesa o francesa. "Es en nosotros la ciencia —dice Ortega— un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado *sinergía*". Otra ciencia, de acuerdo con este modo de entender la ciencia los españoles. Sobre esta comprensión se tendrá que levantar la ciencia española, como se alzó antes la ciencia europea, a partir de la especial comprensión que sobre su utilidad tuvieron otros pueblos y hombres. "Nuestra ciencia será —agrega Ortega—, pues, siempre indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedará rezagada siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será, la ciencia española". "¿Que la ciencia alemana es una ciencia clásica? Convenido: la ciencia española será una ciencia romántica"[8].

¿Excelsa figura del romanticismo, no lo es acaso el Quijote? ¿No es en el Quijote que el español se refleja? ¿El modo de entender y expresar la realidad, no es quijotesca? ¿No es por ello que será quijotesca su ciencia o filosofía? Más o menos es lo que se deduce de la obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote* escrita en 1914, que tanta influencia tuviera en la América Latina haciendo aflorar y comprender mejor su preocupación por un filosofar propio, original, aunque bárbaro; bárbaro por no pronunciar con propiedad un filosofar al pasar por su cacumen. Ortega no habla aquí ya de ciencia, sino ya de filosofía. Pero de la filosofía como actitud y no como un sistema cerrado, hecho, que sólo tendría que repetirse. Para Ortega filosofía es amor, comprensión. "En este sentido —dice— considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente una matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! "[9]. No se refiere al conocimiento de lo general y abstracto, sino de lo concreto, y por concreto peculiar. Es en este sentido que Ortega vuelca su propio saber, su filosofar, sobre esa entidad tan concreta que es el Yo; pero no el yo

[8] Ortega y Gasset, José, "La ciencia romántica", *El Imparcial*, 4 de junio, 1906.

[9] Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914.

trascendental y abstracto, sino el yo concreto, que posee cada hombre y, que por poseerlo cada uno, lo poseen todos los hombres, el Yo en su circunstancia. "Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo". A lo universal se entra por lo peculiar. "Mi salida hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o campo de Ontígola". "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". La filosofía es un instrumento de salvación, pero de salvación concreta del hombre, a partir de su propia circunstancia. Y esta circunstancia, por pequeña que parezca, expresa al hombre y al expresarlo da sentido al mundo. Es por ello que el *logos* no es tampoco una abstracción, es el *logos* de alguien en un determinado lugar. "Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad"[10].

Ortega, como sus semejantes en América Latina, que se plantean una problemática que resulta muy semejante, no pretende quedarse con un *logos* limitado del Manzanares. Este *logos* puede ampliarse, y al ampliarse, al crecer, ampliar y crecer ese Yo que es propio de cada hombre. Ampliar la circunstancia, la mirarán cada vez más extensamente encima de ella. Enriquecerla, integrarla más allá de sí misma aspirando al infinito, a la universalidad de la que tanto se habla y de la que tan poco se tiene. Ortega no pretende quedarse con la España con la que se ha encontrado, la España de la derrota, la España que añora dolorosamente un pasado que simplemente, ha pasado. Ortega, hace de ese pasado, hecho experiencia, racionalizado, el punto de partida de otra España. El mismo sueño de quienes en Latinoamérica hablaron de crear otra América, ajena a la dominación que le fuera impuesta al igual que a cualquier otra forma de dominio. "Habiendo negado una España —dice Ortega—, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra"[11]. Se trata de dominar el pasado, de ponerlo al servicio del presente para, de esta forma, negarlo para siempre. "Sólo un modo hay de domi-

[10] *Ob. cit.*
[11] *Ob. cit.*

nar el pasado, reino de las cosas fenecidas: abrir nuestras venas e inyectar de su sangre en las venas vacías de los muertos". "Esta incapacidad de mantener vivo el pasado, es el rasgo verdaderamente reaccionario"[12].

Ortega hace igualmente un análisis respecto a la diferencia del razonar latino, del que es expresión el español, con el razonar germano. "Toda esa famosa pendencia entre las nieblas germánicas y la claridad latina viene a aquietarse con el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales". Para el pensar germano lo más importante es la esencia de la cosa; para el pensador latino "la sensación viva de las cosas". Y agrega: "Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro"[13]. De allí ese concebir la filosofía como amor, como un rodear y sentir lo que se trata de conocer. De allí ese necesario afianzamiento a lo real, a lo circunstancial, a lo peculiar. Tal sería el meollo del reflexionar, del pensar y filosofar español. Pero este ser así puede mejorarse sin por ello dejar de ser. Pero también por ello una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva". Tal sería lo que separe, no sólo a España, sino a los pueblos a que dio origen en América, del dominante mundo del progreso, del mundo de la civilización. Este retiene, en su razonar conceptivo, las experiencias vividas haciendo de ellas instrumento de su progresivo desarrollo. En cambio la otra va yuxtaponiendo sin asimilar. Poco o nada tiene lo vivido con lo que se vive, o ha de vivirse. "Cada genial impresionista —dice Ortega— vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó". Es el mismo reproche que en Latinoamérica hacen los Bello, Bilbao, Rodó, Martí. "¿No es esta la historia de la cultura española? —dice Ortega— todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes"[14]. En América el conquistador español se empeña en cubrir, borrar el rico presente cultural indígena con el que se encuentra, considerándolo demoníaco. Pero a su vez el emancipador se empeñará en ocultar, en borrar de sus experiencias el mundo del conquistador y la colonia. Y después una vez más los latinoamericanos tratarán de borrar, negar, la

[12] *Ob. cit.*
[13] *Ob. cit.*
[14] *Ob. cit.*

experiencia liberal como si nada antes hubiese sido hecho. José Gaos, al analizar las filosofía de la historia que se deduce de la historia de las ideas en la América formada por España, nos dice que aquí se intentó realizar lo imposible: el dejar de ser quien es, para poder ser otro distinto de sí mismo. Este esfuerzo —dice Gaos— "por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño no se acreditó precisamente de ser un esfuerzo menos utópico que ningún otro. Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible, en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible".

¿Qué hacer? "En vez de deshacerse del pasado —sigue Gaos— practicar con él una *Aufhebung*". "Y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro". "¿No es ésta la que ya se puede llamar la filosofía . . . de las generaciones aún más recientes, especialmente los jóvenes . . . en la iniciada tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe dando una filosofía mexicana?"[15]. Tal escribía Gaos en 1950, comentando las expresiones del filosofar del que Ortega, al decir del mismo Gaos, era abuelo. Ortega, siguiendo sus *Meditaciones*, había hablado en 1914 de integración. No se trataba de sepultar el pasado como si nunca hubiese existido, de lo que se trataba era de asimilarlo, de integrarlo en el presente para que su experiencia impidiese su mortal repetición. "Representamos en el mapa moral de Europa —dice— el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonamos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración"[16]. Pero ¿integración a qué? Integración a lo que se ha sido, para a su vez poder ser otra cosa. Integración a lo que no se es, pero que sin dejar de ser se enriquezca el ineludible ser. Integración en lo universal, pero sin dejar de ser concreto, peculiar. "El individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como gota en la nube viajera"[17].

[15] Gaos, José, "Carta abierta a Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, 1950.

[16] Ortega y Gasset, José, *Ob. cit.*

[17] *Ob. cit.*

En Latinoamérica, el latinoamericano no integraba el pasado a lo que quería ser, porque empezaba por querer negarlo, como si nunca hubiese existido. De allí ese pasar del coloniaje al neocoloniaje. De acuerdo con Ortega, España debería europeizarse, occidentalizarse; pero no para dejar de ser España, sino para ser más España. Dice Ortega: "No solicitemos más que esto; clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos"[18]. El logos como concepto no es español; pero el concepto asimilado por el español puede dar a España un sentido de la ineludible presencia en lo universal. Lo universal es lo que el hombre realiza a través de la paciente labor de los múltiples hombres que en él se expresan. Por ello España saldrá de su limitado Manzanares, pero no para perderse en lo absoluto e impersonal, sino para hacer de este peculiar logos del Manzanares el punto de partida de una concepción universal de la existencia. Es en este sentido que Ortega se empeña en europeizar a España, en hacer suyos los nuevos hechos, las nuevas ideas de la cultura occidental.

En Latinoamérica José Enrique Rodó al criticar la "nordomanía" como una forma de negación del latinoamericano, como pretensión de ser otro que sí mismo, proponía, no la negación de los valores sajones, los valores de Calibán. Lo que propone es utilizar a Calibán, poniéndolo al servicio del espíritu propio de Ariel. Por ello el mexicano Justo Sierra, en 1910, hablaba de mexicanizar la ciencia. Mexicanizar el concepto para ponerlo al servicio del modo de ser del mexicano, del modo de ser del latinoamericano.

De esta forma la preocupación latinoamericana por captar su propia identidad, para afianzarla y, a partir de ella, participar en la tarea que es común a los hombres en todas las regiones de la tierra, encontrará en la filosofía de Ortega y en su acción occidentalizadora, los instrumentos para afianzarse como entidad. El necesario afianzamiento como el necesario punto de partida hacia el logro de una universalidad que tendrá que pasar por lo concreto, es por el hombre que la hace posible. Pero no tampoco por el hombre en abstracto, sino por el hombre concre-

[18] *Ob. cit.*

to, con una piel, una forma de razonar, una circunstancia. Es la identidad en que se empeñaran tanto los españoles de la Península como los españoles al otro lado del Atlántico. José Gaos, hijo filosófico de Ortega, padre de quienes se empeñaron en conceptualizar el pensamiento de esta región, se designará a sí mismo como *transterrado*. Viendo a América como la región en que la obra iniciada en España había de ser continuada y completada. A su vez, los latinoamericanos verán en Gaos y en su maestro, una expresión de ellos mismos aceptándolo, como su igual en la continuación de una ya vieja tarea para afirmar la propia identidad, la identidad por la que se llegaría a la siempre anhelada universalidad.

LEOPOLDO ZEA

ORTEGA COMO AGENTE DE MODERNIZACION

El profesor Leopoldo Zea ha ilustrado el rol desempeñado por el orteguismo en el fatigoso proceso de renacimiento cultural de América latina y de desarrollo de su identidad: un rol que no es exagerado considerar de alcance histórico. El orteguismo —Ortega y su escuela filosófica— ha representado un "puente cultural" entre el Centro —Europa y los Estados Unidos de América— y la Periferia (que comprende todos aquellos pueblos que, no obstante formar parte de la gran familia occidental, no habían participado creativamente en la construcción de la moderna civilización industrial, por razones históricas precisas). Ortega mismo era lúcida y dolorosamente consciente del hecho de que España y sus descendientes histórico-culturales representaban una "anomalía" respecto de la civilización occidental, una "realidad límite" —para usar su lenguaje— caracterizada por la obstinada y autolesionadora voluntad de resistir a Europa encerrándose en una suerte de autarquía espiritual.

Ahora bien, Ortega quiere quebrar esta autarquía, romper el aislamiento de los países de lengua española, inundarlos de cultura europea e inducirlos a apropiarse de los instrumentos intelectuales producidos por la civilización occidental para "estar a la altura de los tiempos". La diagnosis orteguiana de los males de España es amarga, despiadada, pero al mismo tiempo, no es enteramente desesperanzada. Todo lo contrario. Ortega estaba firmemente convencido que Occidente —y por Occidente él entendía esencialmente Alemania, Francia e Inglaterra— era el destino de España y de sus ex colonias y que ellas habrían podido salvarse a sí mismas sólo si hubiesen sido fieles a su destino, recuperando aquella autenticidad que habían perdido por haber dado la espalda a la modernidad. Creía también que en ellas había —al menos en estado potencial— energías suficientes para suprimir la brecha cultural que las separaba del mundo moderno. Era necesario que la conciencia de su "anomalía" ocupara un lugar predominante y, suscitar, a través de una intensa obra de resocialización de los espíritus, el imperativo de eliminarla. Por ello se definía a sí mismo como un "pedagogo político", es decir, un animador cultural que creía su deber seducir, mediante la fascinación que

es propia de la creatividad, a los pueblos de lengua española e inducirlos a frecuentar la gran escuela europea.

Pero —como ha subrayado oportunamente el profesor Zea— Ortega, al mismo tiempo que solicitaba a los pueblos de lengua española salir de la autarquía espiritual, no auspiciaba de ningún modo la disolución de su identidad histórico-cultural en Europa. Por el conrario: tenía clara conciencia de la singularidad de cada pueblo como de cada individuo. Pero concebía tal singularidad sobre el fondo de un sistema de ideas y de ideales, de valores y de usos, de técnicas intelectuales y materiales que constituían la base cultural común y que hacían legítimo hablar, con referencia a los pueblos europeos y a sus ramificaciones americanas, de una gran familia histórica.

El historicismo —que lo llevaba a desconfiar de las abstracciones de la "razón pura"— era la base teórica de esta convicción. La visión de Ortega de la historia universal era similar a la de un gran escenario en el que cada pueblo tenía que desarrollar su condición específica. Pero los pueblos —como los individuos— podían falsificarse a sí mismos, volver la espalda a su misión, elegir la vía de la inautenticidad. Y desde el momento que España y los pueblos de América Latina habían perdido la conciencia de su intransferible misión histórica, se los percibía inquietos. El órgano de tal inquietud era la filosofía, de suerte que ésta podía ser concebida como un instrumento de salvación, por lo menos en la medida en que iluminaba el camino a recorrer y las metas coletivas a realizar.

En síntesis: en Ortega están presentes a la vez el momento de la singularidad del destino histórico de cada pueblo y el sentido de la pertenencia a una realidad más amplia —la cultura occidental más exactamente—, que es un edificio común construido mediante una espontánea cooperación conflictiva. La suya, por lo tanto, no era una visión idílica de la historia, pero tampoco era un visión nihilista. Creía en el progreso pero no en la necesidad del progreso, ya que tenía presente el hecho incuestionable de que la historia de cada pueblo es un continuo alternarse de épocas expansivas y creativas y de épocas de decadencia y de invertebración. Su razonado optimismo nacía de una convicción: si es verdad que el progreso no es necesario, también es verdad la recíproca, es decir, que tampoco la decadencia es necesaria. El hecho de que un pueblo se encuentre en una fase de invertebración no quiere decir que esté condenado a andar a la deriva en la historia. Existe siempre la posibilidad de que el proceso de invertebración sea detenido y que se inicie una nueva fase ascendente. De allí la conclusión orteguiana: España y los pueblos de lengua española se salvarán a sí mismos sólo activando un gigantesco proceso de "europeización". Y puesto que Ortega identificaba Europa con la ciencia, el imperativo fundamental era el de inyectar la ciencia europea en sus organismos. "Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se enmollezcan, como tierras regadas, las resecas testas,

duras y hasta berroqueñas": así suena una invocación juvenil de Ortega que sintetiza eficazmente su programa de modernización.

¿Pero de qué ciencia se trata? El profesor Zea responde que se trata de una "ciencia nacional". Y como sostén de su tesis cita un artículo del propio Ortega, en el cual es identificada la futura ciencia española con la "ciencia romántica". Pero —me pregunto y pregunto— ¿se puede hablar de "ciencia nacional" y de "ciencia romántica"? La expresión "ciencia romántica" me parece una contradicción en los términos. Y esto porque el romanticismo ha sido, desde el inicio, rechazo de la ciencia y de su espíritu desacralizador, reacción intelectual, moral y afectiva contra aquel imponente fenómeno cultural que Max Weber ha llamado "desencantamiento del mundo". De igual modo me parece inaceptable la idea de una ciencia nacional. La ciencia es por definición transnacional e internacional: es un saber objetivo, lógica y empíricamente controlable de todos y por todos, producible, a condición de que se nos impusiese de sus métodos mediante una adecuada socialización profesional. Y me parece que esto vale no sólo con referencia a las ciencias del mundo natural, sino también con referencia a las ciencias del mundo humano.

Convengo con el profesor Zea en que la tesis de la "nacionalización de la ciencia" está formulada claramente en Ortega. Pero se trata del joven Ortega, que no ha logrado todavía, una adecuada teoría de la práctica científica, de un Ortega romantizante que empuja su historicismo hasta teorizar la absoluta singularidad de los caracteres nacionales. Sucesivamente, sin embargo, a partir de sus primeros ensayos epistemológicos hasta la gran obra incompleta *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Ortega ha formulado una teoría de la ciencia extremadamente actual, en la cual están anticipadas no pocas tesis de la epistemología contemporánea y en particular de la epistemología de Karl Popper.

