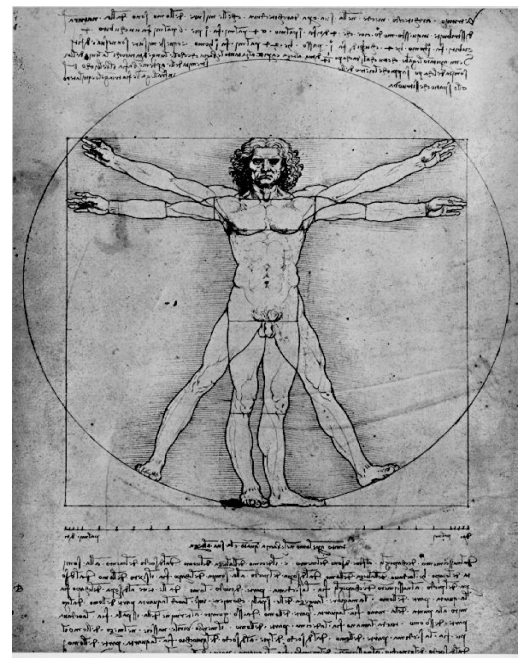
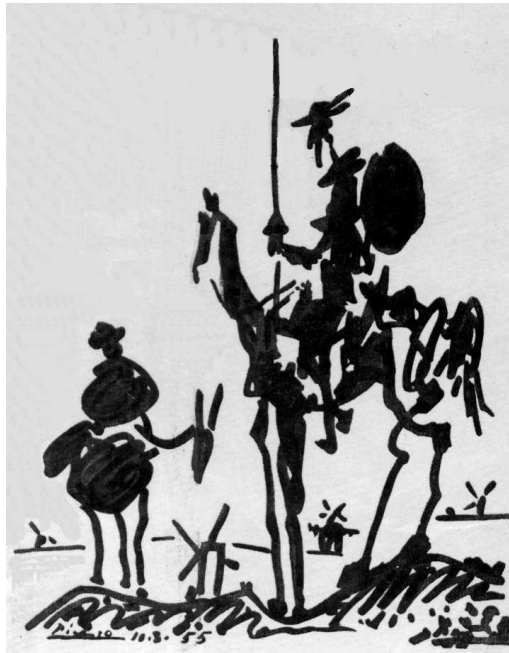


ORTEGA Y GASSET

y la FILOSOFIA

LATINOAMERICANA

(Tesis Doctoral)



Rolando Raúl Aguiar



RRA

Rolando Raúl Aguiar EDITOR

ROLANDO RAÚL AGUIAR

Rolando Raúl Aguiar, nació el 16 de diciembre de 1958, en la ciudad de San Lorenzo, Pcia de Santa Fe y transcurrió la mayor parte de su vida en la ciudad de Capitán Bermúdez, residiendo en la actualidad en la ciudad de Rosario. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, sita en Santa Fe de la Vera Cruz, Licenciado en Calidad de la Gestión de la Educación por la Universidad del Salvador de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Profesor de Ciencias Sagradas y Filosofía por el Instituto Superior Particular N°28 “Cardenal Antonio Caggiano” de la ciudad de Rosario.

Desarrolla actividades docentes desde 1979 en forma ininterrumpida, habiendo actuado en el nivel educativo secundario y terciario y actualmente en el nivel universitario. Desde el año 1993 es docente en la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario y en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario, ambas de la Sede Rosario, Pcia de Santa Fe. En dichas facultades ejerce el cargo de Profesor Titular Ordinario de las cátedras de “Filosofía y Antropología Filosófica” y “Ética y sus fundamentos”. Desde el año 2003 al año 2019 fue Co-Fundador y Director del Instituto de Filosofía y Teología “Juan Pablo II” de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario.

Entre sus libros publicados, merecen ser mencionados, *“Bosquejos de simple filosofía”* (1996), *“Despertando un ángel”* (2004), *“El símbolo en Paul Ricoeur”* (2004), *“Ortega y Gasset y la Filosofía Latinoamericana”* (2006), *“Entre tintas”* (2013) y *“Entre poemas y Filosofía”* (2015), *“Piedras y latidos de Tierra Santa”*- 1ra. Edición (2019) y *“Piedras y latidos de Tierra Santa”*- 2ra. Edición Aumentada (2022)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

I.S.B.N – 10:987-05-2139-8

I.S.B.N – 13:978-987-05-2139-6

© Rolando Raúl Aguiar

Capitán Bermúdez, Pcia. de Santa Fe, Argentina, 2006

Primera edición, 31 de Diciembre de 2006

Dirección Nacional del Derecho de Autor

Certificado de Depósito Legal N° 542.544 (obra publicada)

**A mis hijos
EMANUEL, PABLO Y ESTEBAN**

“Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es el un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y anda buscando otras nuevas.

Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico.” ¡Siempre que estéis juntos –murmuraba Jesús-, me hallaréis entre vosotros!”

ORTEGA Y GASSET
y la Filosofía Latinoamericana
(Tesis Doctoral)

ROLANDO RAÚL AGUIAR

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
-------------------	---

Primera Parte:

CLAVES PARA LA LECTURA DE LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

Capítulo I : EL “PRÓLOGO PARA ALEMANES” COMO DEFENSA DEL MÉTODO BIOGRÁFICO.

I.1.- <i>El logos como reacción de una vida individual</i>	19
I.2.- <i>La Cultura bajo la especie de vida individual</i>	23
I.3.- <i>La circunstancia es siempre una perspectiva</i>	26

Capítulo II : UN “SISTEMA FILOSÓFICO” DE CARÁCTER “ABIERTO”

II.1.- *Sistema, Estilo y Género literario.*

II.1.1.- Un Sistema “no tradicional”.....	30
II.1.2.- El estilo literario como manifestación del estilo vital.....	34
II.1.3.- El ensayo como género predilecto de Ortega y Gasset.....	40

II.2.- *La obra de arte y su valor.*

II.2.1.- El inicio del filosofar a partir de un personaje de ficción.....	43
II.2.2.- El arte, necesidad radical de expresión del hombre.....	44

II.3.- *La metáfora como forma del pensamiento científico.*

II.3.1.- La metáfora como objeto estético fundamental.....	47
II.3.2.- El universo construido con metáforas.....	52

Segunda Parte

A) PRIMER FUNDAMENTO DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE ORTEGA Y GASSET: VIDA HUMANA

Capítulo III : CIRCUNSTANCIA

III.1.- *El naufragio, las generaciones y el mundo.*

III.1.1.- La conciencia del naufragio como salvación.....	55
III.1.2.- La generación como variación de la sensibilidad vital.....	60
III.1.3.- Ser en el mundo.....	69

III.2.-“*Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo*”.

III.2.1.- La vida es una realidad radical.	
III.2.1.1- Vivir es una realidad radical.....	74
III.2.1.2.- Vivir es un emigrar del yo vital al no-yo.....	77
III.2.1.3.- Vivir es dialogar con el contorno.....	78
III.2.1.4.- Vivir es salir de sí mismo.....	79
III.2.1.5.- Vivir es ser fiel a nuestra vocación.....	80
III.2.1.6.- Vivir es hacer la vida y auténticamente.....	81
III.2.1.7.- Vivir es un problema.....	83
III.2.1.8.- Vivir es ser libre.....	85
III.2.1.9.- Vivir es un proyecto vital.....	87
III.2.1.10.- Vivir es un drama.....	89
III.2.1.11.- Vivir es transitoriedad.....	91
III.2.1.12.- Vivir es lo trascendente.....	92
III.2.2.- La vida existe en una circunstancia determinada.	
III.2.2.1.- Definición de circunstancia en Ortega y Gasset.....	93
III.2.2.2.- Ortega y Gasset y su circunstancia: España.....	96
III.2.2.3.- La circunstancia: dimensión constitutiva de la vida.....	99

Capítulo IV : PERSPECTIVA

IV.1.- *Relativismo y racionalismo.*

IV.1.1.- Posibilidad de conocimiento del Universo.....	104
IV.1.2.- El racionalismo salva la verdad renunciando a la vida.....	107
IV.1.3.- El relativismo salva la vida evaporando la razón.....	111

IV.2.- “*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*”.

IV.2.1.- “Adán en el Paraíso” como anticipación.....	113
IV.2.2.- La realidad vista en escorzo.....	116
IV.2.3.- La perspectiva como componente de la realidad.....	119

Capítulo V : CIRCUNSTANCIA, PROYECTO Y AUTENTICIDAD.

V.1.- Reabsorción de la circunstancia.

V.1.1.- Reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre.....130

V.1.2.- Reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia.....134

V.2.- Heroísmo y tragedia.

V.2.1.- El héroe como hombre auténtico.....139

V.2.2.- La voluntad como tema trágico.....142

B) SEGUNDO FUNDAMENTO DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE ORTEGA Y GASSET: RAZÓN VITAL

Capítulo VI : HISTORIA Y RAZÓN.

VI.1.- Historia

VI.1.1.- La Historia como ciencia superior.....147

VI.1.2.- La Historia basada en la profecía.....153

VI.2.- Razón Histórica

VI.2.1.- La conciencia histórica como radical necesidad de nuestra vida.....155

VI.2.2.- La razón narrativa como “razón histórica”.....160

VI.3.- Razón Vital

VI.3.1.- Verdad, concepto y claridad.....162

VI.3.2.- Conocer como una forma de pensar.....173

Tercera Parte:

CONCLUSIÓN

Capítulo VII : ORTEGA Y GASSET LEGITIMA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

VII.1.- Causas hermeneúicas que justifican la interpretación de una obra literaria.

VII.1.1.- Desde Paul Ricoeur: una teoría.....186

VII.1.2.- Desde Ortega y Gasset: una propuesta.....193

VII.2.- *Causas que hacen a la validación del sistema de una Filosofía Latinoamericana.*

VII.2.1.- Desde el “Sistema abierto”, el estilo y el género literario.

