Col. 522
Top. 201.551

SUR

REVISTA SEMESTRAL

JOSE ORTEGA Y GASSET 1883 - 1955

CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

II

353

SUR

JULIO – DICIEMBRE 1983
BUENOS AIRES

S1CJ.15.1.2 57
H0008134

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
CASARES Precio $12.000
Fecha - 7 OCT 1998

BIBLIOTECA NACIONAL
FECHA - 7 OCT 1998
COLECC Nº 522

Fpp. 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

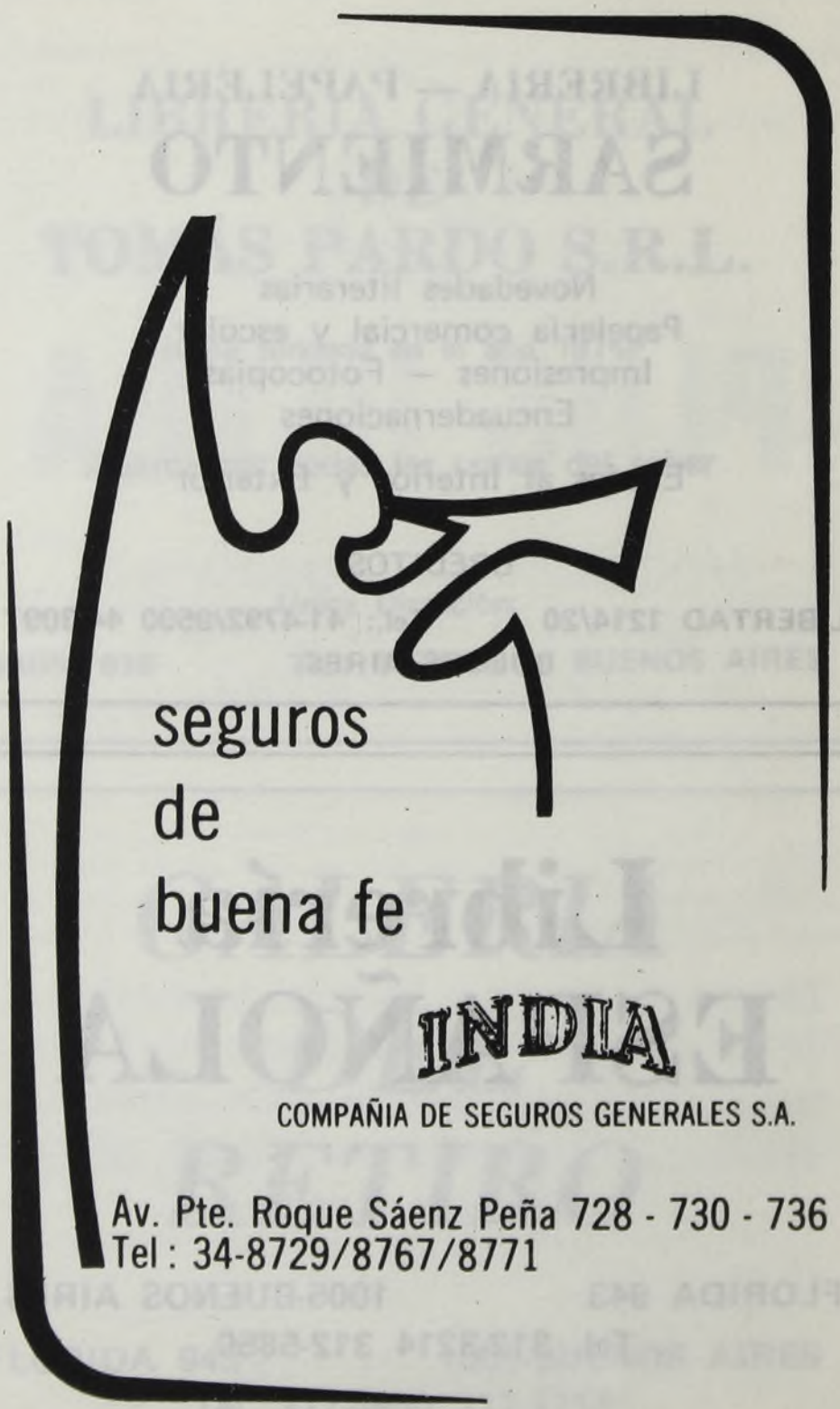
Envíos al Interior y Exterior

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

353

JULIO-DICIEMBRE
1983

SUR
seguros
de
INDIA
COMPAÑIA DE SEGUROS GENERALES S.A.
353
Av. Pte. Roque Sáenz Peña 726 - 730 - 736
Tel.: 34-8729/8767/8771
JULIO-DICIEMBRE
1983

ORTEGA Y GASSET EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

9/V/1883 — 18/X/1955

Sur agradece la colaboración de los miembros de la Institución Ortega y Gasset, de Buenos Aires, que han participado en la preparación de este número.

ORTEGA, HEGEL Y EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO ACTUAL

I

Que un pensador está vigente significa que se puede mantener con él un diálogo crítico del que emergen aclaraciones a los problemas del pensar actual. Un aspecto de ese diálogo con Ortega y Gasset se intenta presentar aquí.

Buena parte de la tarea de pensar la cumple Ortega en la forma de comentarios a ideas filosóficas enunciadas en el pasado. En la colección de ensayos titulada *El espectador* (secc. VII, 1930), que reúne algunos de sus mejores trabajos, se halla el artículo *Hegel y América*[1], concebido como comentario a un detalle de las *Lecciones de filosofía de la historia*, obra cuya traducción española acababa de publicar la Revista de Occidente. (El artículo está fechado marzo de 1928.) Ortega fija su atención en la tesis que en dichas lecciones se enuncia acerca de América y la toma como base para criticar los supuestos de la filosofía hegeliana del espíritu.

En los párrafos introductorios Ortega formula ciertas tesis que constituyen el horizonte hermenéutico de su estudio: 1) Para Hegel lo cósmico es histórico y la lógica, una historia sin tiempo. 2) Las etapas de la historia son escalones de un ascenso cuya consumación es nuestra época. 3) El sistema de Hegel se cierra en lo que es su época actual, su presente, y permanece impermeable al futuro. 4) Dicho cierre impide resolver el tema de nuestro tiempo: la unión de lo temporal y lo eterno.

Se explica así la importancia del tema *Hegel y América*. En efecto, tan pronto como el continente americano es declarado

[1] J. Ortega y Gasset, "Hegel y América", en *El espectador*, Madrid: Biblioteca Nueva, [3] 1961, págs. 809-829.

"tierra del futuro" ("*Land der Zukunft*"), se plantea formalmente el problema del alcance y los límites del sistema hegeliano. Ortega parte del axioma según el cual no hay historia sin estado, que él enuncia de la siguiente manera: "Pasado son sólo los pueblos que formaron claramente un estado"[2]. Por lo tanto, América tiene que ser para Hegel una auténtica paradoja: por no tener pasado, es decir, por no haber constituido aún el poder estatal que le sea propio, no tiene cabida en la historia del mundo, de lo que se sigue que todavía (principios del siglo XIX) se halla en la prehistoria. Ortega señala que "prehistoria" significa, de acuerdo con la concepción hegeliana, el puro dominio de la naturaleza, que "precede y prepara al espíritu"[3]. Lo humano natural o prehistórico no es, pues, objeto de consideración histórica sino geográfica: Hegel trata a Amércia en el capítulo dedicado a las consideraciones geográficas preliminares de la historia. A juicio del pensador español habría algunos argumentos a favor de la tesis que sostiene la inmadurez y la debilidad de América; no obstante, sólo se trataría de argumentos referentes a lo natural y en modo alguno a los estados surgidos de la emigración europea, con los cuales se tendría ya lo histórico en territorio americano. Puede entonces sostenerse que ésta es una de las fallas referentes a lo empírico, que en Hegel son más graves que las fallas especulativas.

El Hegel que Ortega presenta piensa, por lo tanto, que ni la América conquistada por España y Portugal ni la América colonizada por anglosajones habrían alcanzado a constituirse en estados efectivos, razón por la que se encontrarían fuera de la historia. Esta singular tesis tendrá en su base algún fundamento nunca expuesto por Hegel. Ortega cree haberlo descubierto: la historia del mundo —es decir, el devenir espiritual— depende de la densidad de población. Mientras los pueblos tienen la posibilidad de extender sus fronteras o de emigrar, no llegan a plasmar ningún organismo político autónomo y estable. Sólo cuando tal recurso es imposible y los pueblos se ven obligados a concentrarse en ciudades, se dan las condiciones para ingresar al desarrollo histórico. Puesto que a principios del siglo XIX América no presenta dicha concentración urbana, los estados que entonces surgen, tanto en el norte como en el sur, han de tenerse por

[2] *Ibíd.*, pág. 815.
[3] *Ibíd.*, pág. 819.

primitivos. El estudio de Ortega finaliza con la transcripción del pasaje en el que Hegel dice que América es la tierra del futuro, lo que excluye que pueda ser objeto de tratamiento conceptual porque la profecía no es asunto del filósofo.

II

¿Qué significa este comentario de Ortega? ¿Qué ha querido decir en última instancia? Ante todo parece tratarse de una crítica a la concepción historiográfica hegeliana de América, vale decir, a una teoría empírica. Lo erróneo de esta concepción se haría manifiesto en el presente: hoy es visible que las naciones americanas son entes históricos. Ahora bien: lo habrían sido asimismo a principios del siglo XIX pero Hegel no habría podido aprehenderlo debido a una fundamental limitación de su pensamiento: "su ceguera para el futuro"[4], que es una falla especulativa, no empírica (la crítica de Ortega es aquí contradictoria). Habría que agregar, además, otra razón no menos fuerte: la ingenuidad que consiste en hacer de lo histórico un resultado de la densidad de población, lo que contradice axiomas hegelianos, pues entonces la esencia de la historia se concentra en un fenómeno natural, geográfico. Sabido es que frente a estas concepciones Ortega propugna una visión plural y perspectivista, en la que lo racional no esté concebido como implacable desarrollo lógico de los acontecimientos, cuya meta es el autoconocimiento del espíritu, sino como el juego de fuerzas propio de la vitalidad ascendente. Así lo muestra, entre otros, el ensayo *El origen deportivo del estado*, contenido en la misma sección de *El espectador*[5]. Al alcanzar la unidad del concepto, el sistema hegeliano cancelaría la proyección futura del acaecer actual. La filosofía de la razón vital, en cambio, salvaría al pensar teórico de esa incapacidad para comprender la inventiva irrenunciable e inexhaustible de la vida histórica. Va de suyo, pues, que Hegel comete, según Ortega, un error historiográfico originado en que no capta la función que América empezaría a desempeñar antes que hubiese pasado un siglo. La ceguera especulativa frente al futuro se volvería retrospectivamente sobre el sistema del saber

[4] *Ibíd.*, pág. 825.
[5] *Ibíd.*, págs 873-898.

absoluto y le restaría idoneidad en tanto intérprete de la historia actual.

Estas ideas reiteran una crítica convertida en lugar común desde aproximadamente 1840, es decir, desde Feuerbach y el joven Marx, por un lado, y desde Haym, e indirectamente Trendelenburg, por otro. Dicha crítica oscureció los auténticos problemas exegéticos del pensamiento de Hegel y bloqueó las posibilidades de leer más sistemáticamente su filosofía de la historia. Remozada, sutilizada, reaparece en escritos de algunos pensadores latinoamericanos de las últimas décadas, quienes acusan a Hegel de no haber comprendido el fenómeno América. Este punto de vista se resume en el artículo *Presencia de Hegel en América*, de C. Paladines. Aquí se considera que el mismo texto comentado por Ortega es el origen de la "leyenda negra" de América Latina, en tanto sostiene que lo americano es pre y subhistórico. Del significado de "lo americano" Paladines, a diferencia de Ortega, excluye a los Estados Unidos, a los que identifica con la dominación europea. De tal manera la filosofía latinoamericana sólo podría construirse en oposición a Hegel, es decir, como ruptura con cualquier forma filosófica o política del *statu quo*. El sistema hegeliano sería, pues, un estimulante negativo: sólo si se lo supera, podrá lograrse que esta unidad histórica se consume conceptualmente[6]. Más matizada es, por cierto, la función del pensamiento de Hegel en el diseño del pensamiento latinoamericano desarrollado por A. A. Roig en un reciente y minucioso libro, construido como una dialéctica de intensificación de la idea del nosotros, procedente de la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, entre las pautas básicas para realizar su programa se halla la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, no centrada, por lo tanto, en un yo metafísico absoluto sino en un nosotros relativo, en el ser social latinoamericano, que no es un a priori formal sino un proyecto creador, temporal e histórico, proyecto en el que lo esencial es que el nosotros se quiere como valioso[7]. Esto, como es obvio, supone también superar a Hegel, aun

[6] C. Paladines, "Presencia de Hegel en América", en *Encuentros* 16, Lima 1982, págs. 99-104. Reproducido de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* 3-4, Buenos Aires 1976, págs. 81-91.

[7] A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: F.C.E., 1981, págs. 13-21 y passim.

cuando buena parte de la argumentación tenga que apoyarse en él.

Es imposible, desde luego, sostener que estas tesis reconozcan tener como origen las ideas orteguianas antes comentadas. No obstante, la analogía es innegable. Por eso tal vez no sea exagerado hacer del artículo *Hegel y América* un precursor del actual pensamiento latinoamericano, así como *Tirano Banderas*, de Valle-Inclán, parece ser la fuente de la línea predominante en la actual novelística latinoamericana.

III

Cabe ahora preguntarse si la crítica de Hegel, en la que coinciden Ortega y algunos pensadores latinoamericanos, ha comprendido qué es aquello que Hegel llama "historia filosófica". Ante todo cabe analizar los supuestos de la interpretación de Ortega, que comienza con un grueso error: atribuye a Hegel la identificación de lo cósmico y lo histórico. El sistema hegeliano no es historicista ni evolucionista. La dinámica dialéctica obedece a la acción del tiempo en tanto principio estructurador a priori de significantes y significados. No se puede afirmar que Hegel identifique tiempo e historia. Contra ello se puede aducir dos razones principales: 1) la no identificación de ambos en la estructura de la *Fenomenología del espíritu*; 2) en la *Enciclopedia* el tiempo pertenece al edificio conceptual de la filosofía de la naturaleza, no de la filosofía del espíritu. Por lo mismo es insostenible la tesis según la cual la lógica hegeliana es una historia sin tiempo; antes bien, y sin que se pretenda circunscribir el problema con un mero juego de fórmulas, es verdad la inversa: la lógica es un sistema de tiempo sin historia. Pero este error de principio no parece invalidar el segundo supuesto de la interpretación orteguiana de Hegel: la historia es un movimiento ascendente que se consuma en la actualidad. Dicha tesis es verdadera en la medida en que Hegel reconoce que su época ha eliminado la barbarie y la injusta arbitrariedad[8], que ha puesto las bases para el juego autoconsciente y autónomo de sociedad civil, estado y espíritu absoluto. Sin embargo, esta teoría de la

[8] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, [4]1955, § 360, pág. 297.

historia no puede reducirse a la representación de un movimiento uniforme en torno de un eje rectilíneo. La historia es doble: de los espíritus populares y del espíritu del mundo. Sin duda Hegel reconoce que en la época presente confluyen ambos movimientos: vertical (ascenso de cada pueblo hasta el concepto) y horizontal (desarrollo de la intensidad espiritual hasta alcanzar la sabiduría), pero eso no excluye la posibilidad de nuevas configuraciones futuras. En el presente se cierra el ciclo de consumación del espíritu del mundo pues se alcanza la autoconciencia de lo que comenzó con la figura de Cristo y con la fundación del cristianismo. Pero este cierre es una verdad especulativa cuya materia temporal hace visible un nuevo rasgo del tiempo histórico: su significado especulativo central es ahora la novedad de lo mismo, es decir, el transcontexto en el que se reitera la misma estructura de saturación de la negatividad por transposición del tiempo en tanto forma a priori al *plenum* de los contenidos materiales que lo inmovilizan. Si es cierto, por lo tanto, que el sistema de Hegel se cierra en la época actual, en su presente, con eso no se niega que después puedan suceder acontecimientos históricos —nuevas figuras temporales y nueva materia espiritual—; sólo se afirma que se ha cerrado el ciclo especulativo mayor de consumación de la ley del tiempo. En el autoanularse del tiempo en lo que él produce consiste, para Hegel, el núcleo del saber absoluto: la relación de eternidad y tiempo se ha resuelto a costa de los niveles no materializables de éste, pues para el filósoso es inconcebible que hubiera tales niveles. Pero eso implica que después de Hegel no tiene sentido algo tal como el problema de la unión de lo temporal y lo eterno, porque "eternidad" ha quedado esclarecida como consumación temporal. Para la posteridad hegeliana tal idea supone una tarea teórica, no un dogma. Criticar a Hegel por no haber formulado un dogma —lo es toda equiparación de eternidad y tiempo como dos *cosas* enfrentadas— es anti-histórico.

La crítica de Ortega, así como la de los nuevos filósofos latinoamericanos, no comprende, en consecuencia, dónde se halla la problematicidad de lo que Hegel llama "historia filosófica". Ante todo cabe insistir en que el saber histórico, incluso cuando se encuentra integrado al discurso filosófico, es saber de lo pasado o, más bien, saber del tramo que demarca el presente —es decir, la época a la que pertenece el pensador— y lo que,

respecto de él, aparece como pasado, cualquiera sea la extensión relativa en que se lo tome. El tramo presente-futuro sólo ingresa en el saber histórico a modo de conjetura. En efecto, el historiador no es profeta; tampoco lo es el filósofo, cuya misión no es predecir lo que será, en sentido empírico. La actitud de Hegel es irreprochable cuando rehúsa enunciar qué ocurrirá con la tierra del futuro. Pero conoce el presente de dicha tierra y el pasado del que emanan sus órdenes políticos. Es un pasado regido sobre todo por el impulso de colonización (*"Trieb zu kolonisieren"*)[9], fuerza por la cual la sociedad civil de algunas naciones europeas proyecta su dialéctica económica más allá del espacio de vigencia de los respectivos poderes estatales hasta arrastrarlos a la crisis política (independencia de las naciones colonizadas). Hacia 1820 los nuevos estados americanos son una abstracción; en estricto sentido hegeliano, son estados abstractos, sociedades civiles desprovistas de constituciones políticas de efectivo poder supremo. Para el pensamiento hegeliano América se convierte así en un fenómeno histórico de primera magnitud, cuya realización pertenece al futuro pero que es aprehensible en su asombrosa densidad especulativa. La reticencia de Hegel a hablar de eso no puede disimular su significado: América es la clave de una retrogradación de la historia que ha llegado a ser planetaria, porque en ella el principio del estado no precede cronológicamente al de la sociedad civil sino que se da el fenómeno inverso.

La situación de las naciones americanas en la época en la que Hegel dicta sus lecciones de historia filosófica autoriza a realizar algunas conjeturas sobre la base de cierta elasticidad del presente, de una prolongación de sus alcances respecto del futuro cuya representación empírica queda excluida. La descripción hegeliana de América es de tal justeza y penetración que cuanto dice no sólo tiene vigencia para lo que ocurría en sus días sino también para lo que ocurre en el último cuarto del siglo XX. Es necesario transcribir esos pasajes para que se comprenda que de ningún modo es absurdo admirarse de que se llame a esto ceguera para el futuro y leyenda negra:

> En América del Norte vemos que hay crecimiento porque se incrementan la industria y la población, porque hay orden civil y una

[9] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (ed. Lasson), Hamburg: Meiner, [2]1976, pág. 906.

> sólida libertad; toda la federación constituye un solo estado y tiene sus centros políticos. Por el contrario, en América del Sur las repúblicas se apoyan únicamente en el poder militar; toda su historia es una continua subversión; estados federados se desmembran, otros vuelven a unirse, y todos estos cambios se fundan en revoluciones militares. (...) Estos pueblos han de abandonar el espíritu de los intereses insignificantes y habrán de volverse al espíritu de lo racional y de la libertad. (...) El espíritu de la industria vino (a la América del Norte - E.A.) desde Inglaterra, y la industria contiene en sí el principio de la individualidad: el entendimiento individual se forma en la industria y prevalece en ella. (...) El carácter fundamental (de la América del Norte - E.A.) consiste en la tendencia del individuo a adquirir y ganar, en la preponderancia del interés particular, que apela a lo universal sólo con motivo del propio gozo. Hay, desde luego, condiciones jurídicas, una legalidad formal. Pero esta juridicidad carece de honradez, y así los comerciantes (norte) americanos tienen la mala fama de estafar protegidos por el derecho. (...) En América del Norte reina el más indomable salvajismo que pueda imaginarse, y falta aquella unidad religiosa que se ha conservado en los estados europeos, donde las diferencias se limitan sólo a pocas confesiones[10].

Desde los siglos XVI y XVII la historia de América es un movimiento cuya corriente principal prolonga la modernidad de la "vieille Europe" pero de modo tal que el vínculo sociedad civil-estado se caracteriza por una inversión respecto del punto de partida. Dicha circunstancia determina que el ascenso de los estados americanos hacia su plenitud (eje vertical de la historia) tenga un sentido diferente al que tuvo en las naciones europeas que originaron dicho movimiento, y aun del que presentan las etapas griega y romana de la historia y los siglos de formación de la cultura europea (edad media). Las críticas y las revueltas intelectuales contra esa tradición y la consiguiente necesidad de afirmar un "nosotros valioso" (Roig) confirman dicho origen. Pero que eso llegue a ser una meta de efectiva vigencia; que ese futuro (de Hegel y nuestro) alcance a presentarse depende de que se materialicen las posibilidades que, tras su desarrollo europeo, ofrece el pensar filosófico. También depende de que cada

[10] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, [5]1955, págs. 204-207.

polis americana encuentre y proyecte sus capacidades creadoras de conciencia espiritual objetiva.

Reprochar a Hegel que sus errores sean tan poderosos que impiden pensar —la misma crítica se ha dirigido a Platón y Aristóteles— es, en última instancia, darle plenamente la razón. Pero lo esencial de los errores de Hegel no está en que impiden pensar sino en todo lo contrario: dan que pensar. En particular, la dificultad que presenta su concepto del futuro no se encuentra en que no hubiese sabido ver lo que le sobrevendría a América. Más bien cabe afirmar la inversa: Hegel ha sido tan preciso que la objeción cae apenas formulada. Podría objetarse que la situación actual de las naciones latinoamericanas no varía en lo esencial respecto de lo que Hegel señala entre 1820 y 1830, pero en cambio —éste parece ser el punto de vista de Ortega, que, en algún sentido, quizás pensase también en la Argentina— sí es muy diferente la situación que presenta la América del Norte: los Estados Unidos han construido el orden autónomo del estado y han asumido la función de imperio mundial. Sin embargo, es cuestionable que la juridicidad y la real constitución del estado hayan superado el punto que Hegel señala. Y en cuanto a la idea del imperio mundial es necesario tener en cuenta que la potencia histórica germano-cristiana es una unidad multiforme cuyas posibilidades de realización no excluyen que los Estados Unidos materialicen su aspecto final, en el que se cumpliría un giro histórico de acuerdo con la siguiente hipótesis: la expansión norteamericana presenta un carácter único, originado por el juego de la sociedad civil, que consuma su dialéctica económica, con formas ya agotadas del estado moderno. Sin duda Hegel tendría mucho que aprender del último siglo y medio de historia: lo suficiente como para verse obligado a profundizar sus supuestos, no ciertamente para abolirlos. Otro tipo de objeción puede presentarse como protesta en nombre de las culturas aborígenes sojuzgadas y destruidas por la conquista y la colonización europeas. Es evidente que la información de la que Hegel disponía al respecto, como también la que tenía sobre el Africa central y meridional, es deficiente en absoluto. Pero nadie recurrirá a Hegel para estudiar, en sentido historiográfico, dichos ámbitos culturales. Lo que Hegel dice de América no concierne al pasado que Europa aniquiló sino al presente y al futuro de la emigración que salió de ella, es decir,

a la prolongación de la empresa histórico-mundial originada en su ámbito geográfico.

La dificultad del concepto hegeliano del futuro proviene de la tiniebla en la que quedan las estructuras temporales de la dialéctica y la especulación. Una vez que el tiempo ha sido definido como concepto existente[11], devenir intuido y abstracción que es[12], la tarea del pensar se concentra en el estudio de las estructuras de esta existencia, de esta forma abstracta que se concretiza, de este devenir del que las estructuras de la eternidad metafísica (de lo que como tal entendía lo que Hegel llama "*vormalige Metaphysik*") —es decir, lo que piensa el concepto de ente en cuanto tal y en total—, se revelan como casos límites. Hegel no desarrolló dicho estudio. En cambio, dejó asentadas las bases para transformar la filosofía. Por eso su pensamiento se torna tanto más ambiguo cuanto más toca los límites de su auténtico futuro. La mutación de los significados del discurso hegeliano obedece a tensiones de contexto y de transcontexto que dependen de la mayor o menor cercanía a dicho núcleo especulativo. Por eso los conceptos de la filosofía hegeliana del espíritu presentan una complejidad y una dinámica mayores que sus conceptos matemáticos o físico-naturales. Conceptos procedentes de Steuart, Smith, Ricardo o Malthus no agotan la idea hegeliana de la historia de la sociedad, del estado y del mundo. Por tal razón no puede tomarse en serio la crítica según la cual Hegel reduce la formación del estado a un incremento de la densidad de población. E identificar a este filósofo con la figura del padre castrador del futuro de nuestro continente, y en particular del pensamiento latinoamericano, es ligereza e inmadurez. Si el filosofar que aspira a nacer en este mundo histórico resuelve algunos de los enigmas que la filosofía de Hegel ha descubierto en el fenómeno tiempo —enigmas conceptuales, no meras representaciones cargadas de emoción—, estará en el umbral de la madurez. Para eso debe consumar a Hegel más allá de él mismo. Así él habrá alcanzado su futuro: será entonces Hegel *en* América. Lo que Ortega hace resaltar en el sistema del saber

11 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, ^{6}1952, págs. 38, 558.

12 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (ed. Nicolin-Pöggeler), Hamburg: Meiner, ^{6}1959, § 258 y Anm., págs. 209-210.

absoluto —su crueldad, su ingenuidad, su optimismo de estrechas miras, su ceguera para el futuro— no es sino resultado de uno de los grandes malentendidos que suelen hallarse en el origen de las tradiciones filosóficas y que hacen tan difícil toda hermenéutica. En ese malentendido Ortega cayó como casi toda su generación. La filosofía que quiere hablar español, que se gesta con inconcebibles dificultades en territorio de América, no debiera, pues, imputar a la presunta ceguera para el futuro de uno de los máximos fecundadores del pensar, lo que puede no ser sino ceguera de ella misma para sus tareas presentes en la historia del mundo. De eso se infiere que la comprensión de lo que a Ortega y a su generación les impidió aferrar el núcleo especulativo del pensar de Hegel —su concepto del tiempo— puede ser el único camino capaz de hacer de la futura filosofía latinoamericana un hito en la empresa universal del pensar.

EDGARDO ALBIZU

EL LENGUAJE VISUAL DE ORTEGA

Un simple análisis estructural del lenguaje muestra la naturaleza íntima de la palabra; el fundamento respirado, inspirado, de la voz; nombradora o lírica, *logos* o canto. Consonantes, vocales y signos de puntuación, sólo con-figuran notaciones de fonemas y silencios y hablar no es más que entonar afinadamente una partitura alfabética convenida, con una clave asimismo convencional. Mientras más amplia sea la concertación lingüística, de mayor generalidad será su interpretación y audición; sociología de las comunicaciones. Pero las minorías tampoco descansan. Algunos individuos anárquicos e innovadores complican esa relación mutual y se apartan de seguridades cotidianas a fin de trascender a zonas intelectuales exclusivas donde, por falta de confrontación anterior, no basta un idioma de oídas. Al desplazar la horizontalidad semántica a territorios empinadamente abstractos, las alusiones comunales desvanecen su precisión habitual y requieren signaciones privativas de cada intención verbal. Aquí reside la dificultad popular del vocabulario filosófico y la justificación académica de los diccionarios especializados.

Se dirá que los primeros filósofos griegos nunca tuvieron problemas con el enunciado directo de los elementos cardinales de la naturaleza, aunque lo hicieron con un lenguaje casi pictográfico, semejante al empleado en las tablillas sumerias. La indiscutida prioridad del agua estaba representada con la secuencia vital de *nube*, *humedad*, *sangre*, *semen*; la no menos imperativa del aire, con *atmósfera*, *brisa*, *hálito*, *impulso*; la participación creadora del fuego, con *luz*, *temperatura*, *fragua*, *pasión*; la de la tierra, con *barro original* (después bíblico), *semilla*, *valle frutal*, *mundo*. Thales, Anaxímenes, Heráclito y Jenófanes, se bastaron con esa elocuencia igualmente elemental y ajustada a la piel de las cosas. En cambio, Platón carece de pantógrafos geodésicos

para expresar la interioridad del hombre. Interioridad recoleta que lo obliga a un grafismo oral supletorio —diría, audiovisual— introduciendo mitologías, proyecciones chinescas, racontos reminiscentes, diálogos dramatizados y actuados desde escenarios abiertos y cambiantes. A los efectos cinéticos y teatrales, agrega seguidas alusiones metafóricas con desbordada imagin-ación; digresiones literarias que luego le reprochará Aristóteles, más atento a categorías sustantivas e inmanentes. Creo que las recurrencias visuales del estilo platónico, enfrentadas con la prosa ceñida del famoso discípulo, resaltarán mejor la distinción entre 'filósofos difíciles' y 'filósofos claros', esa cortesía de la que tanto hará gala Ortega.

Es verdad que el filósofo no tiene por qué condescender forzosamente a una prosa brillante; le basta con pensar con brillantez. Pero el lector agradece esa felicidad adicional. Que es más frecuente de lo supuesto. El mismo Aristóteles, en aparente contradicción a su manifiesta asepsia literaria, recurre al argumento policial del Tercer Hombre para refutar el juego de participación entre los dos hemisferios dilectos de la ontología platónica. Proclividad óptica consustancial en el manejo de ideas, *idein (ver)* etimológico; inevitable cuando los hechos no están 'a la vista'. La famosa paloma de Kant, otra cuestionadora del idealismo platónico, volaría con absoluta rapidez en un "topos uranos" sin atmósfera que la frene, "sólo que no se sostendría sin ella en el aire", apunta con pronta cautela fenomenológica en la introducción de la *Crítica de la razón pura.* En este caso la negación resulta apresurada por cuanto en el mundo platónico no existe el movimiento. Fue la panorámica de la acción la que impulsara, por inercia mental, a la paloma imaginaria en un espacio atemporal. Toda comprensión intelectual requiere estereoscopía sensorial. Incluso Descartes, amigo de coordenadas y de identidades conceptuales adultas, nos asusta con la fábula del geniecillo maligno y burlón que trata de confundir nuestro entendimiento con falsas evidencias. Más tarde, el matemático Pascal definirá al hombre como "caña de pensar", dando a entender la única fortaleza de su endeble cimbrar. Hace muy poco, Sartre afirmaba que el Ser lleva la Nada en el corazón. Como *vemos* —la palabra tiene intención— un apoyo de 'diapositivas' verbales sigue lateral al impulso del pensamiento; el catálogo queda abierto.

Pero será Ortega quien lleve ese alarde visual a su plenitud más joven. Con fuerte brazo de leñador montero abre a golpe de machete la filosa claridad de la selva y la brinda entera a la agricultura de las ideas, para decirlo con una manera muy suya. A cada trecho del camino coloca espejos solares que multiplican el cielo recibido. Son las metáforas. Faros de la imaginación. Igual a sus intrépidos antepasados en la gesta civilizadora del *Novus Orbis*, avanza gallardo en busca de territorios desconocidos, ostentando por escudo el corazón diestro a la realidad y por brújula los ojos plenos a la belleza de la marcha. Andar es vivencia del cuerpo; gerundio sensual de acariciar enamorado la tierra seducida. Palmo a palmo. La suya es filosofía de andar y de mirar; tal vez, más de mirar. Desde el balcón redondo de su sistema filosófico, avistamos nuestro próximo derredor —*circum stantia*— con amaneceres temblorosos y crepúsculos violentos que miden la realidad nuestra de cada día y nos integran, a la vez, a esa realidad. "Es ahora el pensamiento un dialéctico fauno que persigue como a una ninga fugaz, la esencia del bosque", corroboraría Ortega con magistral plasticidad.

Para algunos, la cordialidad literaria de Ortega trasunta barroquismo ornamental, virtuosismo amanerado o ventanales diversificadores. Con igual reproche aristotélico, critican el uso frecuente de metáforas, tropo angular de su estilo joyante. De poco le sirvió advertir a quienes reniegan de su empleo en filosofía que nada saben de metáforas ni de filosofía. Es conocida la tozudez de los que no quieren escuchar. Por ello, considero oportuno en este número conmemorativo de SUR intentar un esbozo, no ya de su *Metáfora sistemática*, de la que me ocupara en un ensayo anterior (*La Nación*; 21-XII-80), sino de una biología de la metáfora, en particular de la metáfora de Ortega. Pretensión que resultará congruente si pensamos que, al cabo, se trata de la metáfora de la Razón Vital.

Volvamos al *da capo* del pentagrama lingüístico a fin de retomar la estructura sónica de la palabra; su connotación —término apropiado— musical, subjetiva; interior. La llamada grafía libresca sólo documenta un accidente histórico, providencial para su memorización, como las notas dibujadas de una sinfonía. Empero, si el *verbum* nativo quedara limitado a mera audiología, carecería de eficacia intelectual para abarcar el volumen íntegro de la realidad y navegaría escorado en mares sin salida. Instinti-

vamente —la posesión de la realidad es el mayor instinto del hombre— prolongamos el impulso audible hasta la frontera visual complementaria mediante 'alusiones figuradas'; trascendencia semántica denominada, justamente, metáfora. 'Estiramiento' de la signación oral hasta 'objetivarla' y hacer inteligible —inter visible— su significación. De ahí que toda palabra prefigura en origen una metáfora. En el habla común apenas percibimos esa dualidad por compensar nuestra experiencia cotidiana el correspondiente esfuerzo de imaginación. Pero en la franca innovación filológica aparecen dificultades que requieren una disponible sensibilidad perceptual para la metáfora.

La metáfora o *las* metáforas, porque son dos; no me refiero a las célebres *Grandes metáforas* orteguianas; tampoco a su clasificación preceptiva en *epífora* o *diáfora*, sino a los mecanismos psicológicos de aprehensión; sónico y visual. En mi *Estética del Contemplador* (1959) atendí, en un programa de 'lectura' de la pintura moderna, a esta doble percepción metafórica que ahora deseo completar, acentuando su arquitectura biológica. Poesía y música, intrínsecamente subjetivas, a fin de abarcar con nitidez la 'imagen' verbal o melódica requerida, 'tienden' a laterales inclinaciones plásticas. Paradoja del lenguaje; distorsionar su estructura caudal para lograr su estructura caudal. Ya Ortega distinguía, hablando de música, a la situación 'básica' como "concentración hacia adentro"; "plenitud donde escuchamos el íntimo canto nuestro". Y coloca en esa comodidad sentimental a Beethoven. A la posición revolucionaria, 'figurativa', de la música, denomina "concentración hacia afuera", en la que nos 'salimos' de nosotros y "nos sentimos puros contempladores" (*Musicalia*; 1919). La presencia de Debussy era inevitable aquí; en poesía, el ejemplo absoluto corresponde a Mallarmé.

El lenguaje, todo lenguaje, es ambidextro por funcionalidad. De la misma manera que las formas sónicas —poesía y música— se apoyan en referencias visuales, la pintura y demás artes representadas buscan la suplementaria 'sonoridad' del color. Siempre de mayor evidencia en los movimientos renovadores. Bastaría mencionar a la denominada 'pintura pura', de escasa o ninguna correlación figurativa, o a las modalidades 'concretas' que borran a fondo cualquier anécdota argumental. Ortega nos avisa (*Sobre el punto de vista en las artes*; 1924) de los 'modos de mirar' las jerarquías del cuadro cuando los planos se fantas-

magorizan; "primero, se pintan cosas; luego sensaciones, impresiones. Por último, ideas (cubismo)". Modo recto o modo oblicuo, metafórico, de un mismo quehacer estético. "Las sensaciones —prosigue— no son ya en ningún sentido cosas, sino estados subjetivos a través de los cuales, por medio de los cuales, las cosas nos aparecen". Y agrega, con serena contundencia: "el (pintor), que parte del mundo en torno, acaba por recogerse en sí mismo". Es decir; 'dentro de sí mismo', en abismal musicalidad; al contrario del 'fuera' del músico impresionista, con el que se ha cruzado en el camino opuesto estrechándose las manos al pasar. En suma, la bi-percepción audio-formal, al saltar sobre los umbrales de la aprehensión psicológica y 'pasar' al borde opuesto, explica el fenómeno de conversión o contra sentido de la pintura y música modernas, 'deshumanizando', según la conocida apreciación de Ortega, su comportamiento 'natural' en un desprecio estético por las facilidades comunitarias del lenguaje directo; trillado y mostrenco.

Vértice genético, la metáfora converge las dos formas de aprehensión psicológica, acústica y óptica, y las proyecta —la dinámica de la metáfora es vectora— en una imprevista dimensión original, por cuanto la función específica de la metáfora es copulativa; generativa. En esta sensualidad de la metáfora reside el destino de las artes. Y de la metáfora misma; "célula bella", confirmaría rápidamente Ortega, enunciando de un solo trazo su biologismo fecundo. De ahí que Aristóteles, en un descuido de su enojo platónico, halla escrito que la metáfora es el verdadero sello de autenticidad y de talento de un autor. Absoluto. (*Poética*; 1459 a 5-7). De ahí que también resulte imperativo su empleo cuando se habla creativamente. En literatura, a ella se refería Aristóteles, nunca reprochamos esta imaginería lujosa; ¿por qué, entonces, privar a la filosofía, *logos* por antonomasia, de tan ponderable recurso expresivo, de mayor utilidad en obras donde la atención sigue el gesto de cada palabra con más ahínco que en la prosa de ficción, a menudo distraída en la impaciencia de la intriga argumental? Salvo que nos encandile la diafanidad del razonamiento o que desconfiemos de su resplandor a campo abierto.

En *Las dos grandes metáforas* propuestas por Ortega en 1924 —en verdad, *tres*, según los *Anales* de la Institución Cultural

Española de Buenos Aires (1916), hallados por Julián Marías; *O. C.*; IX, pág. 420—, la concepción del mundo, su razonamiento, depende de la actitud participante de nuestra conciencia. La conciencia, urdimbre transparente e inasible de nuestros actos calificados, precisamente, de conscientes, constituye el nexo incoativo entre sujeto y objeto. Insoslayable. Vigilia lúcida con su blanca sombra lunar. El sueño sería la imaginación del subconsciente. Ortega precisa: "Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es *el darse cuenta* (subrayado mío), sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora". A continuación, recalca: "de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora". Mejor, según corresponde al análisis exhaustivo de la luz, de una metáfora prismática; triangular.

En la primera metáfora, cronológicamente de la Edad antigua, la conciencia queda en pantalla receptora, ensimismada con el paisaje lindante. Tabla de cerina (*ekmageion*), empleando la comparación del texto, donde las cosas marcan la impronta de su existencia al chocar con ella, como un sello deja los vestigios de su trazo al golpear la superficie blanda de la tablilla encerada. Aquí, la conciencia resulta mera impresión de un objeto viniente, y la famosa sierra de Guadarrama, utilizada en la ilustración, seguirá estando por cuenta propia aunque nunca sea vista ni pensada por el sujeto. "Ambos existen y perduran independientemente uno de otro y fuera de la relación en que algunas veces entran". En el Renacimiento, segunda faz, se produce un giro copernicano de la 'toma de conciencia'; en lugar de resignarse ella a un comportamiento antiguo y cordial, avanza agresiva hacia la realidad a fin de determinarla o suscitarla. "La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas", y solamente entonces, dirá Ortega, parafraseando a Descartes, y completará: "Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de afuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas"; "como una copa de licor", en la versión de los

Anales de la Institución Española. Aquí, la conciencia es creación y tiene por doctrina al idealismo; también se la puede definir de conciencia activa, así como a la precedente, de conciencia pasiva, dada la subyacente morfología fisiológica de ambas.