Lo que quiero decir es que el Ortega maduro descreía de la ciencia romántica —y, con mayor razón, de la ciencia nacional—, no es casual su definición de la filosofía idealista como "una orgía dialéctica". Al contrario: creía en la objetividad del saber científico y en su naturaleza transnacional e internacional. Y veía en él el instrumento principal —quizá el único— para modernizar a los pueblos de lengua española y cancelar sus tratos anómalos respecto de la evolución histórico-cultural de Occidente. Tan es así que en el artículo "Para dos revistas argentinas" Ortega afirma perentoriamente que "la verdad es indiferente a toda conveniencia vital". Y aun: "El tema de nuestro tiempo consiste, precisamente, en evitar la confusión de las leyes del pensamiento con las leyes de la verdad. Unas y otras parecen antagónicas; el pensamiento es un fenómeno real que se produce en el tiempo. Sus leyes son históricas. La verdad obedece a leyes absolutas, insumisas a toda condición de tiempo y lugar".

Estas son tesis que niegan precisamente la posibilidad de una ciencia nacional, si por ciencia se entiende la indagación de la verdad objetiva. Si así no fuese, no tendría literalmente sentido hablar de verdad y se resbalaría en pleno anarquismo epistemológico.

Ciertamente Ortega tenía plena conciencia de que una teoría científica tiene una naturaleza irremediablemente conjetural: es, en sustancia, una hipótesis en torno a la conexión legal de dos o más fenómenos o variables, por consiguiente es una suerte de sospecha. Aspira el hombre a la certeza, pero sólo puede poseer verdad hipotética que elabora con una técnica no disímil a la policíaca. De manera que cuando se verifica un conflicto entre sus sospechas y los hechos, debe estar pronto a sacrificar las primeras, ya que los hechos —como advertía Ortega— son el tribunal supremo de la ciencia. Si es verdadero que no puede haber ciencia sin una invención teórica que preceda la observación de los hechos y la haga posible, es verdadero también que el contenido de verdad de una hipótesis heurística sólo puede ser establecido mediante la corroboración empírica. De otro modo no existiría ya ninguna distinción entre la poesía y la ciencia. No casualmente Ortega define la ciencia como "poesía exacta". En efecto, es la exactitud el requisito que hace al saber científico racionalmente comunicable, universal y objetivo.

Por otra parte, que la ciencia posea estos requisitos es confirmado por el hecho de que justamente a ella se debe la demolición del prejuicio etnocéntrico: un prejuicio universal, común a todos los pueblos, no sólo a los europeos y norteamericanos. El profesor Zea nos ha recordado oportunamente que tal prejuicio ha castigado a los pueblos que no han conseguido insertarse en el proceso de modernización. Pero han sido verdaderamente las ciencias sociales —la etnología y la sociología en particular— las que han demolido el prejuicio etnocéntrico y quitado base teórica a la pretensión de los europeos y de los norteamericanos de ser "naturalmente" superiores a los otros pueblos. Además, el hecho de que la ciencia haya sido practicada, a menudo, con resultados brillantes por los pueblos extra-occidentales es la prueba evidente de que ellos no son "naturalmente" inferiores y que la ciencia no tolera confines nacionales: habla a todos y puede ser producida por todos, una vez que haya sido asimilado su código específico. Que la ciencia es una invención de la civilización occidental es indudable; pero que ella sólo pueda ser practicada por los pueblos que la han ideado, no corresponde a la verdad. Más bien, éstos son buenos argumentos para sostener que la ciencia es un instrumento formidable de homogenización cultural del mundo entero. Y se puede también afirmar —como lo ha hecho Ortega con convicción— que sólo mediante la asimilación del código de la ciencia los pueblos "anómalos" de la civilización occidental pueden modernizarse.

Esto no quiere decir que la homogenización deba ser total y deba desaparecer toda especificidad histórica y cultural. Conviene distinguir

entre ciencia y cultura. La ciencia es solamente un fragmento de la cultura moderna; un fragmento sin duda de fundamental importancia, pero, en definitiva, sólo un fragmento. La cultura —como Ortega nos ha enseñado— es algo más amplio: es el sistema de las ideas, de los valores y de las técnicas con las cuales los hombres y los pueblos enfrentan a la circunstancia y tratan de plegarla a sus proyectos de vida. Por lo tanto, si no es legítimo hablar de ciencia nacional, se puede sin duda hablar de cultura nacional.

La distinción que he recordado me parece que permite, por una parte, salvar la universalidad de los productos de la ciencia —eso que Popper llama el Mundo 3— y, por otra parte, dar un fundamento teórico a la legítima exigencia de todo pueblo de salvaguardar y cultivar su identidad cultural, su específica misión histórica y su modo de entenderla y de realizarla. Para concluir con una fórmula que no me parece infiel a la enseñanza orteguiana: mediante la ciencia podemos concebir la unidad de la humanidad; mediante la cultura —la religión, la lengua, etc.— podemos concebir la unicidad de los pueblos singulares y su derecho de ser diferentes y sin embargo dotados de igual dignidad histórica.

LUCIANO PELLICANI

Traducción del italiano: María C. Galati

PRESENCIA DE ORTEGA EN EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

1

El compromiso de ofrecer una exposición sobre "Ortega y el desarrollo de la filosofía iberoamericana" implica el examen de la vigencia de Ortega en el pensamiento de hoy. Perduran, sin duda, muchos ecos suyos y están lejos de haber atenuado su valor ideas que anticipó hace más de un cuarto de siglo, aunque algunos desarrollos posteriores no eran previsibles en su fuente de origen. Los homenajes que se le tributan ahora, al aproximarse la fecha del centenario de su nacimiento, no se proponen honrar a una figura del pasado, incorporada definitivamente al panteón de los héroes del pensamiento, sino a quien es todavía, en virtud del fermento que contienen sus ideas, un incitador vivo que señala territorios no explorados y dignos de incorporar al acervo de la filosofía. Y aun quien se apartara de la senda trazada por sus ideas encontraría en ellas ocasión para una crítica que abre nuevas posibilidades al pensar.

En lo que concierne a América Latina, donde la influencia de Ortega alcanzó amplia resonancia, la filosofía se ha desarrollado siguiendo el ritmo de Europa. Así, al vitalismo vigente hace sesenta años, con todos los matices que es dable apreciar en el contraste que señalan los nombres de Bergson y de Dilthey, han sucedido la fenomenología, en las dos direcciones de Husserl, cuya vitalidad no parece mostrar signos de debilitamiento, y de Scheler, las preocupaciones de índole ontológica de Heidegger y de Nicolai Hartmann, el existencialismo, en las versiones atea y creyente de Sartre y de Marcel y en las no desdeñables de Berdiaeff y Abbagnano, la epistemología de la línea neopositivista, con Carnap y Reichenbach, de la línea racionalista crítica cuya expresión señera es Popper, y de la línea genética que inspira Piaget, y junto con el desarrollo avasallador de las nuevas lógicas las expresiones más recientes de la filosofía analítica. Y, por tratarse de América Latina, no habría que excluir aquella

tentativa de filosofar, no en actitud receptiva o polémica respecto de direcciones anteriores o contemporáneas, sino como expresión de la original situación local en todos los órdenes —social, económico, político y acaso también étnico— con los problemas que impone una consideración obligada a rebasar el marco meramente teórico y aceptar el compromiso con la acción.

Prefiero seguir otro itinerario: el que se esfuerza por mostrar la recepción de las ideas de Ortega en el medio americano, especialmente a través de pocos pero decisivos testimonios de figuras que han asimilado su mensaje y han procurado difundirlo con dignidad en nuestro medio intelectual.

2

No cabe duda que las ideas de Ortega han tenido honda resonancia en América Latina, y en múltiples sentidos. Ante todo como estímulo para despertar en algunos, los mejor dotados para la reflexión intelectual, el interés por la filosofía y afianzar el desarrollo de vocaciones nacientes.

No era poca la seducción que se desprendía de ensayos presentados en atractiva prosa castellana y cuya hondura de pensamiento proyectaba la curiosidad del lector más allá de lo dicho expresamente. A ello se sumaba otro factor no menos ponderable: el esfuerzo siempre logrado por conferir a la lengua española la aptitud necesaria para expresar con el debido rigor ideas que pertenecen al ámbito de la filosofía y que en otros idiomas disponen de un léxico técnico adecuado que evita ambigüedades y malos entendidos. Igualmente atractivas eran las novedades que ofrecía su propio pensamiento que, si bien se difundían en un medio intelectual ya preparado por la adhesión que suscitara la filosofía de la vida en la orientación que le imprimiera Bergson, adquiría en Ortega un acento completamente nuevo e independiente del que era familiar a sus nuevos lectores.

Y, finalmente, no habría que olvidar la renovación de la bibliografía, como fuente de información y materia para nuevas reflexiones, que difundía la Biblioteca de la Revista de Occidente. Los nombres de Brentano, Husserl, Scheler, Simmel, Spranger, Pfänder y muchos más atraían la atención de un público que, hasta ese momento, se había abrevado en textos neokantia-

nos o neohegelianos y en que perduraban intensos ecos de un positivismo no del todo barrido de las lecturas de un público culto. Con los libros que Ortega entregaba a la cultura de los jóvenes países en traducción española aparecía un haz de nuevos problemas: la conciencia como intencionalidad, la intuición y descripción del mundo de las esencias en la actitud de reducción fenomenológica, la axiología y la nueva interpretación de la vida emocional, la lógica pura emancipada de los escollos del psicologismo, la vida como trascendencia, los tipos humanos concebidos como categorías para la comprensión de la cultura y de la historia. Y mucho más si se consideran las aportaciones de Driesch, de Koffka, de Kretschmer, de Heimsoeth y de Rudolf Otto, para no mencionar, por ejemplo, las de Spengler con el cortejo de discusiones que arrastraba su interpretación organológica de la historia.

Por ambos caminos, el de la obra propia y el de la difusión de autores de la época, gracias a Ortega aparecía una voz nueva, no sólo por sus temas, algunos de los cuales coincidían aunque en otro estilo con el de contemporáneos familiares a sus lectores, sino por la experiencia radical en que descansaban y que ponía un acento inédito incluso en lo que parecía ya conocido que, a partir de ese momento, brillaba con nueva luz.

Como incitador, Ortega ha contribuido a apresurar la maduración de ideas a la altura de los tiempos, en un medio renuente a aceptar sin resistencias las novedades que no encajaban con facilidad en esquemas ya conocidos. Y hasta podría asegurarse, sin temor a incurrir en exageración, que parte considerable de la simpatía que se acentuara hacia España, desde la primera visita de Ortega a Buenos Aires, se debe en forma espontánea a su influencia. No quiero disminuir el influjo de figuras como Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro o Claudio Sánchez Albornoz, que inspiraban un respeto equivalente.

3

No podría abordarse con seguridad el tema de las relaciones del pensamiento de Ortega con el desarrollo de la filosofía en los países iberoamericanos, sin examinar primero la disposición con que el pensador español volvía su atención e interés hacia los nuevos países.

La actitud asumida por Ortega frente a los países de América Latina y, especialmente, la Argentina, que frecuentó más y conoció mejor, estaba condicionada por la imagen que se había forjado de esos pueblos tardíamente incorporados a la cultura occidental. Y no cabe duda que Ortega pensaba en términos de Occidente, y no atribuía a esos pueblos otro destino que no fuera su definitiva incorporación a esa cultura.

Al afirmar, por ejemplo, que se trataba de países sin pasado estaba lejos de pensar en la persistencia de creencias, ritos, costumbres, lenguas, modos de vida y disposición anímica de los aborígenes. Cabe señalar que en algunos países perduran con extraña tenacidad todos estos aspectos, y que la conquista y colonización no ha logrado suprimir. ¡Qué lejos estaba de sospechar que pueblos que hablan español se enorgullecen hoy de la sangre aborigen que heredaron de sus antepasados y que admiten como segunda lengua oficial el idioma vernáculo! Esta actitud, que es hoy realidad, no se percibía hace cincuenta años pero se ha desarrollado vinculada a los movimientos de liberación, no ya política, sino económica y, consecuentemente, social.

Al juzgar que las nuevas repúblicas carecían de pasado —por no tener éste más extensión que la que se remontaba a la fecha de la introducción de la cultura europea en tierras de América y a su variable difusión, sobre todo en los países de gran aflujo inmigratorio— Ortega se apresuraba a concederles un generoso margen de futuro.

No opinaba ingenuamente, y sus palabras no ocultaban cierta reticencia acerca del valor de la espontaneidad en materia de creación cultural, a la que parecían abandonarse los más jóvenes. No dudaba, por eso, en ofrecer algunos consejos, temeroso de que los afanes, siempre inmoderados de los nuevos pueblos, comprometieran el porvenir de sus proyectos, sobre todo cuando los anhelos no habían sido enderezados hacia una meta fijada de antemano y apreciada debidamente en su valor así como en la posibilidad de ser alcanzada.

Prevenía contra los peligros de la agresión intelectual que deriva de la crítica dirigida contra la obra ajena cuando se ha abandonado el diálogo, que es una manera clásica de alcanzar la verdad en viva colaboración con los demás. ¿Acaso una crítica bien fundada, respetuosa de las intenciones del autor, no podría evitar desviaciones y errores? Para alcanzar la coincidencia en la

verdad juzgaba imperioso ajustarse a un imperativo de veracidad para lo cual no había otra regla que imponerse una disciplina bajo la égida de la moral.

Ortega no se limitaba a señalar desde afuera algunos rasgos de la mentalidad hispano-americana, indiferentes o propicios para el desarrollo de la filosofía. Contraía una deuda mayor: su compromiso resultaba ser más delicado y lo era en la exacta medida en que una porción de su propia vida —que, según su confesión, afectaba a su situación, sus experiencias y emociones, y aun sus mismos pensamientos— estaba ligada a la Argentina, por lo que consideraba dudoso que pudiera escribirse su biografía sin dedicar "algunos capítulos centrales" al país que lo había acogido con entusiasmo y se manifestaba dispuesto a escuchar sus críticas y sus consejos.

No se trata, pues, de la influencia de un pensamiento que atrae por su novedad o que permite alimentar grandes esperanzas de renovación y que acaso promete esclarecer problemas difíciles o encontrar soluciones felices. Más bien se trata de una influencia activa que, a través de la denuncia de inconvenientes no visualizados debidamente, permita la remoción de los obstáculos a fin de alcanzar una madurez que demoraba en manifestarse. En pocas palabras, se trata de una contribución que permita "hacer la vida argentina", no del individuo sino del país, para lo cual consideraba indispensable intentar una "reforma moral" con la mira puesta en "la tarea de hacer una nación". De ahí el carácter original de la influencia de Ortega, que no se ha limitado a la difusión de un sistema de ideas entre las clases cultas de una sociedad, sino en la incitación, por muchas que fueran las resistencias mentales a aceptarla, a emprender la construcción de un país superando las frustraciones debidas a desviaciones que debían conducir a ella.

En trance de ofrecer un consejo a un joven argentino que se disponía a estudiar filosofía, Ortega declaraba con admirable franqueza que la juventud de nuestro país, animada por una saludable curiosidad, le inspiraba más esperanza que confianza. Y con esa confesión no hacía otra cosa que señalar el desajuste que creía percibir entre la fuerza vital, que alababa por su empuje y generosidad, y la disciplina interna que no estaba a su altura. Persuadido de que la curiosidad fracasa cuando no la acompaña el rigor mental, no podía menos que confesar su desconfianza.

Cuando el énfasis supera a la precisión se corre el riesgo de permanecer en la superficie de la realidad y no acceder a planos más profundos, decisivos para una comprensión cabal de los problemas filosóficos. De ahí su consejo de emprender primero una reforma de la intimidad antes que lanzarse a reformar la sociedad.

4

Evaluar la magnitud de su influencia y señalar los canales por donde fluía con mención de autores y obras, aparte de la difusión silenciosa en el medio universitario a través de la enseñanza, sería tarea extensa y difícil de acometer sin un amplio aparato documental.

En lo que sigue habré de limitarme a señalar, al margen de las direcciones que siguió la difusión de su pensamiento, las dificultades con que tropezaban lectores acostumbrados a estilos de presentación de las ideas que se distinguían por el carácter sistemático de las exposiciones y por la expresión verbal desnuda, sin aderezos literarios.