VII.2.1.1.-en relación al “Sistema”	197
VII.2.1.2.-en relación al estilo literario.....	198
VII.2.1.3.-en relación al género literario.....	199

VII.2.2.- Desde la metáfora y la valoración de la obra de arte.

VII.2.2.1.-en relación a la metáfora.....	200
VII.2.2.2.-en relación a la valoración del arte.....	201

VII.3.- *Causas que hacen a los fundamentos filosóficos de una Filosofía Latinoamericana.*

VII.3.1.- Desde lo ANTROPOLÓGICO.

VII.3.1.1.-en relación a la categoría analítica de “naufragio”	202
VII.3.1.2.-en relación a la categoría analítica de “generación”	203
VII.3.1.3.-en relación a la categoría analítica de “mundo”	204
VII.3.1.4.-en relación a la categ. analítica de “vida como realidad radical”	205
VII.3.1.5.-en relación a la categoría analítica de “circunstancia”	207
VII.3.1.6.-en relación a la categoría analítica de “perspectiva”	210

VII.3.2.- Desde lo GNOSEOLÓGICO.

VII.3.2.1.-en relación a la categoría analítica de “historia”	212
VII.3.2.2.-en relación a la categoría analítica de “razón histórica”	213
VII.3.2.3.-en relación a la categoría analítica de “verdad”	214
VII.3.2.4.-en relación a la categoría analítica de “concepto”	215
VII.3.2.5.-en relación a la categoría analítica de “claridad”	216
VII.3.2.6.-en relación a la categoría analítica de “razón vital”	217

VII.4.- *Aproximaciones a la Filosofía Latinoamericana*

VII.4.1.- Aclaraciones previas a la manera de introducción.....	219
VII.4.2.- Marco Teórico referencial sobre la Filosofía de la Cultura.....	220
VII.4.3.- Algunas posturas de Filosofía Latinoamericana.....	230

Anexos

1) Índice por tomo de las <i>Obras Completas</i> de Ortega y Gasset.....	243
2) Biografía de José Ortega y Gasset.....	284

Bibliografía.....	291
--------------------------	------------

Y en diciendo esto, y encomendándose de todo corazón a su señora Dulcinea, pidiéndole que en tal trance le socorriese, bien cubierto de su rodela, con la lanza en el ristre, arremetió a todo el galope de Rocinante y embistió con el primer molino que estaba delante; y dándole una lanzada en el aspa, la volvió el viento con tanta furia, que hizo la lanza pedazos, llevándose tras sí al caballo y al caballero, que fue rodando muy maltrecho por el campo.

Del libro *Del Quijote de la Mancha*

Introducción

Al comenzar una obra se hace inevitable al menos realizarse dos preguntas fundamentales, cuyas respuestas sean una primera aproximación a esa búsqueda última que todo trabajo persigue como objetivo.

La primera hace referencia al porqué de la elección del tema a desarrollar, encontrar una justificación que amerite tal emprendimiento y actúe como elemento motivador.

La elección del tema nunca es de generación espontánea, es un proceso con marchas y contramarchas en el que, si bien somos los protagonistas principales, otras circunstancias y perspectivas coadyuvan al logro del objetivo buscado.

En primera instancia el tema elegido es apenas una intuición que debe encontrar, luego de sucesivas transformaciones, su formulación definitiva. Por ello una justificación de la elección, sin dejar de ser objetiva, está basada también en subjetividades originadas durante el proceso de búsqueda.

En función de lo predicho creo honesto intelectualmente expresar las premisas que luego concatenadas se plasmaron en el resultado final.

- a) La *creencia* en la existencia de una filosofía latinoamericana con una originalidad propia, como la filosofía española, francesa o alemana, al igual que tantas otras. Ello sin desconocer que cada una de ellas deben poseer como anhelo último expresar no la particularidad sino aspirar a la universalidad.
- b) La *convicción* de que cada filósofo desarrolla su pensamiento no sólo en una época histórica y desde un enclave geográfico, situaciones que lo condicionan, sino también utilizando diferentes géneros literarios, tan válidos como aquellos tratados sistemáticos al estilo Kant o Hegel.
- c) La *necesidad* de encontrar un sistema que *justifique* y *legitime* epistemológicamente una propuesta de filosofía latinoamericana, para dar por finalizadas repetidas discusiones estériles.

En segunda instancia surge una pregunta lacerante, que inquieta intelectualmente, mucho más si se ha elegido una temática que por su importancia convocó a un abordaje constante en los últimos años y además para su desarrollo se involucra a filósofos clásicos, llevando a presuponer que prestigiosos investigadores ya proyectaron sobre ellos su análisis. La pregunta es *¿podré decir algo original?*

Permítaseme, no a la manera de una excusa previa para evitar responsabilidades, sino con el objetivo primordial de realizar una precisión académica, recordar al respecto aclaraciones de Humberto Ecco:

Porque se trata precisamente de investigación original, hay que conocer lo que han dicho sobre el tema los demás estudiosos y, sobre todo, es preciso “descubrir” algo que los demás no hayan dicho todavía. Cuando se habla de “descubrimiento”, especialmente en humanidades, no se trata de inventos revolucionarios como el descubrimiento de la escisión del átomo, la teoría de la relatividad o un medicamento que cure el cáncer: también puede haber descubrimientos modestos, y se considera “científico” incluso un nuevo modo de leer y comprender un texto clásico, la localización de un manuscrito que arroja nuevas luces sobre la biografía de un autor, una reorganización y relectura de estudios precedentes que lleva a madurar y sistematizar ideas que vagaban dispersas por otros textos variados.¹

Salvados lo prejuicios evidenciados precedentemente, creo oportuno enunciar el tema que desarrollaré en este trabajo: ***ORTEGA Y GASSET en relación a la legitimación de una Filosofía Latinoamericana.***

Avalo esta propuesta en la convicción que las categorías analíticas de “circunstancia” y “perspectiva” se corresponden, por ende “vida” y “razón vital” son inseparables y esta relación constituye el fundamento del sistema filosófico de Ortega y Gasset. En consecuencia el predicho sistema resulta no sólo influyente, sino que justifica y legitima las aspiraciones y propuestas de una filosofía latinoamericana que parta de su propia originalidad.

Se hace necesario, así como se respondió a la primera pregunta formulada, asumir los riesgos de responder a la segunda. Respuesta crucial porque es enunciar aquello, que humildemente, estamos convencidos es el aporte original de este trabajo y sin lugar a dudas no sólo condicionará su lectura sino especialmente la evaluación definitiva del lector.

Estoy persuadido, como ya expresé oportunamente, que la elección del tema, en el que subyace explícita o implícitamente la originalidad de la propuesta, está precedida de una intuición primigenia, no de generación espontánea, sino como resultado de lecturas previas, tanto de las fuentes (la obra del pensador referenciado) como de la literatura crítica respecto a éste.

Respecto a esta última, he abordado en particular a dos expertos en Ortega y Gasset, no sólo contemporáneos a él, sino también coterráneos, como lo son Julián Marías y José Ferrater Mora. Se hace innecesario emitir un juicio de valor sobre la idoneidad de los

¹ ECO, Humberto, *Como se hace una tesis*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, pag.18

mencionados, dado que la misma es reconocida por el mundo académico y por ello los citaremos oportunamente.

De manera especial, la coronación de la predicha intuición se cristaliza en la lectura de la obra del reconocido filósofo mexicano, Leopoldo Zea, quien accedió al pensamiento de Ortega y Gasset de manera directa y a la vez mediatizado por su maestro José Gaos.

Es necesario poner énfasis en decir que la búsqueda, la intención última, que recorre la vasta obra de Leopoldo Zea, es la imperiosa necesidad de fundamentar y justificar *la filosofía americana, como una filosofía sin más*, no en analizar el pensamiento de Ortega y Gasset.

Pero ¿dónde está la originalidad, que pretende este trabajo? En entrever que tanto en la literatura crítica sobre Ortega y Gasset, como en la obra de Leopoldo Zea, se reconoce la influencia, pero no logra visualizarse, por lo menos de manera explícita, que las categorías analíticas del pensador español *justifican y legitiman* la aspiración de una auténtica Filosofía Latinoamericana. Y me atrevo a decir más: de cualquier filosofía particular, sin que ello actúe en desmedro de la genuina aspiración de una filosofía universal, con las dificultades que ello conlleva, según analizaremos oportunamente.

Mi estrategia se basará en el desarrollo de un índice temático sobre categorías analíticas que hacen al sistema filosófico de Ortega y Gasset. El mismo fue diseñado especialmente a los fines del presente trabajo, lo que implica que no incluirá la totalidad de las categorías del pensamiento orteguiano. Además el ordenamiento no se corresponde en general con los tradicionales, posición ésta que no intenta ser arbitraria por pretensiones de originalidad, sino por la convicción que responde más adecuadamente a los intereses expuestos.

Dentro de la exposición de algunos de los temas, sólo de algunos y de manera tangencial, iré confrontando el pensamiento de Ortega y Gasset con el de Leopoldo Zea, dejando desde ya aclarado que la preeminencia del análisis corresponderá a la obra del filósofo español. Dicha confrontación no tiene por objetivo buscar coincidencias y a partir de ellas elaborar conclusiones lineales, lo que tornaría paupérrimo este trabajo. Por el contrario aún en las disidencias analizaré las “circunstancias” y “perspectivas” que las generan, para descubrir en lo profundo que las raíces aparentemente divergentes, convergen en una búsqueda idéntica y se alimentan de la misma savia.

Antes de realizar otras consideraciones estimo necesario realizar una observación que va a tener una implicancia directa en este trabajo.