Que una superficie inextensa e incolora pueda albergar una montaña azul de 2.000 metros o, mediante la varita mágica del pensamiento, borrarla a voluntad, en un alarde metafórico, produce vértigo. Más todavía cuando de esa sutileza imaginativa pende nuestro raciocinio fundamental, y la solemne Teoría del Conocimiento. ¿Habrá relación entre el ámbito despoblado y panorámico de la Antigüedad con las ciudades promiscuas y amuralladas de la Edad Media que obligaron al sujeto a doblar las manos extendidas que señalaban la distancia para volverlas en forzada apretadura al projimísimo Yo? Quizás; lo cierto es que ambas circunstancias fueron diferentes. Y la circunstancia será el escenario de la Tercera Metáfora, aparentemente desdeñada en 1924, a la que Ortega dedicará su Obra entera, porque en esa metáfora está, nada menos *su* filosofía.

Para Ortega no basta un perceptivo realismo ni un imaginativo idealismo. En la Edad antigua la conciencia se somete a las cosas, lo que no deja de ser una manera de limitarlas a ella misma, a su capacidad hospitalaria; en el Renacimiento, las interfiere con franca actitud de admisión y exclusión; dictatorial. Por ello, la nueva metáfora, enunciada en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en agosto de 1916, separa al sujeto del objeto. "Sujeto y objeto son incompatibles, son las dos cosas más distintas que puede haber. El objeto y yo estamos el uno frente al otro, pero el uno fuera del otro, inseparables el uno del otro". Como dioses acordes —*Dei consentes*— o como *Dei complices*, en vecindad activa, calificará su autor.

Julián Marías confirma esa "duplicación del universo". En el tomo citado de sus *Obras Completas* (art. "Las tres grandes metáforas"), puntualiza: "En realidad lo que hay es *yo con la cosa*, lo que Ortega había llamado en su "Ensayo de estética" *realidad ejecutiva*, a la cual corresponde en las *Meditaciones del Quijote*, en la misma fecha, 1914, la fórmula *yo soy yo y mi*

circunstancia, metafóricamente expresada cuatro años antes en el mismo título *Adán en el Paraíso*. La tercera metáfora es la manera de pensar una realidad difícil y huidiza: aquella que se va a esforzar por conceptuar Ortega a lo largo de toda su vida". La información de los *Anales* había anticipado al término del ciclo de Ortega, en 1916: "De aquí una tercera interpretación del hecho fundamental 'conciencia', sobre la cual las palabras del conferenciante enunciaron, por primera vez, la tesis básica que es hoy portadora de la vigente filosofía de la vida" (Institución Cultural Española. *Anales*; t. I, 1912-1920; págs. 175-176. Buenos Aires, 1947). Voy a permitirme una síntesis gráfica de esta tesis capital que reafirmará la innegable visualidad del pensamiento orteguiano.

Ortega traza a pulso firme un redondel metafórico en el tiempo y coloca dentro de ese círculo accidental —circunstancial— una referencia biográfica: nosotros. Protagonistas espontáneos de esa llanura presupuesta infinita como la pama; a ras de tierra. Infinito raso. Menesterosidad sustantiva. Importa que los bordes sean lisos y dilatados; entre cerros y montañas la vista toparía con las inclinaciones de las laderas y se elevaría al cielo, al consuelo de la fe. Eternidad que nos apartaría de la indagación temporal buscada; humana, simplemente. Existencial. En ese horizonte sin espaldas, el único albedrío es nuestra decisión; andar o no andar la anchura de la distancia a fin de rodearla con nuestro destino y atrapar la frágil instantaneidad que se desgrana a nuestro alrededor, como los fugaces anillos de agua en la vacilante quietud del lago.

Le bastó un metafórico giro de compás para recortar de la esfera cósmica la planicie biográfica de nuestra circunstancia. "Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo", había proclamado en *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914). A lo largo de sus escritos apoya esa definición con un pañol soberbio de imágenes y de símbolos calibrados para el desplazamiento de la idea dominante: la Razón Vital, "vedette" luminaria del metafórico escenario circular. Todos los reflectores siguen sus pasos insinuantes. Alusivos. Aquí arriesgó una observación nunca subrayada en los muchos estudios —valiosos, por cierto— de su labor fecunda. Si la Razón Vital es una razón hecha con la vida o, mejor, la vida misma como razón, ella será

por consiguiente una razón sexuada; sensual, sensitiva y sensible. De ahí la connaturalidad de una vestimenta galana y galante adecuada a su 'formal' estar en el mundo. Justificación excesiva de su estilo, tal vez, pero no de la persistencia temática en cuestiones de amistad, de amor y de belleza, capítulos dilectos de las indagaciones y digresiones orteguianas. Que también hacen a su estilo; y a la metáfora, diadema facetada en estrellas navegantes para orientación y placer de nuestra lectura. Como un diamante polar.

Casualmente —en Ortega, casualidad es causalidad— sus comienzos literarios desde aquella platea ubicua de *El Espectador*, explicarían la familiar confraternidad con asuntos privativos del quehacer estético. En esas páginas juveniles, la crítica de arte adquiere categoría metafísica y, la curiosidad, rango de ética pragmática. Con tal bagaje de belleza experimental desplegará airosamente los estamentos de su propia filosofía, sin descuidar nunca la divulgación de autores y de temas prestigiosos de la cultura, antigua y contemporánea. Apenas si hoy valoramos, por habernos acostumbrado a ese magisterio, la preocupación de este aristócrata del pensamiento por la difusión y popularización de inquietudes hasta entonces claustradas en gabinetes académicos. Tarea emprendida con estusiasmo desusado y presuroso, casi como un atajo intelectual a la incontenible rebelión de las Masas, y subrayada con la determinación fundadora de la Revista de Occidente, editorial que puso en español la mayor enciclopedia humanística del siglo.

Iluminador de la filosofía, el lenguaje visual de Ortega corresponde al de un pregonero laico de la verdad, "El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra", dijo sentenciosamente en las *Meditaciones del Quijote*, y focaliza esa vocación de transparencia, destacando el sol de cada palabra y los resplandores coloridos de las frases. Con absoluta definición óptica. En sus libros, más que lectores somos contempladores. Filosofía avizora, iconográfica e imaginativa. Quien carezca de imaginación carecerá de idoneidad para comprender a Ortega, y a toda filosofía estricta, por ser la imaginación fotosíntesis de la inspiración. Luz frutal. Intuición pura; poética. "La poesía es el álgebra superior de la metáfora", había adelantado en *La Deshumanización del arte*, reafirmando la valoración originaria y original del principio;

la poiesis etimológica. Hacedora. Soplo creador del verbo. De ahí que en Ortega las ideas laten como si un estetoscopio invisible cuidara de su ritmo y de su corazón. Creo que esta sería la prueba vital de la Razón animada que nos propone; la salud de su biología. Respiración que sigue paralela a la lectura con la misma espontaneidad de su redacción. Como un cielo fértil que se refleja pródigo en el espejo ansioso de la llanura.

JOSE EDMUNDO CLEMENTE

ORTEGA Y HEIDEGGER

Si consideramos algunas de las más básicas —y, para facilitarnos las cosas, más simples— descripciones del Dasein proporcionadas por Heidegger en su obra *Sein und Zeit*, y las comparamos con algunos pasajes de las relativamente más recientes obras de Ortega, en particular las publicadas póstumamente con los títulos de *¿Qué es filosofía?*, *En torno a Galileo*, *Esquema de las crisis*, y *El hombre y la gente*, descubrimos notables semejanzas. Las descripciones de los dos filósofos son similares en tanto que nos brindan la misma idea y en algunos casos la expresan con el mismo lenguaje. Por ejemplo, tanto Ortega como Heidegger ponen de relieve que rechazan la idea tradicional de sustancia. Ambos están de acuerdo en que la vida humana no es una entidad, sino, como Ortega a menudo dijo, un *facendum*. Un ser humano no es ni una realidad natural, como un cuerpo, ni una realidad mental o psíquica, como una mente o un alma, sino "algo" muy distinto de cualesquiera de los dos. Para expresar la naturaleza del Dasein, o de lo que Ortega llamó con frecuencia "nuestra vida", Heidegger escribió que "La esencia del Dasein radica en su existencia"[1] en tanto que Ortega afirmó, acaso un poco más vívidamente, que "el hombre es afán de ser —afán en absoluto de ser, de subsistir— y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo"[2]. Ambos filósofos están asimismo de acuerdo en que el Dasein, o el hombre, tienen una comprensión especial de su propio ser, comprensión que no

[1] Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, 9. Se usa la traducción de José Gaos, *El Ser y el Tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), pero en vez de la expresión 'ser ahí' que Gaos propone se emplea el término alemán *Dasein*, ya muy extendido en la literatura sobre el autor.

[2] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [citado desde ahora como *TG*] (1933), incluido en *Obras completas* (desde ahora citadas como *OC*), V, pág. 32.

posee ninguna otra entidad, y concluyeń que el hombre es un ser único. Heidegger afirma que "al ser del Dasein es inherente una comprensión del ser"[3] en tanto que Ortega expresa esta idea diciendo "Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial alguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual . . ."[4], y poco después escribe que "Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace 'mía' es la que falta al demente"[5]. Una de las afirmaciones más fundamentales hecha por ambos filósofos se refiere a la noción de que la existencia de un ser humano y el mundo en el cual tal ser existe no pueden separarse. Heidegger afirma que "Al Dasein es esencialmente inherente esto: ser en un mundo"[6], en tanto que Ortega declara que "vivir es encontrarse en el mundo"[7] o que "Al haber vida humana . . . hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro, y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el hombre vive"[8]. Con el fin de mostrar que el hombre está inquieto respecto a su propio existir Heidegger nos dice que "El Dasein es . . . un ente ontológicamnente señalado porque en su ser *le va* este su ser"[9] al tiempo que Ortega asevera que ". . . sólo puede sentir afán de ser quien no está seguro de ser, quien siente constantemente problemático si será o no en el momento que viene, y si será tal o cual, de ese o del otro modo"[10]. Ambos pensadores ven el Dasein, o el hombre, como el que hace su propia existencia en términos de elegir lo que hará; están asimismo de acuerdo en proponer que existir es proyectarse al futuro. Para Heidegger, la relación entre el Dasein y la posibilidad es muy estrecha: "El

[3] *El Ser y el Tiempo* (desde ahora citado como *ST*) § 18 (el número indica el signo de párrafo en cualesquiera ediciones de esta obra).

[4] *¿Qué es filosofía?* (1957), [desde ahora citado como *QF*], incluido en *OC*, VII, pág. 414.

[5] *QF*, en *OC*, VII, pág. 415.

[6] *ST*, § 4.

[7] *QF*, en *OC*, VII, pág. 416.

[8] *El hombre y la gente* (1957) [desde ahora citado como *HG*], incluido en *OC*, VII, págs. 115-116.

[9] *ST*, § 4.

[10] *TG*, en *OC*, V, pág. 32

Dasein se comprende siempre y siempre aún, por posibilidades"[11]. La misma idea es expresada por Ortega, al observar que "Esta [la vida] no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad"[12]. Finalmente, la idea de que nuestra vida o nuestra existencia puede ser auténtica o inauténtica es desarrollada por ambos pensadores, los cuales están de acuerdo en que la inautenticidad adviene como consecuencia de atender demasiado a lo que los otros tienen que decirnos. Heidegger mantiene que ". . . por ser en cada caso el Dasein esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser 'elegirse' a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo 'parecer ser' que se gana"[13] en tanto que Ortega arguye que ". . . solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas otras interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos y que suele llamarse 'sociedad', tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto a realidad radical"[14].

Tal vez me he pasado de raya en traer a colación las similaridades. Desde luego, no hay la menor duda de que Heidegger y Ortega mantienen muchos puntos de vista prácticamente idénticos. Las ideas y el lenguaje usado con el fin de expresar sus ideas al respecto son tan afines que comenzamos a preguntarnos quién fue el primero en excogitar estas nociones. Por ejemplo, en *¿Qué es filosofía?* Ortega define la vida o, mejor dicho, "el vivir", como "encontrarse en un mundo" y agrega que esta idea "como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada"[15]. Inmediatamente después de esto dice: "Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica"[16]. Cuando comprobamos la fecha de publicación de esta obra, descubrimos que fue el año 1958, pero luego advertimos

[11] *ST*, § 31.
[12] *QF*, en *OC*, pág. 418.
[13] *ST*, § 9.
[14] *HG*, en *OC*, VII, pág. 144.
[15] *QF*, en *OC*, II, pág. 416.
[16] *Loc. cit.*

que este libro se basaba en una serie de conferencias universitarias dadas en el año 1929[17] —que, de todos modos, eran dos años después de la publicación de *Sein und Zeit.*

Una reivindicación similar, aunque más detallada, se encuentra en un ensayo titulado "Goethe desde dentro", publicado en 1932. Ortega escribe que Goethe es "el hombre en quien por vez primera alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es —como la sustancia del filósofo griego, y más sutilmente, pero al cabo igualmente, la del filósofo idealista moderno—, sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*... Goethe se preocupa sin cesar de su vida sencillamente porque la vida es preocupación de sí misma"[18]. Este pasaje va acompañado de una nota en la que manifiesta que "Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros"[19]. Menciona específicamente al respecto ideas tales como la de que la vida es inquietud, preocupación e inseguridad, que la vida es "enfronte del yo y *su* circunstancia" o "diálogo dinámico entre el individuo y el mundo", que la verdad es *aletheia* y otras varias nociones, de todas las cuales asevera que hicieron su aparición en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que, en efecto, precede a *Sein und Zeit* trece años. En la misma nota cita su propia frase: "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él" que, según nos informa, figura en el ensayo "El origen deportivo del Estado", publicado originariamente en el diario *La Nación*, de Buenos Aires (Diciembre de 1924), y reproducido en el volumen VII de *El Espectador.*

Walter Kaufmann se refiere específicamente a esta nota en su libro *Existentialism from Dostoevsky to Sartre.* Afirma Kaufmann que aunque ninguno de los libros de Ortega había sido traducido al alemán hacia 1927, Ernst Robert Curtius había

[17] J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1957), pág. 8.

[18] "Goethe desde dentro" (1932), en *OC*, IV, pág. 403.

[19] *Ibíd.*, págs. 403-404.

publicado un artículo sobre Ortega en *Die neue Rundschau* en 1924 y en *Europäische Revue* en 1926. Kaufmann concluye que "es muy probable que Heidegger tuviese noticia de Ortega ya antes de 1927"[20]. Esta conclusión debe ser sopesada a la luz del hecho de que Kaufmann hace todo lo posible para subestimar la originalidad del pensamiento de Heidegger y para poner en duda su influencia.

Si prosiguiéramos por este camino terminaríamos por quedar embrollados en el laberinto de una investigación inacabable sobre influencias y, al final, descrubriríamos que probablemente Ortega produjo, más o menos esquemáticamente, frases similares a las que posteriormente aparecieron en *Sein und Zeit*, pero también que Ortega desarrolló sus propias ideas con más detalle y madurez sólo tras haber leído la obra capital de Heidegger, a la cual califica de "admirable" y "genial". Tal investigación podría tener algún interés histórico, pero filosóficamente no nos llevaría muy lejos; después de todo no necesitamos confinarnos a decir que Ortega ejerció influencia sobre Heidegger o éste sobre aquél, ya que son posibles otras alternativas, como, por ejemplo, la de que se influyeron mutuamente, o la de que ambos bebieron en fuentes comunes, o la de que había llegado una época en la que ideas del carácter antes descrito estaban, por así decirlo, "en la atmósfera" —como había ocurrido con otras ideas en el pasado, según lo testimonian los casos de Darwin y Wallace—, de modo que al enfrentarse con los problemas de su tiempo, y especialmente con la necesidad de superar tanto el realismo como el idealismo, ambos pensadores llegaron a conclusiones muy similares. Para apelar a una idea de Ortega, cabría decir, con el fin de explicar tal similaridad, que sería de esperar coincidencias entre los miembros de una misma generación.

Ha llegado el momento de preguntarnos si tales similaridades, tan notables y notorias a primera vista, son, en último término, superficiales, o, para formular la cuestión en una forma un tanto distinta, si un examen más a fondo del asunto no va a revelarnos diferencias que no saltan a la vista. Si examinamos los textos en los cuales Heidegger y Ortega se ocupan del llamado "problema del Otro", veremos que el tratamiento de Heidegger es consisten-

[20] *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York, 1975), pág. 20.

temente más abstracto que el de Ortega o, en otros términos, que las descripciones de Ortega son consistentemente más concretas y más detalladas que las de Heidegger. De hecho, Ortega se ocupa a menudo de aspectos y temas que el filósofo alemán ignora o descarta por completo.

En su examen del "Otro", Heidegger nos dice claramente que "el mundo del Dasein es un 'mundo del con' ", que "el 'ser en' es 'ser con' otros"[21], que "el 'ser con' determina existenciariamente al Dasein"[22] y que hay modos positivos, así como deficientes o indiferentes de "ser con". Positivamente hay dos posibilidades extremas. Cabe intervenir en favor de otros (*entspringen*). Esta clase de "cuidado" se refiere por lo común a nuestra preocupación por lo que "está a la mano" (*zu Hande*). Una segunda forma es el *vorausspringen*, que no consiste solo en "procurar por", en "cuidar de", o tampoco, por supuesto, en "sustituirse a" (una persona), sino que es como un "anticiparse a" otro, y ello no para eliminarle la "cura" o la "preocupación", sino más bien para "devolvérsela como tal" [24]. En cuanto a los modos deficientes del "ser con", Heidegger menciona el estar con, contra o sin otro, el prescindir de otro y el no importarse mutuamente[25]. De este modo Heidegger nos ofrece un mero esquema, prácticamente un simple esqueleto, de las formas del "ser con otro" (que incluye el "ser, o el estar, sin el otro"). No nos dice, por ejemplo, si, o en qué medida, la edad de un Dasein puede afectar su relación con los semejantes, o si, o en qué medida, el sexo de un Dasein desempeña un papel en el estar del Dasein en el mundo con otros. De hecho, aunque la *Daseinsanalytik* abarca un buen número de páginas, el Dasein de que trata tiene sólo el aspecto de un parangón o de un modelo. Heidegger no nos dice nunca, pongamos por caso, si ese modelo se refiere a un ser humano aunque imaginamos que así ocurre. Pero si la descripción del Dasein es equivalente a la de la vida humana, es una muy abstracta descripción de una no menos abstracta realidad.

[21] *ST*, § 26.
[22] *Ibíd.*
[23] *Ibíd.*
[24] *Ibíd.*
[25] *Ibíd.*

Consideremos ahora los escritos de Ortega sobre "el Otro". Afirma, entre otras cosas, que "el hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen . . . Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores . . ."[26]. Con ello se dice algo muy parecido a lo que habíamos visto en Heidegger; casi cabría concluir que es una descripción del *Mitsein* heideggeriano. Pero, en rigor, se trata de un enunciado preliminar al que van a seguir muchos otros, y especialmente de una premisa sobre la cual el autor va a desarrollar toda una teoría de las generaciones. La edad tiene, en efecto, una importancia capital en las relaciones entre los individuos humanos. En cuanto a la noción de generación, desempeña un papel importante en la comprensión de los procesos históricos.

Ortega se da cuenta de que se necesitan muchos otros detalles si no se quiere que la descripción de "nuestra vida" no degenere en una descripción puramente abstracta. No es suficiente afirmar que el hombre se halla en el mundo rodeado de otra gente; hay que describir *cómo* estamos en el mundo, es decir, lo que quiere decir tener un cuerpo. Estar en el mundo es darse cuenta de que el mundo está lleno de cosas, algunas de las cuales son cuerpos. "Y . . . son [cuerpos] porque . . . chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es —a saber, su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás . . . El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido . . . sólo *es* su cuerpo"[27]. Heidegger debía de haber dado por entendido que el Dasein tiene un cuerpo, porque de lo contrario no habría examinado la cuestión del "útil" (*das Zeug*), ni habría aducido ejemplos tales como el tintero, la pluma, la mesa, la lámpara, etc. En efecto, sólo alguien que tiene un cuerpo, y específicamente una mano, puede usar una pluma. Sin embargo, Heidegger no examina en ninguna parte lo que significa tener un cuerpo o cualquier otro problema relacionado con el antedicho.

Tener un cuerpo significa para Ortega que todas las cosas son cuerpos. Este hecho hace de mí una "persona espacial" situada en un lugar y excluida, desde luego, de otros. Este concepto

[26] *TG*, en *OC*, V, pág. 37.
[27] *HG*, en *OC*, VII, pág. 125.

lleva, a la vez, a Ortega a examinar lo que cabría llamar "la estructura del mundo", pues, según indica, en el curso de mis desplazamientos las cosas son siempre vistas desde el punto de vista del lugar en el cual estoy. Así, las cosas se hallan situadas en el mundo en relación conmigo. Con el fin de poner este asunto bien en claro, Ortega muestra en qué medida nuestra conducta cambia en relación con una piedra, una planta y un animal. Ortega caracteriza nuestra conducta con respecto a una piedra como "unidireccional", pues ejecutamos un acto con la piedra —acaso lanzarla al aire—, en tanto que la piedra no actúa o reacciona, ya que está incapacitada de acción o reacción: la piedra simplemente "es". Aun cuando una planta es un ser viviente, cabría decir de ella, *mutatis mutandis* lo mismo. En cambio, nuestra conducta en presencia de un animal es distinta de la adoptada frente a una piedra o a una planta, pues reconocemos que el animal posee un cierto tipo de interioridad que se nos revela en su forma, en sus movimientos, etc. Aquí encontramos algo así como reciprocidad: sé que el animal reaccionará de una cierta manera a ciertos actos míos, de modo que cambio a menudo mis acciones en vista de la reacción anticipada por parte del animal. En otros términos, respondo a la presencia del animal, lo mismo que el animal responde a mi presencia. Hay más: no reacciono a todos los animales del mismo modo; distingo entre varias especies, como un pájaro o un toro. Todo ello tiene sentido sólo si tengo un cuerpo, pues sólo en este caso puedo arrojar una piedra, coger una flor, ser mordido por un perro, recibir las patadas de una mula. Así, el hecho de que soy un cuerpo es uno de los aspectos más fundamentales de mi vida. Esta descripción de los varios modos en que me comporto en presencia de minerales, plantas y animales es sólo una introducción al estudio de los modos como los seres humanos reaccionan ante la presencia de otros. Al contrastar nuestra conducta respecto a una roca, que no tiene interioridad y es completamente pasiva, con la conducta ante un animal, que responde a su propia manera —una manera que es "extremadamente limitada" al punto que Ortega titubea en calificarla de social—, Ortega pone el fundamento para su estudio de la sociedad humana.

Con su descripción de nuestra conducta ante un animal, Ortega ha mostrado que son los movimientos y gestos del cuerpo del animal los que nos hacen creer que tiene cierta especie de

interioridad. Ortega afirma algo similar acerca de los cuerpos humanos, es decir, que el cuerpo del Otro nos envía constantemente señales indicando lo que le ocurre en su intimidad o "yo". En rigor, lo que vemos por lo pronto es sólo el cuerpo del Otro. Por supuesto que ese cuerpo no es el "ego" o el "yo" del Otro y, sin embargo, son su cuerpo, sus acciones, sus gestos, movimientos y palabras los que hacen tal "yo" "compresente"[28]. Así, aprehendemos que el Otro tiene un "yo" como el nuestro por medio de los gestos corporales. Notemos, de paso, que esta descripción de nuestro cuerpo es muy similar a la de Sartre, el cual afirmaba que el tener un cuerpo es una parte esencial de la condición humana.

Ortega explícitamente niega que observemos nuestro cuerpo y *después*, una vez nos damos cuenta de la similaridad entre el cuerpo del Otro y el nuestro, concluimos que debe de tener un "yo" como el nuestro. Para Ortega, la "aparición" de la mujer prueba la falacia de este modo de pensar, pues en este caso los cuerpos no son similares, de modo que no se puede establecer ninguna analogía a base de la similaridad. Es obvio, cuando menos para Ortega, que el yo femenino no es como el masculino. Ortega insiste en que el cuerpo femenino no es el que imparte su feminidad al yo, sino a la inversa: la interna, o íntima, feminidad es lo que hace femenino el cuerpo.

Si el yo femenino es tan fundamentalmente distinto del masculino, y si el mundo es siempre "mi mundo", cabría preguntarse cómo es posible descubrir un "mundo objetivo" común a ambos. Además, en vista de las diferencias radicales entre los "yos", cabría concluir que un yo masculino ha de estar incapacitado para comprender las señales y los gestos de uno femenino, y viceversa.

No obstante, Ortega no acepta que semejante comunicación o conocimiento del otro yo sea imposible. Por el contrario, enumera las principales características del yo femenino[29]. Según el mismo, el yo femenino es "confuso". No porque no nos diga *lo que* siente —más bien porque no *sabe* lo que siente. Ortega nos ahorra el *cliché* de que las mujeres manipulan a los hombres fingiendo hallarse confusas, pero independientemente del hecho

[28] *HG*, en *OC*, VII, pág. 139.
[29] *HG*, en *OC*, VII, pág. 168.

de que nos diga que el yo femenino es en verdad confuso o sólo pretende serlo, la verdad es que se ha pasado de raya —o ha ido más lejos de los límites que él mismo había establecido. Según lo que hemos dicho antes, Ortega no puede afirmar sino que la mujer pretende estar confusa (o "ser confusa"), pues el hombre no puede experimentar su confusión directamente en tanto que no puede experimentar su yo íntimo—. A lo sumo, puede inferir lo que parece ser el yo femenino a base de sus acciones y palabras. Un comportamiento inconsistente puede llevar a Ortega a conjeturar que ha sido motivado por la confusión, pero siempre son posibles otras explicaciones distintas de semejante comportamiento.

La segunda característica primaria del yo femenino es, según Ortega, su forma inferior de humanidad. No es ni mucho menos obvio en qué consiste semejante inferioridad o por qué la mujer posee un "rango vital" maś bajo en el "plano humano", si bien es claro que el último es fuente de grandes "delicias" para un "hombre masculino". En vista del hecho de que la hembra es la que acarrea los hijos y la que, casi siempre, cuida de ellos, cabría afirmar lo inverso, es decir, que posee un rango vital superior al del hombre.

La tercera, y acaso más interesante, característica femenina enumerada por Ortega comporta la noción de que el yo femenino y el cuerpo femenino se hallan más íntimamete asociados que el yo masculino y el cuerpo masculino. Salvo en momentos de extremo placer o dolor, arguye Ortega, parece que no haya nada entre el yo masculino y el mundo externo; no parece que haya un cuerpo que sirva de "intermediario". En cambio, la mujer tiene constantemente conciencia de su propio cuerpo en el curso de sus actividades. Su cuerpo, dice Ortega, penetra por entero su vida psíquica. El hecho de que el cuerpo de un hombre y su alma se hallen más claramente separados entre sí que el cuerpo y el alma de la mujer explica, cuando menos para Ortega, por qué en el curso de la historia las mujeres han adornado y ornamentado sus cuerpos. Una vez más, Ortega no proporciona aquí prueba de su conclusión acerca de las diferencias que el cuerpo desempeña en las vidas psíquicas de los hombres y las mujeres. En cuanto a la ornamentación del cuerpo, los datos proporcionados por Ortega fallan porque si exami-

namos la historia del traje advertiremos que durante muchos siglos el hombre se adornó con plumas y brocados.

El hecho de que hayamos podido estar en desacuerdo con Ortega en varios de los aspectos últimamente mencionados muestra hasta qué medida dicho autor se ocupó concretamente del tema que Heidegger trató de un modo sólo meramente esquemático. La comparación entre el examen del Otro por Ortega y el análisis del "ser con" de Heidegger ha puesto de relieve el carácter abstracto de los enfoques heideggerianos y ha mostrado la riqueza de detalles proporcionados por Ortega. Esta comparación nos llama, además, la atención sobre la diferencia de estilo en el pensamiento de los dos autores.

Si comparamos el pensamiento de Heidegger con el de Ortega en una forma muy general, descubriremos otra importante divergencia. Cabría preguntar si hay alguna disparidad entre la concepción heideggeriana del Dasein y la noción de "vida humana" como realidad radical propuesta por Ortega. Para Heidegger, el Dasein tiene prioridad porque sólo el Dasein tiene una comprensión del Ser y está abierto al Ser —ese mismo "Ser" que Heidegger se propone dilucidar. Ello explica la llamada *Kehre* en Heidegger. Cuando Heidegger creyó que podría desvelar el Ser más efectivamente de otro modo que mediante una *Daseinsanalytik*, recurrió a otro enfoque: el lenguaje. En cualquier caso, lo que más importa a Heidegger es el Ser, no el Dasein. Dentro de este contexto tiene sentido su negativa a ser considerado como un existencialista.

Por el contrario, Ortega retuvo siempre su intuición originaria sobre el hombre como "realidad radical". Por 'realidad radical' Ortega entiende la realidad "auténtica". Ortega aduce el ejemplo del dolor. Experimentamos nuestro dolor directamente; no hay duda ninguna de que somos nosotros, cada uno de nosotros, quienes lo experimentamos. No podemos fingir el dolor, pues aun si así hiciéramos sabríamos a la vez que lo estamos fingiendo, de modo que es imposible en este respecto engañarnos. Tal experiencia es, en este sentido, auténtica. Por otro lado, no podemos experimentar el dolor de otra persona; como Ortega dice, semejante dolor es siempre "secundario, derivativo y dudo-

so"[30]. El dolor de otra persona es como un árbol, o una nube: podemos verlos, pero no "los somos"; se trata meramente de algo que aparece sobre el escenario de mi vida: un "mero espectáculo"[31]. Por consiguiente, toda otra realidad es dudosa, porque no puede ser experimentada por sí misma. Las otras realidades —o "realidades otras"— se confinan a anunciar su presencia a mi realidad, a mi vida. Inclusive una ciencia tan altamente formalizada como la física no puede pretender desafiar la verdad de mi vida, porque la física es un producto de los seres humanos y, en cuanto tal, hay siempre la posibilidad de que sus enunciados sean falsos; es el hombre quien selecciona la prueba que considera admisible o no dentro de la ciencia física. El hombre es quien contrasta la teoría con los fenómenos naturales, los cuales —una vez más— son fenómenos sólo en la medida en que nos aparecen en nuestra vida. Llamar a la vida la "realidad radical" es simplemente describir cómo aparecen —si aparecen— las cosas. Para Ortega, a diferencia de Heidegger, no puede haber ninguna *Kehre*, porque no hay otro "enfoque" sobre la realidad que el proporcionado por "nuestra vida".

Cabría objetar que mi comparación es incorrecta, porque es una comparación entre Ortega y el llamado "último Heidegger". Sin embargo, como he tratado de mostrar en otro lugar, la *Kehre* heideggeriana no es tan inesperada como podría haberse sospechado, o como parecía a algunos estudiosos de dicho autor hace algunos años. Es obvio ahora que el Ser constituía el principal interés en el pensamiento de Heidegger, de modo que su obra puede ser entendida como una constante aproximación, en círculos, al Ser. Desde este punto de vista, las filosofías de Heidegger y Ortega parecen bastante distintas, pues aunque describen al hombre en términos muy similares, el hombre es secundario para Heidegger en el curso de su busca del Ser —el hombre es sólo una especie de "umbral del Ser". En su "Ensayo sobre el 'humanismo' ", conocido como la "Carta sobre el humanismo", Heidegger escribió que "el lenguaje es la Casa del

[30] *Ibíd.*, pág. 169.
[31] *loc. cit.*

Ser"[32]: *Die Sprache ist das Haus des Seins.* En cambio, para Ortega la única morada de cualquier "Ser" es el hombre. Ortega merece por ello ser llamado "un humanista" en el mejor sentido de este término en tanto que es dudoso que Heidegger pueda ser calificado del mismo modo.

PRISCILLA COHN

32 "Ueber den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, Paris" en *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief ueber den 'Humanismus'* (Bern, 1947), pág. 53. En la pág. 79 se lee: *Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprachè das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.*

ORTEGA Y EL PROBLEMA DE LA DECADENCIA ESPAÑOLA

A principios de nuestro siglo, cuando José Ortega y Gasset comienza su carrera intelectual, la llamada "decadencia española" era una cuestión candente en España. Por eso, cuando se habla de los comienzos de Ortega, casi siempre se roza de pasada su relación con dicho problema. Pero esto no es suficiente. En mi opinión, su vínculo con el fenómeno de la decadencia de su patria debe ser el tema central de cualquier intento de esclarecer su vida y su obra. Pues, en su caso, tal vínculo no es un episodio cualquiera, sino algo que marca toda su trayectoria vital.

En toda gran personalidad se encuentra a menudo una experiencia fundamental, desde el fondo de la cual se puede comprender el último sentido de su existencia. En Ortega semejante experiencia hay que buscarla en su relación con la decadencia de España. En esto se parece a Platón. En Platón esa experiencia fundamental, la experiencia a cuya luz podemos descifrar desde las extrañas peripecias de su existencia hasta algunos aspectos dificilísimos de su metafísica, fue, como él mismo nos cuenta en la *Carta VII*, la decadencia de su pueblo[1].

Ahora bien, ¿cómo expresa Ortega dicha experiencia fundamental? Por fortuna, en sus primeros escritos él es muy explícito al respecto. Entre ellos hay, sin embargo, un texto que nos la presenta con una claridad insuperable. Se trata de un pasaje en un artículo titulado "La cuestión moral", publicado en el periódico madrileño *El Imparcial*, el 27 de agosto de 1908, a la edad de 25 años. El pasaje dice: "Los mozos de mi tiempo que han viajado fuera de la patria han aprendido una horrible enseñanza,

[1] Véase mi ensayo "Platón entre la filosofía y la política", en *Diálogos*, Puerto Rico, N° 35, 1980.

ominosa, desesperada, que es menester revelar sin miedo y sin equívocos: fuera de España, ser español es algo ridículo"[2].

Estas palabras son el reflejo de una experiencia reciente de Ortega, quien acababa de regresar de Alemania, donde había estudiado en Leipzig, Berlín y Marburgo, como él mismo dice, "a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzos"[3]. ¿Qué era lo que frente a España, en su entender, movía a risa al europeo transpirenaico? En ningún caso la literatura española, cuyos autores eran estudiados y leídos con amor y admiración en toda Europa; tampoco la bella España, con sus ciudades únicas y sus paisajes nunca vistos por los hombres del Norte; ni el carácter del español, generalmente considerado como uno de los tipos de humanidad más vigoroso de Europa. Lo risible, lo ridículo, lo ominoso y desesperante era el atraso científico y filosófico de España.

En esta dirección ve Ortega la cuestión de la decadencia española. Esto aparece formulado concretamente en 1911, en una misiva a su amigo Pío Baroja, escrita en Marburgo, adonde había llegado en su segundo viaje a Alemania: "Aunque no es bueno echar el todo a una carta, vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en la falta de ciencia, en privación de teoría"[4].

Semejante modo de considerar el problema de España no era nuevo. Ortega no hace más que continuar una tradición que venía desde el siglo XVIII, cuando el padre Feijóo lo planteó así, desesperado por el marasmo en que estaba sumido el pensamiento español. Posteriormente, a fines del siglo XIX, hizo mucho ruido la famosa "polémica de la ciencia española", en la cual Marcelino Menéndez y Pelayo desplegó en vano su asombrosa erudición para intentar demostrar, contra Salmerón y Manuel de la Revilla, que España no había marchado a la zaga del resto de Europa en las faenas del pensamiento y la investigación.

Ortega contempla después el problema de la decadencia desde el punto de vista político, influido por la Generación del 98, la cual había colocado la cuestión en el centro del interés

[2] *Obras completas*, t. 10, Madrid, 1969, pág. 73.
[3] *Obras completas*, t. VIII, Madrid, 1962, pág. 20.
[4] *Obras completas*, t. I, Madrid, 1946, pág. 214.

nacional. Su libro *España invertebrada*, publicado en 1921, es la expresión de este cambio de actitud.

Pero, a diferencia de la Generación del 98, que hacía partir la decadencia del siglo XVII, limitándola así a la Edad Moderna, Ortega la hace remontar hasta los orígenes de la nacionalidad española en la Edad Media. En su opinión, desde sus comienzos medievales España se caracterizó por su falta de "vitalidad histórica", deficiencia que atribuye a la participación de los visigodos en la formación de dicha nacionalidad, al venir a sumarse desde el lejano Norte al estrato hispanorromano preexistente. "El visigodo —dice— era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente. Por lo mismo, era el más "civilizado", esto es, el más reformado, deformado y anquilosado"[5].

Según lo anterior, la causa de la decadencia española es, pues, la falta de vitalidad histórica del pueblo español, y la causa de esta falta de vitalidad es la participación de los visigodos, un pueblo germano en decadencia, en la formación de España. En opinión de Ortega, esa falta de vitalidad ha sido constante en toda la historia de España, exceptuando algunos períodos de esplendor, como el que va de 1480, cuando los Reyes Católicos logran la unidad total de la Península Ibérica, hasta las primeras décadas del siglo XVII, cuando comienza a derrumbarse el Imperio que había construido Carlos V, excepciones que confirman la regla. De suerte que, en su entender, lo normal en dicha historia ha sido la decadencia, palabra que resulta ahora impropia, porque expresa un concepto relativo a un estado de salud, desconocido en la historia de España. Por ello lo reemplaza por el concepto de anormalidad. De donde resulta que lo normal en España ha sido lo anormal, que toda la historia de España ha sido la historia de una anormalidad, lo cual explicaría las deficiencias y ausencias en la mayoría de las manifestaciones de su vida política y cultural.

Semejante interpretación de la historia de España es muy discutible. El concepto hermenéutico central que utiliza, el de vitalidad histórica, no es muy claro; en su aplicación, además, no se puede evitar una interpretación subjetiva e incluso caprichosa

[5] *Obras completas*, t. III, Madrid, 1947, pág. 112.

de los fenómenos históricos. Por otra parte, la caracterización que hace Ortega de los visigodos no se puede verificar con certeza en una confrontación con los hechos históricos conocidos. Y, finalmente, la literatura y el arte españoles no se dejan encajar fácilmente en el cuadro orteguiano de la historia de España.

Pero donde sí se podría confirmar la interpretación de Ortega es en el campo de la filosofía y la ciencia, pese a que él no lo tiene casi en cuenta en *España Invertebrada*. En este respecto hay una serie de datos históricos a los cuales habría que dedicarles una mayor atención de la que han merecido hasta ahora.

El más elocuente de esos datos y el de mayor magnitud es el siguiente: a pesar de que España fue cronológica y geográficamente el primer centro de la recepción de la herencia intelectual de los griegos, no fue capaz de tomar posesión de ella.

Dicha recepción se produjo en tres etapas. En la primera, los musulmanes, que invaden a España en el siglo VIII de nuestra era, trajeron a Occidente las obras filosóficas y científicas griegas traducidas al árabe. Las traducciones habían sido hechas casi en su totalidad en Bagdad, el centro cultural más importante del mundo islámico. Los traductores árabes de Bagdad se habían servido de versiones sirias hechas de los originales griegos que se conservaban en la Biblioteca de Constantinopla, y de versiones persas de los textos griegos llevados al Oriente por los representantes de la Academia y de otras escuelas de Atenas que tuvieron que abandonar el suelo patrio al ser aquéllas cerradas por orden de Justiniano en el año 529 d. d. C. En España, a partir del siglo XII, las traducciones árabes introducidas por los musulmanes comenzaron, a su turno, a ser vertidas al latín en la famosa Escuela de traductores de Toledo, ciudad que había sido reconquistada en el siglo XI por Alfonso VI, con la ayuda del Cid Campeador.

Pues bien, los españoles no mostraron mucho interés por el legado griego. Ellos tradujeron sobre todo obras de los árabes, algunas de ellas muy importantes, como las de Avicena traducidas por Dominicus Gundisalvi y Juan Hispalense. Pero las de los griegos sólo comenzaron a ser traducidas cuando, atraídos por la fama de la escuela toledana, llegaron a ella sabios ingleses, franceses, italianos y alemanes. De éstos provienen, no de los españoles, las traducciones del árabe al latín del legado del

pensamiento griego, con cuya ayuda comenzó a levantar el vuelo el pensamiento medieval, en un esfuerzo común de todas las nacientes naciones europeas, con excepción de España. Pero lo más revelador de la anormalidad de la historia medieval española en este respecto, comparada con la de la Europa transpirenaica, es el hecho de que los autores traducidos, por ejemplo, Aristóteles con los comentarios de Averroes, no ejercieron un influjo notorio en España. Prueba de ello es la extrema pobreza de la escolástica medieval española, que llega a tal grado que casi podría decirse que, anormalmente, España comienza a andar por la historia sin filosofía, que es lo más anormal que le puede pasar a un pueblo.