No han sido pocos los que, movidos por el afán de posesionarse de la unidad de su pensamiento y captar sus enlaces esenciales, desearan asistir al nacimiento y desarrollo de sus ideas, sin omitir, por cierto, la interrelación entre el hombre y su circunstancia que, en el caso de Ortega, parecía decisiva para entender las intenciones más secretas de su mensaje.

Salvo la exposición y crítica de aspectos parciales siempre atractivos y valiosos, los empeños siguieron dos itinerarios: 1) el que procuraba dibujar la trayectoria histórica del pensador, sin omitir el hecho de que su filosofía reflejaba la reacción intelectual del hombre sobre las circunstancias que tuvo que vivir y enfrentar, y 2) el que se proponía mostrar, desde el primer momento, la articulación de sus ideas con la mira puesta en la reconstrucción del sistema. Este último, a su vez, admitía dos enfoques: a) el que se detiene en la exposición de las ideas madres para señalar después desarrollos y consecuencias y acaba por incorporarlo todo en la figura más o menos cerrada del sistema, y b) el que, llevado por la inspiración del catedrático universitario, prefiere organizar las ideas aparentemente disper-

sas en los cuadros tradicionales que corresponden a las clásicas divisiones de la filosofía.

Ambas actitudes son igualmente legítimas y lejos de excluirse están llamadas a complementarse: la historia allega los elementos para la edificación del sistema y, a su vez, el sistema permite conferir sentido a cada momento del proceso histórico. Pero no cabe duda que, al caer en manos de expositores y comentaristas, las ideas atenúan su frescura y pierden el encanto de su novedad, aunque las inevitables reflexiones críticas del intérprete muestren contradicciones y lagunas que señalan la tarea que compete a sucesores y epígonos.

Antes de alcanzar esta meta habría que adelantarse a disipar algunas dificultades que en su momento desconcertaron sobre todo a lectores noveles, que suelen ser impacientes y que no disgustaron menos a muchos entendidos. Se trata del desconcier to que provoca el carácter fragmentario de una obra que se resiste a mostrar el hilo que une asuntos heterogéneos que, por otra parte, parecen situados no sólo en campos temáticos distintos sino también estar situados en niveles diferentes. El itinerario histórico, respetuoso de la cronología, permite articular los sucesivos fragmentos en un complejo que facilita la intelección del conjunto y de cada una de sus partes. Al final, a la vista de la obra terminada, se disipa el desconcierto que provocaban los fragmentos.

El lector hispano-americano, acostumbrado a frecuentar autores más sistemáticos —Kant, Hegel, Croce, Nicolai Hartmann—, quizá se interesara por saber si Ortega había desechado expresamente la idea del sistema y, siguiendo la pendiente de aquellos que prescindieron de esa figura orgánica, ya sea invocando la índole de los temas o la magnitud del trabajo cuyos resultados nunca satisfacen plenamente por ser incompletos —Kierkegaard, Nietzsche, Brentano, Dilthey, Marcel— hubiera preferido formas de indagación, reflexión y exposición abiertas a nuevos horizontes. Sin embargo, el propio Ortega, como lo recordara Manuel Granell a los pocos días de la desaparición del maestro, llamó la atención sobre una frase que decía nada menos que "el sistema es la honradez del pensador". Y para ratificar esa confesión Granell recordaba unas palabras de Ortega, escritas tempranamente en 1908, cuando confesaba que "un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemática-

mente". A fin de dar más fuerza a esta afirmación el joven pensador de 25 años agregaba que "entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen todos los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura del sistema". Y si no fueran suficientes estas palabras se apresuraba a señalar las implicaciones éticas de la conducta contraria:"no es decente mantener en el alma compartimentos estancos, sin comunicación unos con otros: los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo el sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo". Podría argüirse que Ortega no se refería al sistema entendido como expresión literaria que resulta del esfuerzo por articular en una unidad coherente la mera reunión aditiva de los resultados más o menos dispersos de una indagación, ni tampoco al sistema apriórico que se impone a los datos a medida que se obtienen. Al proponerse partir de las cosas mismas, aludía al sistema que se construye desde abajo, ateniéndose a lo que estrictamente se observa y que acaso sea el reflejo de una organización inmanente a la realidad que se deja apresar y expresar en las formas del pensamiento.

Un segundo obstáculo parecía entorpecer el acceso al genuino pensamiento de Ortega: provenía de un estilo que tenía todas las apariencias de resultar más adecuado para la obra literaria que para la expresión filosófica, donde el ajuste de la palabra a la idea reclama sobriedad, austeridad, proscripción de todo aderezo propenso a deslizarse por el plano inclinado de la retórica.

Aunque nadie ignora la tradición de buenos prosistas que se han destacado egregiamente en el campo de la filosofía —y la línea pasa por Schopenhauer, Nietzsche, Royce, Bergson y Santayana— la costumbre parecía imponer un estilo más austero, apto para evitar ambigüedades que son fuente de confusiones. No había pasado inadvertido este escollo al mismo Ortega, que ya en *Goethe desde dentro* (1932) se quejaba de lectores que "distraídos por las imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos" y, lo que resultaba más grave, era que apenas habían entrevisto una noción remota de sus intenciones y de sus ideas. No parece insalvable el obstáculo denunciado. Por otra parte, si para Ortega la metáfora era un recurso intelectual enderezado a captar lo que se resiste a hacerlo por la vía del discurso científico, para otros filósofos resultó ser un procedimiento ideal, muy

recomendable. ¿No enseñaba, acaso, Bergson a huir de la prosa científica y, siguiendo el ejemplo del poeta, multiplicar el número de imágenes a fin de despertar en el lector el estado anímico favorable para la intuición de una realidad que se resiste a dejarse encerrar en el marco de la palabra? En su caso, lo importante no era la transmisión de un mensaje portador de verdades definitivas, sino la experiencia misma que ninguna expresión verbal podía describir en toda su pureza y originalidad. Para Ortega, que prefería el brillo de una imagen a la opaca traducción conceptual, la metáfora no era un alambicado medio de expresión, sino un procedimiento esencial de intelección. La concebía como "un suplemento de nuestro brazo intelectivo" y, todavía más, como "un conocimiento de realidades".

Otra inquietud no menos perturbadora para muchos lectores americanos, sobre todo aquellos que exteriorizan su avidez de novedades, ha sido la semejanza de muchas ideas de Ortega respecto de las de otros pensadores de su época. Y aunque tal semejanza resultara de una lectura apresurada de los textos de Ortega no dejaba de plantear el problema de las posibles dependencias, influjos e imitaciones que, de ser tomadas al pie de la letra, convertirían al filósofo hispano en eco de ideas ajenas.

La sospecha carece de fundamento porque si se sigue un estricto itinerario cronológico en la lectura de los escritos de Ortega se descubre con relativa facilidad la precedencia de muchas y fundamentales ideas suyas respecto de sus contemporáneos. No podría descartarse, sin embargo, la hipótesis de que el propio autor haya adquirido una conciencia más clara del alcance de su propio pensamiento al descubrir coincidencias con otros que investigaban en el mismo campo temático, aunque lo hicieran en niveles diferentes y con otras metodologías: Dilthey, Simmel, Heidegger, para citar algunos nombres. Porque por debajo de las expresiones brillantes, más allá del suntuoso atavío literario en que son expuestas las ideas, late un pensamiento profundo y coherente, signo de una auténtica intuición filosófica, que confiere unidad y trabazón a ideas dispersas en una producción intelectual de un cuarto de siglo.

Este pensamiento constituye un intento de superación del idealismo y del racionalismo y cristaliza en una metafísica de la vida y en una gnoseología original. En la intuición filosófica de Ortega se hermanan los términos de Vida, Razón e Historia,

ejes de su pensamiento. La reflexión sobre esta tríada fundamental ha sido la tarea de toda su carrera intelectual. La vida que es siempre individual, por más ligado que cada uno se encuentre con los otros eslabones de la serie biológica y con el contexto social e histórico en que le toca actuar, es "la realidad radical", aquella en que asienta todo lo demás. La razón y la cultura han de estar a su servicio; su dimensión más entrañable es la historia. No es algo dado, sino algo que tiene que hacerse con riesgo de frustrarse a cada instante; de ahí la nota de la preocupación que traduce sentimiento de inseguridad radical y radical afán de seguridad. Sobre un fondo de creencias, que está lejos de permanecer constante a través del tiempo, ha de realizarse el proyecto de historia destinado a renovarse generación tras generación. En un ademán osado que intenta superar el escepticismo y el relativismo, Ortega afirma que nuestro conocimiento es absoluto pero siempre parcial y fragmentario, desde que consiste en una perspectiva que no nos permite asir la totalidad. Se trata de un haz de temas recurrentes, sobre el que reflexiona desde distintos ángulos, que al final resultan complementarios, y de los que brotan sucesivos desarrollos que forman el sistema que no había sido prefigurado de antemano.

Aparte de la idea de quehacer filosófico, que subyace a todo el desarrollo de su pensamiento y que en Ortega muestra rasgos originales, es inexcusable examinar la estructura general de la vida, las funciones de la razón (vital e histórica) en conexión con la distinción de ideas y creencias, la noción de circunstancia, las cuestiones de vocación y autenticidad, las dimensiones social e histórica de la vida, así como los problemas del conocimiento y la verdad, el ser y la realidad. Todos estos aspectos consienten en organizarse en un complejo coherente que no sería otra cosa que el sistema de Ortega.

Preocupaciones similares han llevado a otros expositores a organizar las ideas de Ortega en los cuadros impuestos por exigencias didácticas, tal como ocurre en las divisiones tradicionales de la filosofía: lógica, metafísica, estética, ética, política, antropología. El nexo íntimo que vincula a estos sectores no impide el examen pormenorizado de cada uno. No habría que olvidar las consideraciones de Ortega sobre la condición de América vista desde la perspectiva del europeo. Y, con mayor razón, por tratarse de un hombre perteneciente a un país coloni-

zador. De ahí el interés de sus consideraciones sobre el fenómeno de la vida colonial, susceptible de ser interpretada como una etapa hacia otras formas de vida, pero también, en cierto sentido, como un anacronismo, un retroceso del recién llegado con algún nivel de cultura palpable en ciertas estructuras espirituales, en la posesión de técnicas manuales y mentales y en la utilización de instrumentos de una civilización más evolucionada. Demandaba esfuerzo la adaptación a una tierra que lo acogía pero que también lo desbordaba por su magnitud y acababa por diluir a la persona del recién llegado en un paisaje donde se atenúan todas las presiones culturales del contorno que le había sido familiar y del que procedía.

No han faltado críticas a las ideas de Ortega, por parte de quienes se sintieron molestos por su actitud filosófica, su exaltación de las minorías, sus dudas respecto de la eficacia de las masas en la conducción de la vida pública. Pocos son los nombres que podrían inscribirse dentro de esta actitud, pero los hubo en diversos países, Argentina y Venezuela, entre ellos.

No han tenido eco. La mayoría ha acogido siempre con simpatía el mensaje de Ortega. Los homenajes que se le han tributado inmediatamente después de su muerte constituyen la prueba más elocuente. Bastaría recordar que, al lado de muchas expresiones individuales aisladas, dos revistas de humanidades —*La Torre*, de Puerto Rico, y *Sur*, de Buenos Aires— consagraron números de homenaje a los pocos meses de su desaparición, y que con motivo del centenario de su nacimiento la misma revista *Sur* prepara actualmente un número especial destinado a examinar la vigencia de su pensamiento. Una y otra revista, prescindiendo de la intención que animaba su publicación y de la índole del momento en que la ausencia del hombre se conjugaba con su definitivo silencio, recogen imágenes complementarias de la doble personalidad, humana e intelectual, que pueden servir de fondo para la relectura de su obra ya que animan la palabra de los textos con la figura del autor.

5

Al disponerse a arrojar una mirada sobre la obra y la personalidad de Ortega, poco después de su desaparición, Francisco Romero enunció el calificativo justo para quien había desarrolla-

do una acción personal incansable e intensa volcada sobre los dominios más diversos de la cultura. Calificó de "jefatura espiritual" la actividad del escritor que no se dejó encerrar en ningún dominio del saber o de la acción. Le atribuyó los rasgos de la universalidad, unida al prestigio personal que deriva de la actitud moral y de la energía puesta en todas sus realizaciones. Y no dejó de señalar, como una de sus aportaciones de más difusión, la postura renovadora o reformista, que supera la situación vigente y la enriquece con nuevos elementos y perspectivas.

Las mentes más responsables, que no se dejaron deslumbrar por sus finos análisis de su tiempo y sus anticipaciones del futuro, ni tampoco cedieron al encanto de su prosa para quedar detenidos en el plano de los valores estéticos, han pronunciado su juicio equilibrado. Han sabido apreciar el enfoque filosófico de las cuestiones más circunstanciales y han reconocido en lo pequeño la actitud del filósofo y la huella de su pensamiento. Esto explica la vigencia de su pensamiento y la perduración de su ejemplo en el desarrollo de la filosofía en suelo americano.

Ortega ha dejado abiertas algunas cuestiones fundamentales dignas de ser examinadas por la generación llamada a sucederle. Entre ellas la noción de "circunstancia" cuya exploración metódica permitirá evaluar la intensidad de los factores extrateóricos y su incidencia sobre el conocimiento, y contribuir, por lo tanto, a esclarecer el papel de las ideologías en la vida del individuo y de la comunidad; las nociones de "razón vital" y de "razón histórica", que no siempre se dejan amalgamar, y que sería posible estudiar a la luz de la acción del hombre como ser natural, por un lado, y, por otro, como ser espiritual y, en este caso, completar su análisis con los más recientes avances de la teoría del discurso narrativo, así como de la más completa averiguación de las categorías para la comprensión del mundo histórico; el nexo entre "vida" y "existencia", dos nociones no suficientemente delimitadas y que a veces se confunden; el examen crítico de las "creencias" que constituyen el subsuelo de la vida intelectual y cuya estratificación permite no sólo conocer las sucesivas capas de que constan, sino deponer acerca de su movilidad y, de paso, sobre la distinta influencia que cada una ejerce sobre las ideas, ya sea como estímulo o como freno para la reflexión. Finalmente no estaría de más revisar su idea acerca del "porvenir de la filosofía" que reducía a un quehacer

históricamente condicionado y al que aguarda un posible fin que sellaría su extinción definitiva, aunque esto no le impedía alimentar la esperanza de ensayar otras maneras de enfrentarse intelectualmente con la realidad. Y respecto de los problemas que desencadena el "perspectivismo" sería prudente averiguar el método que permite la integración de las visiones parciales en una unidad que las abarque sin anular el desarrollo y la incorporación de ulteriores descubrimientos.

De todo esto se desprende que las ideas que Ortega entregó a la meditación de su tiempo conservan todavía suficiente vitalidad como para promover ulteriores desarrollos.

EUGENIO PUCCIARELLI

NOTA

Innumerables son los artículos aparecidos en revistas de cultura (literaria o filosófica) de Argentina dedicados a exponer, comentar o criticar la obra de Ortega. Me limito a señalar algunos nombres de autores: Victoria Ocampo, Roberto F. Giusti, Coriolano Alberini, César E. Pico, Enrique Anderson Imbert, Aníbal Sánchez Reulet, Jorge Hernán Zucchi, Carmen Gándara, Jaime Perriaux, Juan Mantovani, José Alberto Mainetti, Marta López Gil, Octavio N. Derisi, Ismael Quiles, Raúl R. Ballbé, José Edmundo Clemente, Juan Adolfo Vázquez, Armando Asti Vera, Mario Justo López y muchos más.

Algunos libros se destacan por su mayor originalidad o repercusión: Francisco Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual* (Buenos Aires, Losada, 1960); Arturo García Astrada, *El pensamiento de Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Troquel, 1961); Hernán Larraín Acuña, *La génesis del pensamiento de Ortega* (Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1962); Arturo Gaete, *El sistema maduro de Ortega* (Ibíd., 1962); José Edmundo Clemente, *Ortega y Gasset: Estética de la razón vital* (Buenos Aires, Ediciones La Reja, 1956); Renato Treves, *La filosofía política de Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1966); Sara Cameron, *El problema del ser en Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Troquel, 1970); José Ferrater Mora, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Sur, 1958).

No se enumeran aquí las obras aparecidas en España de Julián Marías, Manuel Granell, Fernando Vela, Antonio Rodríguez Huéscar, Adolfo López Quintás, J. H. Walgrave, Nelson R. Orringer, indispensables para un adecuado acercamiento a las ideas de Ortega.