Las *Obras Completas* de Ortega y Gasset comenzaron a editarse en 1946, pero doce años antes aparece una primera recopilación de sus escritos, en un solo volumen, con el nombre de *Obras* (Madrid, Espasa Calpe, 1932, 1410 págs.). Esta recopilación reunía todos los libros publicados hasta entonces por el filósofo español, con excepción de *Personas, obras, cosas*. En 1936 se publica una segunda edición, en dos volúmenes. “corregida y aumentada”, omitiendo los libros *La redención de las provincias* y *Rectificación de la República* e incorporando *Goethe desde dentro*. En 1943 aparece una tercera edición, también en dos volúmenes, incluyendo *Ensimismamiento y alteración*, *Meditación de la técnica*, *Estudios sobre el amor* e *Ideas y creencias*. Estas Obras Completas, iniciadas en 1946, fueron publicadas en seis tomos por la Revista de Occidente, editorial de Ortega y Gasset y reimpresas varias veces pero, a la muerte del autor en 1955, no se había agregado ningún nuevo volumen.

En 1961 se publica el tomo VII y en 1962 los tomos VIII y IX, conteniendo trabajos inéditos del autor, editados póstumamente. En 1969 se publican los tomos X y XI, que contienen los escritos políticos, hasta entonces silenciados por la censura que imperaba en España. En 1983, año del centenario del nacimiento de Ortega y Gasset, se reimprimen los once primeros volúmenes y se agrega el tomo XII, con trabajos también publicados de manera póstuma.

Al realizar la lectura crítica sobre el pensador español, aún aquellos trabajos posteriores al centenario de su natalicio, salvo Tzvi Medin² no encontré ningún otro que utilizara las *Obras completas* de Ortega y Gasset³ La mayoría de los mismos referencia la publicación de 1946 o sus reimpresiones, no coincidiendo la paginación de las citas con la correspondiente a la obra definitiva. Es por ello que consideré importante que en el presente trabajo, las citas se correspondan con la predicha publicación.

En cada uno de los tomos se desarrolla el índice con una cantidad de detalles y una minuciosidad tal, que permite contextualizar de una manera inequívoca cada texto, por lo que estimé prudente agregar como anexo en este trabajo los índices de la totalidad de los tomos. Esta decisión no tiene como único objetivo referenciar con seguridad cada cita de Ortega y Gasset, haciendo mención solamente del tomo y la página, sino también permitirle al lector tener una cosmovisión de la totalidad de la obra del filósofo español, especialmente en su amplitud temática.

² MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de cultura económica, México, 1994.

³ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983.

La *Obras Completas*, sumando los doce tomos, contabiliza 7471 páginas, dato que nos permite afirmar, sin lugar a dudas, que Ortega y Gasset fue un escritor prolífero. Esta aseveración no intenta ser un comentario original, por el contrario pretende ser una *justificación hermenéutica* a la constante referencia a sus textos en la elaboración de la presente. Cabe agregar, además, que la redacción del pensador español goza de una belleza estética como pocas, lo que hace de ella un verdadero regocijo espiritual, sin desconocer obviamente su profundidad filosófica.

Hago una observación simplemente cuantitativa, que no tiene más valor que el dato estadístico, pero a la vez me permite explicar algunas desigualdades. Al revisar este trabajo se puede constatar que el mismo incluye citas correspondientes a los doce tomos, dejando constancia que los más utilizados son los ocho primeros, quedando reservado para los cuatro últimos una actuación marginal, de algunos de ellos rescatando unas pocas citas representativas.

Esto no se debe a una subestimación de los mismos, pero el hecho de ser un material inédito, publicado póstumamente y sumado a ello, dos de los tomos (X y XI) están dedicados casi exclusivamente a escritos políticos, oportunamente censurados en razón de la realidad histórica española que abarcó gran parte del siglo XX y que todos conocemos, hacen que sus temáticas no guarden referencia directa o implicancia profunda con los temas abordados en este trabajo.

Es importante destacar que en el año 2005, en relación a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset (18 de Octubre de 1955), Editorial Taurus de España ha comenzado la edición de una Obra Completa en 10 tomos, con el compromiso de incluir textos inéditos. Lamentablemente esta Obra Completa no podrá ser consultada para la elaboración de este trabajo dado que su presentación al público se hará gradualmente.

Se hace necesario en esta instancia de la Introducción, que realice a grandes rasgos un sucinto Marco Teórico que dé fundamento a la secuencia temática que se especifica en el índice.

En la Primera Parte, “CLAVES PARA LA LECTURA DE LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET”, desarrollaré, como bien lo indica su título, a través de dos capítulos las temáticas básicas que hagan a una mejor comprensión de su extensa obra.

Para aproximarnos a los motivos que hacen a lo constitutivo del Capítulo I, “EL ‘PRÓLOGO PARA ALEMANES’ COMO DEFENSA DEL MÉTODO BIOGRÁFICO”, deberé realizar algunas precisiones.

Si aceptamos que Ortega y Gasset tiene un “sistema” es con la condición de afirmar que fue un “sistema abierto” más que un “sistema cerrado”. Su filosofía es de clasificación especialmente difícil, pero ello porque nuestro filósofo tuvo clara conciencia del carácter problemático de la actividad filosófica. Él mismo lo expresó con las siguientes palabras en un prólogo que escribió para una de las tantas ediciones de sus obras:

No hay, pues, grandes posibilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones, y elisiones, muy entrelazada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.⁴

Por ello, en las páginas del *Prólogo para alemanes*, por las precisiones de carácter autobiográfico que aparecen reiteradamente (sin desconocer las de orden filosófico) y coincidiendo con los compiladores de las *Obras Completas*, estimo que ellas son de las más expresivas y útiles para esclarecer esa obra “muy compleja”.

Quisiera recordar una observación muy importante que realiza José Ferrater Mora, respecto a la expresión “Método Biográfico” y que nos permitirá una cabal comprensión de la misma cuando ésta se nos presente:

Ortega ha dicho, en efecto, que el mejor método –quizás el único método– capaz de apresar la realidad humana es el método narrativo. Según ello, el método más adecuado de exponer la filosofía de Ortega debería ser el método biográfico. Ahora bien, la expresión “método biográfico” no designa aquí una mera enumeración de hechos dispuestos en orden cronológico. En el sentido que Ortega ha dado al vocablo, “biografía” es casi una expresión técnica, por medio de la cual se designa la peculiar estructura “sistemática” de la vida humana y de las actividades humanas.⁵

En el Capítulo II, “UN ‘SISTEMA FILOSÓFICO’ DE CARÁCTER ‘ABIERTO’ ”, ahondaré en el análisis sobre la posibilidad de catalogar a la Obra de Ortega y Gasset como “sistema filosófico”, incursionando en el *sistema, el estilo y género literario* que caracterizan al pensador español y su conceptualización sobre *la obra de arte y su valor*.

⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 347.

⁵ FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 16

Si quisiera sin más, y esa es mi intención en esta introducción, justificar la inclusión en este capítulo del valor de *la metáfora* como tema fundamental, no dudo en remitirme exclusivamente a la siguiente cita de Ortega y Gasset:

Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico.⁶

En lo vinculado a la Segunda Parte, “A) PRIMER FUNDAMENTO DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE ORTEGA Y GASSET: VIDA HUMANA” y “B) SEGUNDO FUNDAMENTO DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE ORTEGA Y GASSET: RAZÓN VITAL”, debo confesar que me causó dificultad ordenar los títulos bajo la denominación de “vida humana” y “razón vital”, no por falta de convicción, sino porque presenta una dificultad intrínseca.

Paradójicamente Ortega y Gasset tarda en usar la palabra “vida” en el sentido filosófico que va adquirir en su obra. Lo hace después de haber utilizado durante años otras expresiones y llegar a la conclusión de que la realidad de que estaba hablando era la “*vida*”, en el sentido más inmediato y radical que tiene esta palabra en el lenguaje.

Las categorías analíticas de *circunstancia* y *perspectiva* son inseparables en nuestro filósofo y en ello reside su fecundidad. La noción de circunstancia surge en su pensamiento ligada a la de perspectiva y ésta se vincula con aquella, aún con más energía y vitalidad.

El mayor estudioso de la Obra de Ortega y Gasset, me estoy refiriendo a Julián Marías, quien dedica cuantiosas páginas al análisis del sistema orteguiano, logra de manera brillante sintetizar la interacción de circunstancia, perspectiva y vida humana en el siguiente párrafo:

Circunstancia y perspectiva son dos conceptos relativamente abstractos, en el sentido de que no son suficientes, ni siquiera les basta con su mutua referencia. Ambos son *aspectos* o ingredientes, acaso dimensiones, de una *realidad* superior desde la cual han de ser entendidos y que es la que le confiere la plenitud de su sentido; son, a su vez, instrumentos de que se sirve Ortega para lograr la aprehensión intelectual de esa realidad *con* la cual, en principio no se encuentra, justamente porque se encuentra *en* ella. Esa realidad es la *vida humana*.⁷

⁶ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. II, pág. 387

⁷ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 405

Como bien plantea Julián Marías en la cita precedente, circunstancia y perspectiva son conceptos abstractos que no sólo necesitan ser comprendidos desde esa realidad última y fundante llamada *vida humana*, sino también desde otras temáticas que aportan a su mejor interpretación.

Consideraré necesario antes de abordar en el Capítulo III, la categoría analítica de “CIRCUNSTANCIA” en toda su plenitud, discurrir sobre las definiciones filosóficas que Ortega y Gasset despliega alrededor de los conceptos de *naufragio*, *generaciones* y *el mundo*.

Ortega y Gasset se sabe inmerso no sólo en una España en crisis, también en una Europa en crisis, por ende, en medio de una crisis de todo clasicismo. En consecuencia los caminos tradicionales ya no sirven para resolver sus problemas. Se siente en peligro, y es allí, en esa hora, donde la vida (que es en sí misma y siempre *naufragio*) sacude todo lo que en ella es inesencial y se contrae a lo esencial para salvarse.

Además Ortega y Gasset tiene conciencia que hay épocas en las que el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente y épocas que siente que es urgente reformar el pasado inmediato, desde su misma raíz. Ante ésta circunstancia, una mayoría insiste en sostener la ideología establecida y sólo una minoría de “*corazones de vanguardia*”⁸, condenados a no ser entendidos, son capaces de otear el horizonte.