La segunda etapa de la recepción se caracteriza por el anhelo que se despierta a fines de la Edad Media de tomar contacto con los textos griegos originales. Estos comienzan a ser copiados febrilmente en conventos y monasterios. Pero la participación de España en esta tarea fue igualmente anormal. A pesar de que estaba llena de comunidades religiosas y de monjes ociosos en cartujas y cenobios, allí no hubo copistas de los textos griegos. Los códices en lengua griega que hay en El Escorial, en la Biblioteca Nacional de Madrid y en las bibliotecas de Salamanca, Valencia y Sevilla no salieron de escritorios españoles, sino que fueron traídos de Italia.

Algo similar ocurre en la tercera y última etapa de la recepción, que fue la definitiva, gracias a la invención de la imprenta de tipos móviles en Alemania en el siglo XV. Mediante ella, los textos griegos pudieron ser impresos en cantidades ilimitadas. De este modo comenzaron a llegar a todas las universidades europeas y a las bibliotecas privadas de príncipes y sabios. Así fue como se inició la difusión del pensamiento griego en amplios círculos del mundo culto de entonces. Pues bien, en esta nueva tarea la colaboración de España fue igualmente nula. Se podrían reunir numerosos datos al respecto. Mas, para no fatigar al lector, baste este que trae el historiador Vicente Llorens: mientras en Francia, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, Isaac Casaubon estaba editando las obras completas de Aristóteles en griego y Henry Stephanus las de Platón, en España se hacían desaparecer los tipos griegos de las imprentas[6].

[6] Vicente Llorens, "La discontinuidad española", en *Revista de Occidente*, Madrid, N° 121, 1973, pág. 19.

Si se tiene en cuenta semejante desvío de España del cauce normal del trabajo intelectual europeo, no hay que asombrarse de su escasa participación en el desarrollo de las formas del saber características de la Epoca Moderna, las cuales fueron posibles gracias al trabajo preparatorio en la recepción del legado del pensamiento griego, trabajo llevado a cabo en la Edad Media y el Renacimiento. Desde el siglo XVII, cuando Descartes fundó la filosofía moderna y Galileo la ciencia exacta de la naturaleza, hasta comienzos del siglo XX, la contribución de España a ellas fue casi nula. En ese tiempo, al menos en dichos campos del saber, España vivió de espaldas al resto de Europa, así como había vivido indiferente frente a los esfuerzos europeos por lograr la reconexión con el pensamiento griego. A fines del siglo XVI surgió de su suelo Francisco Suárez, autor de una imponente sistematización de la filosofía escolástica, las *Disputaciones metafísicas*, las cuales influyeron poderosamente en la escolástica tardía del resto de Europa en el siglo XVII. Pero esta era una filosofía que pertenecía irremediablemente al pasado. El espíritu moderno venía tejiendo ya su tela por todas partes, y España tuvo que aislarse detrás de los Pirineos, en los cuales, según Miguel de Unamuno, quien fue una patética expresión de ese aislamiento, comenzaba Africa.

Este aislamiento, del cual se ufanaba Unamuno, es el trasfondo histórico de la experiencia de que nos habla Ortega en el artículo "La cuestión moral", citado al comienzo. Al contrario de Unamuno, él expresa allí su vergüenza por el atraso de España; lo considera como una mácula, como una mácula que hay que borrar por medio del trabajo. En esta época de radicalismo, esa es la única herencia de sus antepasados que reconoce. Refiriéndose a éstos, en un artículo sobre Unamuno, titulado "Nuevas glosas", publicado en *El Imparcial* el 11 de septiembre de 1908, es decir, quince días después de aparecer "La cuestión moral", dice: "Nos legaron una irónica herencia, dejándonos casi todo por hacer: el más espléndido patrimonio, un millón en trabajo"[7].

De modo que Ortega no quiere huir de la situación de miseria intelectual del mundo a que pertenece. Sabe que tiene que contar con ella, y que su primer deber como intelectual es

[7] *Obras completas*, t. 10, Madrid, 1969, pág. 86.

el de hacerle frente para superarla por medio del trabajo. De este saber primario brota su primera tesis filosófica importante, consignada en las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, publicado en 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[8]. Este filosofema es un precipitado filosófico de la experiencia fundamental de Ortega de que se viene hablando; por ello podría decirse que es su principio filosófico fundamental. Lo expresado aquí en forma abstracta es un trasunto de lo vivido por un joven pensador español, atrapado sin remedio a principios del siglo XX en la circunstancia histórica española que queda descrita, y de la cual sólo podía salvarse salvándola a ella superándola, es decir, haciendo volver a España a su seno originario, que era Europa, Occidente.

Desde un comienzo, Ortega incorporó a nuestra América a ese programa de salvación. Así, en los "Propósitos" que pone como presentación al frente del primer número de la *Revista de Occidente*, fundada en 1923 como órgano de occidentalización, dice que ella va dirigida a "un número crecido de personas que en España e Hispanoamérica desean vivir cara a cara de la realidad contemporánea". Convencido de que España tenía que principiar a superar su aislamiento ampliando primeramente su horizonte hacia el resto del mundo hispánico, y de que Hispanoamérica, a pesar de su independencia política, seguía dependiendo culturalmente de la extemporánea España que había que introducir en la modernidad, Ortega abriga la idea de que para salvar a España era necesario salvar también a Hispanoamérica. Esto explica, en último término y desde el fondo de su experiencia fundamental y de su principio filosófico fundamental, la presencia insistente de Ortega en nuestra América durante más de medio siglo.

Después de lo dicho antes, sobra advertir que en su empresa salvadora Ortega tuvo que partir de la nada. No pudo contar con una tradición filosófica. El español mismo era una lengua torpe para las faenas de la conceptuación rigorosa, por no haberse desarrollado en lucha con los problemas filosóficos. No había un público receptivo ni en la Universidad ni fuera de ella. No se conocían las nuevas obras del pensamiento occidental. Y Ortega tuvo que atender a todos estos frentes. En menos de un cuarto

[8] *Obras completas*, t. I, Madrid, 1946, pág. 322.

de siglo, puso la lengua española a hablar filosóficamente. Fundó y dirigió una revista y una casa editorial. Formó bajo su severo magisterio una escuela de traductores, que comparaba orgullosamente con la Escuela de traductores de Toledo. Hizo verter a nuestra lengua las obras filosóficas y científicas más significativas del siglo XX. Introdujo en la Universidad el trabajo filosófico riguroso. Formó los discípulos que debían continuar su obra. Despertó en el gran público el interés por la filosofía y por la ciencia nueva mediante artículos en revistas y periódicos . . .

Esta *polipragmosyne*, este ocuparse en tantos y tan heterogéneos asuntos, sería inconcebible para un pensador europeo no español. Pero eso era lo que le imponía a Ortega la circunstancia española que le tocó vivir, determinada por la historia anormal de España en las cosas del pensamiento. Ello explica, por otra parte, algunas características muy discutidas y discutibles de la obra de Ortega como escritor y pensador. En ella hay algo de improvisación, de lo hecho sobre la marcha, de lo meramente periodístico. Ninguna de sus obras filosóficas pueden ponerse al lado de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, de la *Etica* de Scheler o de *Ser y tiempo* de Heidegger, para hablar sólo de sus contemporáneos. Quizá ninguna de ellas vaya a engrosar el caudal de la filosofía occidental. Pero posiblemente esto no fue, en el fondo, lo que él buscó. Lo que Ortega buscó apasionadamente y con todas sus fuerzas, determinado por el modo como vivió al comienzo de su carrera intelectual la llamada "decadencia española", y al servicio de lo cual puso todo lo que escribió, dijo e hizo, esto sí lo logró a cabalidad: reconectar al mundo hispánico con la tradición del pensamiento occidental y ponerlo "a la altura de los tiempos", hazaña que en el futuro ganará cada vez más en importancia para los que hablamos español, aunque el tiempo implacable llegue a evaporar la magia de su lenguaje y a desgastar el poder de seducción de sus ideas.

DANILO CRUZ VELEZ

TRASCENDENCIA Y RADICALIDAD EN EL PENSAR DE ORTEGA Y GASSET

En *Historia como sistema* Ortega nos dice lo que él entiende por razón: es "toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente"[1]. Todo lo que no sea encuentro con algo trascendente a la razón es, según él, un mero juego de ideas del intelecto que primero divierte al hombre pero luego le desespera y le hace despreciarse a sí mismo. Por eso, agrega luego, es preciso dejar atrás a los "intelectuales", quienes meramente juegan con las ideas, y olvidan que la fundamental misión de la idea es reflejar la realidad. El mero juego de ideas sin una trascendencia a la cual arribe la razón es el permanente riesgo del racionalismo y del espíritu revolucionario los cuales pretenden que "la vida se ponga al servicio de las ideas"[2]. Pero necesariamente tiene que llegar un momento en que la razón tome conciencia de ese exceso y de sus catastróficas consecuencias. "Se acaba, entonces, por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio que 'el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado' "[3].

Cuando se llega a tener cabal conciencia de que la razón debe superar un superficial e inmanente juego de ideas para enfrentarse a la realidad es porque, simultáneamente, se llega a tener conciencia de que la realidad debe revelársenos. Y sucede que en la actual situación de la humanidad "el hombre necesita

[1] *Historia como sistema*, VI, 47. Cuando cito *Obras Completas* hago referencia a la edición de Revista de Occidente, Madrid, 1946-47 en 6 tomos.

[2] III, 216.

[3] III, 219.

una nueva revelación"[4]. Pero, ¿en qué puede consistir la revelación para un filósofo? Simplemente en el alcance, la función y la significación que pueda dársele a las ideas. Escuchemos a Ortega: "Las ideas, pues, representan dos papeles muy distintos en la vida humana: unas veces son *meras ideas.* El hombre se da cuenta de que a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, éstos no son más que invenciones suyas: en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación —es invención. Pero otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda —y por esto es la revelación"[5].

Para que la revelación pueda tener lugar hace falta una reforma radical de la inteligencia. Y eso sólo puede acontecer cuando la inteligencia, renunciando a todo utilitarismo y servilismo, retoma el carácter que ya tuvo entre los griegos: un carácter esencialmente inutilitario y de pura contemplación. Para ello es necesario que el hombre se recoja en su vida solitaria y no sea solicitado por los intereses mundanos. En las conferencias que Ortega dio en Lisboa en 1944 dijo: "He aquí, pues, que cuando el hombre se queda solo consigo en radical soledad, en desolada soledad, por tanto, sin nada, ni siquiera sí mismo porque lo extraño de esa auténtica soledad consigo es que lo primero en desaparecer es ese yo, ese sí mismo, que uno cree ser —entonces, digo, la soledad se convierte en lo que bellamente llama San Juan de la Cruz, la soledad sonora. En efecto, entonces es cuando las cosas comienzan a decir dentro del hombre su verdad —comienzan a revelarnos lo que en verdad son"[6]. Para encontrar, pues, la verdadera realidad, o sea lo que las cosas radicalmente son, el hombre debe alejarse del mundo en el cual está, debe trascender todo aquello que en este mundo se le hace patente pero que a él le resulta insuficiente ya que intuye que tras esa patencia hay algo latente que se le presenta como

[4] VI, 48.

[5] VI, 45-46.

[6] *Sobre la razón histórica*, págs. 159-160. Revista de Occidente, Madrid, 1979.

enigma. En la ya citada conferencia, dice Ortega: "lo que patentiza el mundo patente es un enigma, y por eso insuficiente: es la presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio . . . De suerte que el mundo en que al vivir, sin más, estamos aparece ante nosotros como una inmensa y angustiosa máscara, la cual, como tal máscara, a la vez denuncia y oculta otra realidad más allá de ella, que es la decisiva, que es la cara de esa más-cara, una realidad que es por esencia latente y no patente, que es de suyo secreta y arcana"[7]. La radicalidad del pensar ortegueano, consiste, a nuestro modo de ver, en esa marcha de lo patente a lo latente; en la búsqueda de ese omnímodo misterio, que oculta su cara "en una monstruosa mascarada, en un perpetuo e involuntario carnaval".

En esa marcha, en esa búsqueda de radicalidad es necesario, como ya lo hemos visto, que el hombre advenga a una desolada soledad que, a la vez, es una "soledad sonora" ya que es en ella donde puede escuchar las auténticas voces. El hombre, para encontrar su más auténtico y radical yo debe trascender toda facticidad; este auténtico y radical yo es, pues, lo que trasciende o sea lo trascendente respecto a la pura patencia, a la pura apariencia. ¿En qué consiste y cómo se obtiene, entonces, la radicalidad en el pensar de Ortega y Gasset?

En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* que, ciertamente, es uno de los importantes libros de filosofía escritos en el siglo XX, hay un capítulo que Ortega tituló "El nivel de nuestro radicalismo". El tema que hoy nos ocupa es la radicalidad en el pensar orteguiano y, por ello, nada pareciera más adecuado que cederle la palabra al propio Ortega y escuchar lo que él en ese capítulo nos dice. Lamentablemente esto no nos resulta posible porque nuestra interpretación sobre ese radicalismo no coincide con la que allí expone el pensador español. Comenzar un estudio con estas palabras pareciera algo absurdo, paradójico y aún, lo que es más grave, algo totalmente ridículo. No temamos, sin embargo, correr ese riesgo. Riesgosa es toda tarea intelectual; riesgoso es todo lo que acontece al hombre en su diario vivir.

Antes de enfrentarnos al controvertido capítulo sigamos el itinerario que recorre Ortega en su búsqueda de radicalidad, en

[7] *Ibíd.*, pág. 156.

el cual se pone de manifiesto su agudeza intelectual y su rigor expositivo. En ese itinerario él parte del momento en que Descartes ha captado una verdad indubitable en sí misma: el pensamiento. De todo el universo al pensamiento sólo le es dado, en forma radical, el pensamiento mismo. Lo posterior es conocido pues se trata de la historia del idealismo. En éste el sujeto se traga al mundo entero. Pero, para Ortega, el idealismo vivía desde un equívoco porque, reconociendo en la conciencia la realidad radical no la había, sin embargo, analizado ni había procurado saber lo que la conciencia fuese. Ortega centra sus críticas al idealismo haciendo incisivas observaciones a Husserl por ser éste quien dota de mayor rigor y pulcritud a esa actitud.

Husserl cree encontrar la realidad primaria en la conciencia pura. Esta conciencia es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Sin embargo, este yo no quiere, no piensa, no siente sino que se limita a darse cuenta de su querer y de lo querido, de su pensar y de lo pensado, de su sentir y de lo sentido. Lo contemplado no es una realidad; es tan sólo mero espectáculo. La verdadera realidad, para Husserl, es el contemplar y lo contemplado en cuanto espectáculo; es el yo que contempla, pero únicamente en cuanto contempla. La pura conciencia espectraliza al mundo que deviene, así, mero *sentido.*

Perfectamente, dice Ortega, pero nos preguntamos ahora en qué medida la conciencia pura es lo radical, lo primario, lo que se nos impone. La respuesta es grave. Advertimos que esa conciencia pura tiene que ser obtenida mediante una manipulación que se llama *reducción fenomenológica.* Es decir que en vez de ver una realidad el filósofo la fabrica y, por lo tanto, entra él en ella. Por la importancia que tiene leamos esta crítica llevada a cabo por Ortega en el "Prólogo para alemanes" de *La rebelión de las masas,* al hilo de la cual se va perfilando lo más radical del pensar orteguiano, hasta llegar a su cabal expresión: "Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin *no piensa*, esto es, no *cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contem-

plado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas transmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la "conciencia pura" *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro espectáculo. La pura conciencia "*Bewusstsein von*", espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido.* Y como el *sentido* agota su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en inteligibilidad pura.

Perfectamente, pero ahora conviene preguntar en qué medida la conciencia pura es lo posittivo, lo dado, lo "opuesto por sí" y que se nos impone. La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia *tiene que ser obtenida* mediante una "manipulación" del filósofo que se llama "reducción fenomenológica". Ya esto es grave, tan grave como lo que ha acontecido al físico cuando ha querido observar el interior del átomo: que al observarlo entra él en el átomo, interviene y lo modifica. En vez de *hallar* una realidad, la fabrica. Así el fenomenólogo. Lo que éste de *verdad* encuentra es la "conciencia primaria", "irreflexa", "ingenua". . . Lo *esencial,* pues, de esa "conciencia primaria" es que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de "conciencia primaria" se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esta "conciencia primaria" no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior reflexión.* Lo único que entonces hay soy yo y son las cosas de todo género que me rodean —minerales, personas, triángulos, ideas—. . . La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete un delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia . . . Si la "conciencia" de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsezend* (la que pone mundo), encuentro inmediato con la realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisa-

mente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra . . . Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es "conciencia" y en ella "ideas" de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también . . . Esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre —eso sería la "conciencia"—. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: Un yo *en* su circunstancia"[8].

A través de un impecable proceso crítico Ortega ha despojado a la conciencia husserliana de su carácter de realidad radical. Ese carácter se lo ha otorgado, en cambio, a ese absoluto acontecimiento: un yo en su circunstancia, o sea a la vida humana, a la vida de cada uno de nosotros. Por realidad radical no entiende Ortega que la vida sea la única o la suprema realidad. La vida es realidad radical en el sentido de que todas las otras realidades, de uno u otro modo, tienen que estar referidas a ella. Es en mi vida, en la vida de cada uno de nosotros, donde todas las cosas se nos presentan, se nos aparecen. La vida es, para nosotros, el lugar de patencia de toda cosa. La realidad radical ejecuta, pues, una especie de "epojé" aunque a una altura distinta a como lo entendía Husserl. Por ello surge la irreductibilidad de la vida y la radicación en ella, como en un *donde* primario, de todas las otras realidades. Es, pues, este carácter de referencia el que otorga a la vida su condición de radicalidad. Vivir es estar en relación con las cosas, *tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él.* Por eso no puede haber vida en abstracto y vivir significa "haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora"[9]. La vida es, pues, esencialmente circunstancial y esto justifica la fórmula que es básica en el pensar orteguiano: *Yo soy yo y mi circunstancia.* No vamos a detenernos en todas las características que Ortega señala como propias de la vida: que ésta no es un *factum* sino un *faciendum*; que no es cosa alguna sino drama; que no tiene naturaleza sino historia, etcétera.

[8] *Prólogo para alemanes* págs. 67-72. Cuadernos Taurus, madrid, 1958.

[9] *A una edición de sus obras*, VI, 349-350. Cuando cito *Obras Completas* hago referencia a la edición de Revista de Occidente, Madrid, 1946-47, en 6 tomos.

Es evidente que aceptada la radicalidad de la vida se puede legítimamente filosofar, y la obra de Ortega es un caso ejecutivo de ello. Las implicaciones que la temática de la vida permiten desarrollar constituyen un campo fecundo para disciplinas no sólo filosóficas sino, también, sociológicas, psicológicas, etc. Pero, justamente, este es el momento en que debemos retomar el problema planteado al comienzo de nuestra investigación o sea la diferente interpretación que sobre la radicalidad de su pensar tiene Ortega y la que nosotros le atribuimos. En el ya indicado capítulo de su libro sobre Leibniz, Ortega alude al problema del Ser y, desgraciadamente, le da un tratamiento que, de ningún modo, está a la altura de la que hubiera podido esperarse de su robusta inteligencia y de su probada responsabilidad intelectual. La pregunta por el Ser es, claro está, la gran pregunta filosófica y pareciera que Ortega sintió la necesidad de hacerse cargo de ella cuando trató de establecer el nivel de su radicalismo filosófico. Ortega se queja de que nadie —ni siquiera sus discípulos— tomaron en serio lo que en su "Anejo a Kant" llamaba él "planteamiento radical del problema del Ser". El radicalismo nos dice, consistía "no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, . . . sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntar "qué *es* algo", por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante"[10]. Unas líneas después agrega que ya en 1925 enunciaba su tema "diciendo literalmente: 1°) que hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2°) esto hay que hacerlo con el método fenomenológico . . .; 3°) pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático* que, como es sabido, no posee; 4°) y último, para que sea posible un pensar sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir"[11].

En nuestro libro *El pensamiento de Ortega y Gasset* hemos señalado las contradictorias expresiones que emplea Ortega cuando se refiere al problema del Ser. En diversas ocasiones dice cosas como éstas: "La medida de las cosas, su modo, su ni más

10 *Idea de principio en Leibniz . . .*, pág. 332, Emecé, Buenos Aires, 1958.

11 *Ibíd., pág. 332*

ni menos, su así y no de la otra manera, es su *ser* y este ser implica la intervención del hombre"[12]. Y en otras reiteradas ocasiones afirma cosas semejantes a ésta: "Cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las "cosas son", tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada"[13]. Ortega nunca ha encarado formalmente la posible relación entre el ser de las cosas, su entidad y el Ser del cual trata la metafísica[14]. Esta manifiesta incomprensión frente al problema del Ser es la causa de que en ese malhadado capítulo todas las interpretaciones y críticas que hace de Heidegger sean erróneas, no obstante la elevada estima que tiene de su jerarquía intelectual. En "En torno al coloquio de Darmstadt", por ejemplo, dice que "Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca"[15].

A la radicalidad en el pensamiento de Ortega no hay que buscarla, pues, donde, por extraña ironía del destino, él habla de esa radicalidad. A un buen nivel de esa radicalidad él ya ha llegado cuando trata a la vida humana como realidad radical. Y a ese nivel él lo ha conquistado a través de una denodada lucha —que nosotros hemos seguido— enfrentando brillantemente la fenomenología de Husserl.

Pero el pensamiento nunca se detiene ante ninguna conquista; siempre continúa su búsqueda tras un fundamento que sea más fundamento que el alcanzado hasta ahora. La marcha del pensar filosófico es, por eso, una extraña marcha que consiste en caminar hacia atrás, en estarse siempre retirando. "La filosofía, dice Ortega, es una retirada, es una *anábasis*"[16]. Y esa retirada lo es desde la superficie hasta las profundidades donde están las raíces de todo lo que en la superficie se manifiesta. La retirada

12 IV, 58.

13 VI, 23.

14 Arturo García Astrada: *El pensamiento vivo de Ortega y Gasset*, Troquel, Buenos Aires, 1961, págs. 41-48.

15 *Pasado y porvenir para el hombre actual*, pág. 39, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

16 *Sobre la razón histórica*, pág. 30, Revista de Occidente, Madrid, 1979.

es, pues, una búsqueda de raíces, de fundamentos; es, en definitiva, una búsqueda de radicalidad, pero no entendiendo este término ahora como aquello en donde están radicadas todas las cosas para mí; no entendiéndolo ya como lugar donde las cosas se hacen patentes. Así entendida, radicalidad no sería, pues, lugar de patencia sino, más bien, un *dentro* donde la raíz se oculta y se protege.

La vida como realidad radical —cuya radicalidad fue afanosamente conquistada en su momento— se ha vuelto ahora un *factum* dado al pensamiento y como frente a todo lo dado aquel se interroga por su fundamento, se interroga por la raíz oculta que está detrás o dentro de eso que se da.

Ahora bien, la vida de cada uno de nosotros ¿no tiene un dentro, no tiene una raíz que constituye nuestra más auténtica radicalidad? Es siguiendo los propios pensamientos de Ortega como nos proponemos realizar esta investigación. El mismo se encarga de ponernos sobre la pista. Llevándonos cada vez más a profundidades insospechadas nos dice: *No el dentro de Goethe, sino el dentro de su vida, del drama de Goethe.* Nuestra vida, la realidad radical de la que hemos hablado, resulta ahora que tiene un *dentro*, al cual, evidentemente, tiene que estar referida. El problema se está desplazando de lugar y el *¿qué soy yo?* está cediendo a una instancia previa que desde ya se perfila como un abismo *¿quién soy yo?*

Nosotros nos hemos encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinado, lo mismo que podemos habernos encontrado con una herencia que nos dejaron nuestros padres, con la tierra en que hemos nacido o la sociedad en que actuamos. El *yo* que somos se ha encontrado con estas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Nosotros tenemos que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, pero con ellas no nos confundimos; y la prueba de que son distintas de nuestro *yo* es que podemos quejarnos de nuestra poca inteligencia, de nuestra falta de voluntad, de nuestra escasa memoria, de nuestro cuerpo enfermo[17]. ¿Quién pronuncia el *mi* cuando hablo de *mi* cuerpo, *mi* alma, *mi* inteligencia? El yo trasciende de todo eso; "es lo previo en todo vivir, lo primero que es cuando es una vida"[18].

[17] *Pidiendo un Goethe desde dentro*, IV, 399.

[18] *Goya*, pág. 75, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Y la vida del hombre, justamente, es encontrarse el *yo* del hombre sumergido en lo que no es él, en lo puro otro que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí. *Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y mundo— es la vida*[19]. Si nosotros analizamos la fórmula *yo soy yo y mi circunstancia* advertimos que en forma sintética ella expresa la unidad que es la vida del hombre y, al mismo tiempo, la heterogeneidad de sus elementos. En la frase aparece dos veces la palabra *yo*, pero con significados diferentes. La primera vez manifiesta la totalidad de la vida humana individual en la cual están contenidos el auténtico *yo* y la circunstancia en la cual está arrojado. La segunda vez alude al dentro de la vida, al *sí mismo*, a la verdadera intimidad por la que ahora interrogamos[20]. Resulta, pues, que el verdadero ser del hombre —el segundo *yo* de la fórmula— no forma parte de su circunstancia sino que, por el contrario, se encuentra siempre ante ella, fuera de ella, y al vivir tiene que hacer algo para que la circunstancia no lo aniquile[21]. Concluimos, entonces, que ese *dentro*, ese *yo* que buscamos está en la circunstancia, en la naturaleza, *pero a la naturaleza no pertenece.* Fuera de la circunstancia no puede vivir —ya que vida significa el dinamismo de yo y mundo— pero el *yo* trasciende a la circunstancia. Es por ello que el hombre se diferencia fundamentalmente del animal: "El animal es el *adaptado*, pero el hombre es la *inadaptación* esencial. El hombre es, donde quiera, un extranjero"[22]. Para radicalizar ese carácter de trascendencia del ser del hombre respecto a su circunstancia, su total extranjería en la Tierra donde ha sido arrojado, Ortega agrega estas palabras de inequívoco patetismo: "Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable. Para poder subsistir intercala entre todo lugar y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable . . . El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y éste es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre

[19] IV, 400.
[20] Ver nuestro libro *El pensamiento de Ortega y Gasset*, pág. 60.
[21] V, 123.
[22] *Sobre la razón histórica*, pág. 90.

es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*"[23]. Estas expresiones de Ortega que recalcan el estar del hombre en el mundo pero no pertenecer a él, no ser de él, traen a nuestra memoria aquellas palabras del Evangelio de San Juan donde Jesús, refiriéndose a sus discípulos, dice: "Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo". Y luego agrega: "Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo"[24].

Ese estar el hombre en un mundo que siempre le resulta extranjero es una forma muy particular de estar: es *mal-estar*. Se comprende, pues, que Ortega pueda decir: "su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia —el mundo— que le es extraño y, últimamente, hostil"[25]. Heidegger, el Heidegger de *Ser y tiempo*, testimonia una experiencia muy semejante a la orteguiana, cuando describe a la angustia y a la inhospitalidad como propias del *ser en el mundo*. En el citado libro podemos leer: "aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo *ser en el mundo* . . . El encontrarse, se dijo en pasaje anterior, hace patente "como le va a uno". En la angustia le va a uno "inhóspitamente" . . . El *ser en* pasa al modo existenciario del "no en su casa". Ninguna otra cosa significa el hablar de "inhospitalidad"[26].

Pero ese *dentro* del hombre, esa radical *mismidad* que buscamos no sólo está arrojada en un mundo extraño sino que aún antes de ello está encarcelado en un cuerpo con el cual tampoco

23 *Pasado y porvenir* . . ., pág. 53-54.

24 San Juan, 17, 10-16.

25 *Pasado y porvenir* . . ., pág. 54.

26 Heidegger: *Sein und Zeit*, págs. 187-189. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, trad. cast. pág. 216-218, Fondo de Cultura Econômica, México, 1961. El Heidegger de la madurez prefiere usar el término *habitar* que la expresión *ser en el mundo*. Etimológicamente relaciona habitar con ser y señala que el rasgo fundamental del habitar es respetar la esencia de las cosas y protegerla. Poéticamente habita el hombre sobre la tierra a la cual llama "el cuarteto" porque es estar sobre la tierra, bajo el cielo, ante los dioses y entre los hombres. En la medida que el hombre reconozca que ser es habitar la "inhospitalidad" ya no tiene cabida.

se identifica. Ortega recuerda que los pitagóricos jugando con la palabra *sôma*, que significa cuerpo y con la palabra *sêma*, que significa tumba o cárcel decían algo que no era un juego, sino algo doloroso y dramático: *sôma sêma* o sea *cuerpo tumba* o *cuerpo cárcel*[27].

La circunstancia en la cual está arrojado nuestro *yo* no sólo es el medio físico, ni tampoco sólo el cuerpo; circunstancia es, también, nuestra naturaleza psíquica, nuestra alma. Por ello Ortega dice que "el alma queda, pues, tan *fuera* del *yo* que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo"[28]. "La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espalda al contorno físico, esa suprema intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi *yo*"[29].

Tampoco mi *yo* es mi historia. Para Ortega el hombre no tiene naturaleza sino historia; sin embargo, el *dentro* de ese hombre, el *sí mismo* que trasciende la circunstancia en donde está, trasciende también la historia que tiene. Esta es siempre la historia de alguien; *los hechos biográficos no son cosas que pasan*, sino *cosas que-pasan-a-alguien.* En nosotros se manifiesta la continuidad de una historia, pero "esta continuidad de un pasado con nuestro *yo*, que es siempre el de ahora, hace de aquel *nuestro* pasado algo inseparable de nosotros, que nos pertenece más entrañablemente que cosa otra alguna, que inexorablemente arrastramos y del que nuestro *yo* actual aparece siempre emergiendo. Pero el hecho de que nuestro pasado sea la cosa del universo más próxima a nuestro *yo* no debe inducirnos a confundirlo con éste"[30].

Tenemos, en suma, que el hombre —su alma, sus dotes, su carácter, su contorno, su historia— es el conjunto de aparatos con que vive y equivale, por lo tanto, a un actor que representa

[27] *El hombre y la gente*, pág. 101, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

[28] IV, 399.

[29] IV, 426.

[30] *Goya*, págs. 74 y 76.

y trata de realizar aquel personaje que es su auténtico *yo*[31].

Pero, entonces, ¿quién es nuestro *yo*? El *yo* es un proyecto de existencia, pero a *este proyecto se lo encuentra ya formado al encontrarse viviendo.* "Esa tarea, ese proyecto, afirma Ortega, no los hemos adoptado con deliberación ni albedrío; a cada cual le es impuesto su *yo* en el momento mismo en que es *yo*"[32].

En nuestra vida que, como realidad radical, es lugar de patencia de todas las cosas, de pronto se hace patente algo que nos sobresalta. Esto acontece cuando hemos sabido profundizar suficientemente en la facticidad de aquella y no nos hemos dejado perder en medio de las cosas que constituyen nuestra circunstancia con ninguna de las cuales nos identificamos y en medio de las cuales andamos siempre como extranjeros. Lo que surge y nos sobresalta es nuestro auténtico *yo*, nuestra profunda *mismidad.* Pero al hacerse patente esta *mismidad* lo hace de modo diferente a como lo hacen todas las otras cosas. Lo hace bajo la forma de enigma; lo hace como permaneciendo latente en medio de esa patencia; lo hace como constituyendo el *dentro* y la raíz de aquella vida o sea insinuándose como fundamento. Y cuando el hombre, en un acto de autenticidad y de asumirse a sí mismo, da un paso atrás desde su circunstancia hacia su *dentro* puede escuchar la voz de su *yo* exigiéndole su propia realización. Esa voz *convoca* al hombre a cumplir el proyecto en que consiste su *mismidad*, a actualizar lo que él es. Sería ridículo que ante esa convocatoria nosotros respondiésemos: *aún no, estoy ocupado*; pero todavía más ridículo sonaría nuestra respuesta si dijésemos: *aún no, estoy preocupado.* Escuchada la voz y asumida, el proyecto se hace vocación, se hace nuestra vocación. En ese mismo instante nos sentimos deudores de nosotros mismos; nos sentimos en deuda con nuestro yo que nos convoca y se inicia una marcha que no nos lleva a parte alguna sino a un encuentro con nuestro propio *yo.*

Ortega y Gasset no se limitó a hacer una descripción fenomenológica de la vida como realidad radical por él hallada. No se conformó con detenerse en la pura facticidad de esa vida, con la pura patencia que ella ofrecía. Buscó su *dentro*, se interrogó por lo latente que está detrás de aquella pura patencia y advirtió

[31] IV, 401.

[32] *Goya*, pág. 72.

que para acercarse a lo latente era necesario una retirada desde la circunstancia hacia ese *dentro*. En esa retirada, en esa marcha de lo patente a lo latente que no es, en el fondo, sino un retorno a las propias raíces, consiste, para nuestro modo de ver, la radicalidad que postula el pensar de Ortega y Gasset.

Esta radicalidad es, en definitiva, un acto de trascender el mundo patente e inmediato en que estamos. Y hacemos el esfuerzo de trascenderlo porque advertimos que en él no estamos en la verdad, sino en el fraude, en el engaño; que estamos, en suma, "en una monstruosa mascarada".

ARTURO GARCIA ASTRADA

ORTEGA Y LA DEDUCCION DE LA REALIDAD

I

Entre las obras póstumas de José Ortega y Gasset la más peculiar y menos estudiada por su tema aparente es sin duda *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* La lógica nunca fue el punto fuerte de Ortega, razón por la cual lo que pudiera haber tenido en mente al redactar este libro no puede menos de suscitar nuestra curiosidad. Una lectura cuidadosa de la obra encuentra las virtudes y defectos típicos de Ortega, pero además una curiosa alienación. El libro fue escrito en Lisboa en 1947 durante uno de sus períodos de exilio más o menos voluntario. Quien conozca Portugal bien no puede menos de darse cuenta de cómo su ambiente melancólico e introvertido ha debido influir en el pensamiento de Ortega. "Yo soy yo y mi circunstancia" dijo nuestro autor; y bien, la circunstancia portuguesa constituyó para Ortega y su mente sensitiva y extrovertida una especie de exilio intelectual; tiempo de dedicarse a las austeridades de lo más abstracto.

La primera mitad de *La idea de principio en Leibniz* es la mejor; como es sólito en Ortega, está llena de sugerencias e intuiciones fecundas. El libro lo lleva a uno de la mano, y uno se deja llevar con gusto, sin saber bien adónde. La segunda mitad decae grandemente hacia un desorden impresionista y exhibe repetidas muestras de lo que Emilio Mira y López llama los "característicos accesos hipocondríacos de Ortega". Más que "esa soba final que no es nada y es tanto" que los compiladores admiten hubiera sido necesaria, lo que el libro realmente necesita es esqueleto y dirección. Verdad, es en cierta medida injusto esperar demasiado de una obra inconclusa, pero el libro dice poco de Leibniz, prácticamente nada de la teoría deductiva, y

padece de un razonamiento invertebrado que reduce muchos pasajes a un miniaturismo filológico.

¿Por qué ocuparnos, pues, de esta obra? Porque a pesar de estos defectos que deben mencionarse de entrada, posee también las grandes virtudes características de Ortega: es estimulante, toca temas importantes, sugiere mucho más de lo que dice, nos fuerza a pensar, revela caminos de interpretación nuevos, nos hace vivir el tema como si lo leyéramos por primera vez. No hay razón en sorprenderse de que Ortega haya llegado a ser la figura que hoy es: su influencia ha sido, y aún es, un semillero de intuiciones creadoras. Como homenaje a nuestro autor, y mejor quizá que una crítica detallada pero quizá injusta de su libro, hemos decidido describir fragmentos del "libro concreto" que la lectura de sus meditaciones ha despertado en nosotros. Cada libro es muchos libros, pues cada lector piensa sus propios pensamientos y construye sus propias imágenes al leer una obra sugerente como la de Ortega. ¿Qué se nos pasó por la mente al recorrer las páginas de *La idea de principio en Leibniz*? Veamos; si no las conclusiones todas, el espíritu siempre inquieto de Ortega posiblemente aprobaría este experimento crítico.

En la página 39 de *La idea de principio en Leibniz* (Emecé Editores, Buenos Aires, 1958) dice Ortega y Gasset: "en la física actual las proposiciones integrantes de la 'teoría física' no tienen correspondencia similar con la realidad, es decir, que a *cada* proposición de la 'teoría física' no corresponde nada en la realidad, y menos aún se *parece* lo enunciado por cada proposición física a algo real; o en términos vulgares: lo que la teoría física nos dice, su contenido, no tiene que ver con la Realidad de la cual nos habla". Cita Ortega en su apoyo la opinión de Hermann Weyl a quien menciona como habiendo dicho que la toma de contacto entre la teoría física y la realidad tiene lugar sólo en los experimentos. Mas quien esté familiarizado con los escritos de Weyl ha de convenir en que este autor sería el último en suscribir la tesis de que la teoría física no tiene que ver con la realidad de la cual nos habla.

Con todo, Ortega está en muy buena compañía, pues nada menos que Einstein afirmó que "en la medida en que las leyes de la matemática se refieren a la realidad no son indubitables; y en la medida en que son indubitables no se refieren a la realidad". Este dicho es notable viniendo del último gran creyente en

el determinismo de la naturaleza, del físico que refiriéndose críticamente a la mecánica estadística dijo: "Dios no juega a los dados".

En las páginas 41 y 42 se lee: "en la física actual no cabe la posibilidad de 'modelos'; . . . por un lado, la física renuncia a la Realidad y se contenta con la Probabilidad, mientras por otro renuncia a ser conocimiento en el sentido de presencia de la Realidad al pensamiento". La relatividad —tiene razón Ortega— es "el último desarrollo de la física clásica" determinista y exacta (pág. 35), pero a pesar de la validez de esta afirmación ¿por qué estas citas provocan en nuestro pensamiento un estado de insatisfacción? ¿En qué dirección se mueve nuestra mente en este punto que Ortega abandona sin elaboración ulterior?

Tenemos lógica porque la realidad posee una vena lógica; el problema de por qué la realidad es físicamente deducible se resuelve diciendo que la realidad posee consecuencia, que lejos de ser un caos de sucesos desconectados, procede con orden y concierto: ésta es la sencilla razón por la cual los experimentos confirman la teoría.

Por otro lado, también es verdad que la realidad tiene su grado de indeterminación, que la probabilidad es un hecho, no sólo una idea que proviene de nuestra ignorancia del mecanismo último de las cosas. La realidad es incierta y sólo una teoría incierta puede describir adecuadamente su desenvolvimiento. La probabilidad es un aspecto objetivo de lo real, no un instrumento estadístico subjetivo. La probabilidad es el modelo físico de la creatividad de la naturaleza. La inducción indeterminista es parte de la deducción de la realidad pues el orden causal es un orden probable. Las cosas sólo ocurren con grados de determinación; nada es absolutamente cierto, todo tiene su medida de verosimilitud.