ORTEGA SYMPOSIUM

Me siento muy halagado y reconocido por esta invitación que me permite dar testimonio de mi profunda y ya antigua amistad intelectual por la obra de Ortega y también me permite aparecer ante ustedes comentando la comunicación del doctor Pucciarelli que fue mi profesor en la Universidad de Buenos Aires hace veinticinco años.

Para asignar los roles de los expositores se ha empleado una versión informal del método histórico de las generaciones. Esto me permite hoy dos lujos: tener que ser conciso y sentirme joven... relativamente. Uno a los cincuenta años descubre que ser joven no es, ¡ay!, sólo una expresión de índole relacional.

No puedo menos que compartir la descripción que ha ofrecido el doctor Pucciarelli. Ahora bien, su exposición ha versado predominantemente sobre el pasado y el presente. Yo creo que puede ser útil emplear los veinte minutos que se me han asignado para tratar de complementar lo dicho con una reflexión sobre la eventual presencia de Ortega en el futuro desarrollo de la filosofía en Iberoamérica.

Iberoamérica cuenta hoy con un novedoso movimiento filosófico hambriento de rigor que profesa la más completa indiferencia por los rótulos escolares o ideológicos, que lucha por superar fobias e idolatrías y que busca la filosofía con independencia de tutelas institucionales o partidistas. Justamente por eso creo que es esta una hora propicia para intentar dos tareas que no se excluyen. Por una parte indicar posibilidades de desarrollos sistemáticos de la filosofía de Ortega. Por otra parte mostrar (no es indispensable decirlo) que en una perspectiva histórica Ortega no es un pensador de la primera mitad del siglo veinte sino un filósofo cuya hora de plenitud está más en el futuro que en el presente y mucho más por cierto que en la piadosa y aún necesaria reconstrucción histórica.

Hoy sólo podré aportar una muestra muy breve en que ambas tareas se integran. Confieso que me duele tener sólo que apuntar lo que me gustaría presentar armoniosamente desarrollado. En efecto, antes de salir de Buenos Aires, debería decir más bien: antes de extraerme de Buenos Aires, leí el último libro de Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, una colección de artículos publicados en la última década. Entre muchas analogías sorprendentes con las ideas de Ortega encontré la sugerencia tan

orteguiana de que debemos prepararnos a vivir en una cultura no filosófica. Esta sugerencia se funda en la idea, que en Rorty no está muy nítida aunque tiende claramente a ella, de que la filosofía es una empresa completamente histórica, que tuvo su origen y tendrá su fin. Rorty ha llegado a esta conclusión por vías más tortuosas que las que transitó Ortega, y también ha llegado mucho más tardíamente. Esta precisión cronológica no le hubiera disgustado a Ortega. Y con razón. Pero creo que nosotros no debemos limitarnos a estas precisiones cronológicas (por justicieras e iluminadoras que sean) sino que tenemos que llevar adelante la investigación. Valgan estas palabras como un anuncio, que es una muestra microscópica de lo que podríamos hacer. El caso que voy a presentar es otro.

En los últimos meses de su vida y hasta el día previo a su muerte, es decir hacia 1950-1951, Ludwig Wittgenstein fue destilando en cuadernos de índole privada una serie de pensamientos sobre la certeza. La obra fue editada en 1969 con ese título *Ueber Gewissheit*, por sus discípulos la señora Anscombe y von Wright. Hay en la filosofía de Wittgenstein muchos supuestos que Ortega no admitiría, y a la inversa. Pero en este día yo quiero abstraer de las diferencias y hacer un ensayo de irenismo filosófico. Y no por capricho sino porque pretendo señalar un tema básico en que ambos se encuentran sin coincidir completamente y ofreciendo, por lo tanto, la posibilidad de un diálogo fértil.

No creo necesario distraerlos repitiendo la distinción orteguiana entre ideas y creencias. En este lugar y ante esta audiencia sería como llevar naranjas al Paraguay. Les pido sólo que revivan las líneas mayores de esa distinción y las mantengan presentes mientras oyen lo que procuraré decir respecto de *Ueber Gewissheit.*

A comienzos de este siglo G. E. Moore, uno de los fundadores de la filosofía analítica, pensó que el modo adecuado de refutar los aspectos escépticos del neo-hegelianismo inglés era restaurar las certezas del sentido común. Como Thomas Reid en el siglo XVIII, Moore pensó que las certezas del sentido común no sólo tenían suficiente fortaleza para resistir todos los ataques escépticos sino que además eran el verdadero fundamento del conocimiento. Ejemplos de esa certeza eran: "Sé que esta es mi mano"; "Sé que tengo dos manos"; "Sé que nunca estuve en la estratosfera", etc. La indefinida capacidad de multiplicar esos ejemplos operaba como un sucedáneo de la evidencia y como un solícito auxiliar de nuestra certeza.

Ahora bien, una de las inspiraciones centrales de los apuntes de Wittgenstein es mostrar que esos enunciados que parecen obvios candidatos a paradigmas de conocimiento cierto no expresan una relación de *conocimiento.* Según su característico estilo de pensamiento Wittgenstein parte de la expresión "Yo sé" o "Yo conozco", tal como aparece en los juegos lingüísticos habituales. Por ejemplo, yo no digo "Sé que esta es

mi mano" si no es respondiendo a alquien que me acusa de ignorar, digamos, que mi mano es ortopédica, o algo semejante. Pero los filósofos usan muy a menudo la expresión "Yo sé" o "Yo conozco" fuera de las transacciones lingüísticas en las cuales la expresión posee significado. Es decir que a juicio de Wittgenstein el uso de "Yo sé" o "Yo conozco" es muy especializado. Lo que recomienda la cautela de "reservar la expresión 'yo sé' para los casos en los cuales se la emplea en el intercambio lingüístico normal" (*op. cit.*, pág. 260).

Permítanme citar una reflexión que anuda estos temas y además posee todo el encanto de su mejor estilo filosófico:

> "Un filósofo y yo hemos tomado asiento en el jardín; él dice una vez y otra, señalando a un árbol próximo: 'Sé que ese es un árbol'. Llega una tercera persona, oye esto y yo le digo: 'Este hombre no es insano: sólo estamos filosofando' " (*ibíd.*, pág. 467).

Una de las moralejas que podemos extraer de esta observación es que Moore no *sabe*, no *conoce*, que ése es un árbol o que tal es su mano o que jamás paseó por la superficie del planeta Mercurio. La forma de describir correctamente estas situaciones que parecen cognoscitivas y hasta arquetípicamente gnoseológicas es mostrar que no lo son, que incluso lo más definitorio de ellas es que no lo son. Yo no *sé*, hablando normalmente, que esta es mi mano. Wittgenstein dirá: "El 'conocimiento' y la 'certeza' pertenecen a categorías diferentes", (*ibíd.*, pág. 308). Me arriesgo a conjeturar que Ortega hubiera aceptado que la expresión "Sé que esta es mi mano" no queda correctamente descripta considerándola una alegación de conocimiento. En efecto, según la doctrina de Ortega a cosas como esas no las *conozco*, no las *sé* en ese sentido específico. Para emplear su sencilla y precisa terminología, que se funda en giros y expresiones del más cotidiano español, a cosas como esas las doy por descontado, es decir, cuento con ellas sin hacerme cuestión de ellas, en suma, las creo.

Wittgenstein se está abriendo camino penosamente en un dominio que Ortega había colonizado muchos años antes (esta precisión creo que tampoco hubiera disgustado a Ortega). El conocimiento, el dominio de las ideas, se da siempre dentro de un contexto de certezas, de creencias. La mínima muestra que he ofrecido, el tiempo no daba para más, permite apreciar hasta qué punto la doctrina orteguiana de la creencia ilumina desde dentro el texto de Wittgenstein. A la inversa, y esto no es menos importante, a partir de los análisis de Wittgenstein y de su discusión con Moore nos encontramos con la posibilidad de desarrollar, de un modo natural, la teoría del conocimiento que en buena medida está implícita en los escritos de Ortega. En mi cátedra de Gnoseología de la Universidad de La Plata practico desde hace años esta estrategia de leer a

Wittgenstein a la luz de los conceptos orteguianos de idea y creencia y de enriquecer la doctrina de Ortega con las intuiciones de Wittgenstein.

En suma, si practicamos un corte transversal en los textos de Ortega y de Wittgenstein nos encontramos con la siguiente coincidencia: ambos sostienen la necesidad de deslindar cuidadosamente el dominio cognoscitivo de las ideas y el dominio no cognoscitivo de las creencias o certezas. Ese corte transversal no hace justicia, ni lo pretende, a la génesis completamente diversa de ambas filosofías. Pero esta divergencia, lejos de desanimarnos, nos debe estimular para que busquemos qué es lo que puede hacer pensar a un wittgensteiniano que estudia los textos de Ortega y qué es lo que puede hacer pensar a un orteguiano que examina los textos de Wittgenstein. Quien esté familiarizado con los textos de Wittgenstein encontrará, además del esquema conceptual que brevemente he apuntado, profundas reflexiones sobre la razón histórica y sobre las relaciones entre la historia y la verdad; tengo la impresión de que *Uber Gewissheit*, que ha solicitado sus datos más a la antropología que a la historia, culmina en una doctrina relativista respecto de la verdad. A su vez, quien esté familiarizado con los textos de Ortega encontrará en este escrito de Wittgenstein importantes reflexiones sobre el método filosófico y sobre la lógica del conocer y del creer.

Seguramente alguien de ustedes querrá decirme que a lo largo de esta intervención no he mencionado siquiera la teoría fundamental de Ortega, a saber, la de la vida como realidad radical. Tiene razón el que piense así. Me parece, sin embargo, que la distinción entre ideas y creencias es independiente de aquella teoría, aunque naturalmente me reservo el derecho de atacar en otra ocasión el gran tema.

EZEQUIEL DE OLASO
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (República Argentina)

NOTA:

Texto leído en el *Symposium Ortega* celebrado en la Biblioteca del Congreso de Washington el 1 de Octubre de 1982. La sugerencia de cotejar las concepciones sobre la creencia de Wittgenstein y Ortega me fue formulada por José Alberto Coffa (Indiana University) hace más de diez años, en un seminario sobre *Ueber Gewissheit* realizado en el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, de Buenos Aires.

Los lectores que se interesen en seguir explorando el tema y no se encuentren expuestos a contraer después alguna forma de alcoholismo bibliográfico, hoy tan habitual, pueden ver algunos delicados matices del texto de Wittgenstein en el ensayo de G. H. von Wright "Wittgenstein On Certainty" en el volumen editado por el propio von Wright *Problems in the Theory of Knowledge* (The Hague, Nijhoff, 1972). Ortega se explica por sí mismo en *Ideas y Creencias* (1940) en *Obras Completas* (Madrid, Revista de Occidente, 3a. edición, 1955), págs. 381 y siguientes.

ORTEGA: UNIVERSIDAD Y CIENCIA

En su célebre ensayo titulado "Misión de la Universidad" —escrito en base de las notas que sobre ello llevaba al púlpito del Paraninfo donde la pronunciara— Ortega expone una tesis sobre la relación entre la Universidad y la ciencia que, según su propia expresión, resultaba "escandalosa". Escandalosa fue y sigue siéndolo, cumpliéndose el pronóstico que acerca de ella hacía el ilustre expositor: "es lo más probable que sobre esta opinión heterodoxa caiga el diluvio de tonterías que sobre cualquier asunto amenaza siempre desde el horizonte, torrencial como panza de nube gorda"[1].

¿Pero en qué consistía aquella opinión? Era doble, aunque bien analizada resultaba una y muy sencilla: 1°) que la ciencia no pertenece inmediata y constitutivamente a las *funciones primarias* de la Universidad; y 2°) que no se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ser un hombre científico. Sin embargo, a modo de colofón contradictorio y sumamente pugnaz, Ortega añadía lo siguiente: que la Universidad tiene que *vivir* de la ciencia, que la ciencia es el *alma* de la Universidad, esto es, el principio mismo que la nutre de vida e impide su envilecimiento.

Nuestro intento se hallará dirigido a mostrar las razones que sostienen las afirmaciones de Ortega, a señalar sus posibles y discutibles supuestos, así como a intentar un brevísimo examen de la contemporaneidad que, aún después de más de cincuenta años, conserva aquella tesis.

La concepción del modelo universitario sostenido por Ortega se erige primordialmente sobre dos pilares: el primero, que se desprende de una reivindicación del ideal educativo roussoniano;

[1] *Misión de la Universidad*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, Colección El Arquero, 3a. edición, pág.37.

y el segundo, que proviene de la aplicación de un célebre principio económico defendido por Gustav Cassel. Alrededor de ellos, además, se entrecruzan diversas y fecundas vertientes de la propia filosofía orteguiana.

En relación con lo primero, Ortega observa que en todo proceso de enseñanza hay tres términos, miembros o ingredientes: lo que habría que enseñar —el saber propiamente dicho—, el que enseña o maestro, y el que aprende o discípulo. Ahora bien, "con inconcebible obcecación —son sus propias palabras— la enseñanza partía del saber y del maestro. El discípulo, el aprendiz, no era principio de la Pedagogía. La innovación de Rousseau y sus sucesores fue simplemente trasladar el fundamento de la esencia pedagógica del saber y del maestro al discípulo y reconocer que son éste y sus condiciones peculiares lo único que puede guiarnos para construir un organismo con la enseñanza"[2]. Consecuencia: "la Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante"[3].

Hay que partir, pues, del estudiante. ¿Pero de qué estudiante? Del *estudiante medio* . . . "y considerar como núcleo de la institución universitaria, como su torso o figura primaria, *exclusivamente* aquel cuerpo de enseñanzas que se le pueden con absoluto rigor exigir o, lo que es igual aquellas enseñanzas que un buen estudiante medio puede de verdad aprender"[4].

Para no desbordar tal capacidad de aprendizaje entra en función, precisamente, el segundo principio, a saber: el llamado por Ortega "principio de la economía en la enseñanza" y que, según se ha dicho, tiene su inspiración en una estupefaciente simplicidad económica avizorada por Gustav Cassel alrededor de los años 1921. ¿En qué consiste semejante principio? Cassel advierte, sencillamente, que la actividad económica del hombre se origina de la escasez. Si hasta ahora el aire no ha sido materia sobre la cual se hayan efectuado transacciones o especulaciones económicas es, simplemente, por un hecho elemental: porque el aire abunda. Pero, en cambio, si hay toda una actividad reglamentada y sistemática sobre el oro y los diamantes es, justamen-

[2] *Op. cit.*, pág. 27.
[3] *Op. cit.*, pág. 33.
[4] *Op. cit.*, pág. 35.

te, porque ocurre lo contrario, esto es: porque ambos elementos son escasos para el hombre.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la Pedagogía? Sencillamente lo siguiente: que si hay Pedagogía, y si se despliega tan febril actividad humana alrededor de la enseñanza, ha de ser porque algo hay de "escaso" en ella y porque —de igual manera que en la Economía con los metales raros y las piedras preciosas— esa "escasez" origina la actividad del hombre en tal sentido.

¿Pero qué puede ser eso "raro" y "escaso" en la Pedagogía? Simplemente: la *capacidad de aprender.* El aprender, efectivamente, es *limitado*, valga decir, tiene lindes o fronteras. La naturaleza, al concederlo al hombre, no ha sido tan generosa como en otros casos. El hombre quizás pueda ignorar cuanto quiera, pero no aprender cuanto desea. El aprender es una dote "escasa" y, como tal, "preciosa". A este precioso don de la naturaleza hay que atenderlo con el mayor y el mejor de los cuidados: de aquí la Pedagogía o arte de cuidar el aprender. Consecuencia: al estudiante medio hay que enseñar sólo lo que se puede enseñar, es decir, lo que se puede aprender.

En traspasar ese límite radica la utopía —o beatería, para emplear una palabra más castiza— que ha afectado las pretensiones de la Universidad transformándola en una institución carente de *autenticidad.* La verdadera reforma universitaria consiste en devolverle esa *autenticidad* para lo cual, en rigor, hay que fijarle su genuina finalidad o misión. ¿En qué consiste tal misión entrevista ahora desde la proyección de aquellos dos principios? Ortega la enuncia y resume con pulcra claridad. Oigámoslo:

> "Aplicando estos principios nos encontramos con los siguientes lemas:
>
> A) La Universidad consiste, *primero y por lo pronto*, en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.
>
> B) Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto; situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.
>
> Estas son:
>
> 1°) Imagen física del mundo (Física).
>
> 2°) Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).
>
> 3°) El proceso histórico de la especie humana (Historia).