Ideología y moralidad son consecuencias de la sensación radical ante la vida y a este fenómeno primario Ortega y Gasset lo llama “*Sensibilidad Vital*”⁹ y es el que permite comprender una época. Cuando la variación de la sensibilidad se produce en algún individuo, no tiene trascendencia histórica, sólo son decisivas cuando se presentan bajo la forma de *generación*.

Se entiende por generación una variedad humana cuyos miembros vienen al mundo dotados de ciertas características típicas que los diferencian de la generación anterior.

A la vez Ortega no acepta que exista sólo pensamiento, sujeto, yo. Por el contrario, yo soy yo justamente en cuanto me doy cuenta de las cosas. El mundo es tal cuando me hago cargo de él como mundo y este hecho, *ser en el mundo*, es la vida.

Naufragio, generación y mundo, son tres conceptos previos y necesarios para vislumbrar con mayor claridad, el alcance de la definición de Ortega y Gasset más conocida por el público en general, y una de las de mayor trascendencia en su sistema filosófico: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.¹⁰

⁸ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 146

⁹ *ibídem*

¹⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 322

Respecto al Capítulo IV, que trata la categoría analítica de “PERSPECTIVA”, estimé prudente analizar previamente la crítica que Ortega y Gasset le realiza *al racionalismo y al relativismo*. Para el primero las verdades son eternas e inmutables y el conocimiento sólo es posible si la realidad ingresa en el sujeto sin deformaciones. El segundo considera que no hay realidad trascendente al sujeto, puesto que la misma se deforma al ser captada por la individualidad de éste. El dilema se resuelve porque “*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*”¹¹ y lo que ella ve no puede ser visto por otro.

Debo confesar sin pudor que ejercieron sobre mí una especial seducción dos temáticas, que bien podrían haber sido incorporadas sin dificultad por su pertenencia dentro del tratamiento de la categoría de circunstancia, pero decidí su análisis por separado en el Capítulo V, “CIRCUNSTANCIA, PROYECTO Y AUTENTICIDAD” : Son ellas “*reabsorción de la circunstancia*” y “*heroísmo y tragedia*”.

Se ha expresado con énfasis anteriormente que, en Ortega y Gasset el tema de la circunstancia es inseparable del que corresponde a perspectiva y que ambos aparecen enlazados a lo que él llama “vida individual” y “sentido”. Además, agrega que la cultura nos proporciona objetos *ya purificados*, que alguna vez fueron vida *espontánea e inmediata* y hoy da la sensación que están libres de espacio y tiempo, en una vida abstracta por sobre nuestras existencias personales y problemáticas. Pero la vida social y las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de la vida individual.

Lo que importa es lo inmediato, lo circunstancial, pero para *hacerse cargo*, es menester *volver* a ello en una premeditada vuelta táctica que es la sustancia última de lo que se llama, en un sentido radical *cultura* que es dos cosas: *Claridad y Seguridad*. Debemos buscar para nuestra circunstancia, limitada, peculiar, concreta, individual e inmediata, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. “*La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*”¹², el de cada cual.

Siendo éste un concepto clave y decisivo, aparece en la obra de Ortega y Gasset solamente tres veces, según Julián Marías¹³, dos en las *Meditaciones del Quijote* y una en el *Prólogo para alemanes*. Personalmente en la lectura del pensador la encontré cuatro veces, la última es la repetición textual de una de las tres anteriores, particularmente una de *Meditaciones del Quijote*, que aparece repetida en el *Prólogo para alemanes*, sumándose a la que allí ya estaba. Esto no implica que esta expresión aparezca luego sustituida por otras, dentro de la evolución de la doctrina misma.

¹¹ *op.cit.*, t. III, pág. 200

¹² *op.cit.*, t. I, pág. 322

¹³ cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 432

Si el destino es la reabsorción de la circunstancia, en referencia al desvelamiento del sentido de la misma, su afirmación implica la voluntad del yo de imprimir su propio sello en la realidad circundante y siempre es el hombre el que quiere reformar la realidad. Al querer reformar la realidad, al querer salvarla, asume un acto *heroico* en la dimensión de lo posible, que es su dimensión humana, un acto en el que le va su propia salvación.

En el acto heroico de autoafirmación, proyectándonos creativamente sobre nuestra circunstancia, se encuentra el núcleo *trágico* de nuestra vida. *El héroe es un personaje trágico* porque proyectado hacia el futuro, en parte está fuera de la realidad, en su misma voluntad de aventura vive la tensión dialéctica entre lo real y lo imaginario. Ortega y Gasset afirma que *el héroe es el hombre auténtico*.¹⁴

En el Capítulo VI, “HISTORIA Y RAZÓN”, me pareció no sólo prudente sino también pedagógico, comenzar por la significación e importancia que Ortega y Gasset le asigna a la *Historia* como ciencia, para luego avanzar con los conceptos de *Razón Histórica* y *Razón Vital*.

Ortega y Gasset considera que la *historia* es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental, y lo dice en desmedro de la física. Esta afirmación surge por su convicción de la *vida humana* como realidad radical y trascendente. Esta vida humana tiene siempre una estructura determinada, el hombre que tiene que habérselas con un mundo determinado, con problemas resueltos y otros que obligan al hombre a luchar por su destino. Por lo tanto, la vida es una preciosa tarea vital. Los cambios de esa estructura objetiva de la vida constituyen la *historia*.

Si queremos contestar la pregunta de porqué el hombre piensa hoy lo que piensa, hay que hacer necesariamente historia, la realidad del hombre de hoy es en razón de experiencias pretéritas. Su ser de mañana, basará su razón en las experiencias presentes. Esta forma peculiar de dar razón de lo humano es la *razón histórica*. Esta razón es *a posteriori*, porque es la *toma de conciencia* del hombre sobre su realidad, y su realidad es su historia.

Esta reflexión radical es la meditación en la cual nos reencontramos a nosotros mismos, buscando el sentido de lo que hacemos, pensamos o decimos, pues no sólo las palabras sino todo lo humano vive de sus raíces. La razón histórica es para Ortega y Gasset la exigencia de fundamentación última, pero es necesario dar un paso más en esa exigencia de fundamentación, un paso ontológico: fundar toda racionalidad en la realidad radical, en el hecho de la vida y en su peculiar modo de ser. En esto consistiría la auténtica “ciencia fundamental o ciencia de los fundamentos”, la crítica de la *razón vital*, lo que Ortega y Gasset

¹⁴ cfr., ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 390

en *Goethe desde dentro* denomina “*racio-vitalismo*”. La crítica de la razón vital sería el paso ontológico que logra la fundamentación última, a saber, fundar toda racionalidad en el hecho de la vida humana.

En la Tercera Parte, “CONCLUSIÓN”, en el Capítulo VII, “ORTEGA Y GASSET LEGITIMA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”, trataré en primera instancia, explicar las causas hermenéuticas que justifican la interpretación de una obra literaria, las que se referencian a la validación del sistema de una filosofía latinoamericana y las que hacen a los fundamentos filosóficos que la sustentan.

Además, para finalizar, buscaré realizar una aproximación a la Filosofía Latinoamericana, desarrollando un marco teórico referencial sobre la Filosofía de la Cultura y esbozando de manera somera algunas posturas desde autores argentinos.

Esta introducción tiene como objetivo, no sólo plantear las motivaciones y búsqueda última que llevaron a realizar este trabajo, sino ser un breve bosquejo de la obra en general, que permita, así como lo hacen los mapas de rutas indicando las grandes ciudades, en este caso indicar aquellos temas medulares que coadyuvan a la mejor comprensión de la propuesta y poder llegar a destino. El camino, sin lugar a dudas, estará lleno de vicisitudes, pero así como los marinos en alta mar confían en que la luz del faro de la playa los llevará a buen puerto, yo confié en la intuición fundamental de Ortega y Gasset : este trabajo es mi circunstancia y “*Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo*”.¹⁵

¹⁵ *op.cit.*, t. I. pág. 322

Primera Parte
CLAVES PARA LA LECTURA DE LA
OBRA DE ORTEGA Y GASSET

I

EL “PRÓLOGO PARA ALEMANES” COMO DEFENSA DEL MÉTODO BIOGRÁFICO

I.1.- *El logos como reacción de una vida individual.*

Es honesto al comienzo del capítulo expresar que este será, sin lugar a dudas, un capítulo de características lineales y quizás podría también adjetivarlo como “ muy breve”, no por falta de motivación en su desarrollo ni por desconocer su valor. En la introducción manifesté que en él trataría los dichos de Ortega y Gasset en su famoso *Prólogo para alemanes* (1935) y es eso solamente, “un prólogo”.

Pero quizás sin este prólogo, que surgió en circunstancias especiales, sin el apasionamiento que puso Ortega y Gasset en sus páginas, no podríamos tener una cosmovisión suficientemente representativa de la figura y de la obra de nuestro pensador.

El primer problema que debo con honestidad intelectual abordar, al intentar presentar un bosquejo de la filosofía de Ortega y Gasset, es el de una aproximación a la descripción del método de su exposición.

Los métodos se sustentan en dos estrategias fundamentales: unidad de pensamiento o diversidad temática.

Si en Ortega y Gasset incursionamos en su obra en búsqueda de aquel núcleo fundamental que otorga unidad y coherencia a la misma, es posible que nos pase desapercibida la gran variedad temática que se desarrolla en ella. Si por el contrario, buceamos en ésta con el afán de rescatar y atesorar minuciosamente esa variedad temática expresada oportunamente, y que guarda relación con los intereses personales de Ortega y Gasset, es factible que perdamos de vista aquella unidad primera o última a la que toda obra debe aspirar, fundamentalmente si quiere tildarse de “filosófica”.