Esto nos ubica bien lejos de la idea causal rígida de Einstein, pero al mismo tiempo nos aclara el hecho de que lejos de ser la física un "sistema imaginario" de "objetos fantásticos" nos provee una noción de lo real tan válida —y tan incierta— como la que construimos con los datos de nuestros sentidos. El progreso continuo de la física nos fuerza a revisar nuestras ideas adquiridas sobre lo real, incluso refina nuestros datos sensoriales por medio de instrumentos que extienden el campo natural de nuestra percepción. Si no fuera por la física nuestro saber de la

realidad sería de una simplicidad y limitación intolerables, y nuestro pensar sería una meditación en el vacío estimulada por meras sombras de objetos desconocidos. La física *es* conocimiento, y nuestro pensamiento sólo tiene que ajustarse al reconocimiento de que los hechos físicos son aspectos de la realidad; aspectos parciales, sin duda, mas auténticos incluso en su parcialidad. Gracias a la física moderna, por ejemplo, hemos aprendido que medir y localizar un objeto no son las operaciones simples que nuestra percepción macroscópica nos induce a creer. Lugar, velocidad y tiempo son variables interrelacionadas y complejas. Medir es *estimar* localizaciones; predecir es *estimar* grados de potencialidad. De hecho, todo lo que las disciplinas concretas nos han ofrecido siempre es aproximaciones probabilísticas. Es bien sabido que los conocimientos físicos de Kant eran ya muy obsoletos en su tiempo y que varias de sus conclusiones erróneas respecto al mundo físico fueron resultado de su falta de información. Lo mismo es cierto de Hegel, cuya *Filosofía de la naturaleza* fue una obra grotescamente anticuada ya desde el momento de su aparición. Cierto, la transmisión del conocimiento era en esas épocas muy lenta, mas esta disculpa ya no es válida. Ortega sentó un excelente ejemplo por lo que hace a la actualidad de su información científica; sólo su tendencia ocasional a la frase chocante interfirió con su ávida receptividad a la ciencia nueva.

III

Dice Ortega en la página 73: "Que la magnitud es algo continuo —por tanto que no tiene partes, pero que puede ser partido en dos, y que estas partes logradas pueden coincidir o quedar una inclusa en otra—, es un 'hecho absoluto', una intuición básica" que no tiene "nada que ver con la lógica". La lógica, desde luego, no puede menos que ayudarnos a precisar nuestra idea del continuo; no la lógica clásica necesariamente, pero sí alguna que otra de las nuevas lógicas en circulación. Y decir que lo continuo carece de partes traiciona una concepción excesivamente rígida sobre las partes y el todo. En la página 414 menciona Ortega la queja de Leibniz sobre el laberinto de dificultades que proviene de la composición del continuo. Dice a

continuación Ortega: "El continuo es un ente esencialmente contradictorio; es, y, sin embargo, es irracional. Se lo puede dividir, pero de cada división renace siempre de nuevo indiviso". Toca aquí Ortega un problema fundamentalísimo de la deducción de la realidad y la dificultad del problema está exactamente señalada. Aunque la matemática define el continuo en términos de conjuntos y cortaduras, el continuo real posee algo primitivo y contradictorio que el tratamiento matemático deja por completo de lado. Es curioso que Dedekind, por ejemplo, introduzca el continuo por medio de lo que el continuo tiene de menos característico, a saber, su fragmentación en porciones disjuntas, esto es, su "discontinuidad" potencial. Algo fundamental de la realidad queda de lado en esta manera de tratar el continuo matemático. Los comentarios de Ortega son en esto ciertamente sagaces, no en el sentido de que el continuo sea irracional (hay maneras de concebir lo contradictorio como una extensión natural de la racionalidad), sino en el sentido de que las partes del continuo son partes en una manera muy especial y de que el continuo es un todo en modo muy diferente del modo en que los objetos discontinuos ordinarios forman un todo.

La característica esencial del continuo real es la de que lejos de ser un compuesto, un agregado de elementos atómicos, es una entidad irreducible en la cual es posible *distinguir* pero no *separar* sus partes. El continuo posee partes, pero estas partes son reflejos diferentes del todo, y no son ni capaces de ser segregadas del todo, ni más simples que el todo. Hay aquí lugar para una ontología formal de consecuencias interesantísimas.

IV

Dice Ortega en la página 80: "El concepto es extracto de la intuición". En otras palabras, el concepto es un aspecto de lo intuido convertido en término separado. La lógica es el desarrollo de los conceptos en tanto que términos. Mientras que intuimos el todo, conceptualizamos la parte. Darse cuenta de esto nos permite mirar al concepto como punto de partida de dos investigaciones diferentes: por un lado, la deducción lógica, por el otro, el remontarse del concepto a la intuición original en su concreción completa: una especie de fenomenología de los oríge-

nes que uno espera que Ortega está por anunciar a la vuelta de la página. En esta dirección "corriente arriba" los conceptos nos conducen a la multiplicidad de los aspectos intuitivos de los que los conceptos son gajos. Se comprende entonces que lejos de ser las oraciones composiciones gramaticales construidas a partir de conceptos, los conceptos son, por el contrario, astillas de oraciones completas. Si uno observa estas astillas con el cuidado que el arqueólogo le dedica al asa de un ánfora, se puede reconstituir no sólo la oración, sino también una aproximación al pensamiento y la intuición original completos. Esta arqueología fenomenológica, esta involución hacia lo concreto es el complemento natural de la deducción fundada en lo abstracto. Por cierto: la realidad es a la teoría como la intuición es al concepto. Dice Ortega en la página 86: "como las cosas sensibles son siempre confusas y difusas —en suma, inexactas—, el interés preferente por la logicidad llevará a que el concepto sea lo menos parecido a las cosas"... Por tanto, "en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas, el conocer se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos". ¡Gran verdad! , pero la consecuencia que debemos extraer de ella es la de que hemos de aprender a remontarnos contra la corriente en busca de los orígenes concretos de nuestras ideas. Lejos de maldecir la penumbra lógica, debemos iluminar la deducción con la luz de sus orígenes intuitivos.

Y aquí es quizá donde Ortega brilla más extraordinariamente. Sus análisis filológicos pueden ser criticables desde el punto de vista estrictamente etimológico —también lo son los de Heidegger— pero su poder evocador e iluminador, y el sentido que nos dan de estar presentes al origen de pensamientos particulares son indiscutibles. Verdad, Ortega —como Heidegger— abusa de la filología, pero es imposible no sentirse mentalmente enriquecido por la brillante perspicuidad que sus análisis poseen.

V

Dice Ortega en la Página 92: "La ubicuidad del extracto 'triángulo' trae consigo que resida a la vez en una muchedumbre indefinida de cosas, esto es, que forme parte abstracta de ellas". Pero la ubicuidad de las ideas es sugerida por la ubicuidad de las

cosas. Precediendo a la participación abstracta de las ideas en el hecho hay una participación concreta de los hechos unos en otros. Como la idea física de campo de fuerzas pone en evidencia, la realidad posee localización múltiple. El todo está en la parte tanto como la parte en el todo.

"Definir es descomponer, reducción de un compuesto a sus simples, de un todo a sus partes" (pág. 98). Pero la ciencia nos confronta con el gran problema de que las partes contienen el todo, que más uno analiza lo complejo y más complejas sus partes son, que la física nuclear se asemeja cada vez más a la biología, para la cual la vida como fenómeno total es lo simple e inteligible, y el funcionamiento fisiológico —uno de los aspectos parciales de los seres vivos— lo complejo e ininteligible. ¿De lo complejo a lo simple? De ninguna manera.

Ortega ve esto claramente en conexión con la deducción de lo real. Dice en la página 109: "La prueba o demostración, en cuanto razonamiento o modo de pensar, resulta ser un centauro de pensar analítico y pensar sintético". Esto es: la deducción de lo concreto implica un tipo de análisis que paradójicamente procede por el agregado continuo de nuevas características a medida que va del todo a sus partes. Esta deducción está en contraste con la deducción lógica, por cierto, pero se encuentra bien representada en la forma en que el razonamiento físico actual procede por un crecimiento progresivo en complejidad cuanto más fino hila.

Las definiciones, pues, son maneras de distinguir aspectos de lo no-separable, maneras de ver lo complejo en lo simple, lo sorprendente en lo obvio. Como consecuencia, estrictamente hablando las definiciones mismas no son separables unas de otras, sino que se modifican las unas a las otras tal como los rasgos que uno observa en una persona interactúan unos con otros hasta integrarse en una síntesis compleja: nuestra imagen de la persona. La deducción de lo real es un proceso analítico tanto como sintético, parcial tanto como totalista.

VI

En la sección 17 discute Ortega los axiomas explícitos e implícitos de la geometría de Euclides. Señala justamente nues-

tro autor que los axiomas o principios primeros no son necesariamente proposiciones evidentes. Por cierto, el progreso de la matemática ha dependido a menudo del descubrimiento de suposiciones implícitas y ocultas que habían pasado desapercibidas a los genios deductivos precedentes sin que esto significase el colapso de los edificios lógicos construidos hasta entonces. Corregir a Euclides tomó más de dos milenios hasta Hilbert, pero la geometría nunca dejó de ser una disciplina útil a pesar de sus lapsos lógicos.

Como dice Ortega, "los axiomas van involucrados unos en otros" (pág. 150) y a veces la suposición implícita funciona deductivamente a pesar de permanecer totalmente inconscientes de su papel. Ejemplo más reciente y tan fundamental como el de Euclides es el famoso axioma de elección descubierto por Beppo Levi en 1902 pero implícita e inconscientemente asumido por los analistas que lo precedieron. Separar un principio implícito de la teoría en que se encuentra involucrado es semánticamente como abstraer el concepto de la intuición, o un género de una especie, pues como bien dice Ortega: "no es generalizar atribuir al género las verdades propias al género, sino atribuírselas a la especie. De donde se sigue que generalizar no es conocer las especies" (pág. 154). "Los conceptos primeros de una ciencia —las definiciones y los axiomas— son, en rigor, monstruos lógicos. Cada uno es a su vez su género y su especie, puesto que el género auténtico no tiene vida propia y va embutido en la especie" (pág. 158). La eficacia lógica de los axiomas depende de figurarse los géneros como aplastados contra las especies, "interpenetrados, formando una pasta unitaria" (pág. 158), interesantísima observación cuyas consecuencias para la teoría de la deducibilidad formal merecen un estudio aparte.

Mas lejos de extraer de estas afirmaciones certeras la conclusión de que Euclides fue culpable de "descuido teorético", lo que corresponde es advertir que Euclides razonó tan bien y tan mal como el hombre contemporáneo. Pues el caso es que no importa cuán refinadas sean nuestras leyes de definibilidad formal, siempre habrá suposiciones implícitas. Este no es un defecto de nuestro pensamiento sino un reflejo de la circunstancia de que los hechos son monstruos concretos, todo y parte, y que los axiomas no son átomos de significado sino cercos más o menos

transitables dentro de los cuales intentamos acorralar una especie de ideas; sin éxito total.

Así como la lógica matemática ha aprendido a vivir con la incompletud de la aritmética formal después del célebre descubrimiento de Gödel, e incluso a extraer nuevas y valiosas conclusiones de tal situación, así debemos reconocer que concretamente hablando todo principio es sólo un punto de apoyo provisional.

VII

En la sección 18 trae a cuenta Ortega la idea aristotélica de que "el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitados de sensaciones" (pág. 169). Pero las imágenes poseen un elemento creador del que las sensaciones carecen. Las sensaciones son meramente estímulo, no solvente de precipitados fantasiosos. La sensación es un catalizador circunstancial de la fantasía. Ortega incluso menciona un tanto tímidamente la posibilidad de que "la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía" (pág. 172). El mundo lo percibimos necesariamente como incompleto, como algo a lo que continuamos agregando contenido. No hay mundo "si no hay fantasía, [pues] no nos es ni puede sernos dado como una cosa más" (pág. 171). Tal como la teoría de conjuntos de Zermelo carece de conjunto universal, pues dado un conjunto cualquiera siempre es posible formar conjuntos mayores, el mundo es incurablemente parcial, una realidad abierta en expansión constante, expansión a la cual nuestra creatividad individual contribuye continuamente. La fantasía nos provee imágenes inteligibles e inevitablemente provisionales de este mundo de cada uno que no podríamos concebir sin imaginación.

A raíz de esto la deducción de la realidad difiere de la deducción lógica en que en la primera lo imprevisible surge como consecuencia parcial de lo dado. Los sucesos son objetivamente probables porque lo concreto posee factores de indeterminación que tornan la deducción de cada hecho en un proceso de convergencia multitudinaria y contrapuntística en vez de un proceso de inferencia lineal. Como consecuencia, a la pregunta de "por qué haya en el Universo algo que nos obligue a llamarlo

inteligible" (pág. 177) la respuesta es que la mente y la realidad sólo están separadas en los tratados, que mente y realidad participan concretamente la una en la otra, y que por tanto la mente es naturalmente real y la realidad es naturalmente inteligible. La mente aprehende el mundo como lo similar aprehende lo similar; si no fuera así, el conocimiento de lo real sería imposible. Esta es la verdad que necesariamente vivimos día a día independientemente de nuestros prejuicios epistemológicos.

VIII

Dice Ortega en la página 190: "Los vocablos, como las plantas, viven de sus raíces". Y por cierto que la ingeniosidad que Ortega ha mostrado en la busca de raíces semánticas es sin par. Es imposible leer sus análisis sin que el campo semántico de vocablos usuales no se vea extendido en una sucesión feliz de revelaciones inesperadas. Pero el peligro de una filosofía filológica es el de servir de barrera para el cambio. Bucear en la tradición es fascinante en tanto que nos revela los orígenes inconscientes de nuestro pensar, pero tiene la desventaja de constreñirnos a considerar el lenguaje como fuente principal de nuestras intuiciones intelectuales.

El lenguaje es fecundo frente a lo real cuando se permite que lo real cambie la función del lenguaje a la manera en que los solventes cambian las propiedades intrínsecas de las substancias que ellos absorben y combinan. De acuerdo con esta concepción realista del lenguaje no hay herejía semántica posible. La misma raíz produce plantas de distinto carácter en terrenos distintos. Porque el lenguaje florece en el mundo, es necesario hacer lugar a toda clase de desarrollos y florecimientos semánticos.

Lejos, pues, de tratar de fijar la interpretación "verdadera" de los vocablos, debemos comprender que las categorías y los principios tienen grados distintos de pertinencia de acuerdo con el contexto concreto en el que se los considera. Los principios lógicos de Aristóteles eran válidos para él porque él creyó que eran principios de la realidad; otros modos de pensar eran para Aristóteles inconcebibles. Pero si algo nos ha enseñado la historia de las ideas es que los principios no son ni fijos, ni absolutos. La

realidad y la historia introducen toda clase de alteraciones semánticas en los principios.

Hoy se sabe bien por ejemplo que el principio de tercero excluido es contrario al constructivismo lógico y rechazado axiomáticamente por el intuicionismo de Brouwer y su escuela. El principio de contradicción a su vez ha sufrido una erosión constante proveniente de concepciones lógicas y dialécticas. Las lógicas inconsistentes proliferan hoy de manera que era imprevisible hace treinta años. En verdad, ni siquiera el principio de identidad se ha mantenido incólume. Que los entes sean idénticos a sí mismos, identificables como lo mismo, y al mismo tiempo diferentes de un momento a otro es la esencia del devenir. Lo contrario es o un caos de sucesos sin relación o una quimera de entidades inmutables.

Las palabras, pues, no tienen significados únicos; la gente se entiende porque los campos semánticos de las personas tienen intersección. Mas estos campos semánticos se hallan en proceso constante de cambio gracias precisamente al efecto del diálogo permanente de las personas. Como bien dice Ortega: "hablando rigorosamente, no es posible entenderse" (pág. 219). La ambigüedad es el fundamento esencial de la comunicación sencillamente porque el hablar y el pensar son "una proyección de la Realidad de la mente humana" tal como lo concebía Parménides (pág. 232).

IX

La deducción de la realidad, pues, tiene poco que ver con la inducción estadística. Esta última es compatible con la regularidad total de un proceso determinista; la primera, en cambio, infiere el suceso local como resultado de la presión del todo por un lado, y de la creatividad local por el otro. Existe hoy una lógica difusa (*fuzzy logic*) que toma en cuenta la incertidumbre y ambigüedad de las inferencias abstractas. Paralelamente, la deducción de lo real tiene que tomar en cuenta la incertidumbre y ambigüedad de los eventos locales e inferirlos como convergencia de circunstancia y creación.

Como observa Ortega, "Descartes empieza haciendo el vacío en la tradición cultural europea, asolándola, aniquilándola"

(pág. 254). "En el lugar de este vacío estableció que las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas sino de sus relaciones o proporciones" (pág. 283). La apoteosis del relacionismo es el concepto físico de campo de fuerzas; la realidad es un proceso consecuente y creador porque cada todo opera en la parte como un campo electromagnético opera en una partícula eléctricamente cargada, y porque la parte a su vez contribuye creadoramente al todo en el que está ubicada. El todo es responsable por el grado de determinismo del suceso; la parte es responsable por lo que el suceso tiene de nuevo. El equilibrio de ambas presiones hace del mundo un cosmos en vez de un mecanismo de relojería en el cual todo está prescripto de antemano, o un caos en el cual nada se relaciona con nada.

Es lamentable que Ortega, tan influido por el pensamiento alemán, diga varias cosas injustas sobre los pensadores ingleses en el libro que nos está ocupando. Si Ortega hubiese leído a Bradley con la receptividad activa con que leyó tantos otros autores, habría aprendido mucho sobre las relaciones, por ejemplo; en particular, sobre la famosa distinción entre relaciones externas e internas a la que Bradley dedica tantos finos análisis. Whitehead llevó esta distinción aun más lejos y la puso en contacto con la ciencia de este siglo. La devoción al relacionismo nunca ha brillado con más esplendor que en la obra de estos dos últimos autores. Y con respecto a Collingwood, es imposible no concluir que Ortega, el pensador de la razón histórica, tuvo con él más de un punto de convergencia significativo que hubieran hecho posible un diálogo fructífero; oportunidad perdida.

X

Dice Ortega en la página 313: "Filósofo puede ser quien no cree o cree que no cree, y por eso necesita agenciarse algo así como una creencia". Esto es verdad sólo en el sentido de que no es prudente tomar el alcance del conocimiento humano más allá de ser un conocimiento incompleto. Aparte de esto, la obra misma de Ortega demuestra que es necesario poseer una visión, un punto de vista firme, para poder escribir persuasivamente. Sabemos bien que toda visión es relativa, pero así y todo, la legitimidad absoluta de nuestro punto de vista particular en

cuanto punto de vista con derechos inalienables es la base de todo quehacer filosófico creador. Esto conduce inevitablemente al pluralismo filosófico, pero no al eclecticismo. El hombre no está extrañado del mundo como dice Ortega, sino incrustado en el mundo y en cierta medida constituido por las perspectivas de las personas con las cuales mantiene contacto. Con todo, tener una visión propia es indispensable; esta visión está justificada por la naturaleza perspectivista de las cosas y es insustituible en cada tarea de creación intelectual.

Dice Ortega con mal humor en la página 378: "Pedir que se crea en la teoría de la relatividad o en la mecánica cuantista me parece una distracción o un contrasentido descomunal. Estas teorías . . . nos persuaden porque 'son verdad' y son verdad . . . porque en ellas se cumplen las 'reglas del juego' teorético". De hecho, creemos en la teoría de la relatividad y en la mecánica cuántica porque nos proveen aspectos de la realidad que son confirmables y de los que carecíamos de conocimiento antes de tal confirmación. De que nos provean una verdad absoluta e inmodificable no nos hacemos ilusiones, pero de que sí nos proveen adelanto en nuestro progreso epistemológico no cabe duda alguna. No creer en tal sentido en las teorías físicas es meramente prueba de frivolidad.

Y llegamos aquí al punto que quizá explica por qué la obra de Ortega que nos ocupa quedó inconclusa. En la página 413 Ortega se refiere negativamente a Leibniz como habiendo sostenido la censurable posición de que "el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar . . .; en suma, que el ser es plenamente inteligible". Pero esta crítica de Ortega supone una concepción demasiado limitada y demasiado respetuosa de la lógica. No hay una lógica, sino muchas, y cada una proviene de algún aspecto especial y quizá irreducible de la realidad: la lógica no está por encima de la realidad. Ortega dice que el mundo no es deducible (pág. 419), pero esto supone una concepción limitada de la deducción. La logicidad, la deducibilidad, la inteligibilidad de lo real son la justificación última de la lógica. La lógica se parece algo a un juego, pero ningún lógico de verdad aceptaría este símil como otra cosa que un punto de partida retórico. La lógica es un derivado más de lo real; como todo lo demás.

En la página 433 Ortega está de acuerdo con que "lo 'real'

está hecho de racionalidad", a pesar de lo cual en la página 434 reafirma que "lo 'real' es el modo de ser sin razón". En este punto fundamental Ortega es inconsecuente, vacilación que a nuestro juicio hizo imposible la conclusión de *La idea de principio en Leibniz*.

Hemos criticado a Ortega en varios puntos específicos, pero ¿cómo negar el hecho de que su mente fue una de las más abiertas de la Europa de este siglo? ¿Cómo negar su receptividad hacia tantas cosas y tendencias nuevas? ¿Cómo negar el hecho de que es imposible leer sus libros sin sentirse estimulado a dialogar, a asentir y disentir? Casi no hay pensador en lengua española que no esté hoy en cierta medida en deuda con la mente inquieta e ingeniosa de nuestro memorable autor y con el gran movimiento intelectual que él inició directa o indirectamente.

FLORENCIO GONZALEZ ASENJO

TRES NOTAS DE ASEDIO A ORTEGA

1

Cualquier centenario de nacimiento, si de algún modo se conmemora, motiva inevitablemente esta pregunta: *¿quién era?* Para responderla, cabe ante todo considerar los datos biográficos. Pero éstos, por sí solos poco valen. Para que de veras nos sirvan será preciso remontar a sus orígenes, situarlos en su ámbito propio y proceder a su articulación. Ahora bien: el origen de un dato biográfico implica —como bien dice Ortega— "un último sujeto a quien pasa lo que le pasa y posee lo que posee. Mientras no capturemos ese sujeto, todos aquellos matices carecen de significación concreta"[1]. Y he aquí la gran cuestión. ¿Cómo capturarlo? A veces, sobre todo si se trata de un escritor, no sólo disponemos de ciertas confesiones más o menos espontáneas, sino de algún autorretrato. José Gaos —muy cercano al filósofo en los años de la República— nos refiere que cierto conato de polémica entre Ortega y el socialista Indalecio Prieto, en las Cortes Constituyentes, ocasionó "un maravilloso boceto de autorretrato". Y recoge estas palabras: "Ingreso en la política, pero sin abandonar un átomo de mi sustancia. No me la doy de nada. Pero literato, ideador, teorizador y curioso de ciencia no son cosas que yo pretenda ser, sino que — ¡diablo! — las soy, las soy hasta la raíz . . . La imagen y la melodía en la frase son tendencias incoercibles de mi ser, las he llevado a la cátedra, a la ciencia, a la conversación del café, como, viceversa, he llevado la filosofía al periódico. ¡Qué le voy a hacer! Eso que el señor Prieto considera como una corbata vistosa que me he puesto,

[1] *Goya* (§: "Quién es Goya). (*Obras Completas*, toma VII, página 548).

resulta ser mi misma columna vertebral que se transparenta"[2]. En tal franquearse, claro que muestra Ortega un aspecto importante de sí mismo, pero en modo alguno servirá para perfilar su *vera effigies.* Aunque Ortega encaje en él, es retrato que abarcaría a muchos intelectuales. Para alcanzar lo privativo de alguien, el *ídios* del cual arranque su comportamiento vital, hay que adentrarse por su vida y sopesar las dificultades que la acosan. Esfuerzo hermenéutico que Ortega ha comentado gustosamente con frecuencia, por ejemplo al preguntarse quién era Goethe. Las dos cuestiones básicas que debe formularse el biógrafo —nos dice— son estas dos: "determinar cuál era la vocación vital del biografiado" y "aquilatar la fidelidad del hombre a ese su destino singular", porque la "vida real" siempre resulta ser una "deformación" de la "vida posible". En dos frentes lucha el hombre para lograrse: contra la circunstancia, y consigo mismo —es decir, en rebeldía con su fondo instintivo—. Sólo en externos campos de batalla se verá algo de ese alguien, reliquias de la lucha realizadora. Lo íntimo carece de forma, ni siquiera es visible con plenitud para el propio sujeto. "Nada visto desde su dentro" tiene forma. "La forma es siempre el aspecto externo que una realidad ofrece al ojo cuando la contempla desde fuera"[3]. La penetración psicológica será vana, por tanto. Donde habrá que entrar es en el ámbito donde pelean la vocación y las circunstancias: en el *dentro* de *la vida.* Así afirmaba Ortega en 1932. Cuando en 1943 se pregunta quién era Velázquez, observa que la lucha por realizar "el personaje imaginario" que "se llama *vocación*" rastrea la circunstancia —como otra magnitud dada en el "sistema inteligible" de ambos factores—, pero hemos de añadir un tercero, muy opuesto a los otros dos, pues resulta ser "un factor irracional: el azar"[4]. Y algo después de 1950, fecha en la cual publica unas primeras páginas sobre Goya, escribe otras cuartillas —aparecidas entre los restantes inéditos— donde al preguntarse quién era el genial pintor aragonés, acrecienta la porción de irracionalidad en la vida, ahora ya no desde fuera, sino desde la instancia originaria, la vocacional, la del yo. Es que

[2] José Gaos: "Ortega en política" (Del libro: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos,* México, 1957, pág. 125).

[3] *Pidiendo un Goethe desde dentro.* (*O. C.*, IV, 401 y 402).

[4] *Introducción a Velázquez,* cap. II. (*O. C.*, VIII, 468).

reconoce y desemboza, acentúa con mayor vigor que en su pasado, la importancia primordial del sujeto, puesto que afirma: "El hombre es sólo su 'yo'. Todo lo demás es, o cosas con que se encuentra o cosas que le pasan". No es su cuerpo ni su alma —simples mecanismos, instrumentos—. "El *yo* no es nada 'material' ni 'espiritual', conceptos hiperbólicos que blandían las filosofías tradicionales". Cuando volvemos la mirada hacia nuestra sima interior sólo se nos hace patente "que *nuestro yo es en cada instante lo que sentimos 'tener que ser' en el siguiente*". Y a tal punto detecta Ortega la emergencia obstinada, apremiante del yo, brotando cual de suyo entre las sombras, que la define como "tarea", "proyecto de existencia" que "no hemos adoptado con deliberación ni albedrío". Casi cabría decir que no es propio, puesto que "a cada cual le es impuesto su *yo* en el momento mismo en que es *yo*". Cierto que añade: hay "voluntad capaz de negarse a que ese *yo* que él verdaderamente es, se realice". Aquí, en cierto modo, queda implícita la superioridad jerárquica del *quien* espiritual. Pero, "por muy respetables razones que muevan al hombre" —las de tal *quien*, sin duda—, la resistencia al yo propio desgarra, atormenta nuestra vida. Dicho yo emerge desde capas mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia —puesto que le sirven éstas de instrumentos—. El yo, al igual que la voluntad, manda, ordena. Pero el "acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos". Y además, lo voluntario "se apoya siempre en 'razones' ", *piensa.* "El *yo*, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad". Por eso ha dicho que el "*yo* no consiste nunca en cosas que *queremos* ser" —secuela de la voluntad—, o que *estimamos* ser —desde el preferir—, pues se nos impone como un "*necesitar* ser tal". Su imperatividad es absoluta y sin tapujos: "Manda sin apelación y no se *funda* en razones ni se digna justificarse". Aunque la frase no figura en el texto orteguiano, creo podría resumirse dicho yo, muy a la española: *la real gana*[5]. No cabe la menor duda: el enfoque de la investigación biográfica ya es otro; y ya es otro porque la noción orteguiana de *vida* no sólo se ha complicado con la tercera instancia, la del azar, sino que irrumpe en torrencial presencia la íntima irracionalidad —la sima de irracionalidad individual, y no

[5] *Goya* (§: "La leyenda de Goya). (*O. C.*, VII, 549-550).

ya, como en 1914, la "nueva sensibilidad" de una raza, o bien como en 1923, la "sensibilidad vital", ese "fenómeno primario en historia"[6]. En 1924, la razón era, para Ortega, "una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad", que incluso "desemboca siempre en lo irracional"[7]. Pero al finalizar su vida Ortega reconoce —diríamos que muy a pesar suyo— cierta irrupción de irracionalidad desde el mismísimo centro insondable de cada quien. Lo irracional, por tanto, ya no es cosa de fuera, lo arrastramos por dentro.

Primero se creía comprender a Goethe desde *dentro de su vida*; luego se pretenderá "ver a Goya desde dentro de Goya". Lo cual implica "una perspectiva inversa de la habitual, puesto que en ella se adopta como punto de vista del contemplador el punto de vista del contemplado"[8]. ¿Significa este giro un retorno al viejo intento de adentrarse por la conciencia individual? Recuérdese: se sugería hace un momento que dicha tarea es imposible, pues el estricto *dentro* carece de forma, no puede ser visto. ¿Cómo entender, entonces, ese ver a Goya desde dentro de sí mismo? Permítaseme un inciso. Había dicho Leibniz —y siempre se reconoció como evidente de suyo— que sólo caben tres enfoques del hombre: el del interesado, el de los prójimos y el de Dios. Divinidad aparte, restan los enfoques humanos. En el primero coinciden sujeto y objeto, pero sólo se apresan posibilidades, no realizaciones —y ello incluso suponiendo que el yo se vea a sí mismo dentro del mismísimo y único acto, sin *reflexión* alguna, en modo tal que no quepa distinguir entre "conciencia primaria" y "conciencia refleja", lo cual ha negado Ortega tenazmente[9]. En el segundo enfoque, el del prójimo, funciona una relación normal entre sujeto y objeto, pero debe ser reconocida como defectiva, en cuanto que de todo sujeto visto por fuera sólo se apresan sus actos o comportamientos, no el arranque de ellos, la intención ductora. En rigor, ambos enfoques humanos resultan mucho más inoperantes de lo sospechado hasta la fecha. Ortega insiste en subrayar, en estas páginas sobre Goya, la

[6] Cf. *Meditaciones del Quijote*, "Meditación preliminar", § 15. (*O. C.*, I, 362), y *El tema de nuestro tiempo*, Lec. I. (*O. C.*, III, 146).

[7] *Ni vitalismo ni racionalismo.* (*O. C.*, III, 277 y 276).

[8] *Goya.* (*O. C.*, VII, 555).

[9] Cf., por ejemplo, *Prólogo para alemanes*, § 4. (*O. C.*, VIII, 50).

dificultad de apresar cualquier yo, incluso el propio. Ante todo, evitemos confundir el yo *nato* de cada quien con las facciones o componentes traditados en él por el "contorno social"; o sea, ciertos "rasgos nacionales del *yo* y, dentro de la nación, del grupo social y de la época en la que la persona vive más próximamente sumergida"[10]. Tales facciones ocultarían la auténtica individualidad, la realidad misma del individuo. Y esto es, precisamente, lo que importa: "quién fue Goya *para* Goya". ¿El primer enfoque de que habla Leibniz, por lo tanto? Tratemos de comprender; y para lograrlo, comencemos por escuchar. ¿Qué añade Ortega a lo dicho? Dos cosas complementarias y una conclusión. Escuchémoslo con sus propias palabras. Primero: "Pero ¿es posible averiguar cosa semejante? El *yo* es un ente tan secreto, tan arcano, que con frecuencia ni siquiera aparece claro al hombre mismo cuyo es. ¿No se trata entonces de una tarea utópica? "[11]. Reforcemos por nuestra cuenta la dificultad subrayando: con frecuencia, dentro del *dentro* hay otro dentro más. Ahora escuchemos la segunda cosa que dice Ortega: "Por otra parte, el *yo* oprime constantemente las circunstancias, se esfuerza en modelarlas conforme a su propia figura". Aquí Ortega salta al exterior, a los resultados, a las obras. Incluso utiliza un verbo harto inequívoco: *modelar*. Y la mentada conclusión va apareciendo en tres pasos o niveles. Dice, en efecto: "¿Cómo es posible que siendo esto así no se manifieste su impronta en los hechos de una vida? ". Y da el segundo paso: "No hay factor más activo, más pertinaz entre los que contribuyen a producir ésta". Por último, concluye: "Parece sobremanera improbable que quede latente y misterioso, que no se logre percibirlo, siquiera atisbarlo y, por lo menos, capturar alguno de sus atributos"[12].

Si nos fijamos bien en lo dicho, parece que el marco tradicional de los enfoques, tan buidamente formulado por Leibniz, en modo alguno agota la materia. Es que Leibniz, y con él toda la tradición, estaban inmersos mentalmente en un taxativo dilema del conocer: el del sujeto y objeto. En ciertos límites: *res*

10 *Goya*. (*O. C.*, VII, 553).
11 *Goya*. (*O. C.*, VII, 554).
12 *Goya*. (*O. C.*, VII, 555).

cogitans y *res extensa*. O lo uno, o lo otro. Ninguna realidad discrepa del férreo supuesto mental: el del *tercero excluido*. Pero, ¿no hay realidad *tercera*, otro modo de ser que los dos mencionados? Permítaseme recordar que estamos en una encrucijada pareja a la de Kant cuando descubrió la existencia de los juicios sintéticos *a priori*. Y que cabe abrir, también de modo semejante a Kant, un nuevo camino. Pues existe, en efecto —y estaba siempre ahí, rebosante de presencia—, una tercera realidad, *exterior e interior al mismo tiempo*, con faz de sujeto y cuerpo de objeto, cual las dos caras de una moneda: la *vida humana*. "Tiene ésta —precisa Ortega— la condición de ser una realidad ante nosotros como las demás del universo, pero que, a diferencia de ellas, su realidad consiste en ser, a su vez, un punto de vista"[1 2]. Con otras palabras: objeto y sujeto de consuno. Y ampliándolo a nuestro modo: el mundo artificial de la cultura. Todo el quehacer *humano*, sea *prâxis* o *poíēsis*.

"Hemos de procurar ver a Goya desde dentro de Goya". No se pretende entrar en el cerrado, caliginoso ámbito de la conciencia. En el ruedo de la vida, en la *realidad tercera* —estremecida de humano pálpito—, se encajan a su modo la *res extensa* y la *res cogitans*, el cuerpo y el alma, el *érgon* y la *enérgeia*. En el soneto, en la pintura, en la sinfonía, en el sistema, late algo más que la carne. En la encarnación persiste, agazapado, el espíritu. La vocación que es el yo toma forma en la obra. He aquí la gran maravilla humana: el acto creador. "Vemos ahí, delante de nosotros, la obra admirable". Y esa obra, "antes de estar ahí, hecha, perfecta, fue una imagen o idea" en la mente del creador. "Lo esencial de la creación está ya en la idea o imagen de la obra. El resto es ejecución". Y Ortega, el Ortega que está descubriendo en su interior "un ente tan secreto, tan arcano", que en parte se le escapa y en parte se le impone, reflexiona: "lo interesante es preguntarse cómo estaba en el creador lo que va a ser su creación cuando áun no tenía de ella ni siquiera la imagen o idea". Claro está que la creación no es un hacer cualquiera. "Recurrimos al término 'creación' cuando vemos que un hombre produce formas de vida que son nuevas —en arte, en pensamiento, en conductoa o en cualquier otro orden de la humana existencia. La creación lo será en un sentido tanto más intenso cuanto más nuevo sea lo que

produce; por tanto, cuantos menos precedentes tenga y más imprevisto sea"[13].

Bien claro queda el camino para investigar quién era Ortega. El posible investigador tiene a su alcance unas diez mil páginas, en muchísimas de las cuales persiste la huella de su andar, y en otras —con íntima luminosidad— la huella del pulgar creador. Pero en tal remontar de la carne al espíritu, lo que irá despejando —sea dicho con toda precisión—, más que eso que Ortega *ha sido* en su fenecido *hic et nunc*, más que saber quién *era*, hallará quién *es* Ortega —*et nunc et semper*—.

2

Si tras leer a Ortega nos recogemos en nosotros mismos y cerramos los ojos para ver mejor, se aprecia que el más profundo sentir de este filósofo, la clave que abre el secreto de su obra, es sin duda alguna el cultivo y cuidado de lo individual, el noble anhelo de exaltar su unicidad y la personalidad implícita. Pero no se malentienda estimándolo como individualismo. Todos los *ismos* practican sin saberlo el *gran pecado* que aborrece Ortega, la transgresión, el *pasar a través* de los límites que tiene cada verdad de suyo, cayendo así en el error. El individuo es un hecho; el individualismo, una teoría que realza un hecho —como tal, innegable— para que medre sobre el humus de todos los restantes. Los hechos deben quedar situados en su exacto lugar jerárquico, y esto es todo. Pues bien: creo que tal sentir orteguiano, muy suyo desde luego, tan suyo que aparece fundido al palpitar de su vocación, ha sido *amamantado* por la filosofía de Nietzsche. Empleo esta expresión, a primera vista extraña, porque procede del propio Ortega. "*ya sabe* [*usted*] *cómo he mamado a Nietzsche*", escribe a Navarro Ledesma —así, subrayado y todo— en carta desde Leipzig del 30 Mayo 1905. Lo escribe en tiempo pretérito, por lo demás; pues aunque en esa y otras cartas a quien había sido destinatario de Ganivet, aún destaca como filósofos a Renan, Schopenhauer y Nietzsche, en tal fecha ya estaba conclusa su etapa de estudiante en la Central, cuando

[13] *Goya.* (*O. C.*, VII, 562).

dialogaba con Ramiro de Maeztu, el más nietzscheano de los hombres del 98 —los otros dos fueron Baroja y Azorín—. En 1908, comentando el libro de Simmel sobre *Schopenhauer y Nietzsche*, recuerda sus dieciocho años, cuando vivía en la "atmósfera caliginosa", en "la zona tórrida de Nietzsche", y se justifica: "Nietzsche nos fue necesario . . . Nietzsche nos hizo orgullosos". Era la reacción saludable a la gran humillación de un joven patriota en el año del Desastre. Ahora, que ya ha disfrutado "más suave y fecundo clima", puede sostener —sereno y con firmeza— que en toda su obra "Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre*". Definición, por cierto, que el autor de *Zarathustra* genera con criterio intensivo, en oposición a la tesis extensiva, cuantitativa, del siglo XIX —según el decir de Simmel—, para la cual de hecho el individuo no existe, es tan fantasmático como el átomo, pues sólo considera real a la sociedad, y así el valor absoluto, la norma moral, sólo puede ser social, de índole comunitaria. Nietzsche reconoce, desde luego, que "el individuo no es un hecho aislado", pero niega, en cambio, que "haya de ser la muchedumbre norma de valores". La creación de valores incumbe al *Sobrehombre* —tercer término a realzar entre los individuos sin ascésis vital y las muchedumbres—. Nótese bien, advierte Ortega: "*Nietzsche no es individualista ni egoísta.* No todo individuo por ser un 'yo', un 'sujeto', debe ser considerado como norma, sino aquellos individuos cuyo ánimo, cuya 'subjetividad' pueda tener valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre"[14]. Ya había sostenido meses antes: la única interpretación plausible del Sobrehombre nietzscheano apunta a "la mejora del hombre"; éste "debe ser superado porque aún puede ser mejor". Y califica el esfuerzo superador de "emoción clásica" —en oposición a la "emoción romántica", la cual ve lo histórico "como definitivo", concluso, sin futuro—[15]. Siempre alienta en Ortega

[14] *El Sobrehombre*, Julio 1908. (*O. C.*, I, 91-95).

[15] *Teoría del clasicismo*, 1907. (*O. C.*, I, 75). K. Jaspers, en su *Nietzsche*, de 1936, coincide en lo esencial con el parecer de Ortega. Como de Nietzsche abundan muy torcidas interpretaciones, conviene recoger la de Jaspers. "Por la palabra *individuo* Nietzsche no entiende la persona privada, aislada, sino el particular que es al mismo tiempo consciente de sí mismo".

dicha emoción clásica. Para él la vida es moral en su mismísima raíz, justo porque desde dentro del individuo —y no como norma impuesta desde fuera— se produce la superación, la excelencia o *areté*. Con frecuencia ha recordado el imperativo de Píndaro de este modo: "*Llega a ser lo que eres*. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza"[16].

Mantenerse como individuo no es sólo un derecho; significa, ante todo, un deber. *Soledad*, *personalidad*, *autenticidad*, he aquí tres nociones instrumentales del humanar, del progeso ontológico del hombre. *Hacinamiento*, *igualación íntima*, *falsificación*, he aquí los tres vicios opuestos, las tres vías en la degradación humana. No se malentienda como enfoque clasista. La *excelencia* sentida por Ortega no busca el medro personal, es nada más y nada menos que la máxima virtud humana, la que permite el humanar, la *Grande Historia del Hombre*, la iniciada con la involución del rabo. Sentirse individuo implica la exigencia de *libertad para ser*. Derecho que establece, por cierto, el fundamento mismo de la Tabla de Derechos del Hombre —aunque se haya olvidado, se desconozca, en rigor, en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948—[17].