4°) La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).

5°) El plano del Universo (Filosofía).

C) Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura, la Universidad le enseñará, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de matemáticas o de historia en un Instituto.

D) No se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico. Consecuencia escandalosa: la ciencia, en su sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las *funciones primarias* de la Universidad ni tiene que ver, *sin más ni más*, con ellas"[5].

Ahora bien: enunciadas así estas finalidades, no se comprenderían bien, o darían motivo para que el escándalo prosperase con razón, si ellas no se integran e interpretan desde otras complementarias perspectivas. En efecto, cada uno de aquellos lemas se encuentra sostenido por una serie de ideas, convicciones y supuestos, muy sólida y firmemente construidos, que valdría la pena examinar —aunque fuese brevemente— para enjuiciar la contemporaneidad y vigencia del ideario orteguiano.

Ortega mismo se encarga de exigir a sus lectores máxima claridad —rigor y distinción— para que sus ideas no resulten vagas ni confusas. "Este plan universitario —nos dice— supone en el lector la benévola resolución de no querer confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión. Evitemos que todos los gatos se nos vuelvan pardos, porque ello acusaría en nosotros un inmoderado apetito de nocturnidad"[6].

Ante todo deben separarse y distinguirse *profesión* y *ciencia*. "En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a ésta, todo lo demás que con esta solución se haga (salvo volverla a poner en cuestión) ya no es ciencia"[7]. De allí que tanto aprender como enseñar una ciencia, así como usarla o aplicarla, no es rigurosamente trabajo

[5] *Op. cit.*, págs. 36, 37.
[6] *Op. cit.*, pág. 37.
[7] *Op. cit.*, pág. 38.

científico, sino praxis técnica o profesional. Ahora bien, aquel trabajo de investigar y crear la ciencia es tan alto y delicado que —quiérase que no— "*excluye de sí al hombre medio*"[8] ya que "implica una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana"[9].

Pero si la Universidad ha de ser la proyección institucional del estudiante —y, aun más, del estudiante medio— y éste, además, tiene una limitación en su capacidad de aprender, no puede ser genuina misión de ella falsificar estos datos y empeñarse en querer transformar a los aprendices en remedos y caricaturas de científicos. Consecuencia: la Universidad debe hacer del hombre medio un buen profesional: formar médicos, no fisiólogos; abogados, no juristas; profesores de historia, no historiadores. Pretender lo contrario es rendirle culto al utopismo y "el utopismo lleva a la pedagogía de Onán"[10].

¿Pero es que, acaso, se ignora deliberadamente que a la Universidad, aunque sea por excepción, pueden llegar "*estudiantes superiores*"? Ortega no ignora semejante eventualidad. Su posible solución —ya lo veremos— encuentra su adecuada vía en el esquema que propone y el cual explicaremos con posterioridad.

Mas si con ello se solventa la diferencia entre *profesión* y *ciencia*, un esfuerzo semejante debe hacerse para distinguir entre ésta y la *cultura*. La cultura —en palabras textuales de Ortega— "es el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive"[11]. Todo hombre, en tal sentido, sea cual fuere su jerarquía intelectual, "vive desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde se apoya su existencia" y que son o constituyen "el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos"[12]. La cultura, de este modo, es un instrumento o herramienta vital indispensable que sirve para orientarnos y conducirnos en medio de la urgencia y perentoriedad de la vida

[8] *Op. cit.*, pág. 39.
[9] *Ibídem.*
[10] *Op. cit.*, pág. 41.
[11] *Op. cit.*, pág. 45.
[12] *Ibídem.*

decidiendo, en cada caso, lo que hacemos de nuestra existencia. Ya esto —como expresa Ortega— bastaría para diferenciar la cultura de la ciencia. "De la ciencia —dice— no se vive"[13]. El atributo más esencial de la existencia, por el contrario, es su perentoriedad: la vida es siempre urgente. "Si el físico tuviese que vivir de las ideas de su física, estad seguros de que no se andaría con remilgos y no esperaría a que dentro de cien años complete otro investigador las observaciones que él ha iniciado"[14]. "El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura sí"[15].

De allí que si la Universidad toma en serio y sin falsificaciones su tarea —valga decir: "hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto y situado a la altura de los tiempos"[16]— su auténtica y primaria misión es enseñarle las grandes disciplinas culturales que, basadas en los resultados de la ciencia pero sin confundirse con ésta, le permiten a ese hombre tener una idea de su mundo, orientarse en el mismo y conducir su existencia de acuerdo con los imperativos de su tiempo. "La cultura —nos dice Ortega— hace con la ciencia lo mismo que hacía la profesión. Espuma de aquélla lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia"[17]. De allí —como es de todos conocido— su intento de implantar como núcleo de la Universidad una *Facultad de Cultura* y el atractivo plan que propuso de la misma.

Pero todo ello conduce a reafirmar la aparente o expresa irrelevancia —o, al menos, la pertenencia no inmediata y constitutiva— que la ciencia tiene con respecto a la Universidad. ¿Es cierto eso? Ortega comprendía claramente que a semejante conclusión pudiera arribarse, interpretándola erróneamente, si no se precisara muy clara y rigurosamente por qué la ciencia, aun siendo distinta de la Universidad, resulta no obstante inseparable de ella. "En primer lugar —nos dice— hemos visto que cultura y profesión no son ciencia, pero que se nutren principalmente de ella"[18]. "Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en

[13] *Op. cit.*, pág. 49.
[14] *Ibídem.*
[15] *Ibídem.*
[16] *Op. cit.*, pág. 36.
[17] *Op. cit.*, pág. 49.
[18] *Op. cit.*, pág. 61.

la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo"[19]. La Universidad, de tal modo, aunque es *distinta* de la ciencia en lo que deben ser sus cometidos inmediatos y constitutivos, resulta no obstante *inseparable* de la misma. O como lo dice en su célebre fórmula: "La Universidad es, *además*, ciencia"[20]. ¿Pero qué significa este "*además*"? Ortega, jugando con las palabras, invierte su sentido y dice: "Pero no un *además* cualquiera y a modo de simple añadido y externa yuxtaposición, sino que —ahora podemos, sin temor a confusión, pregonarlo— la Universidad tiene que ser, *antes* que Universidad, ciencia"[21].

¿Mas por qué —debemos preguntarnos— esa súbita e inesperada inversión? La Universidad tiene que conferirle esa importancia a la ciencia porque, no siendo por sí misma ciencia, valga decir, "creación omnímoda del saber riguroso", tiene que vivir de ella. "Sin este supuesto —añade Ortega reforzando su paradójica locución— cuanto va dicho en este ensayo carecería de sentido"[22]. La ciencia, en tal sentido, es el fundamento o base de la Universidad. O como lo dice con rigurosa precisión: ella es su *alma*, "el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea sólo un vil mecanismo"[23].

Como savia o fuente nutritiva de la Universidad, la ciencia no puede ni debe confundirse con la misma. Lo que resulta claro es que sin ella, la Universidad se agosta, debilita y muere. De allí que "una atmósfera cargada de entusiasmos y esfuerzos científicos es el *supuesto radical* de la existencia de la Universidad"[24]. Para lograr semejante atmósfera —agrega Ortega— "es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias —laboratorios, seminarios, centros de discusión"[25]. "Todos los estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán de esos campamentos a la Universidad, y viceversa. Allí se darán

19 *Op. cit.*, pág. 62.
20 *Op. cit.*, pág. 63.
21 *Ibídem.*
22 *Ibídem.*
23 *Ibídem.*
24 *Ibídem.*
25 *Op. cit.*, pág. 62.

cursos desde un punto de vista *exclusivamente* científico sobre todo lo humano y lo divino. De los profesores, unos, más ampliamente dotados de capacidad, serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean 'maestros', vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento". "Lo que no es admisible —precisa finalmente— es que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla. Son ambas cosas —Universidad y laboratorios— dos órganos distintos y correlativos en una fisiología completa"[26]. "Por eso se dañan mutuamente la enseñanza superior y la investigación cuando se pretende fundirlas, en vez de dejarlas la una a la vera de la otra, en canje de influjos muy intenso, pero muy libre; constante, pero espontáneo"[27].

Quede resumido en este breve escorzo —donde no hemos evitado la reiterada utilización de sus propias palabras— lo que a nuestro juicio constituye el meollo del pensamiento orteguiano sobre el tema comentado. Ahora bien, sin ánimo de crítica, sino con el propósito de suscitar el diálogo sobre asunto tan complejo y de evidente actualidad, quisiéramos señalar sobre el torso de las afirmaciones sostenidas algunas cuestiones que merecen honda reflexión. Efectivamente: ¿es evidente, sin más, la tesis orteguiana de excluir del cultivo de la ciencia al hombre medio? ¿Quién es y qué características distinguen a este hombre medio, así como a su antípoda, el egregio o superior? Por cierto, Ortega describe con tintes nada agradables —sino, al contrario, mórbidos y sombríos— la semblanza del científico. "El verdadero científico —nos dice— ha sido hasta ahora, al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente"[28]. Mas, aparte de ello, cabe preguntarse: ¿es justo sostener que existen hombres congénitamente dotados para el cultivo de la ciencia, como otros, por igual razón, para los menesteres simplemente profesionales? ¿O hay, por el contrario, sin importar a qué se dediquen, hombres medios o egregios en uno y otro campo?

Pero la mencionada distinción entre los humanos no afecta solamente a su presunta condición intrínseca, sino también a la

[26] *Ibídem.*
[27] *Ibídem.*
[28] *Op. cit.*, pág. 40.

aplicación del célebre principio —el de la economía en la enseñanza— que Ortega esgrime como instrumento ordenador para su labor de poda y reajuste en el curriculum *mínimum* de la Universidad. ¿Pues cuál es el patrón que guía y sobre el que se establece la aplicación de aquel principio? El *estudiante medio* . . . y su limitación de aprendizaje. "Hay que partir —nos dice Ortega— del estudiante medio y considerar como núcleo de la institución universitaria, como su torso o figura primaria, *exclusivamente* aquel cuerpo de enseñanza que se le pueden con absoluto rigor exigir o, lo que es igual, aquellas enseñanzas que un buen estudiante medio puede de verdad aprender"[29]. Ahora bien: ¿significa esto que hay otros especímenes humanos que no están sujetos a tal limitación? ¿Es aquel principio —trasunto de la finitud humana— necesario o contingente, universal o restringido a cierto tipo de actividades y de hombres?

Otra inquietante realidad que establece Ortega es la tajante separación entre ciencia y profesión. La Medicina, en tal sentido, queda *eo ipso* excluida de la ciencia. De tal guisa —lo afirma con rotunda convicción— "si resumimos el sentido de las realciones entre profesión y ciencia nos encontramos con algunas ideas claras. Por ejemplo, que la Medicina no es ciencia"[30]. Y aún más taxativamente: "En los últimos cincuenta años la Medicina se ha dejado arrollar por la ciencia e, infiel a su misión, no ha sabido afirmar debidamente su punto de vista profesional. Ha cometido el pecado de toda esa época: no aceptar su destino, bizquear, querer ser *lo otro* —en este caso, querer ser ciencia pura"[31].

Aparte del caso concreto de la Medicina cabe generalizar la cuestión y examinar el trasfondo que sostiene el pensamiento orteguiano: ¿es defendible esta distinción dicotómica entre ciencia y profesión? ¿Invalida o niega el carácter pragmático del ejercicio profesional la índole científica del mismo? ¿Es posible mantener —como dos regiones absolutamente contrarias entre sí— a la *teoría* y a la *praxis*? "De la ciencia —como tuvimos ocasión de verlo— no se vive"[32]. "La vida no puede esperar

[29] *Op. cit.*, págs. 34, 35.
[30] *Op. cit.*, pág. 44.
[31] *Op. cit.*, págs. 44, 45.
[32] *Op. cit.*, pág. 49.

—dice tajantemente Ortega— a que las ciencias expliquen científicamente el Universo. No se puede vivir *ad kalendas graecas*"[33]. "El régimen interior de la actividad científica no es vital"[34]. Todas y cada una de estas afirmaciones parecerían sugerir una antinomia entre vida y ciencia. Sin embargo, hemos visto asimismo que la Universidad *vive* de la ciencia: que la ciencia es el *alma*, "el principio mismo que nutre de vida", a la Universidad. Es necesario, entonces, preguntarse: ¿qué significado tiene aquí el término *vida*? ¿Es la ciencia una realidad antivital? ¿O es posible buscar una más profunda y sutil vinculación entre ellas que explique la vida que insufla la ciencia a la Universidad?

Mas, aparte de todas estas cuestiones eminentemente teóricas y filosóficas, cabe hacer resaltar en la visión de Ortega la increíble fuerza y claridad con que se anticipó al futuro en la organización administrativa y práctica de la Universidad. Su intención de colocar los laboratorios e instalaciones de investigación fuera de la Universidad —en la periferia de la misma, "en canje de influjos muy intenso, pero muy libre"— se ve hoy plasmada materialmente en las más famosas y respetables universidades del mundo. A este respecto, a medida que es posible constatar una tendencia a la disminución de la investigación intramuros, en aquellas instituciones crece y se intensifica cada día más una relación, dinámica y bilateral, no sólo con los organismos *ad hoc* creados para realizar programas de investigación especializados, sino con la industria estatal o privada, de cuyo seno reclutan a quienes, por su talento y experiencia, deben enseñar a investigar en los cursos superiores. La vigencia y contemporaneidad del modelo universitario de Ortega es, en tal sentido, innegable. ¿No expresa ello que, cualesquiera sean las objeciones teóricas que puedan hacérsele, la historia misma está mostrando que el ímpetu de sus ideas renovadoras se hallaba a la altura de los tiempos por venir?

ERNESTO MAYZ VALLENILLA

Caracas, septiembre de 1982

[33] *Ibídem.*
[34] *Ibídem.*

COMENTARIO

Ni qué decirlo, me agrada tomar parte en una conferencia tan seria sobre un tema hispánico; ciertamente, esto no ocurre todos los días. Estoy doblemente complacido porque realmente siento que tengo algo que decir, lo que tampoco ocurre todos los días. Mis comentarios se refieren, por supuesto, al trabajo del Prof. Mayz Vallenilla: "Ortega: Universidad y Ciencia". Aquí tengo pues lo que les presento en forma muy abreviada. Sin duda, mi labor se ve facilitada por la prolija exposición del Prof. Vallenilla sobre el ensayo de Ortega. Esto me evita repetir lo que acaban de oír —a menudo, como él mismo dice, en las propias palabras de Ortega.

Permítaseme comenzar con una anécdota que nos llevará al núcleo de mis comentarios: Cuando Ortega era diputado en las Cortes, estaba tan inmerso en otros aspectos de la vida nacional que para muchos parecía un intelectual diletante. Indalecio Prieto, por ejemplo, lo acusó en la palestra de las Cortes de ser exactamente eso. Sin embargo, lo importante es la respuesta de Ortega a Prieto: "Lo que para el diputado Prieto es una corbata ostentosa que acabo de ponerme, es, en realidad, mi propia espina dorsal que aflora". Esto es claramente una advertencia también para los críticos de Ortega, inclusive los académicos, puesto que Ortega quería dejar en claro que todos sus trabajos surgían de un cuerpo central.

Sin embargo, incluso los ensayos más conocidos de Ortega se leen mal porque sus lectores no le conceden esta, "su verdadera espina dorsal", es decir, se niegan a leer su obra de acuerdo a las convenciones de su propia filosofía.

Me parece que las objeciones teóricas del Prof. M.V. a la tesis de Ortega en la *Misión de la Universidad* pueden ser un ejemplo. No necesito repetir la tesis de Ortega; la acaban de oír. Simplemente déjenme recordar las objeciones del Prof. M.V. Cuento seis de ellas:

1. La exclusión de Ortega del hombre medio de la ciencia no es justificada.

2. ¿Cómo distinguir entre este hombre medio y su opuesto, el científico?

3. ¿Realmente existe gente inherentemente capaz de hacer ciencia, mientras que otra sólo puede ser profesional?

4. Ya que Ortega hace del estudiante medio el foco de educación universitaria general, ¿existen seres humanos que no se ajustan a las limitaciones del estudiante medio?

5. ¿Debe haber una división tan marcada entre la teoría de la ciencia y la práctica de la medicina?

6. Si la ciencia es la fuente de la "vida" universitaria y, es a pesar de todo "antivital", entonces ¿a qué llama Ortega "vida"?