José Ferrater Mora, nos dice que el propio Ortega y Gasset ha dado una fórmula que nos permite solucionar el aparente problema. que se nos había planteado con anterioridad. Y aquella solución la cité oportunamente en la introducción y creo prudente, no por falta de originalidad sino por necesidad de precisión, reiterarla:

Ortega ha dicho, en efecto, que el mejor método –quizás el único método- capaz de apresar la realidad humana es el método narrativo. Según ello, el método más adecuado de exponer la filosofía de Ortega debería ser el método biográfico. Ahora bien, la expresión “método biográfico” no designa aquí una mera enumeración de hechos dispuestos en orden cronológico. En el sentido que Ortega ha dado al vocablo, “biografía” es casi una expresión técnica, por medio de la cual se designa la peculiar estructura “sistemática” de la vida humana y de las actividades humanas.¹

Siguiendo algunos análisis de Ferrater Mora sobre esta problemática, debo suscribir a su planteo que para entender un sistema de pensamiento debemos describir las sucesivas fases por las cuales ha pasado. Esta propuesta no guarda ninguna originalidad, si la comparamos con el método que usamos para comprender el significado de cualquier vida humana.

Es lógico que las primeras etapas en el desarrollo de la vida de una persona nos permiten entender las posteriores y a la vez las últimas nos suministran datos significativos para la interpretación de las primeras.

Si analizamos las dos alternativas planteadas, podemos deducir lógicamente que el primer planteo implica una relación de causa a efecto y que el segundo en función del todo intenta darle sentido a las partes. En consecuencia, me animo a decir que no son dos alternativas excluyentes, sino más bien complementarias y hasta diría absolutamente necesarias entre sí.

Me resultó llamativo el inicio del *Prólogo para alemanes* (1935) donde Ortega y Gasset comienza diciendo en su primera línea: “*Esto ya es demasiado...*”.² El fastidio lo manifiesta ante las nuevas ediciones de sus libros en Alemania, traducidos al idioma correspondiente, pero que no cuentan con complementos, correcciones, advertencias y especialmente un prólogo dirigido a sus lectores alemanes.

En referencia al libro *El tema de nuestro tiempo* (1923), pone énfasis en destacar que algunas de sus ideas le importan en demasía y tiene la obligación de oponerse a que aparezcan informes e indefensas. Luego de algunas consideraciones que siempre giran alrededor de la prohibición de las nuevas ediciones sin las correcciones al texto y un “*pequeño mascarón de proa como prólogo*”³ expresa, como justificación del método biográfico del que hablamos precedentemente, que es dañoso para el autor que el lector no le conozca.

¹ FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 16

² ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VIII, pág. 15

³ *op.cit.*, t. VIII, pág. 16

Estimo que a partir de estas manifestaciones de rechazo, Ortega se propuso hacer una síntesis de su pensamiento, que resultara lo suficientemente representativa para que la lectura de su obra traducida no sufriende tergiversaciones.

Una de las primeras aseveraciones, fundamental a mi criterio para corroborar mi hipótesis de trabajo planteada en la Introducción de este trabajo al enunciar el tema, es aquella que Ortega y Gasset expresa al decir que la realidad es la idea, el pensamiento de un hombre concreto surgido de la integridad de su vida:

Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre , si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre.⁴

El filósofo mexicano, Leopoldo Zea, en uno de sus libros más reconocidos, *La Filosofía Americana como filosofía sin más* (1969), libro en el que reclama el reconocimiento de una filosofía que parta de su propia originalidad, de una filosofía particular, sin que ello actúe en desmedro de la genuina aspiración de una filosofía universal, comienza el libro justamente realizando también el valor del logos. Pero recordando con dolor, que para muchos pensadores europeos, el logos era patrimonio de ellos y la América indígena y mestiza lo tomaba prestado.

Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar.⁵

Zea, además de plantear que gracias al logos el hombre no sólo deja de ser un ente entre los entes, transformándose en el habitante que da sentido a este Universo, también dice que desde los primeros balbuceos del hombre, aquel que se presentó bajo la forma de mitología, el logos posee un carácter mágico:

La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada. Y, más que magia, el poder creador por excelencia. “En el principio era el Verbo” –reza la Biblia. El verbo que crea de la nada. Nada antes del Verbo, todo después de él. Basta que diga ¡Hágase la luz! para que la luz se haga. Y con la luz todo lo que pronuncie el Verbo. Verbo que al final de esa aventura bíblica encarna en el hombre y se transforma en redención, esto es, en humanización plena.⁶

⁴ *op.cit.*, t. VIII, pág.17

⁵ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 9

⁶ *ibídem*

Se vuelve llamativa la observación que realiza Ortega y Gasset, cuando dice que todo lo que él ha escrito, inclusive el prólogo que está redactando, lo ha escrito *exclusivamente y ad hoc* para el lector de España y de Sudamérica, que son los que realmente conocen su vida personal, así como él conoce recíprocamente la de ellos, especialmente en lo intelectual y moral. Y categóricamente expresa:

He evitado siempre escribir *urbi et orbi*.⁷

Sustenta, a partir de lo explícito de esta frase, sus escrúpulos, su preocupación y su inquietud, de no saber a quién está hablando y teme estar en plena abstracción, hablándole a un “hombre en general”.

...yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama “el hombre en general”. Yo puedo escribir sobre él, como puedo escribir sobre el ornitorrinco, pero no puedo escribirle a él. No conozco al “hombre en general”, no sé quién es, y en la medida en que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre.⁸

Admite que para consentir que sus libros sigan publicándose en alemán se hace imprescindible un reajuste definitivo explicando a sus lectores de Alemania lo que han sido sus libros y quien es él. Vemos como constantemente hace referencia que ninguna obra puede ser leída si no se hace con pleno conocimiento del autor: He aquí su insistencia con el método biográfico y llega a tal nivel que confiesa que sus libros no son libros, que en su mayor parte son escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España.

Si hay párrafos, dentro del prólogo, que me animan en cuanto al objetivo último de este trabajo, son aquellos en los que Ortega y Gasset confiesa todo lo que España le debe a Francia y lo dice calificándose a sí mismo como un experimentado en “resistencia” y en “independencia”, para afirmar luego que toda cultura necesita periódicamente el confrontar con alguna otra. Esta confrontación supone conocimiento e intimidad previa con ésta, influencia. Lo podemos representar como la aparición de una cultura autóctona o la fertilización de una por otra.

⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VIII, pág. 18

⁸ *op.cit.*, t. VIII, pág.19

Al hombre no le es dada e impuesta la forma de vida. Tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, por fuerza libre, pero se siente obligado a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es cosa entregada al arbitrio del hombre.

Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es lo *mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella.⁹

El ser humano se encuentra colocado en una posición difícilísima, si quiere ser tiene necesariamente que adoptar una determinada forma de vida o por el contrario traicionarla y quedar sin nada, sin alcanzar su auténtico ser. La necesidad humana es imperativo de autenticidad, quien no lo cumple falsifica su vida, la desvive. La vida humana es tarea poética, el hombre es novelista de sí mismo, del personaje y su época, resultando la vida un género literario.

Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido.¹⁰

1.2.- La Cultura bajo la especie de vida individual.

Es llamativo como Ortega y Gasset recurre constantemente a la idea que en torno a los veintiséis años se da una fecha decisiva en la evolución intelectual de las personas. Lo fundamenta en el hecho de que el hombre deja de ser meramente receptivo y empieza a actuar con espontaneidad.¹¹ En esta época van a germinar los motivos intelectuales que con el correr de los años serán la base de su obra original. Descubrimos en nosotros una cierta voluntad de que la verdad posea determinado sentido. No es algo que se nos ocurre, sino precisamente algo que somos.

Este planteo, el pensador español lo hace en el Prólogo para justificar su reacción contra el neokantismo en 1911, junto a otros pensadores como Hartmann.¹² Pero hace la salvedad, que un sistema no puede ser obra juvenil y refiere una edad sin mayor justificación que una invocación caprichosa.

⁹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 28

¹⁰ *op.cit.*, t. VIII, pág. 29

¹¹ *cfr.*, t. VIII, págs. 34 -35

¹² *cfr.*, t. VIII, págs. 34 -42

El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años.¹³

Profundiza esta temática cuando afirma que los veintiséis años es el momento de más esencial partida para el individuo que hasta entonces vive en grupo y del grupo. A partir de allí el individuo parte hacia su exclusivo destino, que es solitario. Debe cumplir la misión histórica de su generación.

En función de lo predicho, al mencionar su libro *Meditaciones del Quijote* (1913)¹⁴ para explicar su rechazo a lo recibido en Alemania, esencialmente neokantismo y recordar la aparición pública de obras de Husserl y Scheler¹⁵, va a encontrar frente a todo ese idealismo y esa filosofía de la cultura y de la conciencia, la justificación inequívoca a su radical reacción.

“Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual”. Esta es la realidad radical. Lo demás es “abstracto, genérico, esquemático”, secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez.¹⁶

Leopoldo Zea, desde otra circunstancia, también se rebela y rechaza la imposición de una filosofía que no contemple la particularidad, al igual que Ortega y Gasset lo hace reivindicando esa individualidad que trasciende al individuo Ortega y Gasset y se aplica a su circunstancia que era España. La diferencia esencial es que mientras el pensador español da respuestas, el mexicano sigue haciéndose preguntas. Lo grave es que la pregunta primigenia, paradójicamente, es si se tiene derecho a preguntar:

La historia de la filosofía, que es también la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental, nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar, en este permanente crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar a la nada y al caos. Sin embargo, en esta historia no se daba el caso de que alguien inquirese si tenía o no derecho al Verbo, Logos o Palabra, aunque la misma inquisición implicase ya el uso de este derecho. El uso sin más, por el simple preguntar y por solicitar una respuesta.¹⁷

¹³ *op.cit.*, t. VIII, pág. 41

¹⁴ Fue publicado a comienzos de 1914, véase *Obras Completas*, t. I.

¹⁵ Cfr., t. VIII, pág. 43

¹⁶ *op.cit.*, t. VIII, pág. 43

¹⁷ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 10

Zea, con profunda sutileza se pregunta ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Porqué llevamos a la historia de la filosofía un interrogante que nunca antes se había planteado y, de hecho, hacemos una extraña filosofía?. Esa extraña filosofía que los supuestos creadores de la filosofía miran con enojo y, si acaso, con ojos de misericordia. Esa extraña filosofía que a sus propios creadores y herederos en Latinoamérica llena de complejos.