En 1930 escribe Ortega diversas anotaciones, recogidas en el último volumen de *El Espectador*. En su mayor parte vienen a ser confidencias y desahogos. "La íntima disputa es el ser auténtico del hombre", confiesa en una de esas líneas. Otra confesión suya, magnífica, reveladora a fondo, se le alarga y cobra título: *Socialización del hombre*. Oigamos su agobiado sentir. "La existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío, a los demás, va siendo cada vez más difícil". "Materialmente no se deja al hombre estar solo, estar consigo". Recuerda que en otros siglos la casa era una fortaleza. "Hoy, el edificio de pisos es una colmena", el hombre vive en la plaza pública. Es situa-

Añade que de la existencia posible de ese particular se puede decir, con palabras de Nietzsche: "todo individuo es un ensayo por alcanzar una especie más alta que el hombre" (Cf. el Libro II, cap. I, §: "El hombre que se produce a sí mismo". Apartado: "Las exigencias de Nietzsche").

16 *España invertebrada*, 1921, Segunda Parte, cap. 4 (*O. C.*, III, 102).

17 Manuel Granell: "El radical y desconocido Derecho del Hombre". Comunicación al Décimo Congreso Interamericano de Filosofía (Tallahassee, Fla., Oct. 1981).

ción peligrosísima, pues impide el necesario recogimiento. Y le sale del alma este elogio de la soledad: "La soledad hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella. La soledad tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento, el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico. En el aislamiento se produce de manera automática una criba y discriminación de nuestras ideas, afanes, fervores, y aprendemos los que son de verdad nuestros y los que son anónimos, ambientes, caídos sobre nosotros como la polvareda del camino". Esta creciente socialización actual choca con todo el proceso de la historia europea, el de la civilización occidental. "Se había propuesto que la vida tomase cada vez con mayor intensidad la forma individual. Es decir, que al vivir cada cual se sintiese único. Unico en el goce, como en el deber y en el dolor. ¿Y no es ésta la verdad, la pura verdad trascendental sobre la vida humana? Magnífico o humilde, para el hombre, vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo —conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee. No se vive en compañía. Cada cual tiene que vivir por sí su vida, apurarla con sus únicos labios, como una copa llena de lo dulce y lo agrio". Pero tal impulso se ha frenado. "El europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad". Hay "una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo". Se vuelve, pues, a lo sólito en la fatigosa historia del hombre, en la cual ha sido raro "el afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único". "No se concedía a la persona libertad para vivir por sí y para sí". Y en cierto modo presiente su destino de intelectual auténtico, insobornable, sobre todo en ámbito tan fanático como el español, pues escribe: "El gran crimen que costó la vida a Sócrates fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual". Tal ha sido, en efecto, el *crimen* de casi todos los pensadores españoles; y su cicuta, en la mayoría de los casos, el exilio. Pero en esta página Ortega sólo desea respirar, oxigenar su espíritu. Y respira a fondo: "La socialización del hombre es una faena pavorosa. Porque no se contenta con exigirme que lo mío sea para los demás —propósito excelente, que no me causa enojo

alguno—, sino que me obliga a que lo de los demás sea mío"[18].

Quien no sea fiel a sí mismo, a su vocación, a su destino, sin duda *descansará* a pierna suelta en lo comunal, pero ha traicionado su vida, se autoelimina entregándose a la nihilidad. Ortega, quien detestaba tal proceder, siéntese, por el contrario, estremecido de admiración ante el *San Mauricio* del Greco. Es el mártir lo que le emociona. He ahí alguien que supo cumplir con hombría. "Para ser fiel a sí mismo", el santo "toma su propia vida . . . y la arroja lejos de sí", pues "conservándola no sería su vida". Decisión incomparable, en cuanto coinciden, "en el mismo acto", su "renuncia a la propia vida" y esa "suprema afirmación de la personalidad". San Mauricio supo *llegar a ser lo que era.* En tan conmovedora entrega de su vida contemplamos, potenciada, "la actitud ética por excelencia"[19].

3

Ortega puso como epígrafe a un capítulo de *El tema de nuestro tiempo* esta frase de Nietzsche: "¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez! " En diferentes matices, la vida siempre había sido desestimada: era un "hecho nulo", cierto "azar del cosmos". Pero Ortega siente emerger una valoración positiva del vivir, un "imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos"[20] ¿Por qué tal desestimar? No se había comprendido su importancia, su índole de principio, de realidad radical, justo por su trasparencia. La mirada —observa Ortega— siempre "se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas", y resbala por lo más inmediato. ¿Cuándo vemos el cristal de nuestros lentes? Así ocurrió con la vida. Esta "no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe —y de puro serlo, de puro ser trasparente, nos cuesta trabajo reparar en ella"[21]. Rectificado el enfoque, vemos la vida,

[18] "La socialización del hombre". *El Espectador,* VIII. (*O. C.,* II, 737-740).

[19] "Muerte y Resurrección". *El Espectador,* II, 1917. (*O. C.,* II, 149 y 148).

[20] *El tema de nuestro tiempo,* cap. VII. (*O. C.,* III, 179).

[21] *Qué es filosofía,* 1929, lec. XI. (*O. C.,* VII, 424).

limpia como el cristal, en las primeras descripciones. Recojamos ésta, de Ortega, en 1935 —no demasiado temprana—: "La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer". Naturalmente, el fautor de tal hacer es el hombre, quien se hace, al paso, a sí mismo. Cabe, pues, este calificar: *causa sui*. Desde luego, en segunda potencia dicho ser causa de sí mismo, ya que el hombre, antes de estatuir, debe "determinar *lo que* va a ser". Cierto que las objetivas posibilidades de ser no son un regalo, "tengo que inventármelas". Pero tampoco se trata de una invención total, pues siempre encuentro ahí, ante mí, alguna materia prima y alguna presión inductiva. Con palabras de Ortega: "Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia". En cierto modo, diríase que más que inventar trátase de un elegir. y nos dice, en efecto: en las circunstancias aparecen "esas posibilidades que tengo que elegir". Ahora bien: si cabe elección, hay libertad. Así lo confirma Ortega: "soy libre". Aunque añade: "soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no". Libre, no sólo para el *hacer*, sino para *ser*. Obsérvese la consecuencia: "ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva"; o sea, carecer de un determinado modo de ser. "Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad". El hombre, "una entidad infinitamente plástica"[22].

Presentada así, en esquema tan abstracto, sin duda juzgaremos la noción de vida tan obvia y trasparente que nos parecerá bien fácil y hacedera. Será justo consignar que Ortega no deja de advertirnos sobre lo peligroso de la vida, "única entidad del universo cuya sustancia es peligro". Sólo que al advertirlo, añade: "se compone de peripecias", como un drama [23]. *Drama*, etimológicamente, equivale a acción. Pero, ¿no estaba dicho —replicamos— que la vida es quehacer? En suma: ningún misterio, claro como la luz, trajín normal, harto conocido. Si a esto se reduce, exclamemos con Nietzsche: *¡Venga otra vez!* Sin embargo . . .

¡Qué difícil, sin embargo, el orteguiano vivir! Por lo pronto, y cual Prometeo en su roca, estamos encadenados en el cruce

[22] *Historia como sistema*, VII. (*O. C.*, VI, 32-34).

[23] *La rebelión de las masas*, cap. IX. (*O. C.*, IV, 194).

espacio-temporal de exclusiva entrada al mundo, tremante *hic et nunc* del cual no podemos saltar, aunque es de suyo salto incesante. Tal condición comienza en nuestro cuerpo, desde el cual todo se dispone en tornadizas perspectivas. Y como en lo espacial, en todo. Nuestra vida, afanado *faciendum*, semeja una condena a cumplir, pues desde ajena voluntad se impone y precisamente a trabajos forzados. Todos, con "inexorable forzosidad", tenemos que "realizar el proyecto de existencia que cada cual es". Proyecto —obsérvese bien— que no se gesta por obra del hombre, que éste *recibe* al ingresar en la vida, que es algo "anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad", porque dicho proyecto, *velis nolis*, "es nuestro ser, es nuestro destino"[24]. Es más: semejante imposición funcionará como pie forzado al vital quehacer. Así como la vida no se nos da ya hecha y hemos de ir haciéndola de acuerdo al proyecto de existencia, este proyecto que es cada quien, el del individualísimo destino, tampoco se nos entrega en modo cierto, paladino. Muy al contrario, se nos acucia a descubrirlo mediante trabajosas tácticas, con frecuencia frustradas, aunque estamos obligados a decidir libremente la manera de realizarlo. Libertad forzosa, como ya sabemos, amarrada codo con codo a la necesidad. Avistemos los pasos de esta implacable dialéctica. Asentado en la forzosidad de elegir, el hombre "es, *por fuerza*, libre". Dicha libertad se ejercita para *elegir* "la forma de su vida". Y no cabe una elección caprichosa, sin respaldo en el hombre, pues éste, en conciencia, "se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor". Lo mejor desde un haz de posibilidades —tras las cuales acechan, como la sombra al cuerpo, las respectivas dificultades—. Y en rigor, poco margen de error se nos permite, pues entre dichas posibilidades "hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria". Y Ortega concluye: "Esto es, *lo mejor*". Ahora comenzamos a comprender la cruz que el hombre carga sobre sus hombros. *Tiene* que decidir en todo instante y por sí mismo, con libertad de decisión, pero sabiendo que se juega la vida si resuelve no aceptar la posibilidad mejor, esa que ya estaba ahí, diríase que predispuesta, *sabiéndolo*. Ortega lo reconòce y lo reitera sin rebozo: "Nues-

[24] *Pidiendo un Goethe desde dentro*. (*O. C.*, IV, 400).

tra libertad para ser eso o lo otro no nos liberta de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella", pues tenemos que *hacer* lo que tenemos que *ser*. Es condición que aflora desde el más profundo foco de lo humano. Ruego al lector que no resbale por la siguiente frase del texto: "La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida". Y resume con giro tajante: "Se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! "[25].

Aún hay más. ¿De veras sabemos con certeza qué es *lo mejor*? Porque *lo mejor* de que se trata carece de forma previa, no se nos entrega con rotunda presencia. Desde luego, no *debemos* recogerlo del pasado —aunque sí *podemos* intentarlo, pero degradando entonces nuestra vida, transformándola en una farsa, en una mascarada—. La forma de *lo mejor* sólo se visualiza de cara al futuro emergente, es constante creación. "Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma". De otro modo: "*El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*" (las cursivas son del propio Ortega). ¿Cabe dificultad mayor? Constantemente nos hallamos forzados a decidir entre la autenticidad o la inautenticidad del tesoro que es nuestra vida. Y no se ven en dicho trance solamente los individuos, sino también las generaciones. "Hay generaciones logradas y hay otras malogradas". ¿Cómo proceder? Desde luego, inventando una forma inédita; pero, no cualquiera, sino la más ajustada al propio destino, esa que en cierto modo fuere el resultado de un no saber sabiendo, la que encajara —podríamos decir— en el hueco de su ausencia. Y aquí aparece de golpe la clave de bóveda en la construcción orteguiana: la *fantasía*. "La vida es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual es, que cada época tiene que ser". Con aguda frase lo resume Ortega: El hombre es el "novelista de sí mismo" porque "la facultad primordial del hombre es la fantasía"[26]. Bien entendido, claro está, que se dice fantasía de muchas maneras. Realcemos estas dos: la más espontánea y la más cautelosa. Ortega imagina el mito del hombre en base a la primera. La "terrible libertad del

[25] *Prólogo para alemanes*, § 3. (*O. C.*, VIII, 28).
[26] *Prólogo para alemanes*, § 3. (*O. C.*, VIII, 29).

HEMEROTECA

hombre, que es también su más alto privilegio", le vino de verse obligado a elegir entre "tantas locas visiones imaginarias" que el hombre emergente de la *animalitas* descubrió dentro de sí. De tal modo comenzó la especie humana. Somos "hijos de la fantasía" y a fantasías se reducen todos nuestros quehaceres[27]. Siempre se ha llamado a esta interna vivacidad sin peso real, la *loca de la casa.* Pero también se fantasea muy cuerdamente, con fría cautela y sumo respeto a las cosas, si se sabe contemplarlas en su nudo ser. Comprendiendo la índole de este clarividente visionar, se reconoce con rubor que hemos cerrado los mismísimos ojos del alma para ignorar nuestro humilde origen. "Lo que llamamos *razón* no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos 'justicia' y eso otro que llamamos 'felicidad'? ". Trátase de un hecho tan enorme y firme, que no hay modo de negarlo. El hombre, sépalo o no, vive "a la vez en dos mundos —el de dentro y el de fuera—; por tanto, irremediablemente y para siempre, inadaptado, desequilibrado". No se lamente demasiado, pues resulta que "ésta es su gloria", aunque también "ésta es su angustia"[28].

Demos un paso más. La actividad fantástica, por ejemplo ésa que construyó la geometría euclidiana —una vez embutida su axiomática, en tal fecha velada, y formulados sus teoremas esenciales—, la dejó establecida de una vez por todas, incluso de cara a las no-euclidianas, y ha ido e irá cumpliendo su desarrollo cual por sí misma. Pero tal geometría es un producto del humano quehacer, un *érgon*, no el empuje que le dio origen, su *enérgeia.* Y ya hemos visto que la vida es un *faciendum*, no un *factum.* Como impetuosa corriente fluye la vida; en incesante decidir, el necesario acertar. La "vida se compone de puros instantes cada uno de los cuales está relativamente indeterminado respecto al anterior". Ya asoma el azar su faz absurda. Frente a la presión del pasado y contra el conminar necesidades del porvenir, ingresa en cada instante cierto "titubeo metafísico" que "proporciona a todo lo vital esa inconfundible cualidad de

[27] *El mito del Hombre allende la técnica.* 1951. (*O. C.*, IX, 622).
[28] *Una interpretación de la Historia Universal*, lec. X. (*O. C.*, IX, 190).

vibración y estremecimiento" siempre celado en las almas[29]. Repárese bien lo que esto implica. Pues vivimos en constantes saltos de nuestra cruz espacio-temporal, cual bolita de marfil en la ruleta, y encerrados además dentro de nosotros mismos, en "radical soledad", el trajín del vivir es estrictamente individual. Yo tengo que "decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente, y nadie puede tomar esta decisión por mí". En consecuencia, "es preciso" que las opiniones en que se base la decisión "sean verdaderamente mías", lo cual "sólo es posible si las he pensado desde su raíz" y alcanzando una "incontrastable evidencia" que por fuerza será mía, "no puede dármela hecha nadie". Encerrado en mí, sin más pensar que el propio, y respecto a mí mismo, a lo que en este instante soy. Por eso concluye Ortega: "Al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo. Y la serie de actos, de conducta, de vida, que esa auténtica opinión engendre y motive, será auténtica vida mía, será mi auténtico ser"[30]. Ahora bien: ¿se logra del todo tal autenticidad?

Analicemos la cuestión. Será auténtico en su vida quien sea señor de sí mismo, quien sea quien es sin cortapisas. *Authéntēs* significaba para el griego dueño absoluto, señor de sí que obra por sí. Pero, ¿cómo lo es? Pues parece de hechura vital opuesta a la del esclavo, comparémosle con éste. El esclavo Epicteto sabía muy bien —y así lo ha escrito en su *Manual*— que ciertas cosas son tan personales, que sólo dependen de cada quien, y "nadie puede impedirlas, nada puede estorbarlas". Cita como ejemplos: opiniones, impulsos, inclinaciones, aversiones . . . Desde luego, tal libertad interior la ejerce Epicteto desentendiéndose del amo. Trátase de una libertad en clausura. ¿Y si se deja avasallar por dentro, rindiéndose al instinto? No será necesario insistir. No hay autenticidad en el esclavo de sí mismo. El dueño absoluto de sí parece estar por encima del yo que sólo *quiere* o *desea*, que pretende mandarnos. Para manumitirse así, necesita conocer muy bien los instintivos impulsos y saber cómo buscarles la vuelta. Tiene que domeñar al paso los engaños y luego decidir qué es *lo mejor*. Ahora bien: del yo siempre se nos esconde una gran parte, ya que se nos muestra cual un *iceberg*.

[29] *La rebelión de las masas*, cap. IX. (*O. C.*, IV, 193).
[30] *En torno a Galileo*, lec. VI. (*O. C.*, V, 72-73).

Sólo lo vamos conociendo despaciosamente, a lo largo de trabajosa experiencia vital y tropezando, luchando con el prójimo. "Insisto en este punto, pues es de importancia para mi doctrina" —afirma Ortega en *El hombre y la gente*—: "El yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser, no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo . . . paso a paso, merced a una serie de experiencias". Es decir, no se nos devela directamente, en modo inmediato, desde dentro, bajo la serena calma del ensimismarse, sino de modo indirecto, al través de sus actos y entre el polvo de la pelea. Con las propias palabras de Ortega: "Averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tús*, nuestros *tús*, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social"[31]. No, no parece nada fácil la autenticidad.

Pero todavía hemos de penetrar por otras sombras. En el otoño de 1936 —ya se está desangrando España— inicia Ortega una serie de artículos en *La Nación* de Buenos Aires: *Memorias de Mestanza*. Y escribe: "Jamás ha acontecido ni acontecerá que el hombre pueda conducirse exclusivamente según su personal gobierno", pues le son "impuestas formas de comportamiento —modos de pensar, sentir y actuar— por la colectividad en que vive". El animal dispone de sus instintos. El hombre, en cambio, necesita ideas que ha de ir concibiendo sobre la marcha, al paso que las necesita. Tal faena pensante sería agotadora —imposible, en rigor—, si no le valieran ciertos efugios. Los tiene, en efecto: las "formas de comportamiento". Y éstas, desde luego, no son suyas, proceden de la sociedad, la *gran desalmada*. He aquí el hombre renqueando, apoyándose en muletas. ¿Cuál será entonces su verdadera condición? Puesto que el hombre es un animal que ha perdido los instintos, "que arrastra sólo la ruina de ellos", que solamente conserva "sus muñones e inorgánicas piltrafas, incapaces ya de dirigirnos, pero suficientes para no dejarnos seguir tranquilamente a la razón", visualízase en la condición humana cierta "penosa y ridícula ambigüedad que hace de él, a la par, un animal degenerado y un petulante cachorro de arcángel"[32]. A la anterior oscuridad y ocultación del yo, únese ahora no sólo la presión social sino el

[31] *El Hombre y la Gente*, lec. VII. (*O. C.*, VII, 194).
[32] *Memorias de Mestanza*, octubre 1936. (*O. C.*, V, 481, 483).

estorbo y sabotaje de agazapados restos de la *animalitas*. ¿Hemos de conjeturar en tal sentir el amargo zumo del exilio? En Mayo de 1937, otra serie de artículos: *Miseria y esplendor de la traducción*. Se inicia con esta denuncia: "Cada día me acuesto más a la opinión de que todo lo que el hombre hace es utópico. Se ocupa en conocer sin conseguir conocer plenamente nada. Cuando hace justicia acaba indefectiblemente haciendo alguna bellaquería. Cree que ama y sólo advierte que se quedó en la promesa de hacerlo". Esta desolada confesión —trina y una— ofrécese con cierto aire metafísico, parece sugerirnos las propiedades trascendentales del Ser: la Verdad, el Bien, la Belleza. ¿Cabe, por tanto, amargura mayor? ¿Hemos de palpar otra vez, tras las palabras, el dolorido sentir del desterrado? Cuando acaba de escribirlas, piensa Ortega que podrían malentenderse, y para evitarlo añade: "No se entiendan esta palabras en un sentido de sátira moral, como si yo censurase a mis colegas de especie porque no hacen lo que pretenden. Mi intención es, precisamente, lo contrario: en vez de inculparles por su fracaso, quiero sugerir que ninguna de esas cosas se puede hacer, que son de suyo imposibles". Y vuelve a recordar la vida del animal, siempre a punto y de reacción correcta. Imposible, por tanto, que el animal se sienta desgraciado. Pero nuestro sino es el opuesto. "Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos, frenéticos". Y lo glosa con hermoso decir: "La razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien"[33].

¡Sí, qué difícil la vida! Desde luego, la auténtica. Pues la mayoría de los hombres tiene miedo al *modo plenario* de vivir, el de la autenticidad; rehúyen su briosa tensión y se quedan en el *modo deficiente* de la vida, entregados a lo social —constitutivamente inauténtico—. Ya sabía Platón de tal huida, y la llama "mentira involuntaria" (*pseudos akusion*). O sea —asegura Ortega—, que Platón supo distinguir el tener "menos ser" del alcanzar "más ser"[34]. Lo cual concuerda con el sentir de Nietzsche,

[33] *Miseria y esplendor de la traducción*. (*O. C.*, V, 429-430).
[34] *Prólogo a la 'Historia de la Filosofía' de Bréhier*. (*O. C.*, VI, 402, nota).

que Ortega hace suyo: "Simmel —siguiendo a Nietzsche— ha dicho que la esencia de la vida consiste precisamente en anhelar más vida. Vivir es más vivir, afán de aumentar los propios latidos. Cuando no es así, la vida está enferma y, en su medida, no es vida". Importa consignar aquí la decidida confesión anotada a pie de página: "Desde mi punto de vista, es inmoral que un ser no se esfuerce en hacer cada instante de su vida lo más intenso posible"[35]. Desde luego, así lo venía predicando el hombre —predicar no es cumplir— a lo largo de muchos siglos, al menos desde los griegos, ya antes de su democracia. "La idea griega de 'virtud' —*areté*— significa precisamente 'autenticidad', es decir, capacidad efectiva o simplemente 'efectividad' para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario* de ser"[36]. La dificultad del vivir comienza desde ética raíz. Anotémoslo al paso: aunque aparentemente Ortega ha eludido casi por completo la reflexión moral, lo cierto es que ésta fluye latente —cual el Guadiana bajo tierra— por todas sus meditaciones de la vida. Ya se detecta en fecha muy temprana, al comentar el *San Mauricio* del Greco: "Yo llamo a este cuadro la 'invitación a la muerte', y en la mano de San Mauricio, que vibra persuasiva, en tanto que sus palabras convencen a sus amigos de que deben morir, encuentro resumido todo un tratado de ética"[37]. Años después lo perfila brevemente, recurriendo a la idea hindú del *Dharma* —exclusiva de cada casta—, pero reduciéndola a estricta instancia individual. "Cada individuo tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos". Es un error, una abstracción, el realzar "un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos". Equivale a encerrar la exuberancia de la vida, la riqueza del cosmos, "dentro de un único perfil moral". "Lo ilícito es cometer la transgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno"[38]. Tal era el recio, inflexible sentir de Ortega. Cada quien *debe* vivir de acuerdo a su destino, sin desmayos ni falsedades. No cumplir su

[35] *Conocimiento del hombre*, III. (*O. C.*, IV, 477).

[36] *Prólogo a Bréhier*. (*O. C.*, VI, 402, nota).

[37] "Muerte y Resurrección", *El Espectador*, II, 1917. (*O. C.*, II, 147).

[38] "Conversación en el 'Golf' o la idea del 'Dharma' ". *El Espectador*, IV. (*O. C.*, II, 400-401).

propio *dharma* equivale a falsificar la vida, a suicidarse ontológicamente. Tal transgresión, el gran pecado.

Y la vida más difícil de todas, la del filósofo. Numerosas veces lo ha insinuado Ortega. Siempre que meditaba sobre el Pensamiento, el Intelectual, la reforma de la Inteligencia, el origen del filosofar, alienta al fondo del decir el sentimiento de lo inaudita y peligrosa que es la vida del filósofo de casta. Para comentarlo en forma, necesitaría muchas páginas y ya se me ha acabado el espacio concedido. Baste indicar la vía con rápidas y grandes zancadas. La transgresión, el "gran pecado" del Intelectual durante los recientes siglos racionalistas ha sido el "querer mandar", aunque el *dharma* que le correspondía era el de retirarse de la actividad mundana para tratar de ver de veras "lo que las cosas son", y no lo que se crea "que deben ser". Porque la misión del Intelectual consiste en lograr ciertas ideas de firme respaldo real y con función salvadora para la vida común, la de todos los hombres, ya que los hombres necesitan ideas para vivir, ya que "las ideas señorean la vida"[39]. Para cumplir con su *dharma*, ha de retirarse a integral soledad, ver cara a cara más allá de lo aparente, "llegar a ver visiones" y lanzarlas luego *contra* su pueblo, hasta obligarle a una *metánoia* que le permita vivir en paz. Recurriré únicamente al Curso de 1944 en Lisboa —quizá el texto más claro, ágil y explícito—. Se expresa así: "El mundo en que al vivir, sin más, estamos, aparece ante nosotros como una inmensa y angustiosa máscara, la cual, como todas las máscaras, a la vez denuncia y oculta otra realidad más allá de ella, que es la decisiva". Ya lo sabían los primitivos, quienes empleaban ciertas técnicas que, a su modo, permiten "dejar de ver las cosas que nos rodean y llegar a ver visiones". Utilizaron, por tanto, el pensamiento "visionario o místico". Nosotros, en cambio, utilizamos otro "equipo intelectual", el del "pensamiento claro, racional o lógico", sin duda superior. Pero, en ambos casos, la finalidad es la misma: *descubrir lo oculto.* El hombre primitivo, como el actual, "anhela ver visiones", justo porque "no se contentaba con lo que veía, oía, tocaba". siempre ha sabido el hombre que la verdad se oculta. Y siempre ha tratado de desgarrar el velo encubridor. Unos 700 años antes de Cristo, en los mundos siríaco y helénico, aparece cierto "tipo humano

[39] *Reforma de la Inteligencia.* (*O. C.*, IV, 497).

denominado intelectual", poseedor de una técnica más adecuada para atravesar el *muro mental* —diríamos— que impide ver más allá de lo tangible. Era, el de esos hombres, auténtico filosofar —acción incoadora, verbo—, y no mera filosofía ya conclusa —substantivo—. Lo que en sus mentes emergía, el griego lo llama "discurso, *lógos*", y el profeta "*apocalypsis*, revelación". Dos modos de decir lo mismo. El filósofo de hoy que de veras entregue su vida al logro de ideas fecundas, con las cuales salvar al hombre de la crisis actual, conoce muy bien el peligro —Amós fue condenado a muerte, Sócrates bebió la cicuta—, pero sigue caminando rumbo a su destino. Cruza el umbral, se adentra por la soledad cerrada. ¡Qué inaudita situación límite! "Cuando el hombre se queda solo consigo, en radical soledad, en desolada soledad, por tanto sin nada, ni siquiera sí mismo —porque lo extraño de esa auténtica soledad consigo es que el primero en desaparecer es ese yo, ese sí mismo que uno creía ser—, entonces, digo, la soledad se convierte en lo que bellamente llama San Juan de la Curz la 'soledad sonora'. En efecto, entonces es cuando las cosas comienzan a decir dentro del hombre su verdad —comienzan a revelarnos lo que en verdad son". Lo *sonoro* de dicha *soledad* es la "voz silente" de las cosas, la "voz taciturna que sólo puede oír el hombre que se retira del mundo y renuncia a sí mismo". Y el decir inefable así escuchado, el *legein*, la *apocalypsis*, abre al hombre las puertas del nuevo futuro. Pero, bien entendido: "no es propiamente el pensador quien piensa y quien dice —son las cosas quienes en él piensan y dicen a sí mismas"[40].

La vida, de constitutiva raíz ética, permite al hombre auténtico reposar en sí mismo. Es la única manera de ser feliz. "Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación"[41]. La vida es difícil; pero, éticamente lograda, goza premio inmanente. La vida del hombre volcado al filosofar —no la del instalado cómodamente en una filosofía—, es la vida de más difícil tránsito. Paradójica felicidad la suya, caso de alcanzarla. ¿O no la entrega —como San Mauricio— en instrumento, en fórceps de un cósmico alumbrar?

[40] *Sobre la Razón Histórica*. Lisboa, 1944. (Las dos primeras lecciones).

[41] *Prólogo a 'Veinte años de caza mayor'*. (*O. C.*, VI, 424).

Justo para que, salvada la crisis radical, viva el hombre nuevo con sosiego, sea feliz. Porque el hombre sólo es feliz si el ámbito donde vive es el suyo. "Cada época tiene *su* vida y la siente como *suya* porque en ella, siendo tal y como es, se siente feliz". Y Ortega exclama: " ¡Terrible misterio de la vida, que es en todo tiempo profundamente, inquebrantablemente beatífica, y reposa en sí misma"[42].

Caracas, Mayo 1983. *MANUEL GRANELL*

[42] "Revés de Almanaque", 1930. *El Espectador*, VIII. (*O. C.*, II, 730).

ORTEGA Y SU IDEA DE LA REALIDAD SOCIAL

La presencia de los problemas sociales puede detectarse en la obra de Ortega a partir de sus primeros escritos. Su aguda perspicacia para insinuarse en el núcleo de las cuestiones que se debaten en nuestro mundo y que otorgan su peculiar perfil a nuestra época no podía permanecer ajena a la necesidad de hallar ideas claras acerca de la esencia de lo social, que le permitieran lograr una comprensión acabada de las profundas mutaciones que se operaban en su derredor. Ortega era, esencialmente, un filósofo, y fue desde esta óptica que intentó explicar la realidad social. Por ello criticaba a la sociología su carencia de fundamentación filosófica, señalando que los fundadores de esta ciencia, como Comte y Spencer, eludieron esclarecer en sus obras qué se entiende por sociedad.

La sociología pretende elaborar una teoría de la vida colectiva, con lo cual se nos exhibe como un sector de la teoría general de la vida humana. Hemos de partir del análisis de mi vida, de la vida propia de cada cual, que es la realidad básica, radical, en el sentido de que el resto de las realidades aparecen y hallan su raíz en ella. Ahora bien, entre estas realidades radicadas en mi vida encuéntranse los fenómenos sociales. Por ello, la primaria labor si deseamos lograr una correcta fundamentación de la ciencia que estudie lo social consistirá en esclarecer cómo los hechos sociales se hacen presentes en mi vida.

Ortega parte de un análisis de esa realidad radical a la cual denomina *vida humana.* Claro está que esta vida no es la vida de cualquiera, sino mi propia vida. La vida de los otros es algo que aparece en el ámbito de mi vida, al igual que los restantes entes —cosas inanimadas, vegetales, animales— que cobran su existencia en tanto se muestran en el escenario de mi propio vivir. La vida

de los restantes individuos la veo, pero no la soy: se me presenta como mero espectáculo, al igual que una nube que se desliza por el cielo o un árbol que recorta su silueta en la inmensidad de un páramo. De allí que sea preciso distinguir entre *mi vida* en cuanto realidad radical y las restantes cosas, cuyo sentido profundo sólo podrá vislumbrarse en la medida en que logremos precisar su correcta ubicación dentro del ámbito de la propia vida, como algo que surge y ofrece resistencia, esto es, como algo que *existe*. Para Ortega, lo *existente* es todo aquello con lo que tenemos que contar, todo aquello que se encuentra allí, como obstáculo que se nos opone. En tal sentido, el yo es lo único que no *existe*, sino que *vive*. Pero esta vida no es algo quieto, ya hecho, sino que, por el contrario, es algo mutable por naturaleza: vivir implica, ineludiblemente, tener que estar haciendo algo, tener que volcar nuestro comportamiento hacia el mundo que nos rodea. De allí el lema orteguiano, en el cual se sintetiza una de las nociones claves de su filosofía: *yo soy yo y mi circunstancia*, entendiendo por ésta el conjunto de objetividades que se presentan como término referencial de mi acción.

Ahora bien, al destacar que en esta realidad radical que es mi vida se dan dos factores inseparables uno del otro: mi yo que vive y el mundo donde vivo, Ortega está señalando la superación del pensamiento idealista, que dominara la escena europea desde comienzos del siglo XVII. Para el idealismo, el mundo tenía una existencia derivada, proveniente de mi pensamiento, de mis ideas. En cambio, Ortega, partiendo de su análisis de la vida humana, sostendrá que hombre y mundo son igualmente reales y ostentan pareja dignidad ontológica. El mundo en el cual la vida humana debe transcurrir no se nos exhibe, primariamente, como un conjunto de cosas ofrecidas a nuestra contemplación, sino como un sistema de asuntos, de importancias. Las cosas son, ante todo, *pragmata*, es decir, referencias de utilidad que apuntan al yo. Las cosas no ostentan un ser en sí y por sí, independiente de nosotros, sino que se presentan como instrumentos, como medios que me sirven para realizar los fines que me he propuesto, o como estorbos e impedimentos para alcanzarlos. La transformación posterior de estas *pragmata* en "cosas" —esto es, en entidades independientes del yo— es, según Ortega, algo secundario, posterior y, en última instancia, discutible.

Los objetos que constituyen el mundo nunca se nos exhiben

en su totalidad. Muy por el contrario, todos ellos se muestran parcialmente. Así, mi percepción de una manzana sólo me permitirá ver una parte de la misma y, únicamente en caso de hacerla girar en mi mano, podré llegar a poseer una visión de su totalidad. Ahora bien, en cada instante, mi visión efectiva será parcial: sólo el recuerdo me permitirá ir integrando las sucesivas percepciones. La manzana, en su totalidad, nunca es una realidad que me sea presente: sólo poseo una evidencia derivada del recuerdo, que me permite conservar experiencias anteriores acerca de ella. Por esto, según Ortega, hemos de distinguir entre lo que nos es *presente* en actualidad, de modo efectivo, expreso, y lo que nos es *compresente*, esto es, todo aquello que tiene una existencia velada para nosotros, que no nos es patente, sino que contamos con ello en base a una experiencia acumulada que nos hace saber que, aun cuando no lo veamos, debemos considerarlo como presente.

El mundo se compone de unas pocas cosas que en cada momento son *presentes* y que se destacan sobre un fondo constituido por infinidad de cosas *latentes* que no veo en ese instante pero que, en realidad, he visto con anterioridad o podría ver en el futuro. Nuestra atención encuéntrase retenida por determinadas cosas que, en ese instante, actúan como protagonistas en mi vida; pero, más allá, insinúan su existencia infinidad de cosas que se encuentran en estado de latencia. Esas cosas desatendidas, que constituyen lo que Ortega denomina *horizonte*, conforman el ámbito dentro del cual se dan aquellas que observamos y con las que nos ocupamos. Ahora bien, importa destacar que, para Ortega, el *horizonte* es algo que me es presente, esto es, que vemos, aun cuando lo veamos en forma de desatención. Así, podríamos distinguir tres planos en la estructura del mundo: la *cosa* que nos ocupa; el *horizonte* dentro del cual ella se destaca, que nos es presente; y el *más allá* del horizonte, constituido por todo aquello que en este instante no me es presente, sino latente.

Ortega destaca que el hombre es alguien que se encuentra en un cuerpo. Mi cuerpo me transforma, ineludiblemente, en un personaje espacial. Por ello, cada hombre está adscripto a un determinado sitio y el mundo, con las cosas que lo integran, sólo puede ser contemplado y sentido a partir de ese sitio en que cada uno de nosotros se halla ubicado. De esta suerte, *yo* y *aquí*

son términos inseparables: el mundo, con todas las cosas en él contenidas, me es siempre desde *aquí*, esto es, desde el sitio en que me encuentro. Así, el mundo se transforma en una *perspectiva* y todas las cosas se colocan en relación a mí, aun las no corporales, dado que éstas habrán de manifestarse siempre por medio de cuerpos; ejemplo de ello es una obra literaria, que sólo es para nosotros en la medida en que la hallemos escrita en un papel o en un pergamino. En suma, las cosas se agrupan en diversas regiones espaciales partiendo del *aquí* en que estoy ubicado y, si bien éste puede variar en la medida en que me desplace, ello no implica que, por tal circunstancia, el perspectivismo inherente a mi visión del mundo quede excluido, pues ese desplazamiento sólo traerá aparejado el cambio de una perspectiva por otra.

Entre las variadas cosas que existen —minerales, vegetales, animales, objetos humanos— se pregunta Ortega a cuáles podemos denominar propiamente sociales, esto es, en qué punto podemos hablar de sociedad. Si dirigimos nuestra atención a una piedra, observaremos que todo hombre que la manipula parte de experiencias anteriores con ese objeto: sabe, por ejemplo, que no podrá quebrarla con sus manos sino que, dada su dureza, habrá de utilizar una herramienta para lograr esa finalidad. Al dirigir su acción hacia la piedra, el hombre ha de partir de un cierto saber que le ha sido proporcionado por un trato previo, por una familiaridad con ella. Su comportamiento hacia la piedra encuéntrase determinado por las resistencias que ésta ha de ofrecerle, a las cuales conoce de antemano. Nosotros partimos de nuestro conocimiento acerca de la piedra; pero la piedra no se entera de nuestra acción sobre ella, limitándose a resquebrajarse. A nuestra acción sobre la piedra, ésta no responde con ningún tipo de acción sobre nosotros.

En cambio, si dejamos los minerales y los vegetales y nos atenemos a los animales, veremos que el tipo de relación que mantenemos con ellos varía sustancialmente. Aquí el animal espera mi acción y prepara la reacción consiguiente; por ello, al actuar sobre un animal, anticipo su réplica: en mi comportamiento encuéntrase prevista, de alguna manera, su reacción. O, como Ortega dice, no sólo el animal *me* es, sino que también yo *le soy*. En mi trato con una piedra puedo afirmar que ésta existe; pero, ante un animal, me encuentro con algo que no sólo

existe para mí sino que, al mismo tiempo, yo también existo para él, esto es, el animal *co-existe* conmigo. La coexistencia se constituye merced a este entrelazamiento de existencias. Nos enfrentamos, de esta suerte, a una situación de reciprocidad, en la cual me constituyo en centro emisor de actos respecto a otro ser que, a su vez, se transforma en centro emisor de actos hacia mí: mi acción cuenta por anticipado con la suya, en tanto que la suya parte de mi previo comportamiento. Utilizando la terminología empleada por Ortega, diríamos que el animal *me recíproca*. Claro está que esta relación no exhibe un muestrario ilimitado de comportamientos, sino que, por el contrario, ofrece un repertorio muy exiguo de actos míos a los cuales el animal responde con un repertorio también limitado de actos suyos.

Llegados a este punto, hemos de enfrentarnos con una nueva realidad: el otro. Al hacerse patente en mi vida las señales de que existen otras vidas humanas, cobra significativa importancia analizar la peculiar relación que se establece entre mi yo y el otro. Ante todo, destaca Ortega que vida humana es sólo, en su sentido más radical, la mía. Las vidas de los otros se encuentran más allá de la mía, en la medida que se trata de vidas de otros como yo. En tal sentido, cabe afirmar que dichas vidas son trascendentes. La vida del otro no es una realidad de primer grado, algo que se me entregue de forma patente como la mía. Muy por el contrario, sólo me es dable percibir su cuerpo, cuyos movimientos y actitudes, al igual que sus comportamientos, me permiten intuir su *intimidad*. La aparición del otro hombre me pone ante la *presencia* efectiva de un cuerpo cuyo actuar me hace presumir que posee un yo como el mío, que no es mío sino suyo, y cuyo mundo le es tan propio como a mí el mío. La sospecha de la existencia de la intimidad ajena es un típico ejemplo de lo que Ortega denomina *compresencia*, es decir, la existencia velada de algo que, aun siéndome presente, no se me exhibe en forma expresa y patente.

La indagación de Ortega había partido en busca de los denominados hechos sociales. Resulta evidente que éstos hacen su aparición no bien nos enfrentamos con el otro. Habíamos visto cómo una piedra permanecía pasiva a nuestro comportamiento y cómo, en el caso del animal, su respuesta quedaba incluida dentro de un repertorio limitado de acciones. En cambio, en el caso de los otros hombres, la reciprocidad se torna

más evidente y presenta una potencialidad ilimitada: el otro es capaz de responderme tanto como yo a él. Aquí ya podemos hablar, con propiedad, de una interacción, de un alternar. El otro es otro, precisamente, porque ostenta los mismos caracteres que yo: piensa, recuerda, ama, odia, etc. Pero la realidad de estos comportamientos la voy descubriendo en la interacción. Originarimente, el otro, el hombre, se me presenta como el reciprocante, como aquel ser que alterna conmigo, que responde a mi comportamiento, con el que tengo que contar, de igual modo que él debe contar conmigo. Así, la realidad "hombre" se constituye en la interacción, de suerte que Ortega puede afirmar que hablar del hombre fuera de una sociedad es algo carente de sentido.