Por supuesto, estas seis preguntas pueden reducirse considerablemente:

Por ejemplo, las primeras cuatro apuntan a la hipótesis de que Ortega no le da la misma chance a todos. El "hombre medio" —así parece— se ve discriminado y, el Prof. M.V. va en su rescate.

Esto recuerda la visión marxista o simplemente libertina de Ortega como proto-fascista, que era antes un lugar común en España. De modo que eliminemos este primer cargo, por lo menos en lo que respecta al presente ensayo, citando a un marxista español de cuyas credenciales teóricas y marxistas nadie dudará. Me refiero a Manuel Sacristán quien dice: "Obsérvese que el uso por Ortega de la expresión 'hombre medio' aunque sin duda en la estela de las tendencias aristocratizantes que prepararon la ideología fascista, no es particularmente reaccionaria sino por el contrario liberal y progresista. Pues, aunque reserve la ciencia para el hombre no-medio, el esquema de Ortega implica que la universidad está a disposición del 'hombre medio': 'La universidad consiste (palabras de Ortega ahora), *primero y por lo pronto*, en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio'[1].

Pues, muy bien entonces, si el hombre medio no necesita defensa, quizá sí la necesite el científico. Por lo menos, el Prof. M.V. está correctamente confundido por el punto N° 6 (ver más arriba). Qué significado puede tener "vida" si la ciencia, pensada como anti-vital, debe dar apoyo de "vida" a la universidad. A pesar de que es demasiado correcto para decirlo, nuestro crítico parece haber captado a Ortega en una paradoja.

Ahora bien, el ensayo de Ortega no es ni discriminatorio ni paradójico si aceptamos el desafío de leerlo de acuerdo a sus propias convenciones orteguianas. No quiero decir que el ensayo de Ortega sea intachable, sino que antes bien es instructivamente y no obviamente imperfecto.

¿Por qué, por ejemplo, desconfía nuestro crítico de la imparcialidad de Ortega? Pues, a mi juicio, interpreta mal la intención de Ortega del "principio económico de enseñar". Las palabras del filósofo son: "La escasez, los límites de la capacidad de aprender es el principio de instrucción" (IV, 331). Por supuesto, esta frase es ambigua: Podría

significar que la limitación se debe a la capacidad mental inferior del estudiante, a la capacidad de vida humana normal o a la inmensa masa de material por aprender. Pareciera que el Prof. M.V. pensara que Ortega se refiere a la primera posibilidad, mientras que es casi seguro que se refiere a la segunda y la tercera. Así las primeras cuatro objeciones del Prof. M.V. se originaron en la crítica imaginada de Ortega del hombre medio. Sin embargo, repito, es precisamente nuestra mortalidad, unida al avance científico moderno y la multiplicación de disciplinas, lo que define el problema para Ortega y dicta la función central de la universidad: hacer que su núcleo sea un curriculum dominable de Cultura.

Las restantes objeciones al ensayo de Ortega pueden descartarse mencionando la relación aparentemente paradójica entre la universidad y la ciencia en otra forma. Al decir "antes de ser una universidad, la universidad debe ser ciencia" y "la universidad es, además, ciencia", Ortega propone claramente un proceso circular o fluido, una reciprocidad entre ciencia y universidad o cultura. Y aquí surge la paradoja: A pesar de su separación, se alimentan recíprocamente.

Detrás de esta circularidad, que da un aire de paradoja a lo que dice Ortega, parece haber un mecanismo oculto activo. Atañe a lo que Ortega llama aquí "ciencia" y "cultura".

Ya sabemos lo que es ciencia. Se caracteriza como una "fascinación por lo problemático". ¿Qué sucede con "cultura"? Veamos algunos de los sinónimos que usa Ortega en el ensayo; dice: "Esas convicciones o 'ideas' "; habla de "un sistema de ideas vivas" y "el repertorio de nuestras efectivas condiciones" o "sistemas de convicciones". Estos ejemplos debieran bastar para indicar que la naturaleza paradójica de la relación entre ciencia y universidad (o cultura) se debe al hecho de que es recíproca al igual que la relación existente entre *ideas* y *creencias*. La cultura es una parte vital de nuestras vidas, como lo son las *creencias*, y, ciencia es tan sólo *ideas;* las primeras las tomamos por realidad, las segundas son simplemente nociones que tenemos. Pero se entrelazan.

Para Ortega, la historia humana es una máquina dialéctica de ideas y creencias. Pero, en *Misión de la Universidad* tenemos una visión a vuelo de pájaro de cómo la máquina trabajaría en nuestros días. La universidad debe transmitir un panorama mundial completo cuyo sedimento forma nuestras creencias fundamentales. Si esto no sucede, al final no habrá ni cultura ni creencias, ni ciencia ni ideas, y la máquina se descompondrá. Ortega razona de esta manera: No hay ciencia, no hay ideas sin duda, sin duda previa; no hay duda sin creencias previas; entonces, por proyección, en este ensayo, ciencia y la trasmisión de cultura de la universidad forman una banda "Mobius única. No obstante, el estudiante medio debe comenzar con cultura, no con ciencia. El científico se vuelve tal porque duda; pero, para dudar, primero debe saber y creer. No es que se enseñan las creencias; pero, a menos que la "cultura" sea completa y

actualizada, el hombre medio nunca se dará cuenta de que, por ejemplo, la ciencia misma —como pensó Ortega— ha comenzado a erosionar nuestra creencia en ella y en la razón (sobre la cual descansa la Era Moderna). En este sentido Ortega mismo es un científico, y, su teoría, que es en el presente tan sólo una idea por enseñar y aprender, anuncia una creencia futura en la vida y la razón vital, en lugar de en la razón y la ciencia.

PHILIP W. SILVER

Columbia University, New York.

Traducción: Ruth A. Lamm

ORTEGA Y GASSET:
EL EDUCADOR DEL SIGLO XX

I. Introducción

A. A comienzos de este mes fue publicado el resultado de dos años de conferencia, *La propuesta Paideia, un manifiesto educativo*, en el que se exige una reforma radical de los doce años de enseñanza básica en los Estados Unidos.

1. Aunque yo aparezca como el autor nominal del libro, éste representó la posición aprobada unánimemente por los veintidós miembros del grupo Paideia.

2. El libro fue dedicado a Horace Mann, John Dewey y Robert Hutchins, quienes, si estuvieran vivos aún, habrían sido nuestros guías.

a. A Horace Mann, porque luchó en favor de la expansión de la enseñanza pública libre como un elemento indispensable en una sociedad democrática.

b. A John Dewey, porque insistió en que los futuros comunes a los cuales están destinados todos los niños en nuestra sociedad exigían que a todos se les diera la misma calidad de enseñanza.

c. Y a Robert Hutchins, por su firme compromiso con la propuesta de que la mejor educación para los mejores es la mejor educación para todos.

B. Los tres educadores a los que el libro está dedicado eran americanos, a quienes debemos valiosos cambios en nuestro sistema educativo. Si hubiésemos mirado más allá de nuestras fronteras, habríamos dedicado este libro en primer lugar a José Ortega y Gasset.

1. Como voy a tratar de señalar en esta breve alocución, dos libros escritos por él en 1930 exponen con elocuencia apreciaciones aún más fundamentales, apreciaciones que van al verdadero meollo del problema de la educación en el siglo XX.

2. Las apreciaciones de Ortega determinan el sentido de las reformas educativas radicales subrayadas en la Propuesta Paideia.

c. Por eso, en este breve panegírico de Ortega como *el* educador del siglo XX —es decir en lo que al mundo Occidental se refiere— deseo proceder de la siguiente manera:

1. Deseo comenzar estableciendo las tres apreciaciones que considero más importantes.

2. Lo haré mediante una elaboración de esas apreciaciones, acompañadas por la cita de algunos pasajes fundamentales en *La misión de una Universidad.*

3. Terminaré con una indicación de cómo la Propuesta Paideia intenta concretar los ideales educativos que Ortega tenía en mente, y referiré también cómo el Instituto Aspen de estudios humanísticos se desarrolló a partir de una carta que Ortega escribiera a Walter Paepcke en 1949.

II. Las tres apreciaciones determinantes

A. La primera apreciación aparece en el capítulo 8 de *La rebelión de las masas.* El título de ese capítulo describe toda la cuestión: "La barbarie del 'especialismo' ". El capítulo así titulado señala que el mal cultural del siglo XX, una enfermedad próxima a la muerte, es el aumento constante de la especialización que abunda por todas partes en nuestras instituciones de enseñanza superior, que se ha filtrado en las escuelas y que domina el ejercicio de todas las profesiones intelectuales, de todas las ramas de la investigación científica, y todas las disciplinas profesionales. No es ni realzada por una instrucción general y humanística.

B. La segunda apreciación importante es la comprensión correcta de Ortega cuando considera a las humanidades idénticas a un enfoque humanístico general de todas las ramas de materias y todos los campos del saber.

1. El enfoque opuesto y tristemente erróneo domina el panorama educativo en la actualidad.

2. Considera a las humanidades como un grupo de departamentos especiales en la universidad, tales como lengua, literatura y bellas artes, incluyendo historia, filosofía y religión, en contraste con los departamentos que llamamos de ciencias naturales y sociales.

a. Si bien existe una diferencia en los dos grupos de materias, no existe absolutamente ninguna diferencia en la manera de enfocarlas.

En ambos casos, el enfoque adoptado es el del especialista, el profesional o el experto científico en ese campo.

b. El tan mentado conflicto entre dos culturas de C. P. Snow es superficial comparado con el conflicto entre la verdadera cultura —la cultura humanística de la "generalista" y la antipatía hacia la cultura representada por la especialización de las ciencias en nuestras universidades y también por el profesionalismo igualmente especializado de los departamentos mal llamados "Humanidades".

3. El punto de vista de Ortega —el único correcto— afirma existen dos enfoques para cualquier grupo de materias o campo de saber: el enfoque general y el especialista.

a. En su opinión, ambos son necesarios y legítimos, pero el enfoque general debería preceder al enfoque especialista, ya que es para todos, no sólo para algunos. No todos deberían ser físicos o biólogos o historiadores, pero cada uno debería tener algún conocimiento acerca del mundo físico, del mundo de los organismos vivos y del desarrollo de las instituciones humanas.

b. *La Misión de la Universidad* expresa claramente esta distinción explicando la diferencia entre transformarse en un físico competente a través del estudio de esa ciencia y transformarse en un ser humano culto adquiriendo algún conocimiento acerca del mundo físico.

c. El equivalente latino de la palabra griega "Paideia" es Humanitas. El significado de humanitas como sinónimo de Paideia debería guiar nuestra comprensión del enfoque humanístico en la educación como el enfoque del "generalista", no del especialista.

C. La tercera apreciación de Ortega que deseo mencionar y elogiar no es tan clara como las otras dos en sus escritos publicados, ya que allí podemos encontrar vestigios de un elitismo que era natural al hombre y su tiempo. De todos modos, salvando estos vestigios, en *La Misión de la Universidad*, Ortega declara explícitamente que la educación general de todos, incluyendo las clases trabajadoras, debería ser el principal objetivo de nuestras instituciones educativas en una sociedad democrática o de masas.

1. En segundo lugar debería estar la preparación especializada de la minoría para las profesiones intelectuales, las ciencias y las disciplinas profesionales.

2. Lo anteriormente señalado fue confirmado muchos años más tarde cuando Ortega, después de participar en el Festival Goethe, en Aspen, Colorado, en el verano de 1949, escribió una carta a Walter Paepcke, en el otoño de ese mismo año; en la misma recomendaba al señor Paepcke que creara en Aspen lo que Ortega llamaba "una Escuela secundaria de humanidades", que debería tender a cultivar las mentes de los jóvenes antes que éstos siguieran adelante con uno u otro tipo de estudio especializado en universidades y colegios superiores americanos.

3. Más adelante comentaré nuevamente esta carta para señalar en qué medida su recomendación es la razón fundamental de La Propuesta Paideia y también cómo introdujo avances en Aspen que Ortega no tenía en mente pero que, de todos modos, él hubiera aprobado completamente.

III. Elaboración y documentación de las apreciaciones anteriores

A. El mayor tributo que se puede rendir a un innovador en el campo de las ideas es adoptarlas y usarlas lo mejor posible. En este momento, me gustaría rendir este tipo de tributo a las tres apreciaciones fundamentales de Ortega indicando su influencia sobre quienes estamos tratando de aplicarlas en la reforma de la educación americana.

B. Permítanme hacerlo mencionando primero un discurso que pronuncié en el Instituto Aspen de estudios humanísticos en agosto de 1978. En él desarrollaba más extensamente puntos que

había incluido en un ensayo escrito para *Newsweek* y que fuera publicado ese mismo mes con el título "La desaparición de la cultura".

1. Ese pequeño ensayo comenzaba con los siguientes párrafos:

"En estos últimos años, mi preocupación por el estado de la enseñanza superior en América ha alcanzado el grado de pánico, y mis esperanzas respecto de la reforma de las instituciones de nivel terciario y universitario americanas se han reducido hasta el borde de la desesperación.

El problema no radica simplemente en el hecho de que las ciencias han desplazado a las humanidades. Las humanidades, tal como se enseñan y se estudian actualmente, están tan dedicadas al profesionalismo como los departamentos científicos a la investigación altamente especializada. El problema radica más bien en que el "generalista" con una amplia educación, se ha transformado en una especie en peligro. El crecimiento constante de la especialización del conocimiento en todos los campos ha desplazado casi por completo al "generalista".

2. Tras señalar las reformas necesarias para curar esta enfermedad, confesaba mi desesperanza respecto de la posibilidad de concretarlas, y luego continuaba diciendo:

"Con el ánimo influido por estas funestas consideraciones, hace poco volví a leer *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset, publicada por primera vez en España en 1930. La lectura de ese capítulo me remitió a una conferencia que Ortega había pronunciado un poco antes, ese mismo año, sobre *La misión de la Universidad.* Allí descubrí una propuesta para la reforma de la Universidad, tan radical como la que propuso Hutchins en 1936, pero desconocida para él en ese momento.

C. El ensayo de *Newsweek* era demasiado breve para analizar las apreciaciones fundamentales con el fin de lograr una reforma educativa (que encontré en Ortega). En mi conferencia de Aspen lo hice en forma más amplia. Permítanme citar los parrafos iniciales de aquella alocución:

1. (Comencé diciendo a mi público de Aspen): En conferencia que pronuncié desde este estrado en los últimos años he

manifestado mi preocupación acerca del estado en que se encuentra el saber humanístico en la sociedad contemporánea, no sólo aquí sino también en el exterior.

a. Con respecto a esto, me pregunté cómo fue que, en 1950, al fundar esta institución, Walter Paepcke la llamó "Instituto Aspen de Estudios Humanísticos". ¿Cómo se le ocurrió que precisamente esa expresión —"Estudios Humanísticos"— era la denominación adecuada para el objetivo al que estaría dedicada esta nueva institución?

b. Creo haber descubierto una pista para la respuesta a esta pregunta. Está en una carta escrita por Ortega y Gasset a Walter Paepcke en octubre de 1949, después del Festival Goethe que había tenido lugar allí en julio.

(1) El papel en el cual la carta estaba escrita traía en el membrete las palabras "Instituto de Humanidades" —refiriéndose al Instituto de Humanidades de Ortega en Madrid.

(2) La carta urgía a Walter a fundar algo similar —una escuela de humanidades— en Aspen.

c. Leí la carta que Ortega le escribió a Walter Paepcke en 1949 durante la primavera pasada, justo cuando acababa de releer dos libros escritos por Ortega en 1930: *La rebelión de las masas* y *La misión de la Universidad.*

(1) Lo que encontré en esos libros cristalizaba mi propio pensamiento acerca de la crisis que enfrentamos —la amenaza que pesa sobre el saber humanístico en general y sobre la preservación de la cultura en nuestra sociedad.

(2) Ortega identificó el saber humanístico con la cultura. Se refería a su Instituto de Humanidades como a una Facultad de Cultura.

(3) Estoy de acuerdo con esta identificación, y deseo simplemente agregar que aquello a lo que Ortega se refiere, también podría ser llamado "el saber del 'generalista' " en oposición al tipo de conocimiento que confiere competencia al especialista.

d. Al proponer en 1949 la fundación en Aspen de un Instituto de Humanidades, Ortega no tenía en mente:

— nada parecido al Programa Ejecutivo Aspen.

— nada parecido a las reformas educativas apuntadas en la Propuesta Paideia.

e. Antes de llegar a estos dos aspectos, permítanme referirme a lo que dije en Aspen en el verano de 1978.