En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el Verbo, el Logos o la Palabra que hacen, precisamente, del hombre un Hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema.¹⁸

Y finalmente se anima a responder sin eufemismos, pero tampoco con resentimiento, dado que reconocerá a lo largo de toda su obra la importante influencia europea en América, así como Ortega y Gasset reconoció la influencia de Francia en España.

La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar.¹⁹

Siguiendo con Ortega y Gasset, es en el punto 5 del *Prólogo* donde aparece expresada con vehemencia la categoría de *circunstancia*, siguiendo los lineamientos básicos de las *Meditaciones* y afirmando que la cultura nos proporciona objetos ya purificados por la labor reflexiva y que forman una zona de vida ideal y abstracta que flota sobre nuestras existencias personales, siempre problemáticas.

Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo “al través de ésta comunica con el universo”. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura.²⁰

En esta cita, Ortega y Gasset, sintetiza con maestría que vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa. En última instancia está definiendo que es preciso retrotraer la cultura a su definitiva realidad que es nuestra vida individual. Todo lo

¹⁸ *op.cit.*, pág. 12

¹⁹ *op.cit.*, pág. 13

²⁰ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VIII, pág. 43

logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Y a la vez, nos lleva a reflexionar sobre la necesidad de rechazar una cultura que pretenda independizarse del espacio y del tiempo (utopismo y ucronismo) y nos llama a adscribir a un lugar y un tiempo que es la realidad radical. Nuestra circunstancia es precisamente en lo que tiene de limitación y el sentido de la vida es aceptar cada cual su inexorable circunstancia y convertirla en creación nuestra.

De manera categórica, niega a Kant, al afirmar su condición de “*enemigo irreconciliable*”²¹ con el idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre (Estética Trascendental), pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo. La vida personal es la realidad radical y es circunstancia. Todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias.

La vida es “inquietud”, “oscuridad”, “tiniebla”, “problematismo”, “preocupación”, “inseguridad”, por ello necesita “claridad”, “seguridad”, “poseerse a sí misma”.

Toda labor de cultura es una *interpretación* –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces.²²

1.3.-La circunstancia es siempre una perspectiva.

Al explicitar en la Introducción de este trabajo, la secuencia temática a desarrollar, puse énfasis en destacar especialmente dos conceptos: Vida Humana y Razón Vital. Y respecto al primero especifiqué que en él se compenetraban, por una necesidad intrínseca, los de Circunstancia y Perspectiva. Tal es la importancia que le he asignado, que cada uno de estos conceptos mereció la dedicación de un capítulo exclusivamente.

A pesar de ello, y por obligación de coherencia, para cerrar este *Prólogo para Alemanes*, esbozaré algunas aproximaciones a esas dos categorías analíticas que podemos adjetivar, sin temor a equivocarnos, como medulares en el sistema orteguiano.

En el punto I.1. de este capítulo, decíamos que Ortega y Gasset defiende el Método Biográfico con tanta insistencia y ahínco, que confiesa con una honestidad intelectual elogiada, que sus libros no son libros, los califica de escritos, artículos periodísticos.

²¹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 44

²² *op.cit.*, t. VIII, pág. 45

Llegando al final del *Prólogo*, con cierta ironía, se dirige a los lectores que a esa altura de la lectura le hayan quedado, e imagina la pregunta que seguramente aún se mantiene vigente.

¿Por qué, con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a exponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico?²³

La pregunta no es inocente ya que le permite una respuesta que en sí misma condensa gran parte de lo más original de su pensamiento y que reaparecerá como temática en toda su obra:

Ha llegado el instante oportuno para la respuesta taxativa: yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas.

La idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia” no era para mí sólo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca “sólo ideas”. La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras este, otros, hasta uno último.²⁴

Plantea posteriormente, en un lenguaje metafórico, que la circunstancia es la mano que el universo tiende a cada cual y a la que hay que agarrarse, y concluye la idea destacando que a esa mano es preciso estrecharla con entusiasmo si se quiere vivir con autenticidad.

Creo fundamental marcar una distinción que será importante dejar planteada, para qué al desarrollar el capítulo sobre circunstancia ya esté explícita y no tengamos que volver sobre ella.

El pensador español sostiene que el *medio* no es un lugar determinado. El *medio* al convertirse en circunstancia, en mi circunstancia se transforma en paisaje. Éste es función de un hombre determinado, mientras que aquél era abstracto. A la vez, un trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres.

Confiesa que entre sus publicaciones, hay un intento de explicar el influjo del medio sobre el hombre, pero invirtiendo el nexo tradicional:

No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige su tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida.²⁵

²³ *op.cit.*, t. VIII, pág. 54

²⁴ *ibídem.*

²⁵ *op.cit.*, t. VIII, pág. 55

Parte que el hombre es un animal trashumante, que hay en él siempre una potencia migratoria. El suicidio es su manifestación suprema, obliga a explicar todo asentamiento en motivos últimamente íntimos y libres. La vida como aceptación de la circunstancia implica que el hombre no puede salvarse si no salva su contexto. De allí que en las *Meditaciones del Quijote* (1914) irrumpa con asiduidad la palabra *salvaciones*.

Ortega y Gasset al definir el paisaje en función de un hombre determinado y como lugar donde encuentra éste preformado su proyecto de vida, siendo ésta la aceptación de la circunstancia a la que debe salvar para salvarse, nos permite contextualizar el pedido de Leopoldo Zea contra la discriminación del hombre Latinoamericano en cuanto a su derecho a filosofar y fundamentalmente a ser.

El filósofo mexicano plantea que los descubridores, conquistadores y colonizadores mezclaron sin repugnancia su sangre con aquellos que no sólo eran capaces de ayuntarse, sino de amar como cualquier hombre. Y aquí nacieron sus hijos, y los hijos de sus hijos, y las circunstancias hicieron del *medio* su paisaje. Pero ciertas filosofías, en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto, niegan si no la plena humanidad de los Latinoamericanos, si su plenitud.

En América Latina esta discriminación origina respuestas de características muy especiales. Esas características que culminarán en la pregunta sobre nuestro derecho al Verbo, al Logos o a la Palabra, esto es, a la Filosofía. Y es así porque es en esta parte del Nuevo Continente donde se ha alcanzado un poderoso mestizaje.²⁶

En las tres últimas páginas del *Prólogo*, le recuerda a los alemanes una lectura dada en 1910. Creo prudente rescatarla a pesar de su extensión, porque considero que abona con creces mi hipótesis de trabajo. Ortega y Gasset, retoma esta cita de su colección de escritos juveniles, *Personas, Obras, Cosas* (1916), a la que había ubicado dentro del subtema “La pedagogía social como problema político” y bajo el subtítulo “España, problema político”.

En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud: la Universidad le ofrece

²⁶ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 14

un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?.

Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.²⁷

Es categórico el texto del pensador español, no se puede filosofar fuera de una circunstancia. La última frase del predicho “es España el problema primero, plenario y perentorio” es la circunstancia que acompañó toda su vida a un hombre llamado José Ortega y Gasset, a la que intentó salvar para salvarse él.

En *La Filosofía Americana como filosofía sin más* (1969), Zea se pregunta ¿En dónde está, pues, la solución al problema de la originalidad que se plantean los latinoamericanos respecto de su cultura y a su filosofía en concreto? ¿Se entenderá por originalidad la capacidad de los latinoamericanos para crear sistemas filosóficos tal y como lo han hecho los filósofos europeos?. No es necesario imitar los resultados, dirá Zea, sino el espíritu, la actitud, el ánimo que ha hecho posibles esos resultados.

Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus otras expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien, por semejarse a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar.²⁸

El método de Ortega y Gasset, que él llamará método natatorio dado que una de sus imágenes preferidas es la del *naufragio*, va a consistir en construir a partir de las dificultades. Su innovación filosófica radical fue convertir su necesidad biográfica e histórica, su circunstancia, en *método de la filosofía*. Va a llevar a la teoría lo que encuentra, lo que él es: un hombre perdido en su circunstancia española. Su circunstancia es España, pero está en Europa.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 506

²⁸ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 35

II

UN “SISTEMA FILOSÓFICO” DE CARÁCTER “ABIERTO”.

II.1.- *Sistema, Estilo y Género literario.*

II.1.1.- Un Sistema “no tradicional”.

Ortega y Gasset además de ser un escritor prolífero en lo cuantitativo, en sus escritos ha abordado problemáticas diversas: estudios filosóficos, artículos de crítica pictórica y literaria, discursos políticos, descripciones de paisaje, interpretaciones históricas y sociológicas.

Esta característica del escritor español, la diversidad de problemáticas desarrolladas, ha llevado a muchos a inferir que resulta prácticamente imposible el tratamiento de éstas con profundidad. Afirmación apresurada cuando uno analiza la obra completa y logra visualizar que cada tema está concatenado al otro en función de un todo armónico.

No pretendo con esta afirmación última decir que Ortega y Gasset es un filósofo sistemático, además de su obra se desprende que nunca intentó serlo. Es cierto que ha hablado de su “sistema filosófico”, pero lo mismo que otros vocablos que se usan en filosofía, “sistema” no tiene un sentido unívoco, por ello a la expresión del filósofo español debemos darle solamente un sentido analógico. Además debemos recordar que en la Europa filosófica del Siglo XX ya no tenían lugar “sistemas” de tipo hegeliano.

Esta última constatación filosófica es la que lleva a Zea, conciente que la negación de una filosofía latinoamericana proviene de la crítica de la falta de sistema, a preguntarse de sí la validación de ésta se dará cuando ella se exprese en un sistema clásico, paradójicamente ese mismo que Europa había abandonado.