Nuestra visión del mundo encuéntrase determinada por los hombres entre quienes vivimos. Ortega sostiene, por ello, que el mundo humano precede en nuestra vida al mundo mineral, vegetal y animal. Mi primaria percepción del mundo se da a través de las ideas que recibo de los otros. De esta suerte, podemos considerar que el hombre se halla abierto al otro, al ser extraño: es, por su misma esencia, *altruista*; siempre está dispuesto, en su hacer, a contar con el otro. Este estado de apertura a los otros, que es constitutivo del hombre, es el supuesto de toda acción determinada con ellos. En suma, la apertura al otro no es una "relación social", no se nos presenta como un acto concreto, sino que es el supuesto de todas las posibles relaciones sociales. Trátase de la simple presencia, en el horizonte de mi vida, del otro o de los otros. En esta instancia, previa a todo comportamiento concreto, el otro se me revela como una entidad abstracta, sólo caracterizada por su capacidad de responder a mis actos sobre ella.

En mi relación con el otro, yo actúo sobre él y, a su vez, él actúa sobre mí. Los diversos objetos son vistos por nosotros desde distintas perspectivas, se insinúan en cada una de nuestras propias vidas de modo diverso. Pero Ortega advierte que un mismo objeto puede constituirse en elemento común, que se halle presente tanto en mi mundo como en el mundo del otro. Si yo señalo un objeto y el otro toma dicho objeto y me lo entrega, resulta evidente que este objeto, a pesar de la diversidad de pespectivas en que se muestra, existe tanto en mi mundo como en el mundo del otro. Este intercambio entre muchos hombres

hace nacer en mí la idea de que existe un *mundo objetivo*, que se enfrenta al primario mundo de cada cual y que se nos aparece como común a todos. La diversidad de maneras de encarar nuestra relación con las cosas se va borrando y, en su lugar, cobran fuerza cada vez mayor las coincidencias entre los diversos yo, que permiten que podamos referirnos, en líneas generales, al mismo mundo. Adviértase que, de esta suerte, la imagen de un mundo que es sólo mío o sólo tuyo es reemplazada por la imagen de un mundo común a todos: *mi* mundo se convierte en *el* mundo. Así, no es la existencia de un mundo único y objetivo la que torna posible la coexistencia entre los hombres, sino que, al contrario, es mi relación con los otros hombres la que hace surgir la imagen de un mundo común a todos y, en cuanto tal, universalmente válido.

Este mundo objetivo y común no es el mío ni el tuyo, sino que se trata —según Ortega— de una inmensa conjetura que va formándose merced a nuestra convivencia. Mi mundo, como vimos, está constituido por un conjunto de cosas caracterizadas por su servicialidad, que poseen un *ser para* mí, que consisten en pura referencia a mí. Primariamente, las cosas se nos exhiben como *pragmata.* Pero este nuevo mundo objetivo, que emerge de la convivencia, no es ni mío ni tuyo, sino que se compone de cosas que no se refieren a ninguno de nosotros y que cobran una existencia independiente. Su *ser para* se transforma en un ser que les es propio. Las cosas en cuanto *prgamata* me son patentes, pues su utilidad o su estorbo es algo que experimento con entera evidencia. en cambio, este nuevo mundo común en el que convivimos me es en cierto modo ajeno y de allí que sólo pueda elaborar presunciones, conjeturas, respecto al mismo. Precisamente, la función de las ciencias y de la filosofía consistirá en develar esa realidad arcana que se oculta tras las apariencias elaboradas por la coexistencia, esto es, en averigurar qué es el mundo en tanto realidad primaria.

Lo convivencia entraña un paso más dado a partir del estado de abierto al otro, del esencial *altruismo* propio de todo hombre. El simple estar abierto es algo pasivo, en tanto que la convivencia implica mi actuar sobre el otro y la respuesta de éste sobre mí. Ambos nos somos mutuamente, apareciendo lo que Ortega denomina *nostrismo* o *nostridad.* Ahora bien, este trato con el otro permite que nos vayamos conociendo: el otro, que se

exhibía primariamente como un hombre indeterminado, capaz de reciprocarme, va precisándose y, en forma paulatina, se diferencia de los restantes otros a los cuales no conozco en igual medida. De esta suerte, la frecuencia del trato hace que el otro me sea cada vez más próximo, que se vaya perfilando hasta un punto tal en que la *proximidad* se transforma en *intimidad.* Aquí, el otro se torna inconfundible, único: el otro se ha convertido en *tú.* En nuestro horizonte vital siempre hallamos un conjunto de personas a las que podemos denominar *tús.* Trátase de todas aquellas con las cuales poseo intimidad y que se me presentan como individualidades dotadas de características que les son propias, no pudiendo ser confundidas unas con otras. A mayor distancia encuéntranse ubicados todos aquellos hombres que me resultan simplemente conocidos, con los cuales el infrecuente trato no permite el nacimiento de intimidad alguna, y, por último, en el límite de mi horizonte, encuéntranse los hombres a quienes sólo percibo en su condición de semejantes, como potenciales reciprocantes, cuya individualidad me es vedada, siendo, por tanto, para mí, intercanjeables.

Estas diversas "relaciones sociales" que van configurándose entre el yo y el otro o los otros caracterízanse por la circunstancia de que emergen de un individuo en cuanto tal y van dirigidas a un individuo determinado. En otras palabras, la relación social que acabamos de caracterizar se da entre individuos: trátase de una realidad *inter-individual.* Adviértanse las implicancias de esta afirmación. La relación inter-individual supone el enfrentamiento de dos hombres que actúan desde sí mismos. En la serie de acciones que entre ellos se da, el uno vive frente al otro y, por ello, podemos afirmar que *con-viven.* Ortega dirá que en esta relación interindividual cada uno emerge de la soledad radical que es, primariamente, su vida, e intenta llegar a la radical soledad que es la vida del otro. De esta suerte, podemos observar que la aparición del otro y la serie de relaciones que se entablan con él y que constituyen la convivencia interindividual no me desalojan de la esfera de mi propia vida. Este tipo de relaciones hállase aún ubicado en el ámbito de la vida individual.

Pero estas relaciones interindividuales encuéntranse lejos de agotar el repertorio de realidades que aparecen en mi mundo con pretensión de merecer la denominación de sociales. Aquí se encuentra, precisamente, el error en que ha solido incurrir la

sociología, al identificar lo social con lo interindividual. Ortega, por el contrario, sostendrá que lo social no aparece como una oposición a lo individual, sino como contraste con lo interindividual, si bien es algo que surge en la convivencia humana. La convivencia es, como vimos, una relación que se entabla entre dos vidas individuales. El trato entre padres e hijos o entre amigos se nos presenta como ejemplo típico de convivencia: el padre es un individuo determinado que *con-vive* con su hijo, también individuo determinado; en cuanto a la amistad, es una relación que nace entre hombres singulares, que ostentan determinadas características que los tornan inconfundibles. La convivencia se da, por tanto, en el plano de la vida individual.

Pero he aquí que existen otros hechos humanos que se caracterizan por no surgir espontáneamente del individuo, por ser involuntarios e, inclusive, en muchos casos, por carecer de sentido para quien los realiza. Aquí nos enfrentamos con acciones de las cuales somos meros ejecutores, que no se originan en el seno de nuestra vida individual sino que, por el contrario, nos vienen impuestas desde fuera. Cuando un agente detiene el paso de un vehículo que se halla en contravención, no lo hace por cuenta suya, sino porque así está mandado. ¿Por quién? Por todos, por la sociedad, por lo que Ortega llama la *gente*. El mero gesto de saludar a una persona tampoco pertenece a nuestra vida individual, sino que lo realizamos porque así *se hace*. De esta suerte, nos hallamos frente a comportamientos que, aun siendo humanos, no se originan en la persona que los realiza, la cual, por otra parte, no es responsable de ellos y, en muchos casos, ni los entiende. Estos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia; pero, al ser irreductibles a la vida individual, no pueden ser considerados como relaciones interindividuales, encontrándose en otro nivel. Son lo que Ortega denomina *usos* a los cuales confiere el carácter de hechos sociales constitutivos. Uso es todo aquello que pensamos porque *se* piensa, decimos porque *se* dice, hacemos porque *se* hace. Trátase de comportamientos que el individuo adopta y que le vienen impuestos por los demás, esto es, por la *gente*, por la colectividad.

Los usos son irracionales, nos resultan ininteligibles. Además, nos vienen impuestos mecánicamente por la sociedad: son realidades impersonales, que no tienen su origen en ningún individuo

determinado y que actúan en idéntica medida sobre mí y sobre mis semejantes. Ellos constituyen, según Ortega, el hecho social primario. Los efectos que producen en el individuo son agrupados en tres categorías. En primer lugar, constituyen pautas de comportamiento que permiten prever la conducta de aquellas personas a quienes no conozco, facilitando, de esta suerte, mi relación con el extraño. Además, los usos imponen en el individuo una serie de ideas, normas, comportamientos, que lo obligan a vivir a la altura de su tiempo, con lo cual la sociedad se nos presenta como un depósito del pasado, confiriendo al hombre su carácter progresivo e histórico. Por último, es función primaria de los usos automatizar una serie de conductas, lo cual permite que el hombre, al hallar resuelto casi todo lo que tiene que hacer, pueda esforzarse en su vida personal, auténtica y creativa, sin estar compelido por las necesidades del inmediato comportamiento.

Esta idea de radicar lo específicamente social en los usos constituye la base de los diversos análisis que Ortega ha hecho acerca de la vida colectiva, en los cuales no podemos extendernos aquí. En esto, como en todos los temas que abordara, su pensamiento discurre a través de certeras intuiciones que, si bien no siempre agotan la materia tratada, ubican al lector en el punto preciso para ulteriores indagaciones. De esta suerte, Ortega es un guía insuperable que nos conduce con ejemplar maestría por los difíciles vericuetos del pensamiento contemporáneo, haciéndonos cobrar conciencia de la problematicidad inherente a nuestra vida.

Todos los que nos dedicamos a la filosofía en los países de habla castellana tenemos contraída con él una deuda de gratitud y pocos han de ser quienes, en algún momento de su trayectoria, no hayan entrado en contacto con el pensamiento del maestro español. En lo que a mí concierne, recuerdo que, cursando el segundo año de la escuela secundaria, cayó en mis manos un libro suyo, *Las Atlántidas*, el cual, si bien en el conjunto de su obra no ocupa uno de los sitios más descollantes, permitió mi primer contacto con un tipo de pensamiento que, al problematizar el mundo, ejerció sobre mí gran influencia y determinó el nacimiento de mi vocación. Durante mi adolescencia, fui asiduo lector de sus principales obras. Otros pensadores acapararon, más tarde, mi atención; pero mis preferencias fueron dirigidas, sin

que lo advirtiera, hacia aquellos que profundizaban una temática cuyo interés había sido despertado en mí por la lectura de Ortega. Por ello, en mi caso, como en el de tantos otros cultivadores de las inquietudes filosóficas, Ortega es una gran voz que continúa hablándonos desde los lejanos días de la adolescencia.

MARTIN LACLAU

BIBLIOTECA

ORTEGA Y LA EDUCACION POLITICA

1. "Pedagogía social" y "educación política". Precisiones terminológicas.

Cuando escribió *La pedagogía social como programa político*, andaba Ortega por sus veinte y seis años —la edad en la cual, según él, se define la vocación[1]. Y fue exactamente cuatro después, en el mismo año en que publicara *Meditaciones del Quijote* —temprana expresión de su pensamiento filosófico—, que aparecieron en letras de molde los rigurosos trazos del *Prospecto de la "Liga de Educación política española"*[2].

[1] Ortega había nacido el 9 de mayo de 1883 y pronunció la conferencia que lleva el título indicado en el texto el 12 de marzo de 1910, es decir, con sus veintiséis años cumplidos. "Al llegar a los veintiséis años —fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador—", escribe en el *Prólogo para alemanes*. Poco más adelante, en el mismo escrito, agrega: "En 1911 andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona, como antes he dicho sin insinuar razones. [...] No se trata de que a esa edad se le ocurran a uno ciertas ideas, sino, más bien, que descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en ciertas cosas". E insiste todavía: "Los veintiséis años —entiéndase, claro está, con alguna holgura de cifra— es el momento de más esencial partida para el individuo". (Citado en: MARIAS, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1973, tomo II, págs. 109-110; confrontar: ORTEGA Y GASSET, José, *Prólogo para alemanes*, en *Obras completas*, tomo VIII, págs. 11-58).

[2] El *Prospecto de la "Liga de educación política española"* se imprimió por primera vez, en folleto, juntamente con la conferencia titulada *Vieja y nueva política*, dada por Ortega en el teatro de la Comedia, de Madrid, el 23 de marzo de 1914, aunque su redacción data de octubre de 1913 (Ver ORTEGA y GASSET, José, *Liga de educación política*, en *Obras comple-*

Se trata de dos documentos valiosísimos —*La Pedagogía social* y el *Prospecto*— para poder rastrear lo que Ortega pensó acerca de la docencia democrática y de la formación cívica. Tanto más valiosos si se advierte, como es dable advertir, que ambos constituyen no sólo el comienzo sino la clave de lo que meditó e hizo a lo largo de su vida sobre asunto tan significativo y trascendente.

Y dado que Ortega utilizara las expresiones pedagogía social y educación política, paréceme oportuno intentar algunas precisiones terminológicas.

El substantivo "pedagogía" excede de su estricta acepción etimológica —enseñanza de los niños— cuando va acompañado del adjetivo "social". Al utilizar el término, Ortega recuerda a Platón y dice que la pedagogía de este último "parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía —agrega— es social". Señala también Ortega que para "el otro genio de la educación" —así lo califica—, el suizo Pestalozzi, "la escuela es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos". Y esas premisas —que por cierto acepta—, verdaderos anticipos de las actuales concepciones de "educación paralela" y de "educación permanente", lo llevan lejos al joven Ortega en sus conclusiones. "Si la educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser

tas, Tomo X, Madrid, 1969, pág. 249, nota final). En cuanto a *Meditaciones del Quijote*, su introducción —"Lector . . ."— lleva como fecha "julio de 1914". Tanto el *Prospecto*, como *Vieja y Nueva política*, al igual que *Meditaciones*, se encuentran incluidas en el Volumen I de las *Obras completas* de Ortega. Vale la pena destacar, por otra parte, que la "Liga de educación política española" tuvo fugaz existencia y que entre sus 99 miembros fundadores, todos destacados jóvenes intelectuales, además de Ortega y de Manuel García Morente, quien actuaba como coordinador, se encontraban Manuel Azaña, Manuel Azcárate, Ricardo Baeza, Américo Castro, Lorenzo Luzuriaga, Salvador Madariaga, Ramiro de Maeztu, Federico de Onis, Ramón Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos, Pedro Salinas. (Ver: MARIAS, Julián, *op. cit.* en nota (1), tomo I, págs. 269-272, n. 18.) También corresponde recordar que en la conferencia titulada *Vieja y nueva política* —que se la encuentra también en la edición citada en la siguiente nota (3) págs. 189-236, y en las *Obras completas*, tomo I, págs. 265-308—, Ortega se explayó acerca de las finalidades y características de la "Liga de educación política española".

sino social, tendremos —dice— que la pedagogía es la ciencia de transformación de las sociedades. Antes —continúa— llamamos a esto política: he aquí, pues —finaliza— que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social"[3].

Luego de más de cuatro décadas, Lorenzo Luzuriaga —español que vivió varios años en la Argentina y que, para mal nuestro, pasó casi inadvertido, pese a la serie de valiosas obras pedagógicas que entonces publicó—, antiguo y fiel amigo de Ortega, recogió la expresión "pedagogía social", pero, dividió su contenido, como está reflejado en el libro que escribió y tituló *Pedagogía social y política*[4]. Por supuesto que, cuando Ortega

[3] ORTEGA y GASSET, José, *La pedagogía social como programa político*, conferencia leída en la sociedad "El sitio", de Bilbao, el 12 de marzo de 1910. Confrontar: "Vieja y nueva política". *Escritos políticos*, I (1908-1918), Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, págs. 100-101. Conforme: JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, versión española de Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México, 1942 —la primera edición en alemán data de 1933—, tomo I, págs. 12-13, y tomos II y III. En cuanto a la expresión "pedagogía social" en sí misma, Ortega la tomó indudablemente de la obra de Paul Natorp que lleva ese título —NATORP, Paul, *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, La Lectura, Madrid—, obra aparecida en 1898, "de carácter estrictamente filosófico, que no ha tenido continuadores con tal nombre". (LUZURIAGA, Lorenzo, *Pedagogía social y política*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1954, págs. 13, 18, 19, 32, 33,54,215). En su ensayo, Ortega reconoce expresamente el influjo del "insigne" —así lo califica— Natorp (*op. cit.* al comienzo de la presente nota, edición y páginas mencionadas). Manuel Granell atribuye especial importancia a *La pedagogía social como programa político*. Dice que Ortega, con esa conferencia "irrumpe por vez primera el tema de su propio destino en cuanto filósofo español" y pone de relieve la singular importancia del "tejido social", a la vez que propone la tarea —de "apostolado cultural", la califica Granell— consistente en remover a fondo muchas conciencias españolas para "transformar la realidad social circundante". (GRANELL, Manuel, *Ortega desde dentro*, en: "Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía", Vol. II, Buenos Aires, 1982, pág. 505).

[4] LUZURIAGA, Lorenzo, *op. cit.* en la precedente nota (3). La amistad de Luzuriaga con Ortega venía de lejos —ver nota (2)— y se mantuvo fiel hasta el final. Fue una de las únicas cinco personas que una tarde porteña gris y lluviosa en febrero de 1942, le dieron el adiós a Ortega, "que partía rumbo a Portugal, sobre la cubierta destartalada de una de aquellas embarcaciones que hacían el tráfico precario entre Europa y América del

dice simplemente "pedagogía social", con el pensamiento puesto en Platón, utiliza el adjetivo como traducción del griego "político", que abarca en la integridad de su sentido lo que Luzuriaga divide, y que había sido el único vocablo a disposición del filósofo de la Academia, ya que "social" —como bien se sabe— deriva del latín[5].

La expresión "educación política" no es directamente definida por Ortega, en el *Prospecto*. Pero está claro y expreso lo que quiere decir. Para conocerlo, nada mejor que leer lo dicho por él mismo: "Son insuficientes a todas luces las gesticulaciones, dichas "programa", que hace éste o el otro hombre público sobre el fondo de hacinadas desesperanzas. Por otra parte, no es bastante, ni saludable, que de lustro en lustro invada súbitamente la conciencia pública algún tema de positivo vigor para producir en las muchedumbres no más que una convulsión fugitiva. Es forzoso aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de las masas españolas". [...] "No cabe empujar a España a ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en las villas y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos"[6]. Además, el *cómo* está, si cabe, más claro y

Sur durante la guerra". (ETCHECOPAR, Máximo, "Ortega, nuestro amigo", en *Historia de una afición a leer*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, pág. 91).

[5] Para Ortega, la cuestión no era meramente semántica. Casi cuatro décadas después —en el *Prospecto del Instituto de Humanidades*— diría: "Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la ralidad que hoy llamamos "sociedad". No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibiliddad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva sólo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada". (ORTEGA y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, Revista de Occidente, Madrid, 6ta. edición, 1975, págs. 152-153).

[6] ORTEGA y GASSET, José, *Prospecto de la "Liga de educación*

expreso. Nada de instrucción formalista, nada de enseñanza dogmática, nada de imposición oral del enseñante, nada de proselitismos engañosos y estériles. Ortega no cae en la manía educacionista. No propone el sermón. No abusa de juicios y calificaciones morales. Lo que dice, lo que propone, lo que incita, sale de un trasfondo ontológico, de una posición vertical frente a la vida, la realidad radical. "Viviendo todos en continuo trato —sugiere Ortega— iremos reuniendo noticias intuitivas de la existencia nacional, asistiremos a las amarguras de la vida aldeana, recorreremos los campos, intentaremos la elaboración de estadísticas y encuestas fidedignas por medio de consultas circulares a nuestros asociados y personas que nos merezcan crétido. Encargaremos a conocedores especiales proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etcétera. De este modo aspiramos a poseer como un almacén de hechos españoles que sirva de cimiento para mejoras reales y de arsenal para la crítica y la propaganda. Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad"[7]. Nada, pues, más alejado de la retórica y de la didáctica burocratizada. Nada más cerca de la vida, del pensamiento y de la acción responsables. Diagnosis seria y prospectiva firme. He aquí el sentido orteguiano de la "educación política", sin necesidad de definirla.

2. Lo permanente y lo episódico en la pedagogía social de Ortega.

Como todos los grandes pensadores, y quizás en mayor medida que muchos, Ortega a través de los once voluminosos tomos que integran sus *Obras completas* y de los varios otros publicados al margen de ellas, parece contradecirse más de una vez. He escrito en alguna ocasión, con el pensamiento puesto en Ortega, que "sin perder cuño y estilo, no piensa siempre lo mismo, precisamente porque piensa siempre; siempre alerta fren-

política española" —ver nota (2)—. Confrontar edición mencionada en la primera parte de la nota (3), págs. 179-180.

[7] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en las notas (2) y (6). Confrontar edición mencionada en la primera parte de la nota (3), pág. 184.

te a la veleidosa *circunstancia*"[8]. No debe olvidarse, además, que gran parte de las páginas que escribió estuvieron destinadas a la prensa periódica, con lo que esta actividad sobrelleva de urgencia y de ansiedad y los consiguientes riesgos.

¿Padecieron de contradicción las ideas pedagógicas de Ortega? En cierta ocasión, en una de esas sus inesperadas ocurrencias con las que solía sorprender al lector o al oyente, se refirió a las ideas pedagógicas que tendría si alguna vez se atreviese a tenerlas[9]; pero, en varias otras las expuso, sin ambages y por cierto con variantes que pudieron desorientar y hasta confundir a los destinatarios. Tengo para mí, sin embargo, que amén de sus propias dudas y de las que causó, es posible encontrar en esa materia, como en muchas más de las que contiene su obra inmensa, "algunos de los rasgos prominentes del 'sistema abierto' orteguiano, a pesar —como dijera Ferrater Mora— de su complejidad y del gran número de 'alusiones y elisiones' que contiene"[10].

A comienzos de 1923, es decir, a poco más de ocho años de la redacción del *Prospecto de la "Liga de educación española"*, quien leyera a Ortega no podría creer que fuera el mismo autor que, con tanto fervor, había abrazado no sólo la denominación sino el contenido de la "pedagogía social" tal como a fines de siglo XIX difundiera Paul Natorp, uno de sus maestros en la Universidad de Marburgo[11]. En Enero de aquel año, publicó Ortega en la *Revista de Pedagogía* una nota bibliográfica acerca

[8] LOPEZ, Mario Justo, "Ortega y la política", en: *El Derecho*, Buenos Aires, 15 de diciembre de 1980, tomo 91, N° 5121.

[9] ORTEGA y GASSET, José, "El 'Quijote' en la escuela (Biología y Pedagogía)", en *El Espectador*, III, 1921, Edición de la Biblioteca Nueva, en papel biblia, Madrid, 1950, pág. 366. Se lo encuentra en las *Obras completas*, tomo II, págs. 273-314.

[10] FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* —primera edición en inglés: 1952—, Seix Barral, Barcelona, 1a. ed. en Biblioteca Breve de Bolsillo, 1973, pág. 16.

[11] Ver nota (3) *in fine*. Sobre Natorp, ver: FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 3a. edición, 1951 —hay varias ediciones posteriores, considerablemente ampliadas; la última, sexta, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 1979—, págs. 646-647. Sobre Natorp y Ortega, ver: MARIAS, Julián, *op. cit.* en nota (1), tomo I, pág. 244.

de una obra —*Begriff der Arbeitsschule*— que acababa de ser publicada y de la que era autor el afamado pedagogo alemán Georg Kerschensteiner[12]. Por entonces, Ortega, quien alguna vez admitió que debía a Alemania "las cuatro quintas partes de su haber intelectual"[13], había perdido toda reverencia por sus maestros de Marburgo.

Con respecto a la obra de Kerschensteiner, Ortega, en su comentario bibliográfico —que tituló "Pedagogía y anacronismo"— no ahorró desplantes y abundó en críticas que más bien parecían pullas. Dijo no concebir que un hombre que pasaba por ser tan eminente incurriera en la trivialidad de sostener que el fin general de la educación es educar ciudadanos útiles. Así "andan las ideas pedagógicas de nuestro tiempo", agregaba Ortega y atribuía la causa "al anacronismo constitucional que suele padecer el pensamiento pedagógico". Enseguida afirmaba que Kerschensteiner se había quedado en el siglo de Kant y de Hegel, de Comte y de Stuart Mill, en el que se creía que la existencia humana había sido una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico. "No creo que exista hoy en Europa ninguna cabeza 'actual' —seguía Ortega— a quizá se produzca un efecto cómico que del gigantesco hecho humano se destaque como lo más importante, lo más valioso el enteco atributo de la ciudadanía". Y luego añadía: "Quien pese bien el sentido de las palabras 'educación del hombre' no puede menos de soltar una carcajada cuando lee que el *fin* de la educación —nada menos que el *fin*— es educar ciudadanos. Sería como decir, con otras palabras, que el fin de la educación es enseñar a los hombres a usar el paraguas. ¡Ciudadano! ¿Y todo lo demás que el hombre es mucho más profundamente que ciudadano, más permanentemente? ¿Quién no advierte el increíble error de perspectiva que esa doctrina pedagógica comete?"[14].

[12] ORTEGA y GASSET, José, *Pedagogía y anacronismo*, en el volumen cit. en nota (5),, págs. 93-96. *Begriff der Arbeitsschule* fue traducida al castellano algunos años después de que Ortega publicara su nota bibliográfica: KERSCHENSTEINER, Georg, *Concepto de la escuela del trabajo*, Madrid, 1928.

[13] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (5), pág. 78, n. 1.

[14] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (17).

Cuesta creer —repito— que lo que se acaba de leer haya salido de la misma pluma que *La pedagogía social como programa político* y el *Prospecto de la "Liga de educación política española"*; que provenga del mismo autor que ocho años antes escribiera: "Nos proponemos . . . *convertir hombres en ciudadanos*"[15]. ¿Qué había pasado? ¿Qué le había pasado a Ortega en esos años vividos entre el mes de octubre de 1913 —en el que redactó el *Prospecto*— y los primeros días de 1923 —en los que aparecen publicados los antes recordados párrafos—?

Por cierto habían pasado unas cuantas gruesas cosas y no precisamente para entonar el ánimo. Había pasado la infernal I Gran Guerra, con su infernal secuela. Había pasado la instalación del bolcheviquismo en Rusia[16]. Había pasado la marcha de Benito Mussolini y sus camisas negras sobre Roma. Había pasado —estaba pasando avasalladoramente—, lo que pocos años después Adolfo Posada denominaría la "desconstitucionalización del Estado"[17]. Y en la neutral España de Ortega, las cosas no habían ido mejor. Durante la guerra y después de ella, la vida pública y política española había seguido de mal en peor, como el propio Ortega la iba registrando casi día por día[18]. "Lejos de

[15] ORTEGA y GASSET, José, *Liga de educación política española*, cit. en nota (2), tomo X, p. 247 —texto mecanografiado, sin fecha, hallado entre los papeles del autor—.

[16] El 9 de marzo de 1919 publica Ortega un artículo sin firma en *El Sol*, de Madrid, que lleva por título: "En 1919, 'dictadura' es sinónimo de 'anarquía' " y que comienza así: "Somos enemigos de todas las dictaduras, sean de arriba o de abajo. Todas nos parecen igualmente odiosas, porque en todas ellas germinan los desastres nacionales. Llena está la historia de ejemplos de revolución y catástrofes que se deben a las "dictaduras de arriba". La "dictadura de abajo" ha producido efectos tan terribles como los que a estas horas padece Rusia". (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo X, cit. en nota (2), pág. 508). El 16 de octubre de 1920, publica otro artículo en *El Sol*, también sin firma, en el que dice: "Tuvimos un momento la esperanza de que el vil deporte de asesinar fuese una moda salvaje, pero transitoria, suscitada por los usos sanguinolentos que han deshonrado la iniciación del bolchevismo". (Id., pág. 672).

[17] POSADA, Adolfo, "El principio del Führer o la desconstitucionalización del Estado, en: *La Nación*, Buenos Aires, 2 de febrero de 1935.

[18] La segunda parte del tomo X de las *Obras Completas* (*op. cit.* en nota (2)), registra desde la página 271 hasta la 682, la sucesión de calamida-

menguar —y estas son palabras del propio Ortega— crece el número de crímenes y atentados sociales. La marea de sangre aumenta, y con ella el asco que se va acumulando en todo ánimo honrado" . . . "Es preciso organizar la guerra sin cuartel al asesinato —prescribe—. La paciencia de todos los que no son asesinos va siendo excesiva y tiñéndose con un innoble matiz de complicidad"[19]. Había comenzado a la par el "desmandamiento militar" —la expresión es de Ortega—, a partir del movimiento del 1° de junio de 1917, que pronto adquirió figura institucional a través de las llamadas "juntas de defensa"[20] y que iba a culminar en septiembre de 1923 con el establecimiento de la dictadura del General Primo de Rivera. Inútil fue, con respecto a ésta, la advertencia de Ortega formulada más de cuatro años antes, cuando muchos clamaban por su pronta instauración y él les había salido al paso poniendo en solfa la conferencia que el 8 de marzo de 1919 pronunciara el futuro dictador en el Centro del Ejército y de la Armada[21].

des políticas españolas desde el 29 de enero de 1915 hasta el 21 de noviembre de 1920. No en vano, solía hablar Ortega de "mi circunstancia española" (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo VI, p ág. 353).

[19] Artículo publicado, sin firma, en *El Sol*, de Madrid, el 16 de octubre de 1920, que lleva por título "Política social" y por subtítulo "Contra los asesinos" (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo X, cit. en nota (2), pág. 673).

[20] "Desmandamiento militar", dice Ortega en el artículo publicado sin firma el 9 de marzo de 1918 en *El Sol*, de Madrid, titulado "El ayer y el hoy de las Juntas", en el que también trata el tema de las tituladas "Juntas de defensa". (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo X, cit. en nota (2), págs. 404-408). En otro artículo, publicado igualmente sin firma, en el mismo periódico, casi dos años después —el 17 de febrero de 1920—, vuelve Ortega sobre el mismo tema y lo remata así: "Como no creemos que pueda nadie convencer a los señores de las Juntas de defensa de que no entienden nada de los asuntos políticos, tan ajenos a su competencia profesional, no hallamos otra medicina para ellos y para la vida nacional que entregarles la responsabilidad del Gobierno. Ello sería un golpe de Estado no hay duda. Pero sería, a la vez, un excelnte golpe de Pedagogía. En cuarenta y ocho horas aprenderían lo que Sócrates consideraba suma sabiduría, máxima ciencia: el saber que no se sabe" (*Id.*, pág. 622).

[21] ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo X, *op. cit.* en nota (2), págs. 508-511.

Eso, todo eso y mucho más, es lo que había pasado. El *yo* de Ortega no podía escapar indemne a su *circunstancia*. Tenía que quebrarse inevitablemente cualquier optimismo a corto plazo. Eran aquellos, precisamente, los años —entre 1914 y 1923— en los que Ferrater Mora ha ubicado el segundo de los tres estadios o etapas de la evolución del pensamiento filosófico de Ortega[22]. Durante su transcurso no renegó Ortega de la acción política a la que —decía por entonces— la vida española nos obliga, queramos o no. Pero eran tiempo para *El Espectador*, tiempos en los que había que acotar una parte de uno mismo para la contemplación. "La guerra —meditaba Ortega— ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas". Ha imperado la política y "el imperio de la política" —aseveraba con evidente parcialidad— es "el imperio de la mentira". Qué lejos sonaba aquello de que "la política se ha hecho para nosotros pedagogía social". "Hace falta —sostenía ahora Ortega— afirmarse de nuevo en la obligación de la verdad", que en última instancia no es sino *perspectiva*, la *perspectiva* de *El Espectador* y, claro está, porque Ortega no pretendía más, la de cada espectador[23]. La "pedagogía social", aquella destinada a la transformación de las sociedades, la tarea educadora dirigida a la transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos, quedaba postergada. Y llegaron, en cambio, por aquel tiempo, un día *Democracia morbosa*[24] y otro, *España invertebrada*[25].

[22] FERRATER MORA, José, *op. cit.* en nota (10), págs. 19-22 y capítulos 2, 3 y 4.

[23] ORTEGA y GASSET, José, "Verdad y perspectiva". Febrero-marzo 1916, *El Espectador* I. En la edición de *El Espectador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1950, que contiene en un volumen en papel biblia —ver nota (9)— los ocho originarios, "Verdad y perspectiva" cubre las págs. 13-22. Se lo encuentra también al comienzo del tomo II de las *Obras Completas*.

[24] ORTEGA y GASSET, José, "Confesiones de 'El Espectador'. Democracia morbosa", 1917, *El Espectador*, II. En la edición de Biblioteca Nueva, citada en notas (9) y (23), págs. 179-186. Se lo encuentra también en el tomo II de las *Obras Completas*.

[25] ORTEGA y GASSET, José, *España invertebrada*. Comenzó a publicarse en *El Sol*, de Madrid, en 1920. La primera edición data de 1921. La segunda edición, revisada y aumentada, fue publicada en 1922, por Calpe, Madrid, y lleva un "Prólogo" inexistente en la anterior. La cuarta edición

También por entonces, en marzo de 1920, tres años después de *Democrãcia morbosa* y en el mismo de *España invertebrada*, el tema pedagógico volvió a ocupar lugar en la mente de Ortega. En extenso ensayo, que apareció en el tomo III de *El Espectador*, y a raíz de una Real orden que imponía la lectura del *Quijote* en las escuelas primarias, sacó Ortega a relucir su pensamiento con respecto a la Pedagogía, en sentido estricto, vale decir, con respecto a la enseñanza de los niños. La enseñanza elemental —dijo en la oportunidad— debe estar dirigida a la energía básica, a la vida esencial, pero rechazando —advertía— lo que llamaba "sensiblería naturalista de Rousseau", ya que a su juicio la educación de los párvulos debe ser positiva, orientadora. "La enseñanza elemental —insistió— debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el *buen ciudadano*, serán atendidos después. Antes de poner la turbina —abusando, me parece, de la metáfora, agregaba— necesitamos alumbrar el salto de agua". Y reiteraba: la Pedagogía tiende siempre a actuar contra la niñez del niño. "Hagamos niños perfectos —propugnaba— abstrayendo en la medida posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un standard de puerilidad"[26].

La "pedagogía social" parecía relegada al olvido. Es cierto que, junto con todo lo demás, andaba Ortega más harto que nunca de fraseología[27] y que no faltaba fraseología en las obras de Kerschensteiner. Pero tampoco había que excederse en sinceridad, como parecía hacerlo Ortega. Era excederse —pienso— poner sarcásticamente la palabra ciudadano entre signos de admiración. Era excesivo decir que Kerschensteiner era un hombre que "pasaba" por ser tan eminente y que se había quedado en el

contiene un nuevo "Prólogo", fechado en Junio de 1934. En 1975, Revista de Occidente, Madrid, publicó la 17a. edición. Se la encuentra también en el tomo III de las *Obras Completas*, págs. 35-128.

[26] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (9), págs. 373-374, 380-381, 392-393, 398, 399, 402-403, 406.

[27] ORTEGA y GASSET, José, "Fraseología y sinceridad", en *El Espectador*, V, 1927, *op. cit.* en nota (9), págs. 657-670. Se lo encuentra en las *Obras Completas*, tomo II, págs. 481-490.

siglo XIX. Con Natorp, el olvidado maestro de Ortega, y algunos otros, Kerschensteiner era efectivamente uno de los pedagogos y educadores alemanes más prestigiosos y no había escatimado imaginación ni acción para estar a la altura de los tiempos. Ni la obra criticada por Ortega —*Concepto de la escuela del trabajo*— ni las que sucesivamente fue publicando la Editorial Labor, en traducción castellana —*El alma del educador y el problema de la formación del maestro; Esencia y valor de la enseñanza científico-natural; La educación cívica*— merecían la severa reprimenda orteguiana[28]. Tenían, probablemente, sobre todo vistas con nuestros ojos de hoy, algo de triviales y les faltaba —también me parece— precisión y rigor, inclusive en el lenguaje. Pero, al margen los detalles, la orientación no resultaba reprochable en un tipo de problemas enormemente difíciles y complejos, como bien se sabe y como, por otra parte, ha quedado demostrado a través del largo y escabroso camino que sobre el particular ha transitado y sigue transitando la propia República Federal Alemana[29].

No todo en Ortega es equilibrio, ni hay que exigírselo. ¿Había sido un *ex-abrupto* aquello de la "pedagogía social", en 1910? ¿O lo era aquello que decía en medio de su despiadada crítica a Kerschensteiner en 1923? Pienso que ni lo uno ni lo otro. A pesar de los distintos estadios señalados por Ferrater Mora —que los hubo, sin duda— el pensamiento de Ortega se mantuvo siempre fiel a la intuición y al impulso iniciales de su despertar vocacional. Lo demás, con un personalísimo estilo que

[28] Sobre el mérito y la obra de Kerschensteiner, puede verse: LUZURIAGA, Lorenzo, *op. cit.* en nota (3) *in fine*, págs. 54, 101, 122-123, 128, 135. Nada mejor, como resumen, que el juicio de Eduardo Spranger: ' 'Kerschensteiner fue el primer pestalozziano de nuestra época y el más genial pedagogo actual. Reunió en sí el fundamento psicológico, la apreciación justa de los fines económicos y profesionales en la enseñanza del trabajo, la educación cívica y social para la colectividad futura, la comprensión profunda del valor cultural que la enseñanza científico natural encierra, todo ello compendiado y unificado en la personalidad moral". (SANCHEZ SARTO, Luis, "Prólogo del traductor", en KERSCHENSTEINER, Georg, *La educación cívica*, Ed. labor, Barcelona, 1934, p. 27).

[29] WITTKAMPER, Gerhard W., "La importancia de la formación política para la cultura política", en: *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, N° 6, Nueva Epoca, Noviembre-Diciembre 1978, págs. 29-45.

nunca abandonó, fue un arduo y continuo proceso de maduración, y hasta de maceración. Por aquellos años —los que van de 1914 a 1923—, y en lo que a la acción regeneradora se refiere, Ortega toma distancia, que no es lo mismo que batirse en retirada. Presiente que vendrán otros tiempos —tiempos de "crisis profunda" con anuncios de época *Kitra*[30]— en los que habrá que ponerse al servicio de la República. Mientras tanto, es obligación contemplar y pensar, con sinceridad y sin fraseología, hasta que llegue el momento de abandonar el gabinete y salir a la palestra, para hacer política, desde la pedagogía social.

3. España: preocupación y dolor

Antes y después, siempre, durante las tres etapas detectadas por Ferrater Mora, más allá, más en el fondo, de la presente o la olvidada "pedagogía social", hay un dolor muy fuerte que lacera el alma de Ortega. Es su España que le duele, como le dolía a Unamuno. En *La pedagogía social como programa político* —recuérdese: 1910; 26 años de Ortega—, lo dice con todas las letras: "El dolor, señores, es un severo cultivo; la alegría es sólo la cosecha; en el dolor nos hacemos, en el placer nos gastamos. España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación"[31]. "La última vez que estuve en vuestra ciudad —dice en la misma conferencia, dada en Bilbao— fue un año tristísimo: 1898. ¡Qué abismo de dolor! , ¿no es cierto? Entonces —concluye— se empezó a hablar de regeneración"[32]. "No se debe olvidar —advierte cuatro años después— que formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza"[33]. Y en la

[30] Sobre épocas *Kitra* y épocas *Kali*, ver: ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (25), Segunda parte, capítulo 3.

[31] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en la primera parte de la nota (3), fs. 85. Confrontar: *Obras Completas*, tomo X, pág. 247.

[32] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en la primera parte de la nota (3), pág. 109.