2. El problema (señalé) es no sólo que las ciencias han desplazado a las humanidades. Las humanidades, tal como se las enseña y estudia en los departamentos de la Universidad que son no-científicos, están tan dedicadas al profesionalismo especializado como lo están los departamentos científicos a la investigación altamente especializada.

El problema es más bien que el generalista, con una educación amplia, se ha transformado en una especie de peligro. La especialización creciente del conocimiento en todos los campos del saber y la investigación ha desplazado casi por completo el saber del generalista, no sólo en los estudios universitarios, sino también en los de postgrado.

a. La terminación del programa del Presidente Conant de educación general en Harvard College, y su reemplazo por el recientemente adoptado "programa base", no es sino un signo del desastre que ha alcanzado a las instituciones americanas de enseñanza superior. Al exigir un número relativamente pequeño de cursos en áreas especializadas de la ciencia y del conocimiento "el programa base" puede ser considerado como una cierta moderación en el indigesto "smorgasbord" del sistema electivo, pero difícilmente puede ser defendido como un restablecimiento de una auténtica educación general.

b. En la mayoría de nuestras instituciones de estudios superiores, el sistema electivo continúa inalterado. Su único requisito —la elección de especializaciones principales en un área— obliga a los estudiantes a especializarse antes de haber adquirido la formación general capaz de familiarizarlos con las ideas y disciplinas que son los componentes de la cultura humana.

c. Cuando, en 1936, el presidente Robert M. Hutchins de la Universidad de Chicago pronunció las conferencias Storrs en Yale, publicadas más tarde con el título "La Enseñanza Superior en América" él y yo pensamos que los estudios universitarios generales debían liberarse de las garras paralizantes de las especializaciones de post-grado, las cuales, al igual que las ligas mayores de los clubes de baseball, tienden a considerar a las instituciones como apenas algo más que una pequeña liga secundaria de apoyo.

(1) Teníamos esperanza de establecer un plan de estudios completo obligatorio que disciplinara a los jóvenes en su aprendizaje y que cultivara sus mentes en forma general antes que algunos de ellos se transformaran en especialistas o profesionales de todo tipo.

(2) Nuestra débil esperanza no era entonces completamente infundada. Si bien, la mayoría de los colegios superiores necesitaban en aquel momento mejoras drásticas, estaban en una edad de oro comparada con el estado en que se encuentran ahora.

d. En los cuarenta años transcurridos, el sistema electivo se ha vuelto aún más caótico en sus posibilidades (basta mirar cualquier catálogo de un colegio superior) la especialización en todas las áreas de investigación y estudio es hoy más intensa; y aquellos que, por talento y temperamento, podrían haber estado dispuestos a ser maestros generalistas en programas de educación general, no fueron capacitados para concretar esa vocación, quedando atrapados en las espirales de lo que William James llamó "el Monopolio Ph. D."

3. La ligera esperanza que era posible abrigar en 1930 se ha reducido al punto de desaparecer hoy en día. Los obstáculos frente a las reformas exigidas para la preservación de la cultura a través del desarrollo de la culturización de los jóvenes, parecen insuperables en la actualidad. Ya no parecen factibles las siguientes cosas que deberían haber sido hechas:

a. La adquisición de conocimiento especializado científico o de profesionalismo especializado en campos no científicos o profesionales (el tipo de conocimiento que *no* concierne a todos) debería estar reservado a las escuelas de graduados y de profesionales.

b. El Ph. D. debería dejar de ser el *sine qua non* para el nombramiento de los profesores de los colegios superiores. Su competencia debería ser la de generalistas no la de especialistas.

c. Los miembros de una facultad del colegio superior no deberían ser profesores de alguna materia, ni miembros de algún departamento en la escuela de graduados.

d. La facultad de un colegio superior debería ser completamente autónoma e independiente de la influencia de la escuela de graduados.

e. El sistema electivo, con sus cursos principales y secundarios debería ser suprimido.

f. Los padres deberían enviar a sus hijos al colegio superior y los jóvenes deberían ir al colegio superior no como ahora, principalmente para adquirir habilidades vendibles o para ganar dinero, sino únicamente con el propósito de transformarse en seres humanos cultos.

4. Ninguna de estas cosas puede suceder; ninguna puede avanzar contra la corriente que va abrumadoramente en sentido contrario. En *La rebelión de las masas* publicada por primera vez en España, en 1930, Ortega y Gasset explica por qué esto es así.

a. En el capítulo 8, titulado "La barbarie del especialismo", Ortega escribió sobre el científico que . . . "conoce sólo una ciencia determinada, y aún de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva, y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber".

b. Ortega se refiere a él y a otros especialistas o profesionales escasamente instruidos como "sabios-ignorantes", sabios, pero incultos. "Quien quiera", prosiguió diciendo Ortega, "puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los "hombres de ciencia", y claro, es, tras ellos, médicos, ingenieros, financistas, profesores, etc."

5. Como resultado de un especialismo excesivo que no está compensado con la educación general, tenemos ahora, declaró Ortega en 1930, un mayor número de hombres y mujeres de ciencia, investigadores y profesionales que nunca, pero muchos menos seres humanos cultos.

6. La misión principal de la universidad, según Ortega, no se limita a la formación de investigadores, científicos y miembros de las profesiones intelectuales. Si bien debe cumplir estas funciones, las mismas son, en opinión de Ortega, secundarias.

a. La función primaria de nuestras instituciones de enseñanza superior es civilizar a los ciudadanos de una sociedad democrática introduciéndolos en lo esencial de su cultura. "Cultura, escribió Ortega, es el sistema vital de ideas en cada tiempo". No

debe ser identificada con la ciencia, aunque la ciencia sea uno de sus componentes.

b. "Comparada con la medieval, prosiguió Ortega, la universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o trasmisión de la cultura".

c. Como resultado de ello, prosigue Ortega, la mayoría de los europeos en nuestros días son "*incultos*, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes a su tiempo". Ahora, continúa, el ciudadano "es el nuevo bárbaro . . . Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también —el ingeniero, el médico, el abogado, el científico".

7. Si tuviéramos que traducir el mensaje de Ortega a términos apropiados para las instituciones americanas en el momento actual, yo lo diría de la manera siguiente:

a. La función primaria de nuestras instituciones de enseñanza superior, es decir, la función que deberían cumplir a nivel universitario, es la "de enseñar al estudiante a ser una persona culta".

b. No deberían perder su tiempo haciendo por él en la universidad lo que más tarde será hecho si el estudiante se vuelve un especialista en cualquier campo de la ciencia o de otra disciplina, y que, si no llega a ser especialista, no debería ser hecho por él de ninguna manera.

c. Esa instrucción especializada, junto con una capacitación para las profesiones intelectuales, debería quedar reservada para las carreras de postgrado y profesionales de la universidad, y no debería permitirse que la misma determinara ningún plan de estudios de la universidad.

d. La universidad debería ser el lugar en que la cultura es transmitida a través de un programa enteramente dedicado a la formación humanística de la persona culta —filosófica en el sentido de que se trata de las ideas básicas que conciernen a todos, algo que no hacen la ciencia y el saber especializados.

e. Desgraciadamente, la filosofía se ha vuelto en nuestros días, tan especializada y técnica como la ciencia y otras formas

del saber. Ya no es asunto de todos como debería serlo. El restablecimiento de la educación general en nuestras universidades debería ir acompañado por el restablecimiento de la filosofía como la consideración de las ideas básicas que, tal como dijo Ortega, constituyen el marco de la cultura.

8. No puedo dejar de citar un pasaje más de *La misión de la Universidad.* Ortega sostenía que la selección de profesores para la facultad de una universidad no debería depender de la habilidad que tengan como investigadores, sino de su talento para enseñar (y agregaría, del hecho de ser ellos mismos personas cultas, no especializadas). Esta es la cita:

> "Uno de los males traídos por la confusión de ciencias y universidad ha sido entregar las Cátedras, según la manía del tiempo, a los investigadores, los cuales son casi siempre pésimos profesores, que sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o de archivo".

9. ¡Todo esto en 1930! Quienquiera conozca la situación actual de las instituciones americanas de enseñanza superior debe saber cuánto peor es la situación en 1982. El mal de la especialización fue acertadamente diagnosticado por Ortega en 1930 y por Hutchins en 1936; pero sus pronósticos no vieron con exactitud que las secuelas, incluyendo la desaparición de la cultura de nuestros colegios superiores y universidades y de nuestra sociedad, podría hacer incurable la enfermedad cincuenta años más tarde.

10. Las reformas que ellos impulsaban hace medio siglo ya no motivan ni siquiera a una minoría comprensiva en la profesión académica. El más que enfrentamos *no* es el conflicto entre dos culturas de C. P. Snow —ciencias versus humanidades— sino la muerte de la cultura misma; fragmentada en un caos ininteligible por la especialización desenfrenada que ha invadido todos los campos del saber. Lo que Aristóteles definió como Paideia, el saber de la persona culta, y que era la levadura salvadora en la civilización occidental desde los griegos hasta fines del siglo XIX, ya no existe.

D. El error fundamental que cometí en el verano de 1978 fue corregido de inmediato, ya que en el otoño de ese mismo año, se creó el grupo Paideia y la corrección más importante que

hizo en todas estas propuestas para la reforma de nuestras instituciones educativas consistió en proponer que fueran elevados al nivel de enseñanza obligatoria los primeros doce años de enseñanza elemental que son comunes a todos, no la enseñanza avanzada opcional que se lleva a cabo en nuestras instituciones de nivel terciario y universidades aún hoy privilegio de pocos.

1. Si hubiese leído con más cuidado la carta que Ortega escribió a Walter Paepcke en 1949, me habría dado cuenta del significado del hecho que en ella no proponía una universidad de humanidades en Aspen, sino más bien, según sus propias palabras, "una escuela secundaria de humanidades".

a. La universidad llega demasiado tarde a la vida de los jóvenes para ser el lugar en que se cultivarán sus mentes con saber general, humanístico.

b. Esto debe ser llevado a cabo a una edad mucho más temprana, no sólo en la secundaria, los cuatro últimos años de enseñanza elemental, como sugería Ortega, sino durante los doce años de la enseñanza elemental.

c. Luego de esto, algunos pueden continuar en la universidad para una formación especializada o una preparación para las profesiones, la ciencia, la investigación o para vocaciones especializadas o técnicas.

2. No obstante, antes de darles un breve resumen de la Propuesta Paideia, como una adopción y extensión de los criterios fundamentales de Ortega acerca de lo que debería ser la educación en nuestro tipo de sociedad de masas, no puedo evitar citar algunos pasajes de su *Misión de la Universidad* —pasajes que no hacen más que confirmar todo lo que he dicho hasta ahora. Estos son:

> "Cultura general". Lo absurdo del término, su filisteísmo, revela su insinceridad. "Cultura" referida al espíritu humano —y no al ganado o a los cereales— no puede ser sino general. No se es "culto" en física o en matemática. Eso es ser sabio en una materia. Al usar esa expresión de "cultura general" se declara la intención de que el estudiante reciba algún conocimiento ornamental y vagamente educativo de su carácter o de su inteligencia. Para tan vago propósito tanto da una disciplina como otra, dentro de las que se consideran menos técnicas o más vigorosas ¡vaya por la filosofía, o por la historia, o por la sociología!

Pero el caso es que, si brincáramos a la época en que la Universidad fue creada vemos que el residuo actual es la humilde supervivencia de lo que entonces constituía, entera y propiamente, la enseñanza superior.

Lo que hoy llaman "cultura general" era algo muy distinto para la Edad Media. No era ornato de la mente o disciplina del carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.

Cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Importa un comino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es característica de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora.

Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura.

Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio, son *incultos*, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo en comparación con sus problemas que son terrible e inflexiblemente modernos.

Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás. El profesionalismo y el especialismo, al no ser debidamente compensados, ha roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar.

Hay que acabar para siempre con cualquiera vagorosa imagen de la ilustración y la cultura, donde éstas aparezcan como aditamento ornamental, que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre. El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada, y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo vive por

debajo de lo que sería su auténtica vida; es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive.

Hoy atravesamos —contra ciertas presunciones y apariencias— una época de terrible incultura. Nunca tal vez el hombre medio ha estado tan por debajo de su propio tiempo, de lo que éste demanda. Por lo mismo, nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas.

. . . si se cree debido, como yo creo, llevar al obrero al saber universitario es porque éste se considera valioso y deseable. El problema de universalizar la Universidad supone, en consecuencia, la previa determinación de lo que sea ese saber y esa enseñanza universitaria. Y segunda, la tarea de hacer porosa la Universidad al obrero es en mínima parte cuestión de la Universidad y es casi totalmente cuestión del Estado. Sólo una gran reforma de éste hará efectiva aquélla.

IV. Observaciones finales

A. Voy a referirme ahora, en estos momentos finales, a la Propuesta Paideia recientemente publicada y al Instituto Aspen de estudios humanísticos, creado en 1950 como resultado de la carta de Ortega a Paepcke —dos cosas que representan, en mi opinión, el fruto más rico de las apreciaciones fundamentales de Ortega acerca de lo que debería ser la educación en nuestra sociedad del siglo XX.

B. La última de las seis citas de *La misión de la Universidad*, es el germen de la idea revolucionaria, que es central en la Propuesta Paideia —a saber, que una educación general y humanística no debería ser privilegio de unos pocos o de una élite, sino que debería ser propiedad de todos los ciudadanos en nuestra república, de las clases trabajadoras tanto como de las clases profesionales.

1. La enseñanza básica obligatoria debería durar doce años siguiendo una misma línea, insiste la Propuesta Paideia. Debería apuntar a los mismos objetivos para todos y tener la misma alta calidad para todos; y esa misma calidad debería ser totalmente no-especializada, no vocacional (en el sentido de no preparar para trabajos especiales). Debería ser en cambio paideia o humanitas del principio al fin —un enfoque general y humanístico del aprendizaje.

2. Ampliando la recomendación de Ortega de 1949 referida a "una secundaria de humanidades" proponemos que toda la enseñanza básica, tanto elemental como secundaria, debería ser humanística, general, independiente en todos los aspectos.

3. El curso de estudios debería ser un curso de estudios obligatorio para todos, con uno solo electivo, la elección obligada de una segunda lengua.

4. En lo referido a las instituciones superiores de enseñanza, colegio superior o universidad, Paideia sigue asimismo a Ortega.

a. Estas instituciones superiores deberían tener tres objetivos, nos dice Ortega: 1) La transmisión de la cultura; 2) La enseñanza de las profesiones, y 3) La investigación científica y la formación de científicos. De éstas, la primera es prioritaria y obligatoria.

b. En la Propuesta Paideia, un capítulo referido a la enseñanza superior intenta llevar a cabo la recomendación de Ortega. Citaré algunos pasajes:

> Quienes asisten al colegio superior con el fin de prepararse para profesiones que exigen un conocimiento especializado y formación técnica deberían poder elegir entre una amplia variedad de programas. Pero, además de estos cursos principales electivos, debería haber para todos un curso de estudios inferior obligatorio capaz de hacerles alcanzar niveles del saber general, liberal y humanísticos más allá del que recibieron en su escuela elemental.
>
> Quienes van al colegio superior exclusivamente para avanzar en su educación general deberían buscar instituciones que ofrezcan programas proyectados para satisfacer este propósito. Actualmente existen escasísimas instituciones; así constituyen la excepción más que la regla. Necesitamos más programas de colegios superiores en los que el curso principal sea común a todos, con muy pocos cursos electivos permitidos. Colegios superiores de este tipo constituirían instituciones ideales para la preparación de los profesores que van a formar el personal de nuestra enseñanza básica reformada.
>
> Para controlar la especialización que abunda en todas partes, nuestras escuelas de graduados y de profesionales a nivel universitario, quizás deban aumentar la intensidad de la especialización que exigen llevando la enseñanza general a niveles aún más altos.
>
> Es indiscutible que nuestra sociedad tecnológicamente avanzada necesita especialistas técnicamente formados. La especialización intensa siempre es necesaria para el progreso del saber en todas las profesiones intelectuales, y en diversos campos de la ciencia y de la

investigación. No podemos dar vuelta la espalda a estas necesidades esenciales. Tampoco podemos volver a una época anterior en la que no se necesitaba una especialización tan intensa.