Así, para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos. ¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc.¹

El pensador mexicano, luego expresa para satisfacer su inquietud, que los grandes sistemas filosóficos no parecen ser ya propios de nuestro tiempo. Menciona en particular *El ser y*

¹ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 17

el tiempo, de Heidegger, y *El ser y la Nada*, de Sartre a los que considera inconclusos. Ni el uno termina lo que se perfilaba como un nuevo sistema metafísico, ni el otro el sistema ético que anticipaba. La antropología de la que ambos parten conduce sus preocupaciones por senderos en los que el sistema pasa a ser un simple proyecto, concluye Zea.²

Ferrater Mora³, nos propone que califiquemos sin dudas como “sistema” al desarrollo del pensamiento orteguiano, pero con la condición de decir que es un “sistema abierto”, agregando que esto más que ser una limitación, por el contrario fue su gran ventaja.

En la Introducción de este trabajo, utilizamos la cita que sigue, en donde Ortega y Gasset, califica su obra de “compleja”, llena de “secretos”, “alusiones” y “elisiones”, lo que no obsta para decir que la obra de este autor es fundamentalmente de índole filosófica, organizada alrededor de un centro de supuestos filosóficos.

No hay, pues, grandes posibilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones, y elisiones, muy entrelazada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.⁴

Ante la profunda convicción que Ortega y Gasset expresa en este texto (parte de la introducción *A una edición de sus obras*, escrito en 1932), en cuanto a su método biográfico basado en las categorías analíticas de circunstancia y perspectiva, haciendo conciente o inconscientemente una “filosofía española”, resuena por contraste del otro lado del océano la voz latinoamericana, insistentemente inquiriendo por la pregunta. Y si la pregunta de la existencia de una filosofía americana se hace partiendo del sentimiento de diversidad, es porque nos sabemos o sentimos distintos, afirmará Zea y se repreguntará ¿Distinto del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ¿Un Verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? Y responde:

² cfr., ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, págs. 70-81

³ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, págs. 11-18

⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 347.

A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban.⁵

El pensamiento filosófico de Ortega y Gasset tuvo una temprana difusión en América Latina, en Leopoldo Zea, a quien citamos reiteradamente en este trabajo, en Octavio Paz, Germán Arciniegas, Alejo Carpentier, Alejandro Korn, Pedro Henríquez Ureña y otros.

Un maestro de filosofía de la categoría de Alejandro Korn, recordaría que:

...autodidactas y diletantes tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos aprendieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de las doctrinas positivistas.⁶

Germán Arciniegas, comenta “...para los de mi generación [...] la juventud fue un girar alucinado alrededor de Ortega y Gasset...”.⁷

Octavio Paz recuerda que entre 1925 y 1926 predominó entre las clases ilustradas “un estilo que venía de la Revista de Occidente”⁸, pero no era sólo el estilo, sino la coherencia de Ortega y Gasset en el desarrollo de sus tempranas intuiciones filosóficas lo que movilizaba. El raciovitalismo orteguiano (que analizaremos en el Capítulo VI) exigía un *genus dicendi* que era el de “las salvaciones” de sus circunstancias y todo lo escrito por el filósofo español era un acto ejecutivo de su filosofía.

¿Porqué hago esta referencia a la influencia de Ortega y Gasset, especialmente a partir de su testimonio personal e intelectual?. Porque eso que seducía de Ortega y Gasset: la encarnación de la idea de que en la vida no hay sistema, al decir de José Gaos -discípulo y principal difusor de las ideas de éste en América Latina- no se correspondía con la aspiración última de su maestro, quién se empeñaba en un esfuerzo de sistematización que era opuesto al sentido de sí mismo como al de su obra.

⁵ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 11

⁶ KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1983 (original 1936), pág. 280

⁷ ARCINIEGAS, Germán, *Sur*, núm.241, julio-agosto de 1956, pág. 15

⁸ PAZ, Octavio, *Hombres en el siglo y otros ensayos*, Seix-Barral, Barcelona, 1984, pág. 104

José Gaos afirmaba, en relación a Ortega y Gasset:

No se salva a nadie tratando de hacer de él lo que no fue, aunque él mismo quisiera serlo. Sino tratando de hacer valer lo que realmente fuera, aun a pesar suyo.⁹

Alejandro Rossi en su visión personal es aún más categórico que Gaos, y recordando la formación filosófica que Ortega y Gasset tuvo en Alemania, sugiere que éste tenía una profunda ilusión por el *genus dicendi* sistemático propio de los germanos, y lo expresa de la siguiente manera:

Si es verdad que cada hombre carga con una pesadilla insuperable, la de Ortega fue, sin lugar a dudas, la ilusión por el *genus dicendi* sistemático. Lo amargó y lo torturó inútilmente.¹⁰

Tzvi Medin recuerda que Ortega se vio sumamente preocupado por el lugar de su propia filosofía frente al sistemático estudio de Heidegger en *El ser y el tiempo* y recuerda la voluntad de sistematización del filósofo español en sus conferencias sobre ¿Que es la filosofía? en 1929 en la Universidad de Madrid y en *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1952)¹¹, y dice:

Ortega fue un filósofo con la ilusión pesadilla del *genus dicendi* sistemático, pero cuya vida, obra y logro trascendental fueron básicamente la ejecución de un *genus dicendi* por entero diferente, simplemente orteguiano, que por cierto se expandió e influyó de manera enorme en el mundo de habla española, y de una filosofía que no sólo fue apreciada por doquier como tal, sino que consideramos que aún será “salvada” en el futuro.¹²

Ortega y Gasset, en un artículo de juventud, publicado bajo el nombre *Algunas notas*, en 1908, todavía bajo la influencia neokantiana, luego de elogiar a Hegel, y reafirmar posturas de Kant y Fichte, afirma que en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo, para luego decir:

⁹ GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, pág. 105.

¹⁰ ROSSI, Alejandro, *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pág. 37

¹¹ Este libro fue escrito por Ortega y Gasset, casi en su totalidad en Lisboa en la primavera y comienzo del verano de 1947.

¹² MEDIN, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. Fondo de cultura económica, México, 1998, pág. 262

Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones. Esto quería yo decir. No es lícito dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras.¹³

En el *Prólogo para alemanes* (1935), Ortega y Gasset enumera los elementos que lo llevan a tomar distancia del neokantismo, poniendo en primer lugar la resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. Al mencionar la segunda instancia remarca que la voluntad de sistema es difícil de cohonestar con la resolución antedicha, pero es obligatorio tratar de formárselo, ya que el sistema es la honradez del pensador.

Pues mientras los románticos apetecen el sistema como delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presenta como la dura obligación específica del filósofo.¹⁴

Necesito recordar una cita utilizada en I.1., pero aquí en otro contexto. En ella Ortega y Gasset ratifica la necesidad de sistema, pero a éste lo piensa consumado en el futuro.

El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años.¹⁵

Julián Marías¹⁶ subraya que Ortega y Gasset, cuando habla del carácter instantáneo y total de la intelección filosófica, que es un esclarecimiento de la enorme perspectiva del mundo y a la que considera una iluminación que llama “comprender”, está haciendo referencia a la “teoría”. Y en Ortega y Gasset lo que se llama teoría *es sistema* y a la vez visión total, contemplación, theoría en el sentido helénico de la palabra.

II.1.2.- El estilo literario como manifestación del estilo vital.

El abordaje de esta temática, se debe hacer presuponiendo todo lo ya dicho al desarrollar, oportunamente, los temas del *Método Biográfico* y el *Sistema* en Ortega y Gasset.

¹³ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 114

¹⁴ *op.cit.*, t. VIII, pág. 41

¹⁵ *ibídem*

¹⁶ cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 370-374

Esto me eximirá de realizar repeticiones y a la vez, abocarme específicamente a la problemática del estilo literario.

El primer problema que tuvo que afrontar Ortega y Gasset, es que siendo por vocación un *escritor* debía diferenciarse de un *literato*. Y dado que un escritor es un hombre que hace literatura, intentó diferenciarse manifestando que un poeta, un novelador, un estilista, se debe contentar con ser leído, pero que él no es nada de eso. Reafirma esta postura diciendo que *literato, ideador, teorizador y curioso de ciencia* no son cosas que pretenda ser¹⁷, para luego confesar, modificando su postura inicial, que todo ello lo es 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 de café, como viceversa, he llevado la filosofía al periódico.¹⁸

La cita anterior corresponde a 1931 y está inserta en la *Rectificación de la República*, en el punto VI, “Sobre lo de Ahora”. En 1969, cuando se publican los tomos X y XI de sus *Obras Completas*¹⁹, donde se reúnen sus *Escritos Políticos*, y en los correspondientes a 1908-1914, nos encontramos en el apartado “Sobre la pequeña filosofía”, que si bien rescata a Azorín como uno de los más hondos artistas, le critica que se haya desentendido de lo estético para dedicarse a la política, pero reconociéndole un mérito:

Porque Azorín tiene de ventaja sobre casi todos los demás literatos nuevos la amplitud de sus lecturas: no se ha encerrado en la consideración de las obras maestras literarias; ha leído algunos libros de historia y de filosofía. Gracias a ello, es para él la poética una labor de valor y significado humanos y no un problema meramente técnico.²⁰

Esta ventaja no le permitió ver a éste, según Ortega y Gasset, que un gran literato cuando escribe de política y filosofía, deja de ser un gran literato para transformarse en un paupérrimo pensador.²¹ Sin embargo toma el recaudo, quizás presintiendo su evolución intelectual al respecto, cuando emite un juicio de valor sobre los escritos de Azorín en defensa del Señor Obispo de Orihuela, don Juan Maura y Gelbert y refiriéndose a esas páginas dice:

¹⁷ cfr., ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. XI, págs. 360-361

¹⁸ *op.cit.*, t. XI, pág. 362

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983

²⁰ *op.cit.*, t. X, pág. 51

²¹ cfr., t. X, págs. 51-52

Yo no las conozco y sentiría mucho que algún lector pensara que las desdeño sin haberlas leído: el desdén, sobre todo el desdén preconcebido hacia una página escrita, me parece el primero de los pecados capitales, el cual va recto contra el Espíritu Santo y hiere en el corazón a la cándida palomita.²²

Antes de desplegar el tema del estilo literario, considero prudente hacer un paréntesis en el mismo, y dedicar simplemente algunos párrafos a un tema no menor en el pensamiento del filósofo español: la intelectualidad. No es caprichoso su tratamiento, creo humildemente que guarda estrecha relación con su estilo, por ende con su filosofía. En sus *Escritos Políticos* que corresponden a la etapa de 1922-1933, bajo el título “Imperativo de la intelectualidad”, de fecha 14 de enero de 1922, Ortega y Gasset hace un análisis doloroso y a la vez descarnado de la vivencia de valores en España. Dice con mucho pesar de ánimo “... todo va en grave derrota”.²³ Sin embargo remarca que hay una cosa, una sola cosa donde puede prender la esperanza: la intelectualidad española.