[33] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (2). Confrontar la edición citada en la primera parte de la nota (3), pág. 182.

conferencia titulada *Vieja y nueva política*, que pronunció ese mismo año, dice también: "Una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor"[34]. Pero no cae Ortega en el marasmo del pesimismo. Cuatro años antes, había dicho: "reconocer la verdad no es nunca un acto pesimista. Carecer de sensibilidad para los inmensos dolores ambientes, no percatarse de la terrible mengua española, negar la espantosa realidad de nuestra situación, no podrá ser nunca verdadero optimismo: será siempre una falsedad. Pienso que optimista ha de ser el que colige y amontona su dolor, religiosamente, solícitamente, sin que se pierda un adarme, y luego lo emplea como abono de futuras fecundaciones, macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención". [. . .] "Sea la alegría —dice por fin— un derecho político, es decir, un derecho a conquistar. Podemos reconocer nuestro itinerario moral en aquel lema que Beethoven puso sobre una de sus sinfonías: A la alegría por el dolor"[35]. Y transcurridos los cuatro años dirá: "No nos sentimos de temperamento fatalista: al contrario, pensamos que los pueblos renacen y se constituyen cuando tienen de ello la indómita voluntad. Todavía más: cuando una parte de ese pueblo se niega reciamente a fenecer"[36]. El dolor, sí; y el reconocimiento del desastre, también. Pero, además, la conciencia de la necesidad de regeneración y la indómita voluntad para el abono de futuras fecundaciones, para conquistar la alegría.

Marías ha señalado esa esencial preocupación de Ortega por su España, actitud en la cual fue a la vez heredero y continuador de la Generación de 1898 e innovador[37]. En el mismo año de 1914, la preocupación aparece patente tanto en *Vieja y nueva*

[34] ORTEGA y GASSET, José, "Vieja y nueva política" cit. en nota (2). Confrontar edición citada en nota (3) pág. 191.

[35] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en la primera parte de la nota (3), pág. 85.

[36] ORTEGA y GASSET, José, *op. cit.* en nota (2). Confrontar la edición citada en la primera parte de la nota (3), pág. 182.

[37] MARIAS, Julián, *op. cit.* en nota (1), tomo I, págs. 200-207.

política como en *Meditaciones del Quijote.* En la primera, expresa angustiado: "Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones sin que llegara hasta nosotros rumor alguno de reviviscencia"[38]. En la parte final del prólogo —Lector . . .— a la segunda, dice: "El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los útlimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien, la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir"[39].

La negación, con angustia y con dolor, de la España caduca. La afirmación de la España por hacer, "una España vertebrada y en pie"[40]. En esa negación y en esa afirmación están el impulso y la clave de todos los afanes de Ortega por la "pedagogía social" y por la "educación política", allende las situaciones y allende las palabras.

4. Don Quijote vuelve al camino

Preocupación y dolor perdurables. Preocupación y dolor por su España. ¿Y por qué esa preocupación y ese dolor? Porque España estaba gravemente enferma. Lo había dicho sin vueltas hacía largo tiempo, aun antes de hablar de pedagogía social[41]. Y

[38] ORTEGA y GASSET, José, "Vieja y nueva política", cit. en nota (2). Confrontar la edición citada en la primera parte de la nota (3), pág. 182.

[39] ORTEGA y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, 9a. edición, pág. 39. La primera edición —como se expresa en el texto— data de 1914. En las *Obras Completas* se la encuentra en el tomo I, págs. 309-400. Coincidentemente: GRANELL, Manuel, *op. cit.* en nota (3) *in fine.*

[40] La expresión "Una España vertebrada y en pie", aparece en el Prospecto y se repite en la parte final de "Vieja y nueva política".

[41] ORTEGA y GASSET, José, "Los problemas nacionales y la juventud", conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 15 de octubre de 1909, en: *Obras Completas*, tomo X, págs. 107-108.

no había dejado nunca de repetirlo. A comienzos de 1922, es decir, todavía, en el que Ferrater Mora llama segundo estadio de su pensamiento, escribía Ortega: "Industria, política, organización . . ., todo va en grave derrota"; y agregaba: "tenebroso panorama"[42]. A mediados del mismo año insistía: "La enfermedad española es histórica, y, por tanto, no basta a curarla una medicina política"[43]. Al año siguiente, ya instalado el general Primo de Rivera en el poder, vuelve sobre lo mismo, como si fuera una cantinela: "Quien de verdad aspire a curar la enfermedad histórica de España tiene que comenzar por atreverse a verla y a denunciarla". "La curación de España —agrega en el mismo artículo— es faena mucho más grave, mucho más honda de lo que puede pensarse. Tiene que atacar estratos del cuerpo nacional mucho más profundos que la 'política', la cual no representa sino la periferia y cutis de la sociedad"[44].

Fue la dictadura de Primo de Rivera, precisamente, lo que determinó que Don Quijote volviera al camino.

La política menuda de los tejemanejes y de las triquiñuelas —la "vieja política"—, contra la cual Ortega no había dejado de mostrar su desprecio, quedaba atrás. Ahora volvía la política —"nueva política"— como pedagogía social.

En artículo periodístico, publicado en julio de 1924, apunta Ortega con su acostumbrada rotundidad: "Somos una raza desmoralizada, y mientras no nos reeduquemos, todo será vano". Apoya en el mismo escrito la cruzada contra la incultura que por aquellos días predicara Ramiro de Maeztu y afirma enfático: "cultura, educación serían en España todo, porque lo demás es nada"[45].

[42] ORTEGA y GASSET, José, "Imperativo de intelectualidad", en revista *España*, 14 de enero de 1922. *Obras Completas*, tomo XI, pág. 117.

[43] ORTEGA y GASSET, José, "Ideas políticas. Ejercicio normal del Parlamento", II, artículo publicado en *El Sol*, de Madrid, el 1° de julio de 1922. *Obras Completas*, tomo XI, pág. 18.

[44] ORTEGA y GASSET, José, "Sobre la vieja política", artículo publicado en *El Sol*, de Madrid, el 27 de noviembre de 1923 (*Obras Completas*, tomo XI, págs. 29 y 31. En artículo titulado "El Parlamento: cómo se pueden tener mejores parlamentarios", VI, publicado en *El Sol*, de Madrid, el 26 de julio de 1924 —*Obras Completas*, tomo XI, pág. 47—, reitera Ortega que la enfermedad de España es histórica, no meramente política).

[45] ORTEGA y GASSET, José, artículo cit. en la última parte de la precedente nota (44), págs, 48 y 49.

"A medida que la dictadura de Primo de Rivera sigue su curso —he escrito en alguna oportunidad—, Ortega sigue el suyo. Poco importa que un día le impidan dar una conferencia en Zaragoza y que otro traten de hacer lo mismo en la capital andaluza. Poco importa que 'derechas' e 'izquierdas' —él las llama 'unos cuantos fantasmas mancos del pasado'— lo excomulguen, 'cada cual desde su mano'. El sigue su curso. "Ha de ser obra de los intelectuales —escribe en artículo aparecido el 15 de marzo de 1925— poner al día la conciencia pública". Sabe que la dictadura pasará; pero, ¿y después? "Sé que la libertad llegará irremisiblemente, hora antes u hora después —afirma sin ambages a los pocos días—, y lo que me preocupa es lo que se haga al día siguiente de su reaparición. Porque no es desmedida malicia temer que esta prisa por la libertad ampare el propósito de consolidar la urdimbre esencial del pasado. Todo antes que vivir un día más sin libertad —dicen muchos—. Y yo enfrente: Todo antes que reinstalar la inercia nacional". Le obsesiona —le viene obsesionando desde 1914— la "vieja política". La falta de imaginación. La falta de seriedad. La falta de innovación. La incapacidad para colocarse a la altura de los tiempos. "Casi parece una broma —había advertido en artículo publicado el 6 del mismo mes de marzo— que de todo lo ocurrido se saque como conclusión la necesidad de un retorno a lo que fue causa del trastorno"[46].

Luego, los hechos se aceleraron. Dejemos en la penumbra al Rey Alfonso XIII, al General Primo de Rivera, al General Berenguer, a los sublevados de Jaca, a las elecciones del 12 de abril de 1931, a la caída de la monarquía, etc., etc. Y rescatemos lo perdurable.

Un día de abril de 1929 —la dictadura todavía presente—, un grupo de jóvenes escritores —entre los cuales Francisco Ayala, Corpus Barga, Federico García Lorca, Benjamín Jarnés, Ramón J. Sender, Fernando Vela— que se confesaban intelectualmente adictos a Ortega, hicieron circular un documento convocante en el que transcribían las palabras que, a pedido de ellos, aquél les

[46] LOPEZ, Mario Justo, "Hace casi medio siglo. Ortega y la política", en: *La Nación*, Buenos Aires, 15 de junio de 1980. En apoyo de lo dicho por mí, puede verse: ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo XI, págs. 64-65, 59 y 50.

había dirigido. Vale la pena —me parece— repetir algunos párrafos: "Lo que viene no es una etapa en que pueda rodarse políticamente sobre carriles preestablecidos, sino todo lo contrario. Hay que inventarlo todo: los grandes temas, las ideas jurídicas, los gálibos de las instituciones y hasta el vocabulario. [. . .] La situación presente de la vida española exige que un grupo de hombres nuevos seccione radicalmente toda comunicación y continuidad con el pasado de la política nacional en todas sus formas y modos. [. . .] No admitan ustedes la existencia de enemigos, que sean ellos quienes se tomen el trabajo de considerarlos a ustedes como tales. Paralelamente, eviten ustedes confundir a sus amigos con España. Política, es actuar sobre los que no son nuestros amigos y ni piensan ni sienten como nosotros. Porque no tuvo esto en cuenta ningún grupo, la política nacional y el Estado han sufrido tan grave colapso. Si es cierto lo que arriba aventuro, y cuanto viene pasando en nuestra vida pública procede últimamente de que la nación ha crecido, resultará ineludible que los nuevos políticos se decidan a pensar en grande. Hace falta gente magnánima y de cabeza clara, enérgica en sus ideas y en sus actos, pero muy sobria en patetismos"[47].

Y otro día, ahora de febrero de 1931, dos meses antes de la caída de la monarquía, se hace público el Manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República que, aunque lleva también las firmas de Gregorio Marañón y de Ramón Pérez de Ayala, pertenece a la pluma —no cabe duda— de José Ortega y Gasset. Allí se lee: "Hoy más que nunca, un pueblo es una gigantesca empresa histórica, la cual sólo puede llevarse a cabo o sostenerse mediante la entusiasta y libre colaboración de todos los ciudadanos unidos bajo una disciplina más de espontáneo fervor que de rigor impuesto. La tarea enorme e inaplazable de remozamiento técnico, económico, social e intelectual que España tiene ante sí no se puede acometer si no se logra que cada español dé su máximo rendimiento vital. Pero esto no es posible si no se instaura un Estado que por la amplitud de su base jurídica y administrativa permita a todos los ciudadanos solidarizarse con él y participar en su alta gestión. [. . .] Esta es la labor

[47] ORTEGA y GASSET, José, "Un grupo político", en: *Rectificación de la República. Escritos políticos, III (1929/1933)*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, págs. 14-16.

ingente que el momento reclama. Nosotros nos ponemos a su servicio. No se trata de formar un partido político. No es sazón de partir sino de unificar. [. . .] Llamaremos a todo el profesorado y magisterio, a los escritores y artistas, a los médicos, a los ingenieros, arquitectos y técnicos de toda clase, a los abogados, notarios y demás hombres de ley. Muy especialmente necesitamos la colaboración de la juventud. Tratándose de decidir el futuro de España, es imprescindible la presencia activa y sincera de una generación en cuya sangre fermenta la sustancia del porvenir. [. . .] Nuestra Agrupación irá organizando, desde la capital hasta la aldea y el caserío, la nueva vida pública de España en todas sus haces, a fin de lograr la sólida instauración y el ejemplar funcionamiento del nuevo Estado republicano"[48].

La "pedagogía social" se hace nuevamente presente ahora que han llegado los "tiempos de crisis profundas", en los que "van a decidirse los nuevos destinos nacionales". Es una misma la intención; única es la clave. Apenas si ha cambiado la terminología, pero, de cualquier modo, el ciudadano queda reivindicado en el lenguaje de Ortega. "Tiene que haber —había sostenido poco antes— una deliberación serena y solemne, donde de algún modo pueda llegar la voz de todos. Sólo de tal deliberación puede salir un *dictamen* verdaderamente nacional y magnánimo. Lo demás será perpetuación de la tertulia, el grupo angosto, la banda maniática"[49]. Ahí está entera la "pedagogía social", la apelación enfática a la responsabilidad y a la grandeza: *pensar en grande y hacer en grande*[50].

[48] "Agrupación al servicio de la República. Manifiesto", publicado en *El Sol*, de Madrid, el 10 de febrero de 1931. Confrontar en: ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo XI, págs. 125-128.

[49] ORTEGA y GASSET, José, "Un proyecto", artículo publicado en *El Sol*, de Madrid, el 6 de diciembre de 1930. Confrontar en *Obras Completas*, tomo XI pág. 288.

[50] "Pensar en grande", fue el título de un suelto aparecido en *Crisol*, de Madrid, el 17 de noviembre de 1931, que contenía unas delcaraciones de Ortega sobre la actualidad polítca española (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo XI, págs. 327-328). La frase había figurado antes en un artículo de Ortega publicado el 2 de junio de 1931 en el mismo periódico (*op. cit.*, págs. 337-340). Igualmente, había figurado la frase en el documento parcialmente transcripto en el texto y que aparece citado en la nota (53).

Luego vendrá el fracaso de la República y el fracaso de Ortega en el propósito de rectificarla[51]. Vendrá la guerra civil, con su millón de muertos. Vendrá el régimen franquista, autoritario y sin posibilidad de persistencia. Vendrá el ostracismo definitivo de Ortega, que perdurará hasta su muerte, aun después de su retorno físico a tierra española[52].

Pero vendrá, también, como un triunfo póstumo de Ortega —el Ortega de la pedagogía social y la educación política—, la reconciliación de los españoles. El triunfo de la sensatez, y del consenso y de la transición hacia la vida civilizada. El triunfo de la cultura sobre la ignorancia. El triunfo de la paz sobre la violencia. El triunfo de la libertad sobre el despotismo. El triunfo de la decencia sobre la suciedad. El triunfo de la pedagogía social del joven Ortega.

MARIO JUSTO LOPEZ

[51] "Rectificación de la República" es el título de la conferencia pronunciada por Ortega el 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Opera de Madrid (ORTEGA y GASSET, José, *Obras Completas*, tomo XI, págs. 398-417).

[52] Dice Renato Treves que aunque Ortega volvió a residir en España y se abstuvo de criticar el régimen franquista, su silencio, su aislamiento, su "ensimismamiento", tuvo el significado de una muda y desdeñosa protesta, y recuerda —como hecho sintomático e ilustrativo— que poco después de la muerte de aquél, "en los primeros días de noviembre [de 1955], según informó la prensa italiana, la solemne conmemoración del pensador desaparecido efectuada en la Universidad de Madrid ocasionó movimientos liberales que llevaron a la clausura de la Universidad y a la detención y deportación de numerosos estudiantes". (TREVES, Renato, *La filosofía política de Ortega y Gasset* —traducción del italiano de M. H. Alberti—, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1966, págs. 16 y 14-15).

ORTEGA Y LA PINTURA

En diversas oportunidades sostuvo Ortega no ser un entendido en pintura. Más bien un transeúnte, sin pertenecer a la categoría de investigador del arte ni poseer en consecuencia el debido profesionalismo. En las ocasiones —numerosas— en que habló de pintura y de pintores llegó a declarar audacia imperdonable e inclusive insolencia. Tampoco omitió decir, reiteradamente, que si existen hombres específicamente dedicados a la historia del arte, es bien poco en definitiva lo que han logrado aportar para una captación en profundidad de los problemas. Expresó la necesidad de correlacionar saberes entre los (presuntos) competentes y aquellos que, sin serlo, se ocupan lateralmente de determinados temas. Más allá de lo que pueda pensar cualquier lector desprevenido sobre tales comentarios —verdaderas andanadas de desdén en las que con desconcertante seguridad manifiesta la poca estima en que por lo visto tenía a ciertos estudios— es seguro que amó a la pintura. Con toda evidencia se apasionó por ella. Resaltó lo que creía era su peculiaridad entre las artes: la pintura, dijo, es la más hermética de todas. La repentinidad con que se nos entrega a la visión, la facilidad con que "vemos" el cuadro sin requerir en apariencia esfuerzo alguno de interpretación, disimula lo mucho que hay que andar para comprenderlo, para descifrar su sentido.

Ortega no escribió una estética ni se preocupó por unificar sus ideas en una teoría acabada y sistemática. No se deja de notar, por otra parte, que el cúmulo de nociones con que se lanzó a discriminar muy diferentes aspectos del arte bien podía provocar desconcierto. Considerado representante de una corriente formalista[1], se prestaba sin embargo a una apreciación opues-

[1] Cfr. R. Bayer, *Orientaciones actuales de la estética*, Buenos Aires, Troquel, 1961.

ta por las frecuentes incursiones en áreas extraestéticas y la atención preferente que dedicó a confrontaciones continuas entre el arte y el ambiente social e histórico de su época. Variadas facetas de sus argumentaciones que, si evaluadas aisladamente resultaban contradictorias, otorgaron en realidad a la reflexión un denso substrato conceptual no exento de vitalísimas ambigüedades, y una visión de fondo integradora cuya vigencia quizá sólo pueda percibirse hoy, tras el largo recorrido de las estéticas contemporáneas.

Son varios los textos que, en años sucesivos, han de interesar para el esclarecimiento de lo que es pintura. En ellos encontramos, directamente aplicados, conceptos cardinales del filosofar orteguiano. Al respecto, José Edmundo Clemente[2] señala una "vértebra filosófica" destacada que vincula estrechamente la concepción del arte con aspectos medulares del pensar. Tal es la noción de punto de vista o perspectivismo. En oposición al idealismo, es sabido que Ortega afirma la realidad externa, lo que llama sencillamente, las cosas. Existen no menos que el hombre, como términos de una ecuación que se complementa. En relación a ellas, el hombre asume inevitablemente un punto de vista determinado, que es siempre una experiencia de vida en una circunstancia histórica concreta ("yo soy yo y mi circunstancia", ha de decir con una de esas famosas frases que predicen todo un programa o proyecto filosófico). Siendo éstas sus convicciones, le habría sido difícil no trasladarlas inmediatamente al arte. ¿No es acaso el artista ejemplo patente de haber visto el hombre a las cosas desde su individual perspectiva, a través de una singular instancia de vida? En el importante ensayo de 1924, titulado "Sobre el punto de vista en las artes"[3], intenta resueltamente elaborar la ley de un proceso: nada menos que la visual del hombre occidental desde 1300 hasta la contemporaneidad, mediante un desarrollo sintético que enlaza arte y filosofía. Desde Giotto hasta nuestros días, el movimiento de la pintura habría cumplido lo que se presenta como un gesto único y sencillo, la esencial variación de un punto de vista. De acuerdo

[2] J. E. Clemente (prologado y ordenado por), *Ortega y Gasset. Estética de la razón vital*, Buenos Aires, La Reja, 1956.

[3] "Sobre el punto de vista en las artes", J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1956.

con la estética de la pura visibilidad (K. Fiedler, A. Von Hildebrand), y en concordancia con la producción histórico crítica que en Europa promueve la revaluación del barroco (entre otros, W. Wölfflin), el cambio denuncia dos diversos modos de mirar, en la visión próxima y lejana. La primera otorga al cuadro una jerarquía óptica, es decir, un núcleo central y privilegiado, articulado sobre un área circundante. Dado que el objeto, visto de cerca, tiene la corporeidad del volumen lleno, esta visión, que posee una dimensión táctil, es de "bulto" y convexa. La visión lejana, en cambio, anula la jerarquía de elementos y determina un campo visual sin preferencias, homogéneo y unitario, donde las cosas proliferan en singular democracia óptica, donde todo es fondo, desvanecida la corporeidad de lo real. Perdido el carácter táctil de la mirada, ésta se convierte en pura visión, ante la cual las cosas, que han dejado de ser volúmenes compactos, exhiben meros juegos de luz y de color indiferentes a la solidez antigua. Dado que en la visión lejana el objeto percibido ya no es convexo sino, por el contrario, de una concavidad que comienza en nuestro ojo, comprobamos, no sin sorpresa, que en tal visión, de hueco, el objeto no es lo más distante sino en realidad lo más próximo, comenzando en la córnea.

La evolución de la pintura occidental se explicaría (en principio) por este retraimiento de la mirada, desde el objeto hasta el sujeto. Retomemos algunos ejemplos. Giotto es punto de partida de la pintura de bulto. El Quattrocento, que diseña las formas según un perfil definido, tanto lo más alejado como lo cercano, pone la distinción de planos por pura perspectiva geométrica. Ortega no deja de reconocer varios postulados de unificación —destaca la composición de Rafael—, pero objeta su raigambre nacional. Debemos decir aquí que fijar la pupila en centro del cosmos es lo que justamente hizo la teoría y la práctica de la perspectiva, pero el filósofo elude esa problemática, de la que recrimina constantemente el linaje abstracto, sin estimarla verdadero principio pictórico (fiel a un concepto que no ha de abandonar, de la pureza visual de la imagen). Tintoretto y el Greco serían instancias intermedias, pues el arte veneciano propende sin duda a la visión lejana. Sin embargo, para acabar con la pintura de bulto era necesario a su entender que "algún genial desdeñoso" se resolviese a desinteresarse de los volúmenes plásticos y a negar su sólido estatuto. Lo hace Velázquez en gigantes-

ca revolución: desmaterializar cuerpos. Nuestro autor sitúa ahí la inversión copernicana que la filosofía promueve desde Descartes hasta Kant. Para el pensador, no sin cierta incongruencia, fijar "despóticamente" el punto de vista con un "rígido" aparato ocular, asegura en Velázquez (paradojalmente) esa visión lejana igualitaria merced a la cual los cuerpos se transforman en puras entidades visuales. Acto perceptivo que todo lo funde y confunde, triturada la forma, reducida a molécula de luz. En adelante es sabido quiénes radicalizan la innovación. De todas maneras no son los impresionistas el punto final de este arco integrador y sintético. El artista, no menos que el filósofo, se recoge en sí mismo de diferentes maneras. Luego de pintar cosas, se ocuparía de sensaciones y posteriormente de ideas —volúmenes irreales de pura invención—, esquema que permite cierta interpretación (no la única) de Cézanne y del "equívoco cubismo". En lo que hace a la filosofía, digamos muy brevemente que desde Giotto, cuando el pensar consideraba a las substancias individuales como realidades últimas, prosiguiendo por el idealismo moderno que da cuenta de la centralización aludida, las aperturas contemporáneas ofrecen alternativas respuestas, que han de llegar, puntualmente, a nuevas objetividades ideales como "contenidos de conciencia".

El brillante ensayo, pleno de intuiciones válidas, avanza planteos que sin duda suscitan comentarios. Tal vez por el hecho de ser todo perspectiva en estas reflexiones, queda diluido el *sistema* de la perspectiva[4], dispositivo singularmente coercitivo creado por el Renacimiento para centralizar y regular la representación. Probablemente además pesa demasiado en el contexto la concepción de la pintura como punto de vista sobre las cosas. Fiel discípulo del maestro, Manuel Granell[5], al recordar a Manet (muy próximo a los españoles) vislumbra que no es pintor de cosas sino de pinturas. Cabe preguntar si no se tendrá que detectar algo de eso en toda experiencia artística, a través de un espacio intertextual. Por lo pronto, mediante la correspondencia

[4] Se debe apuntar que sólo en 1927 aparece el fundamental escrito de Panofsky. Cfr. E. Panofsky, *La prospettiva come "forma simbolica"*, Milano, Feltrinelli, 1961.

[5] M. Granell, *Ortega y su filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

de arte y filosofía Ortega deja sentado con fuerza un principio metodológico correcto, que bucea en premisas extraestéticas nociones válidas para la comprensión del arte. E. Panovsky lo confirma: la "visión" del mundo requiere el conocimiento de una concepción del mundo[6]. De ahí en más la investigación no deberá limitarse —si pretende ser efectivamente explicativa— a la evolución de las series culturales, cuyo paralelismo podría resultar todavía abstracto, enfocado en una pura lógica inmanente (válida objeción de A. Hauser contra las categorías polares de H. Wölfflin, que, si enriquecen los análisis orteguianos, carecen de la oportuna correlación de arte y filosofía que ya promueve una verificación interdisciplinaria)[7].

El conocido texto sobre la deshumanización del arte[8], aparecido en 1925, esboza una nutrida serie de consideraciones que alcanzaron por cierto repercusión inesperada. El autor nos refiere que mientras procuraba definir un problema rigurosamente estético —la diferencia entre el arte nuevo y el tradicional— se le impone una dimensión sociológica. Aquél es impopular; tiene en su contra a la mayoría, la masa, es un arte que "no se entiende". Y es así por un simple motivo: sus resortes no son los genéricamente humanos. Lo separa netamente de las tendencias del siglo XIX, a su juicio realistas, tanto el romanticismo como el naturalismo, en la medida en que explotan sin pudor sentimientos y pasiones apelando a una dominante subjetividad (la que desemboza Heidegger en el proceso metafísico de la modernidad). El arte actual, por el contrario, abre un sentido otro del hecho artístico, consistente precisamente en su deshumanización, el deseo del arte de ser sólo obra de arte mediante elementos estrictamente estéticos. Es arte purificado que transmuta lo subjetivo en una objetividad rara y extraña, liberada. Es "pura voz anónima", es cabal transfiguración, y, esencialmente, metáfora. No podemos olvidar que la palabra de Ortega, justificadora de

[6] Cfr. E. Panofsky, "Il problema dello stile nelle arti figurative", *La prospettiva come "forma simbolica"*, cit.

[7] Cfr. A. Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama, 1964, v. 2, e *Introducción a la historia del arte*, Madrid, Guadarrama, 1961. Asimismo, E. Wölfflin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

[8] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, cit.

las tendencias más avanzadas, sufre aún hoy numerosos embates críticos que surgen virulentos no sólo en torno a su defensa de las vanguardias sino también acerca de un sospechado y reprochado racismo cultural. Por lo que respecta a lo primero es bastante claro que el arte nuevo lo apasiona menos en sus logros que en sus intenciones. Deshumanizar, significaba para él irrealizar, en coincidencia con su personal concepto estético. Con expresiones de las que encontraremos reminiscencias en los análisis sartreanos sobre lo imaginario, apunta que la condición para que veamos el retrato de Carlos V como obra, depende de que no veamos al personaje en persona. Y serían irrealidades las producidas por las vanguardias al liberarse del lastre de pasiones que el arte del siglo pasado tanto aduló y endiosó, entre otros con Wagner. El goce estético que ahora provocan deja aflorar una vivencia diferente, vida inventada previa anulación de la espontánea.

La acentuada separación de lo real e irreal se coordina, en el ámbito que nos interesa, con un distingo que preocupa todavía sobremanera a investigaciones actuales, el establecido entre representación y pintura, como si ambos términos no pudieran conciliarse. Ver el jardín, se indica, y detener en cambio la mirada en el vidrio, en lo que encuadra la realidad y la configura como arte, serían dos operaciones incompatibles[9]. Es probable que no lo sean, pero es también evidente que la nueva sensibilidad aspiraba a triunfar sobre lo humano volviendo las espaldas a la realidad. Arduo combate, se nos sugiere, dado que lo real, momentáneamente vencido como un "dragón yugulado", siempre acecha. Lo cierto es que esas y otras observaciones tenían el mérito incuestionable de promover el controvertido discurso de las vanguardias contemporáneas que aún hoy se repropone con parecidas facetas[10]. Representación y pintura; es decir, el aspec-

[9] De todos modos, cree Ortega que nunca se podrá llegar a una pintura que no retuviese algo de lo real, residiendo el éxito de lo estético en la tensión entablada entre las "formas naturales" y las "puramente artísticas".

[10] Por ejemplo, en el enfoque sobre las poéticas contemporáneas de F. Menna, con marcada influencia de la modelización lingüística (Cfr. F. Menna, *La opción analítica en el arte moderno*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977). El texto inserta el lenguaje de la pintura actual en la dialéctica de dos polos, representación y superficie, cuadro y pintura. Si el primero escribe su propia fábula abierta al mundo, el segundo despliega, con la exigencia de autonomía, una línea analítica de funcionamiento metalingüís-

to icónico y plástico de la imagen, significaciones que sin duda deben separarse en los respectivos análisis, inclusive para comprobar lo que en múltiples objetos figurativos se ofrece en íntima e indisociable cohesión. Queda pues propuesta, en la obra de Ortega, ya en la década de los años 20, un apretado conjunto de conceptualizaciones polémicas, para la época, anticipatorias.

Varios años más tarde, en paulatinos acercamientos[11], su concepción llega a formulaciones más definitivas, debidamente reajustadas, de los enfoques históricos, sociológicos y específicamente estéticos, cuya articulación se obtiene no sin un constante esfuerzo dialéctico de logros palpables. La pintura, de la que se había remarcado el punto de vista en relación a las cosas, es ahora (sin que aquella definición se abandone), más que un objeto, un núcleo congregante de proyecciones bien heterogéneas. Donde la pintura propiamente existe como pintura es en su realización, contemplación, goce, análisis, lucro, etc. Es decir, en las acciones humanas que desencadena (no exclusivamente estéticas, según se ve). La realidad de la pintura no serían los cuadros, dado que en sí misma es aquí concebida, con una audacia conceptual remarcable, como el material que produce tales experiencias. Con perspicaz concisión se leen ideas correspondientes a lo que en la actualidad designamos como una pragmática del texto, sobre la base de una inequívoca noción de signo. "La obra es entonces formalmente un aparato de significar. Una de las más amplias y egregias dotes del hombre es esta creación de signos, la actividad semántica. En ella lo que hacemos lo hacemos para que otro venga en noticia de algo que hay en nuestra

tico. Se aprecia un ajustado planteamiento de estos problemas en los análisis retórico semióticos del grupo μ, con el desdoblamiento del signo icónico y plástico (Cfr. "Collages", *Revue d'esthétique*, nº 3-4, 10/18, U.G.E., 1978, y grupo μ (J. Dubois, F. Edeline, J. M. Klinkenberg, Ph. Minguet). "Trois fragments d'une rhétorique de l'image", *Documents de travail*, Università di Urbino, nº 82-3, 1979.

[11] En 1943, a requerimiento del *Iris-Verlag*, de Berna, Ortega escribe nuevamente sobre Velázquez para acompañar reproducciones en color. En 1947 dedica al pintor varias conferencias en San Sebastián. En 1950 publica *Papeles sobre Velázquez y Goya*, y en 1954 aparece, también en la Revista de Occidente, *Velázquez*. Entre otros escritos, puede leerse en *El Espectador*, el ya clásico "Tres cuadros del vino", y "Divagaciones ante el retrato de la Marquesa de Santillana".

intimidad y que sólo puede ser comunicado a través de una realidad corporal. El lenguaje es una de estas obras semánticas. La escritura es otra. Pero también lo son todas las bellas artes. No menos que la poesía son música y pintura sustantivamente faenas de comunicación"[12]. Si el arte es un "decir", de inmediato se asevera que el lenguaje verbal nunca podría expresar lo que la pintura muestra en su típica modalidad reticente. Es muda, en el pensamiento de Platón. Lenguaje indirecto, según Merleau Ponty. Pero siempre —y en ello se insiste—, lenguaje humano. El cuadro sólo persiste como un "conjunto de signos en el que quedan perpetuadas intenciones". Ortega en esto no transa. Destaca lo que llama la "falacia del atributo". El hombre posee un atributo que como un león ha terminado por tragárselo. No de otra manera procederían los historiadores cuando se quedan con el pintar abandonando a quien pinta. No aceptar que pintar es un modo de ser del existente sería ubicar al arte en una desconocida esfera extravital, en algún lugar egregio como la eternidad; beatería pura, exclama. En cambio, en la circunstancia del ser artista confluye no sólo la vida de un hombre sino de su época entera, preconizándose en tal sentido una historización radical de las categorías humanas. De la historia del arte se ha de pasar a la historia, sin más, a través de círculos cada vez más amplios que como una propagación de ondas se arremolinan en torno al foco de la existencia. El arte es un fragmento, la parte de un todo que debe necesariamente articularse en contextos significativos que lo desbordan. Admite, con justo reconocimiento, que historiadores como Riegl, Schmarsow, Wölfflin y Worringer realizaron un gran avance al juzgar que los cambios de dirección en el arte no eran errores o retrocesos sino que adelantaban una intención, un querer artístico diferente (Kunstwollen). Sin embargo, piensa

[12] J. Ortega y Gasset, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980, p. 54. No está de más recordar aquí la clásica definición de signo: *aliquid stat pro aliguo*. Para Ch. S. Peirce, un signo es algo que está en lugar de alguna otra cosa para alguien, bajo ciertos aspectos o capacidades (Cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975). En Ch. Morris, la pragmática es la parte de la semiótica que estudia la relación de los signos con sus usuarios. Un postulado de la actual semiótica textual trata de asegurar la inescindibilidad de los niveles sintáctico, semántico y pragmático, algo que, en otros términos, pensó Ortega.

que se trata de cuestiones de estilo en cierto modo todavía externas, dado que no toman en cuenta las variaciones funcionales del arte. Es preciso, en efecto, evaluar debidamente el hecho, fundamental en la vida de un pintor, de cómo entendía su quehacer, para qué (para quién) pintaba, captar el rol que le correspondía a su oficio en el sistema total de las finalidades de una sociedad. Enlazar adecuadamente esa compleja serie de datos es ya comenzar a comprender a la forma en la reconstrucción de su génesis. Todo ello, siempre a partir de la intimidad del sujeto.

La insistencia en la vida del artista, notémoslo, despierta visibles perplejidades y, más aún, reales objeciones. Por lo pronto, lo afirmado al presente, ¿no contradice lo sostenido con anterioridad sobre la deshumanización del arte, donde arte y vida bosquejaban su antítesis? Observemos que el filósofo, cuando intentaba esclarecer las nuevas realizaciones separando lo que consideraba "puramente artístico", se desprendía de lo estético como confesión y pasión, concepto que ponía el centro de gravitación en el imperio de la subjetividad. Aquí por lo visto aspira a otros resortes de lo humano. Con todo, no se han aventado todavía las suspicacias. ¿Es seguro que el hecho de investigar la intención, de recuperar el para qué, contribuye a una explicación más auténtica del arte? ¿No caeríamos nuevamente en las trampas de la subjetividad? ¿Cómo nos garantiza Ortega el lograr analizar, a través de nociones tan discutibles como "intención" e "intimidad", qué es lo que hace el pintor *cuando pinta*, o sea, sus operaciones específicas?

Es de creer que el pensador tuvo muy presente tales interrogantes, a juzgar por sus aclaraciones. Puntualiza, en efecto, que lo extrínseco de la pintura nos es exigido por lo que en ésta hay de más propio, la pincelada. Lo que para el arte importa en la sociedad y la vida, los componentes sociales y colectivos así como los individuales, son instancias sólo pertinentes si emergen del trazo, del fragmento del arte, desde dentro. La pincelada, hecho humano concreto al igual que otras acciones y no menos que la palabra, es inteligible con la condición de vincularse a nexos significativos más amplios, los cuales a su vez han de recuperarse en ésta. Se elabora con firmeza la distinción entre enunciado y enunciación: "Hay, pues, que disponerse a ver el acto de resolverse a dar una pincelada como tal acto, esto es,

"actuando", en ejercicio, no en su resultado —el pigmento elegido—, que es ya materia inerte. Dicho de otra forma: de ver la pintura tenemos que retroceder a "ver" el pintor pintando y, en la huella, resucitar el paso"[13]. Descubrir la experiencia en la presencia de la materia. Algo no tan fácil, si se piensa que el acto del artista ha dejado de ser un gesto simple y sencillo, examinado mediante categorías exclusivamente formales, para dejar traslucir, como en una enredada madeja, un trasfondo de supuestos tácitos y de moldes preexistentes "los tópicos del tiempo" sin cuyo desciframiento la pintura consistiría en mero objeto cristalizado. Es entonces imposible prescindir de la óptica del historiador, del filólogo, de la ciencia de la interpretación, afirma Ortega en concordancia con Dilthey.

Ahora bien, ¿qué es finalmente lo que hemos de ver en Velázquez, en su problemática pincelada de "cuadro sin acabar", pura mancha que deshace la forma en polvúsculo dorado? Numerosas páginas pretenden espiar en la vida de un hombre, capturar una intimidad. Se nos hace notar que de él siempre se ha hablado poco. En la enigmática existencia al parecer melancólica de Velázquez se presume una distancia y un desapego explicables en relación con un dato fundamental: personaje palatino, tiene en su vida un solo horizonte, el rey, una única ocupación, real honor (que ha de excluir el oficio de pintor), servirle. Procura iluminar el panorama histórico al que contrapondrá el artista, en brusca (quizá excesiva) ruptura. Una España alucinante y alucinada que vive de espaldas a la realidad en marcha inexorable hacia la destrucción de su imperio. A esta España cansada de mandar en el mundo, entregada a sus sueños, le es fatal el replegarse en sí misma, con el advenimiento de las nacionalidades. La sociedad entera y el arte cultivan, se complacen, en lo que Ortega clasifica como "formalismo", tendencia a la desmesura y a los juegos malabares de acentuada subjetividad, eclosión de exacerbada estilización. Manierismo, en una palabra, jamás aceptado en el presente contexto. Enredismo puro serían los versos de Calderón, imprudente desliz como lo es también el desencuentro orteguiano con el Greco, de quien no admite la espiritualidad llameante. Frente a un siglo cuyo principal pecado es la elusión de la realidad y la fuga, ¿cuál es la diferencia de

[13] J. Ortega y Gasset, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, cit., págs. 57-8.

Velázquez? Lo vemos: un mínimum de participación y un máximum de distancia, a la vez psíquica y pictórica. Su sosiego anula la "manera", mientras el cuadro exhibe pura cualidad visual, prematuro impresionismo. La mancha, substancia pictórica transida de luz, con un juego de presencia y ausencia descorporeíza, torna espectro, transforma el ser en aparecer. En lugar de deformar o exagerar, presenta a las cosas en un devenir que las revela en su auroral llegar a ser (según la sensibilidad barroca). Se le atribuye a Velázquez nada menos que la culminación del arte occidental; estrictamente hablando, pintura italiana que, ya exhausta, se dilata fuera de sí y se propaga en Flandes, Francia, España. Esta última, cultura fronteriza, *finis terrae*, límite, espacio que, según se ha dicho, no es Europa. Frente al desasosiego manierista y el naturalismo caravaggesco, al que el pintor adhirió en su juventud, Ortega nos entrega un espléndido Velázquez, signo de modernidad.

En un ensayo primerizo (1911)[14], al comparar tres cuadros sobre el tema del vino, de Tiziano, Poussin y Velázquez, en contraposición a las variantes de los dos primeros que anuncian el triunfo de la naturaleza y la presencia de los dioses, el español pareciera burlarse. En el gigante impío, la idealización desaparece. "Es nuestro pintor. Ha preparado el camino para nuestra edad, exenta de dioses; edad administrativa en que, en vez de Dionysos hablamos del alcoholismo"[15]. El idealismo se extingue en realismo. No podemos evitar que las dudas retornen, sobre tan equívoco concepto. ¿Cuál es en verdad el realismo que se concuerda en atribuir a Velázquez? Pletórico de sugerencias, el discurso del pensador se desliza en dirección a un muy heideggeriano dejar ser los entes, en la solicitación del acontecimiento que la mancha abre con su emergencia lumínica. Destruido el yo como imposición de subjetividad, el pintor desaparecería del cuadro, permitiendo que la pintura sea sólo pintura. Es éste un realismo que promueve lo cotidiano con una definida propuesta: convierte al retrato en principio radical del pintar. No

[14] J. Ortega y Gasset, "Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez)", *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

[15] *Tres cuadros del vino*, cit., pág. 58.

sólo las personas, las cosas son retratadas, como lo es el instante en el surgir del evento. Mientras el pintor retrocede, la representación se irrealiza y el instante cobra eternidad. *Las lanzas (La rendición de Breda)*, un instante, aquel en que un general vencido ofrece las llaves de la ciudad al general vencedor. Otro instante, *Las Meninas*. Curioso momento fugaz, crucial foco de indeterminación plagado de oscilaciones. El pintor ausente, esta vez se presenta en la representación misma, como el yo productor, en el acto (suspendido, no resuelto) de pintar. Pintura como acción verbal previa al producto. Frente a la obra clave, Ortega dirige su atención a múltiples detalles sin dejar de captar lo esencial: el cuadro retrata el retratar mismo. Quizá haya en este cuadro, dirá M. Foucault, una representación de la representación clásica[16].