Pero podemos y debemos hacer algo para mitigar la barbarie de la especialización intensa que amenaza ser tan destructiva en su avance como lo sería el abandono de la especialización. Podemos concebir nuevamente el rol y los ofrecimientos de nuestros colegios superiores y nuestras universidades, gracias al ahorro de tiempo y a los conocimientos que proporcionará la escuela elemental reformada.

Necesitamos especialistas para nuestra prosperidad económica, para nuestro bienestar y seguridad nacionales, para el progreso continuo en todas las artes y ciencias, y en todos los campos del saber. Pero para bien de nuestras tradiciones culturales, nuestras instituciones democráticas y nuestro confort individual, nuestros especialistas deben ser también generalistas; es decir, seres humanos con una educación general.

C. Hay sólo un punto importante en la Propuesta Paideia, para el cual no encuentro antecedentes en los escritos educativos de Ortega, aunque tal vez allí aparezca.

1. Se refiere a que las instituciones educativas en su punto óptimo —nunca alcanzado hasta ahora— no pueden tener éxito educando a seres humanos, porque la juventud, etapa durante la cual tiene lugar todo el aprendizaje institucionalizado, es un obstáculo insuperable para educarse.

2. La educación es un proceso de toda la vida, que sólo alcanza su fruición en nuestros años más maduros, en la última parte de la vida de cada uno. Por consiguiente, toda enseñanza debe preparar para la continuación del aprendizaje en la vida adulta y el aprendizaje debe continuarse a lo largo de la vida adulta si alguien quiere transformarse en un ser humano verdaderamente educado.

3. Permítanme citar los párrafos fundamentales de la Propuesta Paideia en este punto crucial.

Sólo a través de los juicios de la vida adulta, sólo con la amplitud y la profundidad de la experiencia que lleva a la madurez pueden los seres humanos ser personas educadas. Las personas maduras pueden no ser tan fáciles de disciplinar como los inmaduros, pero son más educados en virtud de su madurez.

Los diversos niveles de enseñanza alcanzan puntos terminales. Cada uno puede ser completado en un término definido de años.

> Pero el aprendizaje nunca llega a su punto terminal. Mientras uno está vivo y saludable, uno puede seguir aprendiendo... y debería...
>
> La meta última del proceso educativo es ayudar a los seres humanos a ser personas educadas. La enseñanza es una etapa preparatoria; forma el hábito de aprender y proporciona los medios para continuar aprendiendo después de completar todo el ciclo de enseñanza.
>
> Para algunos, esta preparación termina al completar la escuela básica, que comprende alrededor de doce años. Para otros, significa completar el aprendizaje avanzado, que puede llevar otros cuatro años o más. Para todos, completar la instrucción significa que la educación ha sido empezada, pero no terminada. La enseñanza, básica o avanzada, que no prepara al individuo para un saber más amplio ha fracasado, no importa qué otra cosa logre hacer.

D. Si bien las apreciaciones educativas de Ortega no incluyen este importante punto, su carta de 1949 a Walter Paepcke dio como resultado la creación del Instituto Aspen de estudios humanísticos. Sus programas educativos desarrollados durante los últimos treinta años, proporcionan el tipo ideal de enseñanza continuada a la que deben adherir todos los adultos si quieren ser seres humanos verdaderamente educados.

E. Las reformas educativas que, tal como las describí, llevaban a la práctica la esencia de las apreciaciones y recomendaciones de Ortega, son indispensables para la salud y la prosperidad de una sociedad democrática y de una que también sea tecnológicamente avanzada y altamente industrializada. Ortega entendió perfectamente esto.

1. En este último permítanme citar los párrafos finales de la Propuesta Paideia:

> Nuestro país enfrenta muchos problemas urgentes que se plantean con insistencia y de cuya solución depende su prosperidad e incluso su supervivencia —la amenaza de la guerra nuclear, la disminución de recursos esenciales y suministros de energía, la contaminación o despojo del medio ambiente, la escalada de la inflación acompañada del aumento del desempleo.
>
> Para resolver estos problemas necesitamos una conducción innovadora y llena de recursos. Para lograr esto y que sea efectivo, debemos tener gente educada. La inteligencia formada, tanto en los

seguidores como en los líderes, es la clave de la solución a los problemas que enfrentamos.

El logro de la paz, de la prosperidad y la abundancia podría colocar a nuestro país casi al borde de ser un paraíso terrenal pero sólo un sistema educativo mucho mejor del que existe en la actualidad puede hacernos llegar hasta ese umbral.

Sin esto, una población pobremente instruida no podrá utilizar adecuadamente las oportunidades que brindará el logro del bienestar general. Quienes no están formados para gozar de las bendiciones de una buena sociedad sólo pueden despojar a sus instituciones y corromperse a sí mismos.

2. No puedo dejar de agregar una cita más. Se trata de la última oración de la *Democracia en América* de Alexis de Tocqueville:

> Las naciones de nuestro tiempo no pueden evitar que las condiciones de los hombres sean iguales; pero de ellos mismos depende que el principio de igualdad los conduzca al servilismo o a la libertad, al conocimiento o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria.

3. Las alternativas son perfectamente claras e igualmente claro resulta que sólo las reformas educativas que deben ser emprendidas siguiendo la inspiración de Ortega van a lograr los resultados buenos de la democracia y no los malos.

MORTIMER ADLER

Traducción: María Cristina Sardoy

COMENTARIO

La identificación que hace Mortimer Adler de José Ortega y Gasset como el educador del siglo XX me hace recordar que la única visita de Ortega a los Estados Unidos se llevó a cabo hace treinta y tres años bajo los auspicios de Robert Maynard Hutchins, el amigo de por vida, colega y admirador de nuestro orador. Como presidente de la Universidad de Chicago, Hutchins invitó a un simposio en Aspen, Colorado, similar al que hoy se inaugura aquí en la Biblioteca del Congreso. Se conmemoró el segundo centenario del nacimiento de otro europeo ilustre, Johann Goethe.

Dos participantes de mayor jerarquía fueron Albert Schweitzer, que vino de Africa, y Ortega, de Madrid.

Un miembro prominente de nuestro Consejo de directores, Emilio Belaval y yo aprovechamos la oportunidad para venir de San Juan para ver a Ortega personalmente, puesto que él más que todos los otros, había inspirado y guiado nuestra reforma universitaria de 1943 *in absentia.*

El 12 de julio de 1949, "en Aspen, a 8000 pies por sobre el nivel del mar, y las verdes laderas de las montañas y la severidad de los picos helados del Gran Cañón rodeándonos" —tales las palabras de Ortega— una audiencia de varios miles tomó asiento bajo una carpa para observar a tres hombres ubicados de pie en un improvisado ring de box. Eran el alto y apolíneo Robert Hutchins, el bajo Don José Ortega y Gasset, sonriente en forma enigmática como Sócrates y, junto a él, como amigo y traductor, Thornton Wilder. Para mí fue una ocasión inolvidable. Ortega, que habló español con su hermosa voz de barítono era capaz de mantener esa audiencia a la expectativa, esperando reverentemente, hasta que el gran dramaturgo norteamericano diera sentido en inglés a los sonidos ibéricos. Después de ese día tuve el placer y fue mi prueba constante de servir por una semana a Ortega como anfitrión y escolta *in partibus infidelium.*

Igualmente importante para mí, diez años antes, en la víspera de la Segunda Guerra Mundial, había estado en la Universidad de Chicago en mi ausencia sabática escribiendo una tesis sobre los ideales sociales y políticos de José Ortega y Gasset. Me vi transportado en 1938 al mundo académico que Ortega había concebido para sus lectores en 1930 y que

Hutchins estaba organizando en Chicago con audacia, aptitud y efectividad.

En aquel entonces Hutchins desconocía totalmente —como Adler lo ha expresado hoy— de la propuesta de Ortega del quehacer y de cómo llevar a cabo la verdadera misión de una universidad en el siglo XX. Tan sólo en 1944 el Prof. Howard Les Nostrand tradujo al inglés *La misión de la Universidad* agregando una introducción muy aguda y la universidad de Princeton la publicó.

Cuando a principios de la década del '40 los vientos de cambio en Puerto Rico me llevaron de la posición de instructor en ciencias sociales a la de presidente de la Universidad de Puerto Rico, ya había presentado a la comunidad académica la suerte de reforma, para no decir revolución, que necesitábamos en los niveles educacional y administrativo. Iba a ser una mezcla de la sabiduría de Ortega, expresada en *La misión de la Universidad*, y de la iniciativa de Hutchins empleada en la Universidad de Chicago. Debía arraigarse en nuestra propia realidad, tradiciones y objetivos. En aquellos años creativos, a pesar de la guerra, y, de algún modo a causa de ella, todos mantuvieron su coraje en el lugar difícil y no fallamos.

La comunidad en su totalidad y la universidad florecieron.

En Aspen, Ortega y Hutchins se hicieron amigos. Me honraron por demás al invitarme a integrar sus intercambios sobre la universidad. Así, con las palabras de uno de los grandes libros que Hutchins, Ortega y yo amamos, *La Divina Comedia*.

> Continuamos hacia la luz hablando de cosas que deben pasar tanto en silencio como hablarse allí.
>
> *Inferno*, Canto IV.

Le estoy especialmente agradecido a Mortimer Adler de haberme hecho pensar en estos gloriosos recuerdos.

Puesto que la presentación de Adler sobre el punto de vista de Ortega de la misión de la universidad fue tan precisa y enriquecedora, me limitaré a expresar mi total acuerdo con ella.

Responderé a dos temas que surgen en su trabajo. Primero: Mortimer se pregunta si en sus escritos no traducidos Ortega, al igual que Hutchins, y Adler mismo, enfatiza el proceso sin fin de aprender y de la búsqueda del hombre por su autorrealización. La respuesta es inequívocamente afirmativa. Estar intelectualmente alerta, ser perceptivo y estar atento a la "cara de Jano del futuro" era, de acuerdo a Ortega, la responsabilidad primaria para el liderazgo. El tratar con el futuro y el ayudar a moldearlo requieren comprensión de la época, conciencia de las creencias que conforman la sociedad, dar ideas activas que mueven a grupos e instituciones y asentar los límites en los cuales transcurren nuestras vidas.

El drama de nuestra existencia se reduce a cómo nos encontramos y nos perdemos dentro de aquella *selva salvaggia aspra e forte.*

En el "Prefacio para franceses" de *La rebelión de las masas* escrito en 1938, Ortega cita a Dante otra vez al advertir a sus colegas europeos de la oscuridad imperante. *Studiate it paso mentre que L'Occidente non s'annera* (*Purg.*, XXVII, 62-63).

"Si hay una chispa de divinidad en el hombre" —escribe Ortega en otra oportunidad—, "si su desconformismo divino, una suerte de amor sin amante y una especie de disputa dolorosa en miembros inexistentes impulsando a los mejores hacia la perfección inalcanzable".

En la conferencia de Hamburgo, que la describe como una continuación de la pronunciada en Aspen, Ortega cita las últimas palabras de Fausto, que le otorgaron el perdón divino: "Esta es la prueba final de la sabiduría. Sólo merecen vida al igual que libertad aquellos que luchan día a día para merecer ambas".

Ortega pasa a atacar una de sus *bêtes noires* especiales: La teoría del ajuste o adaptación del hombre al orden existente. Describiéndose a sí mismo como decididamente antidarwinista y especialmente anti-Spencer en lo que hace a la teoría de las adaptaciones humanas, mientras que acepta el hecho de evolución orgánica y genética, Ortega agrega: "El hombre se nos presenta hoy no tanto como un producto de la naturaleza, sino, más bien, como un ser que se escapó de ella —uno que desertó del reino mineral, del vegetal, del resto del reino animal, e insistió en llevar a cabo labores no naturales. El hombre es un animal gloriosamente inadaptado. Es un desertor, un rebelde del reino animal. Esto representa tanto su tragedia como su dignidad. La manera en que escapó su animalidad y creó una vida dramática es un tópico para otro día. El hombre, como Mallarmé solía decir de Hamlet, es el gran y oculto lord que nunca acaba por salir".

Básico para todos los escritos de Ortega y para su propia valoración de la vida humana es el sentido de lucha impredecible, de permanente conflicto en un drama sin fin que implica al hombre, su circunstancia y suerte. Este drama se desarrolla a través del *curriculum vitae* del hombre, que, como nos lo recuerda Ortega, originariamente significó el tránsito del hombre desde el nacimiento hasta la muerte.

Esto me trae al segundo punto que quiero comentar, que se refiere a las prioridades educacionales mencionadas por Ortega. A la luz del trabajo de Adler y, particularmente, en conjunción con su *Propuesta Paideia* creo que la advertencia de Ortega sobre la educación temprana del niño, requiere especial atención.

Nueve años antes de dar su conferencia sobre la misión de la universidad, Ortega había escrito un ensayo brillante correlacionando la educación de los niños y el futuro de los adultos.

En *Biología y Pedagogía*, publicado en 1921, Ortega sostiene que el

mayor objetivo de la educación en el nivel primario es estimular la vitalidad espiritual del niño, afianzar sus impulsos de coraje y curiosidad, sus potencialidades para el amor y la creatividad, nutrir su imaginación y su memoria, su entusiasmo y sus energías básicas, su capacidad de soñar, de jugar, de trabajar en grupos e individualmente.

Es muy importante en su edad temprana —dice Ortega— para la imaginación del niño que se vea estimulado por los mitos griegos; el poder de Hércules transportando el toro de Creta sobre sus espaldas y Ulises venciendo a Polifemo son parte del mundo mágico en el que varillas y palabras misteriosas transforman la realidad y, el hombre se vuelve la medida de todas las cosas.

"Antes de ajustar al niño a su entorno, el entorno debe ajustarse a él. En lugar de apurar su conversión a una herramienta de una u otra forma de civilización, debe intensificarse el tono primordial vital de la personalidad del niño. Pues el canto del poeta, la profecía de la saga, la visión del estadista no son más que ecos maduros de un niño irreprimible y encarcelado".

Después de 61 años de tecnología abrumadora, con televisión siempre presente, juegos por computadora para niños y creciente ausentismo parental la cuestión de intensificar las primeras potencialidades del ser intrínseco cobran tanto mayor dificultad como mayor importancia.

Biología y Pedagogía debía haberse traducido a todos los idiomas hace mucho tiempo. Al escribir en 1953 a la Fundación Ford y con su vida que ya se le iba acabando, Ortega vuelve a firmar su insistencia de antes en la naturaleza de la educación.

"Demasiado a menudo se olvida que la educación es la preparación en el presente para vidas en el futuro".

De regreso en Madrid, y al igual que Ulises a su retorno a Itaca, Ortega llamó a sus antiguos colegas y estudiantes, entre ellos especialmente a Julián Marías, para lanzar una nueva búsqueda de Las Alegres Islas de la Sabiduría, un nuevo *Instituto de las Humanidades.*

Su exhortación no fue muy distinta a la clásica de Tennyson:

"A través de lo mucho que se elimina, mucho perdura; y, puesto que ahora no somos esa fuerza que antaño movió cielo y tierra, lo que somos, somos —un genio igual de corazones heroicos, debilitado por el tiempo y el destino, pero fuerte en la voluntad de luchar, buscar, encontrar y no retirarse".

JAIME BENITEZ

Traducción: Ruth A. Lamm

INDICE

José Ferrater Mora: *Ortega, filósofo del futuro* 5

Javier Muguerza: *Comentario* 21

Oliver W. Holmes: *Conocimiento histórico y entendimiento humano: la Filosofía de la Historia de Ortega* 31

Harold Raley: *Comentario* 55

Julián Marías: *La teoría de la razón vital* 61

Emilio Lledo: *Comentario* 75

William Woodruff: *José Ortega y Gasset y el cambio histórico* 81

Leopoldo Zea: *Ortega y la conciencia de la identidad latinoamericana* 105

Luciano Pellicani: *Ortega como agente de modernización* .. 121

Eugenio Pucciarelli: *Presencia de Ortega en el pensamiento iberoamericano* 127

Ezequiel de Olaso: *Ortega Symposium* 141

Ernesto Mayz Vallenilla: *Ortega: universidad y ciencia* 145

Philip W. Silver: *Comentario* 155

Mortimer Adler: *Ortega y Gasset: el educador del siglo XX* 159

Jaime Benítez: *Comentario* 177

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres EDIGRAF S.A., Delgado 834,
Buenos Aires, República Argentina,
en el mes de diciembre de 1983

PROPIEDAD INTELECTUAL

Adhesión de

Argentia

Empresa Argentina
Productora de Medicamentos
Departamento Cultural

S1CJ.15.1.
H0008133