No son éstas, ciertamente, las únicas ideas que la pintura podía inspirar a quien poseía la virtud de los conceptos como relámpagos intuitivos que diseminando ráfagas de luz esclarecían de vez en vez parcelas de lo real. Tampoco fue Velázquez el único pintor que requirió su encendida palabra en el delicado trabajo de la interpretación. El caso de Goya lo exigió con intensidad y marcó un hito en su búsqueda, como en menor medida lo habían sido diversos artistas. Más allá de esas y otras lecturas en las que ya no es posible ahondar, conviene tener presente que la elucidación del arte como actividad significante resultó ser en esta filosofía mucho menos lateral de lo que suele creerse. Llevó al autor a abordar un sinnúmero de cuestiones fundamentales que trató de resolver lanzándose con denuedo a un esfuerzo de totalización comprensiva (como el chico que torea, en el que se reconocía), con el auxilio de una perspectiva histórica cuya metodología pareció asegurarle la racionalidad vital a la que aspiraba. Percibió que el arte es un modo de ser del hombre, y mantuvo esa certera convicción sin dejar de contemplar los requerimientos de pertinencia y especificidad que, cuando son propuestos como instancias excluyentes y explicativas, bloquean una visión en profundidad del quehacer simbólico. Si es notorio que en la reformulación de los máximos problemas de su tiempo se abrió a los aportes más trascendentes

16 Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968.

BIBLIOTECA NACIONAL

del pensamiento europeo moderno, siempre lo hizo como español. Sintiendo muy fuertemente la propia nacionalidad, hizo sonar la hora de su patria, y supo servirla con el más precioso don que en su haber tenía, sus saberes.

ROSA MARIA RAVERA

BIBLIOTECA NACIONAL
HEMEROTECA

ROMERO Y ORTEGA

Hay una dimensión latinoamericana de Ortega. Puede que ella sea prescindible para juzgarlo como filósofo, pero esa dimensión existe: es la de su influencia, la del vivo eco que despertó, la de su directa o indirecta acción en el pensamiento latinoamericano. Aunque, a diferencia de los maestros que nos trajo la diáspora de la guerra civil española, América fue para Ortega más escenario que segunda patria, no hay duda que Hispanoamérica —por lo menos en la representación que de ella significó Argentina— terminó siendo parte de su biografía. Y él, que no era proclive a los efectos retóricos, alguna vez se entusiasmó con la idea de una "raza española" extendida a ambos lados del Atlántico, "una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia"[1].

En la historia de nuestro pensamiento hay, pues, un capítulo para la deuda con Ortega, que no sólo es ineludible sino que debe escribirse con gratitud. En estas pocas páginas no pretendemos escribir ese capítulo, que geográficamente cubriría, de Norte a Sur, desde México hasta Argentina. Nuestro propósito es más modesto: queremos ver, y ver más bien rápidamente, sólo un reflejo de esa repercusión de Ortega en uno de nuestros máximos pensadores: Francisco Romero. Adelantemos solamente que ese reflejo no fue meramente absorbido por quien lo recibió, sino que fue proyectado a su vez, con la mayor amplitud posible, en forma de agradecida exégesis[2].

* * *

[1] "Palabras a los suscriptores", en *El Espectador*, II (1917). *Obras completas*, vol. II, 3a. edic. (Madrid, Revista de Occidente, 1954), pág. 131.

[2] Utiles indicaciones sobre la relación de Ortega con América Latina,

Romero era muy joven cuando Ortega fue por primera vez a la Argentina. Hasta 1916 (año de la primera visita) Romero sólo había escrito poemas y artículos literarios. En cambio ya está lanzado a la producción filosófica cuando ocurre la segunda visita de Ortega (1928). Y son los años inmediatamente posteriores a esa fecha —concretamente, desde 1931 hasta 1936— los que constituyen la primera etapa de su apreciación de Ortega.

Durante la segunda visita la conexión debió ser más estrecha, según sugiere una breve carta de Ortega a Romero que debe ser de 1930 (lamentablemente no tengo precisión sobre la fecha). "Dentro de unos días le envío *La rebelión de las masas*" —escribe Ortega—, "en setiembre Reorganización de España (Política) y Sobre el Ser Ejecutivo (Hipermetafísica)". Y sobre Argentina: "En octubre tal vez vaya el octavo Espectador con más cosas sobre Argentina. Me quedaría muy reconocido si me enviase las cosas realmente serias que se hayan publicado contra 'El hombre a la defensiva'. Temo no haber visto algunas de ellas y es posible que me decida a contestarlas —se entiende a las serias"[3].

Por último, dice lo siguiente sobre Romero: "Veo las cosas que publica Vd. aquí y allá. Siempre me conmueven la seriedad y lealtad —aparte la precisión intelectual— de sus comunicaciones". Aunque epistolar, el elogio no deja de ser significativo, por ser de quien era, pero también porque Romero se hallaba entonces en sus comienzos.

Al envío de Ortega sigue el comentario de Romero: en 1931

incluyendo bibliografía, pueden encontrarse en Antón Donoso, "The Influence of José Ortega y Gasset in Latin America". *Conference on Developing Teaching Materials on Latin American Thought for College Level Courses*, The American University, Washington, D.C., 1972, págs. 71-75. Por supuesto este asunto ha originado una vasta literatura, que podría ser objeto de análisis por sí misma. José Luis Abellán le dedica un capítulo en *La idea de América* (Madrid, Itsmo, 1972). Zea y Romanell han escrito sobre el caso de México. Naturalmente hay varios trabajos sobre la Argentina. No toda la literatura, claro está, es favorable a Ortega. Un ejemplo de crítica negativa: Juan Nuño, "Germanización de la filosofía latinoamericana", en *La superación de la filosofía* (Caracas, Universidad Central, 1972).

[3] "El hombre a la defensiva" es, como se sabe, el artículo en que hace una disección del argentino que todavía hoy, en algunos pasajes, tiene valor de clásico. Como era de esperar hubo diversas reacciones.

publica en *Sur* un artículo sobre *La rebelión de las masas* que debió ser de los primeros sobre el famoso libro[4]. Hay que suponer que a Ortega no pudo serle indiferente el artículo, no sólo por su contenido, sino por aparecer en el segundo número de *Sur*, la revista literaria entonces más cosmopolita y de mayor nivel de Hispanoamérica, obra de su amiga Victoria Ocampo y que él había contribuido a crear.

Después de exponer en sus grandes líneas el contenido de la obra y de realzar sus valores, Romero hace varias observaciones, de las cuales destacamos sólo una: la que se refiere a la relación entre masa y minoría. La impresión que se saca es que piensa que Ortega ha sido demasiado suave con las minorías y demasiado severo con las masas. En las minorías —viene a decir Romero— se han mezclado la función rectora y el aprovechamiento por razones de clase. Por eso escribe: "El hombre común probablemente no reacciona violenta e irrespetuosamente contra el hombre de minoría en cuanto ejemplar humano selecto, sino en cuanto privilegiado"[5]. Romero estima que la "rebelión" tiene dos momentos: "el de la invasión de las masas y el del fracaso de las minorías"[6]. Las minorías "tienen que comenzar por reformarse ellas mismas ante este hecho nuevo que es la presencia desconfiada y constante de la muchedumbre"[7]. Si no se confunde lo que decimos con un juego de palabras, nos parece que Romero agrega una visión *social* a la percepción del fenómeno *sociológico*; pero sin negar la perspicacia orteguiana para captar ese fenómeno.

En 1936, con motivo de una anunciada visita de Ortega que luego no se realizó, Romero vuelve a escribir sobre él, y nuevamente en *Sur*: el artículo se titulaba "Presencia de Ortega"[8]. Obsesionado casi por la interpretación de la filosofía contemporánea, Romero destaca aquí el valor de "Ni vitalismo ni racionalismo", que Ortega había publicado en 1924. Dice sobre su

[4] "Al margen de la 'Rebelión de las masas' ", recogido en *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires, Argos, 1947), págs. 108-120.

[5] *Ibíd.*, pág. 115.

[6] *Ibíd.*, pág. 117.

[7] *Ibíd.*, pág. 119.

[8] "Presencia de Ortega" se recogió también en *Filosofía de ayer y de hoy*, edición citada.

contenido: "La disección de la razón está realizada en él con seguridad sorprendente"[9].

Pero no era ésta la primera vez que Romero aludía a ese trabajo de Ortega. En 1933, como proemio a un curso sobre Filosofía Contemporánea, Romero dio una clase cuyo contenido se publicó como artículo con el título: "La filosofía actual. Consideraciones preliminares", que apareció en el *Boletín de la Universidad de La Plata*[10]. En él, la alusión a Ortega se da en el contexto de comentar el libro de Müller-Freinfels, *La filosofía del siglo veinte en sus corrientes capitales.*

Müller-Freinfels había agrupado todo el pensamiento entonces contemporáneo en dos campos: filosofía de la ciencia y filosofía de la vida (lo cual venía a reproducir la oposición entre racionalismo e irracionalismo). Romero tiene algunas reservas sobre este enfoque, y para ilustrarlas utiliza una vez más el ensayo de Ortega, "Ni vitalismo ni racionalismo", al que califica de "magistral". Recuerda que allí distingue Ortega tres posibles formas del "vitalismo" filosófico, siendo la tercera la propia de Ortega, y que Romero resume así: "la de los que afirman que el problema de la filosofía es la vida misma, es decir, algo irracional en sí, pero algo que debemos teorizar y conocer mediante la razón". Ahora bien, de esta posición dice Romero algo muy significativo: "me parece la predilecta del pensamiento actual: casi estoy tentado de decir que es *su destino*"[11].

Ortega parece haber conocido este trabajo (quizá porque se reprodujo en la *Revista de Pedagogía* de Madrid), porque lo menciona en su estudio sobre Dilthey, que apareció en la *Revista de Occidente* entre 1933 y 1934. Elogia allí altamente a Romero por haber descubierto el valor de "Ni vitalismo ni racionalismo". En efecto, el filósofo argentino es, para Ortega,

> acaso el único hombre de habla española que comienza a darse cuenta concreta y precisa de que en los últimos veinte años se ha pensado en España con una originalidad superior a cuanto suele sospecharse y que se ha anticipado en los puntos más decisivos al

[9] *Ibíd.*, pág. 103.

[10] *Boletín de la Universidad Nacional de La Plata*, 17:2, 1933, págs. 3-11.

[11] *Ibíd.*, pág. 10.

> pensamiento extranjero. Me hace colegir esto la lectura de su conferencia sobre las corrientes filosóficas de la actualidad[12].

Pero hay todavía más:

> Por *primera vez* —continúa diciendo Ortega— se cita allí con plena conciencia una nota mía publicada en la *Revista de Occidente*, en 1924, con el título "Ni vitalismo ni racionalismo"... Yo estaba seguro que esto llegaría irremediablemente en alguna fecha, porque dependía, sin más, de que alguien se pusiese a leer, lo que se llama leer, aquello que desde hace mucho tiempo está escrito. En España todavía no se sabe leer bien... y los que leen en inglés o alemán son incapaces de enterarse cuando leen en español[13].

No parece poco que un autor encuentre que otro descubre, después de mucho tiempo, la escondida sustancia de uno de sus escritos, al que además atribuye gran importancia: porque esto exactamente venía a decir Ortega de Romero. Sin embargo, y a pesar de esos elogios, para la idea que el filósofo español tiene de sí mismo los hallazgos del pensador latinoamericano no son suficientes:

> Y para no andarme con generalidades —escribe Ortega— agrego como ejemplo que esa misma cita de mi nota hecha por él [Romero] contiene muchísimo más de lo que en su conferencia advierte[14].

Y esto último a pesar de que "el señor Romero... conoce muy bien todo lo que ha pasado en filosofía durante los últimos treinta años"[15].

Es en este mismo estudio que Ortega da sus famosas (y complejas) explicaciones de por qué no había leído a fondo a Dilthey hasta entonces (alrededor de 1933), explicaciones que le valieron más de un gesto de incredulidad. No es eso lo que ahora nos interesa, sino el hecho de que allí menciona las conferencias que sobre Dilthey dio Romero en ese mismo año de 1933 en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires. El texto de Ortega merece ser citado:

[12] *Obras*, edic. cit., vol. VI (3a. edic., 1955), pág. 195.
[13] *Ibíd.*, págs. 195-196.
[14] *Ibíd.*, pág. 196.
[15] *Ibíd.*, pág. 196.

> Al corregir estas pruebas veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires [*sic*]. Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica —el autor nació en España— al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor[16].

Quizá sea éste el momento de mayor acercamiento entre Romero y Ortega, a juzgar por los testimonios externos, únicos de que disponemos. Los juicios interpretativos de Romero y las menciones elogiosas de Ortega producen ese acercamiento de las dos trayectorias. Y, sin embargo, la mayor manifestación de respeto de Romero hacia Ortega, la más fina captación de la figura integral del maestro español la dará el filósofo argentino después, en sus últimos años, cuando ningún elogio de ningún maestro pueda agregar mayor cosa a los sólidos méritos que entonces se reconocían en él: una prueba del genuino reconocimiento del valor de Ortega por parte de Romero. La ocasión para esta renovada apreciación la proporcionó la muerte de Ortega en 1955.

* * *

En esta segunda aproximación Romero se ocupa de Ortega en varias oportunidades entre 1956 y 1957: publica "Ortega y el ausentismo español", otra vez en *Sur*[17]; en *La Torre* (Puerto Rico) aparece "Ortega y la circunstancia española"[18]; en la

[16] *Ibíd.*, pág. 195. La "primera contribución hispánica" no estaba muy lejos de Ortega, y era de don Francisco Giner de los Ríos, como lo recordó Enrique Anderson Imbert en un artículo de 1935, luego recogido en *La flecha en el aire* (Buenos Aires, Gure, 1972), págs. 161-164. El trabajo del "luminoso don Francisco", como lo llama Anderson Imbert, es de 1913 y se incorporó a sus *Obras completas*, vol. XI, Madrid, 1925. Confirma del dato Eugenio Imaz en *El pensamiento de Dilthey* (El Colegio de México, 1946), pág. 309. Romero ya había publicado una nota sobre Dilthey en la revista *Nosotros* en 1928. La difusión de Dilthey en el mundo de habla española justificaría un artículo aparte.

[17] *Sur*, 241, julio-agosto 1956, págs. 24-29.

[18] Reproducido en *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos* (Buenos Aires, Losada, 1960), págs. 32-42.

Asociación Cristiana de Jóvenes de Buenos Aires da una conferencia sobre "El pensamiento de Ortega y Gasset" (texto inédito); y en el Colegio Libre de Estudios Superiores lee otra: "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual", luego recogido en el libro del mismo título[19].

Pero entre la primera serie de manifestaciones orteguianas y esta segunda debe señalarse una intermedia, en la que Romero trata de que no pasen desapercibidos los 70 años de Ortega. Esto ocurre en 1953, con una publicación aparecida en el número 2 de la revista *Imago Mundi*, de Buenos Aires[20].

Aunque breve, y a pesar de que parte de lo que dice allí aparecerá en sus ensayos de 1956 y 1957, esta nota merece atención porque es una defensa de Ortega en circunstancias no favorables —o por lo menos indiferentes— a él. Y la sola indiferencia es razón para que Romero exprese una denuncia con sentimiento no lejano a la directa indignación.

Quizá tiene en mente el clima del franquismo y posiblemente el de la Argentina de entonces cuando dice:

> Los setenta años de Ortega deberían haber sido la ocasión para que todo el mundo de habla hispánica festejase y honrase en él al más alto filósofo de la estirpe y le testimoniara su gratitud por haberlo incorporado con honor y brillo al concierto filosófico universal. Las circunstancias —y con esto esas circunstancias quedan juzgadas— no han permitido que se cumpla con tan evidente obligación. En vastas secciones del orbe hispánico está trastornada esa libre plática de los espíritus que establece automáticamente un orden respetado y respetable, un sano y natural equilibrio de las opiniones y de las relaciones humanas, y el espontáneo consenso para el homenaje no ha podido surgir; ausente ese orden propicio a la justicia intelectual, se ha olvidado o se ha fingido olvidar el alcance de la obra del maestro, se le han discutido méritos y hasta se han querido establecer, en su desmedro, ciertas comparaciones francamente pueriles y de una intención que poco tiene que ver con los intereses de la inteligencia[21].

[19] Fue recogido en el libro citado en la nota precedente. Ver págs. 7-31.

[20] *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*, 1:2, diciembre 1953, págs. 69-72.

[21] *Ibíd.*, pág. 69.

El tono reivindicatorio y la impaciencia ante el regateo del mérito de Ortega se reflejan también en este párrafo:

> Considerado todo ello en su conjunto, sumadas las raras calidades de su inteligencia y las realizaciones de su acción, componen una personalidad extraordinaria que honraría a cualquier cultura, una figura a la que no es muy fácil encontrar semejante. Si valiera la pena discutir con ciertas gentes, se les podría preguntar cuántas y cuáles son las personalidades que representan actualmente en otros distritos culturales lo que Ortega ha significado y significa en el nuestro, sin que con la pregunta quiera indicarse que su importancia queda encerrada en el ámbito de nuestro idioma[22].

No podemos saber, a cierta distancia en el tiempo, a quiénes concretamente dirigía Romero este contundente mensaje, y quizá sea mejor así, para no inmortalizarlos de rechazo con la mención. Lo importante es el gesto, la adhesión espontánea, la urgencia de reivindicar la figura del maestro español.

Pero quizá nada de lo que escribió sobre Ortega se compare a "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual". Es éste un trabajo típico de Romero, denso de interpretación y escaso de aparato crítico externo, que merece figurar en un lugar destacado dentro de la bibliografía orteguiana. Es un modelo de ensayo, que muestra a Romero en su más plena madurez. No todo su contenido es nuevo con respecto a ensayos anteriores, pero aun lo que se reitera se funde en una síntesis feliz: la visión del filósofo es más abarcadora y la mano del escritor más segura.

A lo que apunta este ensayo es a lo más difícil: a Ortega como figura intelectual actuante en su medio, a su función, a sus características de "jefe espiritual". No tanto, pues, a la letra de su filosofía. Todo intérprete filosófico sabe que manejar textos, por abstrusos que sean, delimita el tema y lo sitúa en un terreno, después de todo, familiar. Es la salida al campo abierto de la historia o el buceo en el espíritu creador lo que sobrepasa muchas veces la habilidad propia del crítico filosófico.

"Su tarea como filósofo en España" —escribe Romero— "posiblemente no tiene parangón con la realizada por hombre alguno en cualquier otro país". "No era un profesor más, ni siquiera un filósofo más, sino el agente operante y responsable

[22] *Ibíd.*, pág. 71.

de la conciencia filosófica en aquel sitio y en aquel momento"[23]. Por eso insiste Romero en buscar las líneas de la figura integral de Ortega. Por eso dice que lo considera jefe espiritual, no sólo intelectual o filosófico.

También en este ensayo adelanta Romero una interpretación de la realidad filosófica española a la que sólo podemos aludir brevemente. Dice: "Yo creo que ha habido filósofos españoles, pero no una filosofía española, por lo menos hasta Ortega"[24]. Ello se debió a que las circunstancias impidieron la constitución de una tradición española (una tradición es mucho más que una escuela), porque la ausencia o el destierro fue una característica de los filósofos peninsulares, desde León Hebreo y Vives hasta los expulsados por el régimen franquista (o los que bajo ese régimen estuvieron de hecho desterrados dentro de España). Sólo "desde Ortega existe una filosofía española". "En Ortega, filosóficamente, han coincidido el jefe de escuela y el fundador de una tradición"[25].

Es difícil evitar la cita del último párrafo de este artículo, recordando que fue escrito en 1956:

> **Con todos los reparos que podamos ponerle, es y seguirá siendo personalidad sin par en el inmediato pasado de la cultura hispánica. Los azares de su país lo enterraron antes de tiempo, pero él parecería vengarse de ese sepelio prematuro destacando su efigie, como un estandarte, cada vez que un ansia de auténtica cultura y de libertad agita las aguas dormidas de la España de hoy[26].**

* * *

En estas páginas no nos hemos propuesto, por caer fuera del tema y por considerarlo en general inapropiado, paralelo alguno entre las dos figuras que nos ocupan; pero querríamos señalar rápidamente dos carcterísticas comunes.

La primera se refiere a la función de ambos en su ambiente (nos referimos al hecho en sí, no a las magnitudes). Ambos fueron promotores, creadores de "circunstancia", animadores. En

[23] *Ortega y Gasset*..., citado en nota 18, pág. 21.
[24] *Ibíd.*, pág. 28.
[25] *Ibíd.*, pág. 30.
[26] *Ibíd.*, pág. 31.

Ortega resultó quizá como emanación natural de su personalidad y de su obra. En Romero fue más un designio, un propósito deliberado. Y es interesante que cuando Romero describe ese aspecto de Ortega, en buena medida y guardadas las características y dimensiones de los respectivos escenarios, sin querer se está describiendo a sí mismo.

La segunda es el consciente cuidado de la prosa, o lo que llamaríamos "voluntad de forma", es decir, la clara intención de ir más allá de la mera comunicación del pensamiento, el hacer de la expresión algo conrelieve propio. Ambos vueron y quisieron ser escritores además de filósofos, ambos compartieron la característica muy española de no desdeñar el ensayo y aun el artículo de periódico. Obvio esto en Ortega, no lo es menos en Romero. Si no hay novedades fundamentales entre los inéditos de Romero es porque tanto como pudo todo lo escribió y publicó, en una forma u otra; podía tardar mucho en elaborar sus temas, pero su pensamiento pugnaba siempre por encontrar el canal de la expresión definitiva, con cualquier extensión que fuera, pero estructurada como una pieza escrita con vida propia: la típica urgencia del escritor.

Hegel dijo a su amigo Voss que quería que por su obra la filosofía hablara alemán. Y lo consiguió, bien que a costa de algún desasosiego para sus lectores y traductores. Ortega hizo que la filosofía hablara español, y algo más: que pocas veces se viera mejor vestida con el ropaje de un idioma. En un nivel no tan alto (pero quizá más preocupado porque el buen decir no le hicera incumplir a la filosofía sus ascéticas obligaciones), Romero es sin duda una de las mejores prosas filosóficas del idioma y, en general, sus iguales son nombres como los de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña.

Cualquiera haya sido la modestia de nuestro intento, una mínima conclusión se impone: si América Latina tiene una deuda con Ortega, en el intento de retribución Romero jugó un papel importante, generoso y auténticamente sentido. Y no fue el suyo el juicio falto de discriminación del epígono, sino el maduro e independiente, pero ansioso de hacer justicia. El estilo de juicio que se ejerció en este caso fue el que correspondía al valor de Ortega y el que se esperaba de una personalidad como la de Francisco Romero.

Potomac, Maryland, USA *JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA*

LO VIVO Y LO INERTE EN ORTEGA Y GASSET

En todo filósofo hay una intuición primordial que es raíz de toda su filosofía. Los complejos y extensos desarrollos que hallamos en sus obras, están referidos a esa aprehensión originaria y están impregnados por ella.

En el primer escrito publicado de José Ortega y Gasset —en 1902, tenía diez y nueve años— es posible ya señalar rasgos de estilo y de temática que lo caracterizarán siempre[1]. Se enfrenta contra lo impersonal, lo rutinario, lo anodino. Ese, su primer ensayo, lleva en el título mismo una referencia a la "personalidad". Y en el texto no cesa de reprobar una concepción de la crítica literaria que exige en ésta "objetividad", "impersonalidad", "imparcialidad", "serenidad", "frialdad". Muchos años después, reprobará una ciencia histórica a la que se puedan aplicar esas mismas cualidades, y aprueba la tesis de un discípulo de Mommsen: *Historiam puto scribendam esse et cum ira et cum studio*[2].

Ortega pone el valor más alto en el vivir como actualidad y vigilia; y el más bajo, en el estar dormido o embotado, que equivale a estar muerto.

1. La vida en el estilo.

Cuando Ortega ha expresado algo mediante la simplicidad de los conceptos, no queda por ello satisfecho: lo va acosando por todos los ángulos hasta hacerlo sangrar y proclamar la vida que en lo abstracto queda reprimida. Es de esas personas que no

[1] *Obras Completas* de José Ortega y Gasset, Madrid, Revista de Occidente, Tomo I, Cuarta Edición, 1957. "De la Crítica personal", pág. 13.

[2] *Goethe desde dentro*, Madrid, Revista de Occidente, 1933, p. 54.

podrían expresar ningún pensamiento si se les prohibiera emplear imágenes y, sobre todo, metáforas.

"Mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir *impersonalidad*". Esta imagen, "el trasluz de las palabras" reemplaza lo que los filólogos de modo preciso, aunque menos vivo, llaman connotación o referencia oblicua.

Sin duda el riguroso Kant hubiera amonestado a este discípulo posible, aconsejándole reprimir la inclinación metaforicista. Sin embargo, ni aun quienes rehúyen las comparaciones, por amor a la expresión directa, pueden evitar recurrir a ellas en ciertas ocasiones. Aristóteles no hace poesía cuando, respecto al "hábito", dice que "una golondrina no hace verano", ni tampoco Kant cuando, para expresarse mejor, confiesa que la lectura de Hume lo "despertó de su sueño dogmático".

Las metáforas de Ortega, sin embargo, están siempre al servicio de una intención filosófica; es decir, tienen por función, no el solaz de un posible lector en la belleza como tal; así lo hace el poeta a veces.

Ortega sabe bien que la perfección en el pensar y en el decir exige el instrumento lógico de la *definición*. No le satisface, por ejemplo, que en una asamblea se usen las palabras solamente por el halo afectivo que las torna prestigiosas. Y pide definiciones[3]. Sin ello, se pueden hacer esfuerzos "honrados, aunque miopes", como acusa respecto al uso indefinido del término "Europa". Contra Ramiro de Maeztu, defiende la exactitud[4] y desaprueba las vaguedades de los literatos, defendidas por ese escritor.

Sin embargo, la metáfora puede servir a la precisión y no es una amplificación inútil. El filósofo que es Ortega no sólo quiere convencer a la razón, sino *pesuadir*; o sea procurar que el interlocutor viva desde sus entrañas la verdad expuesta. Y ello sólo se consigue si la teoría se "encarna" y se llena de cálida sangre.

La Metafísica es una disciplina abstracta por excelencia. Las imágenes en ella parecen estar fuera de lugar. Al enseñarla, podría el maestro detenerse en la enunciación de algo evidente y que, al parecer, está totalmente dicho con estas palabras: "Sólo

[3] "Asamblea para el progreso de las Ciencias", en *Obras Completas*, pág. 99.

[4] "Sobre una apología de la inexactitud" (*Idem*, págs. 117 y ss.)

cabe renunciar a la vida; pero, si se vive, no cabe elegir el mundo en que se vive"[5]. Ahí está todo dicho. Pero Ortega va expresando de un modo cada vez más dramático lo que acaba de exponer: "Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto, sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora". Pero ni con esto le basta; aún da un paso más en el intento de imprimir relieve e inyectar vida a lo que, de modo conceptual, ya ha pensado y dicho: "Un símil esclarecedor sería el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que lo despierta, es lanzado a las baterías, delante del público".

A quien considerare impertinentes esas frondas en filosofía, Ortega responde: "Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton" . . . "En esas metáforas (. . .) van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales".

2. Vida y cultura

Los movimientos políticos, literarios artísticos, pueden ser divididos de modo dicotómico, según sea el acento que pongan en dos modalidades del tiempo: pasado, futuro. De ahí: clasicismo-modernismo; pasatismo-futurismo; conservatismo-revolucionismo; restauración-creación; reaccionarismo-progresismo; misoneísmo-esnobismo. Un poco de reflexión nos muestra que el embanderarse en una u otra de esas tendencias contrapuestas obedece bastante a inclinaciones temperamentales, o a la clase social a la cual por nacimiento o azar se pretenece. Este "dejarse llevar" es una forma de inercia. Y tanto reniega de su libertad el pasatista como el futurista, si al adoptar una actitud no ha procurado antes volar por encima de esas fuerzas inferiores. Sólo es libre quien hace uso de su inteligencia. Y si lo hace, descubre que la excelencia en los órdenes de la verdad y del bien están muy desperdigadas en los tiempos históricos. También está muy repartida la pereza mental: encontramos hombres ne-

[5] *Unas Lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, pág. 49. Fueron dadas en la Universidad de Madrid, 1932-1933.

cios en todos los partidos políticos y en todas las escuelas literarias. Esto lo puede ver cualquiera, siempre que se eleve un poco y mire con criterios de valoración ajenos al tiempo.

De Ortega, por su temperamento activo y nervioso —inferible de muchos rasgos propios de su obra escrita—, se puede decir *a priori*, que se sentiría en todo inclinado al futurismo; pero su inteligencia lo hace descubrir a veces que la verdad no está por ese rumbo temporal, y dice lo que piensa, aunque se contradiga.

Es futurista al juzgar el movimiento político francés del siglo XIX; y así dice "en sus figuras políticas ha sido profundamente conservador", y deplora que contraste con "el heroísmo luminoso e inquieto de los hombres de la gran Revolución"[6]. "La lengua del arte francés ha acompañado, como no podía ser menos, ese descenso del alma francesa por la pendiente del arcaísmo y del conservadurismo". "El poeta decadente administra la poesía creada por los grandes poetas"[7]. No hay en él la actualidad de la vida; es un espectro, "no puede cantar la vida: para él vida es recordación".

La memoria es la "inercia espiritual"; sobre ella debe actuar "el elemento verdaderamente vivo, el poder inventor, creador, anticipador (. . .)"[8].

"Anticipador" es lo mismo que laudable. He ahí un futurismo autónomo; pues lo anticipado será luego actual. Lo malo es que este futuro, una vez llegado, perderá su vigencia y será "arcaico", "perimido", "decaído", cualidades que Ortega, por temperamento, menosprecia. Si no se salva lo novedoso por otra cualidad, ajena a esa vacía de ser futuro o actual, no se ve por qué habría que afanarse para que reine. Nada lo distingue de lo arcaico.

Por razón semejante, son frecuentes en Ortega, expresiones despectivas contra lo "clásico". Observa que hay un clasicismo que no consiste en otra cosa que en valorar lo antiguo por serlo. Lo llama "asiatismo", porque es "amigo de quemar, como un incienso sobre un altar consagrado al Dios de los muertos, la substancia odorífica del porvenir. Para nada nos sirve este clasi-

[6] "Problemas Culturales", en *Obras Completas*, T. I, pág. 550.
[7] *Ibídem.*
[8] *Idem*, págs. 549-550.

cismo de holgazanes"[9]. El activismo de Ortega propugna siempre algo que *sirva*, que sea útil para mantener el fervor de la vida, siempre prospectiva. "Necesitamos, antes bien, un clasicismo que oriente nuestra actividad y trayéndonos aromas de tierras novísimos, nos incita a la conquista". Nada, pues de clasicismo para imitar; "¿para qué dos Grecias, si con una basta? ¿Y para qué dos Quevedo, si con uno sobra?" El verdadero clasicismo no es para Ortega algo conquistado y que perdura; es una "emoción", una "lucha por mejorarse, por superarse"[10]. No acepta Ortega lo "clásico" por el contenido, sino más bien como actitud. Debe, pues desecharse lo clásico como lo "ejemplar", en el sentido de lo excelente en un cierto orden.

Se ve entonces que pueden haber tres especificaciones de la noción de "clásico": como ejemplar es lo "admirable" y que concluye su función en una autotelia que solicita un acto *contemplativo*. Clásico se llama también a lo que, siendo histórico por su origen temporal, se ha declarado ilegítimamente "lo imitable", según Ortega. Reliquias de anticuario hay, cuyo único valor es la pátina de los siglos. Niega que pueda haber un producto cultural suprahistórico y que posea un valor de contenido para siempre y para todos los hombres. A la inerte idolatría de lo pasado, y a la torpe imitación academicista de formas antiguas, opone Ortega otro significado de "clásico" de carácter subjetivo: un anhelo infinito de perfección, una actitud, una inquietud psicológica, jamás satisfecha. Para dar a entender esto mejor, expone la teoría del "mal radical", según Kant[11].

Todas estas consideraciones, se explican por la exaltación constante de todo lo "vivo", y por la permanente desconfianza de lo osificado que arteramente quiere ejercer su dominio deletéreo sobre la actualidad ardorosa de la vida.

Se explican también por ello sus duras expresiones contra la ciencia natural racionalista, y contra el trabajo filológico en historia. Aquélla se ha convertido en un juego "casero" sin trascendencia, sin contacto vivo con la realidad. No difiere de las soluciones de acertijos[12]. Además, la manía de la investigación

9 "Teoría del clasicismo", en *Obras Completas*, T. I, pág. 73.

10 *Idem*, pág. 73-75.

11 *Idem*, pág. 74.

12 *Historia como sistema* y *El Imperio Romano*, Madrid, Rev. de Occidente, 2a. ed., 1942, págs. 73, 76 y 79.

filológica "ha conducido a una bancarrota en el orden de la inteligencia", o sea, a una desvalorización de los bienes por la superabundancia. "El filólogo, solícito como la abeja, suele ser como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula citas, que no sirven para nada apreciable, porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos"[13].

3. Vida y filosofía.

La Escolástica decadente, modo inauténtico de filosofar, no difiere, en ese carácter, del "alejandrinismo" en general, visible en muchos momentos de la historia del pensamiento.

Cuando hablamos indeterminadamente de "filosofía", tropezamos con una paradoja. Por un lado hay una "filosofía" cristalizada: la hallaremos en los manuales, los epítomes y las historias del pensamiento que se reducen a los resultados, expresables en tesis, pruebas y soluciones. Por otra parte, encontramos que hay *personas* que filosofan de una manera viva y casi angustiada. Están mordidos por las dudas, los problemas. Sufren con las perplejidades; se alegran con ciertos descubrimientos. La ambigüedad del término "filosofía" se debe a que unas veces se designan con él un *corpus* de ideas objetivadas, y otras veces, con el mismo término, se designa el *filosofar*, o sea una actividad subjetiva.

Seguramente, se han fijado en el "filosofar" quienes comenzaron empleando el vocablo "filosofía" en su sentido de amar: amar la sabiduría. Pero, ¿qué estimación merecería ese filosofar si se postula de antemano que la sabiduría es rematadamente inalcanzable? Una sabiduría sin verdad es un contrasentido. Si la verdad es únicamente un señuelo para que caiga el hombre en una actividad sin sentido, gran necedad sería el ponerse a filosofar.

Por lo tanto, pareciera que no se trata de optar entre una filosofía seca, fría, como la de los profesores repetidores y pedantes, y otra filosofía ardorosa; pero que para vivir con intensidad pone como principio que la verdad es inaccesible. Se necesitan las dos cosas.

[13] "La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología", en *Goethe desde dentro*, Madrid, Rev. de Occidente, 1933, pág. 271.

Ortega, ante el espectáculo, sin duda cierto, de unas filosofías librescas, realza el aspecto subjetivo, hasta, por momentos considerarlo el único que justifica el filosofar. Si la filosofía se redujese a lo que los alumnos de esa disciplina exponen en los exámenes, nos quedaría un esqueleto inerte, por el que no valdría la pena inquietarse. En *Unas lecciones de metafísica*[14], dadas en la Universidad de Madrid, distingue una necesidad impuesta, mediata, de otra necesidad sentida, inmediata. Se puede tener "necesidad" de la metafísica por exigencias de la condición de alumno; esa necesidad "no ha surgido de la entraña del sujeto; no le ha sido impuesta desde dentro. Otra necesidad es la indígena, autóctona, auténtica". La filosofía, a diferencia de otros modos de saber, y de "hábitos" que pudieran adquirirse, exige una participación total de quien la consigue. "Al colocar al hombre en la situación de estudiante, se le obliga a hacer algo falso, a fingir que siente una necesidad que no siente"[15].

Este pensamiento aparece reiteradamente en la obra de Ortega. En *Meditaciones del Quijote* (publicadas en 1914), manifiesta: "Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria, no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento"[16]. El momento de la "vivencia" de la verdad, es puesta en primer plano. Recurre al nombre griego, *alétheia*, para recordar que significaba "quitar de un velo o cubridor". Por ello, "quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros" . . ., "que no nos la diga; simplemente que aluda a ella con el breve gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad" (*Ibídem*). La fruición del descubrimiento es condición necesaria: "caracteriza a la verdad (. . .)" una "pura iluminación subitánea", y la tiene "sólo en el instante de su descubrimiento".

[14] *Unas Lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, Primera Lección, pág. 12.

[15] *Idem*, pág. 17.

[16] *Obras Completas*, T. I, págs. 335-336.

Por lo que dice se ve, pues, que la "verdad" de que está hablando no es la verdad óntica, sino un acto vivo del sujeto que éste realiza cuando descubre. Aunque nuestra intención aquí no es hacer una crítica de Ortega, puede servir para comprenderlo, la observación de que reducir la verdad al *acto* por el que se la descubre, es simplificar la cuestión. Para que ese acto tenga un sentido, tiene que someterse y dirigirse a *algo* iluminado que *no es* el acto.

Para que haya filosofía viva, es necesario que haya *duda* y *problema*, y estos están necesariamente en un sujeto. En cuanto a la duda "no se diferencia Descartes de Aristóteles, ni de Santo Tomás"[17]. Pues, "si quedan cosas, así sea la más pequeña, de que se esté completamente seguro, no hace falta filosofía"[18]. Pero como casi no hay filósofo que en el proceso de su filosofar no llegue a cosas "de las que está completamente seguro", de lo que está hablando aquí Ortega es de la filosofía en estado conativo. Habla entonces de la "filosofía" como *esfuerzo*. "La filosofía es formalmente radicalismo porque es el *esfuerzo* para descubrir las raíces de lo demás"[19]. (Yo subrayo). Pero en este esfuerzo hay "permanente" fracaso. Si hay frustración en el esfuerzo por llegar a la raíz, hay de nuevo *problema*. La filosofía "frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, se caracteriza por ser un fracaso permanente". "Es la perenne fatiga de Sísifo"[20]. Pero donde hay problema, para Ortega, hay vida. "Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo problema (. . .)"[21]. Una vida sin problema, no es vida; hablar de "vida beata" es un "delicioso cuadrado redondo".

De modo semejante se podría ir extrayendo en Ortega la concomitancia entre la vida y la excelencia de lo ético, lo

[17] *La Idea de Principio en Leibniz*, Madrid, Rev. de Occ. en Alianza Editorial, 1979, pág. 259.

[18] *Idem*, pág. 261.

[19] *Idem*, pág. 282.

[20] *Idem*, págs. 282-283.

[21] "Filosofía pura", en *Obras Completas*, Madrid, Edición Espasa-Calpe, T. IV, pág. 53. El ensayo es de 1929.

estético, lo científico, la labor literaria. Todo vale positivamente en su *akmé*, en su momento de vigencia. Pasado ese instante, nada posee un valor que trascienda; pues, por alto que sea ese valor estará ya contaminado de "sequedad", de "frialdad", y de una paralizada realidad propia de todo lo muerto.

MANUEL TRIAS

Bahía Blanca, 1983

INDICE

Edgardo Albizu: *Ortega, Hegel y el pensamiento latinoamericano actual* 5

José Edmundo Clemente: *El lenguaje visual de Ortega* 17

Priscilla Cohn: *Ortega y Heidegger* 27

Danilo Cruz Vélez: *Ortega y el problema de la decadencia española* 41

Arturo García Astrada: *Trascendencia y radicalidad en el pensar de Ortega y Gasset* 49

Florencio González Asenjo: *Ortega y la deducción de la realidad* 63

Manuel Granell: *Tres notas de asedio a Ortega* 77

Martín Laclau: *Ortega y su idea de la realidad social* 99

Mario Justo López: *Ortega y la educación política* 111

Rosa María Ravera: *Ortega y la pintura* 131

Juan Carlos Torchia Estrada: *Romero y Ortega* 145

Manuel Trias: *Lo vivo y lo inerte en Ortega y Gasset* 155

Adhesión de

La coordinación gráfica
estuvo a cargo de Artigas Suárez

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

Adhesión de





Argentia

Empresa Argentina
Productora de Medicamentos
Departamento Cultural

S1CJ.15.1.1
H0008134