...en la clase intelectual reside vagamente -¡muy vagamente, es cierto!- la única posibilidad de constituir una minoría selecta capaz de influir hondamente en los destinos étnicos y dar un comienzo de nueva organización a este pueblo nuestro que se deshace y atomiza día por día.²⁴

No deja de poner especial énfasis, que ha llegado la hora para el intelectual español, pero no la hora del triunfo, sino aquella de la gran tarea. Esta temática está en conexión directa con la problemática de las generaciones que trata en 1923 en *El tema de nuestro tiempo*.

Lo importante en la vida es tener quehacer, una misión, una empresa, una tarea. Como Cervantes sugiere, es más sabroso el camino que la posada.²⁵

Lo importante, es que para lograr realmente un influjo sobre los destinos de España, la primera condición es no proponérselo. Aquí se manifiesta un visceral rechazo por la praxis política. Para Ortega y Gasset la intelectualidad, por su propia esencia, no tolera ser puesta al servicio de nada, así sea la más alta cosa del mundo. Cuando se pretende utilizar su autoridad para otras cosas se anula su propia eficacia y cae inevitablemente en desprestigio.

²² *op.cit.*, t. X, pág. 52

²³ *op.cit.*, t. XI, pág. 11

²⁴ *ibídem*

²⁵ *op.cit.*, t. XI, pág.12

La inteligencia no es una cosa que se tiene, sino una cosa que se es. No consiste en un instrumento externo que se maneja a voluntad, sino en una delicadísima actividad localizada en el más radical centro de la persona. Cuando el hombre clásico habla de la Musa y el romántico de la inspiración, expresa bellamente esta misteriosa realidad de la creación ideológica y poética que emana de la persona, no se sabe cómo, insumisa al albedrío y ante la cual sólo cabe por parte del mismo creador una humilde actitud pasiva. No es el poeta quien hace el verso sino el verso quien se hace en el poeta, como la espiga de oro en la gleba estriada.²⁶

Siguiendo a Julián Marías, quién define *el estilo como instalación*²⁷ diré que la importancia del estilo literario viene de que es una manifestación del estilo vital, siendo su punto de partida la *lengua*, “instalación” primigenia en la realidad desde la cual se habla, pero dejando en claro que no es estilo individual.

En el primer párrafo correspondiente al primer capítulo del libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, a posteriori de un epígrafe de Jean Paul Sartre, Leopoldo Zea rescata el valor de la palabra. La hace resaltando esencialmente su carácter fundante y asignándole una dimensión constitutiva de lo antropológico.

Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar.²⁸

No conforme con esa definición, la destaca proyectando sobre ella la profundidad teológica del primer versículo del Evangelio de San Juan. *Instalación* en el mundo, pero no de carácter pasiva. Instalación que supone poder de creación y especialmente camino de humanización plena.

La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada. Y, más que magia, el poder creador por excelencia. “En el principio era el Verbo” –reza la Biblia. El verbo que crea de la nada. Nada antes del Verbo, todo después de él. Basta que diga ¡Hágase la luz! para que la luz se haga. Y con la luz todo lo que pronuncie el Verbo. Verbo que al final de esa aventura bíblica encarna en el hombre y se transforma en redención, esto es, en humanización plena.²⁹

²⁶ *ibídem*

²⁷ cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 264-267

²⁸ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 9

²⁹ *ibídem*

Según Julián Marías, las formas genéricas de “instalación” –la raza, la clase social, la época histórica se concretan en una modalidad personal que las realiza integrándolas con elementos de la circunstancia individual.

En un filósofo, el estilo suele parecer secundario y casi irrelevante; creo exactamente lo contrario: el estilo –o su “ausencia” en ocasiones, que es una forma peculiar de estilo– es el supuesto básico de toda filosofía, pues en esa “instalación” y ese “temple” se dan la primera vivencia y la primera interpretación de la realidad, que la filosofía se esforzará por formular en el orden de las significaciones.³⁰

El estilo es un modo de hacer, en nuestro caso concreto, un modo de escribir, una realidad dinámica y no estática. La determinación de la particularidad de un estilo y de su historia sería el método adecuado para perseguir la serie de situaciones en que se realiza una vida, la trayectoria de una obra filosófica, intrínsecamente literaria.

Todo escritor manifiesta predilección por una serie de temas que llaman su atención de manera especial. Seguramente a lo largo de su vida sólo elegirá algunos, para los que se sentirá suficientemente preparado y en algunas ocasiones, hasta obligado. Y hasta puede suceder que a pesar de ello, no escriba nunca. Siempre se hace necesario que la fuerza de un tema rompa el equilibrio de otras fuerzas y resistencias, y desencadene la acción del escritor.

De Ortega y Gasset, no se conoce que halla escrito poesía, no faltándole condiciones para hacerlo, al poseer un lirismo desbordante que se trasunta en innumerables y memorables páginas de su prosa. Tampoco escribió novelas, paradójicamente en su obra teorizó sobre ellas³¹, inclusive vinculándola en algún momento con la posibilidad de la sabiduría.

Sin embargo debemos recordar que tanto a la novela como a las memorias, no las sintió Ortega y Gasset ajenas y en algún momento pensó en escribirlas. Se fundaba su aspiración en el reconocer que es el conocimiento sobre lo que nos fue más próximo, esa sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia.

Yo encuentro que es poco generoso no devolver esa vida a la vida. Por eso pienso que todo hombre capaz de meditación debiera añadir a sus libros profesionales otro que comunicase su saber vital.³²

³⁰ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 265

³¹ Ortega y Gasset teorizó sobre la novela en las *Meditaciones del Quijote*, Meditación Primera, t. I, págs. 365-400 y en las *Ideas sobre la novela*, t. III, págs. 387-419.

³² ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. II, pág. 631

En un ensayo de gran importancia teórica *Ideas sobre Pío Baroja*, escribía Ortega y Gasset, refiriéndose al tema del estilo:

El estilo de un escritor, es decir, la fisonomía de su obra, consiste en una serie de actos selectivos que aquél ejecuta.³³

En torno al artista abre su ilimitada cuenca el mundo. Allí están todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Allí está lo material y lo espiritual, lo penoso y lo jocundo, el Norte y el Mediodía. Ahí están las palabras todas del diccionario, colocadas en batería, cada cual con su significación presta a dispararse. Y vemos cómo el escritor, de entre todas esas cosas innumerables, elige una y la hace objeto general, tema céntrico de su obra. En esta elección primera comienza a constituirse el estilo: es ella la decisiva.³⁴

Hay una afinidad previa y latente entre lo más íntimo de un artista y cierta porción de universo.³⁵

El estilo del lenguaje, es decir, la selección de la fauna léxica y gramatical, representa sólo la parte más externa, y, por tanto, menos característica del estilo literario tomado íntegramente.³⁶

Oportunamente, Ortega y Gasset, expresó que la verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad, y obtener de ellos, por este procedimiento, un máximun de reverberaciones. Esta conceptualización se cristaliza al comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, al hacer el programa de las salvaciones:

Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.³⁷

El estilo literario de Ortega y Gasset, es la presentación de las mil facetas de la realidad, de sus múltiples escorzos, haciéndolos brillar al sol. Cada denominación de Ortega, cada imagen, cada transposición, revelan un aspecto de la realidad nombrada o aludida, la hacen nueva, la presentan renacida ante nuestros ojos, apta para que sobre ella se ejercite el pensamiento en forma creadora, dice brillantemente Julián Marías.

Es necesario detenerse en la imagen con la cual Ortega y Gasset define su estilo, y no es menor el tema. Las innumerables imágenes se producen cuando el sol produce reverberaciones en las cosas. Este desvelamiento de la realidad no puede conseguirse sin un *temple literario*, por

³³ *op.cit.*, t. II, pág. 70

³⁴ *ibídem*

³⁵ *ibídem*

³⁶ *ibídem*

³⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 311

consiguiente el filósofo, el intelectual, si escribe, tiene que ser escritor. Si ni lo es, sus ideas, acaso de valor objetivo, carecerán de valor subjetivo, tendrán verdad, pero les faltará vitalidad.

El escritor, no tiene una personalidad separable de esta condición, se plenifica sólo escribiendo, dado que esta operación se ejecuta desde su centro personal, desde lo más íntimo de su ser y por ello está implicado en “su escribir” y no sólo “en lo escrito”.

Es evidente que esta condición de “escritor” sólo puede asumirse por vocación, a partir de la plena conciencia que uno está llamado a una “misión”. Podríamos usar para comprender el trasfondo último del escritor en la ejecución de su acto, el término “espíritu encarnado”. El estilo literario es el espíritu que se manifiesta en la letra. Y eso era Ortega y Gasset.

II.1.3.- El ensayo como género predilecto de Ortega y Gasset.

Al finalizar el punto anterior afirmé categóricamente que Ortega y Gasset, fue un “escritor”, en todo el sentido que le hemos otorgado al término. Uno de los autores españoles que formó parte de ese grupo, que ha dado a España una especie de nuevo Siglo de Oro literario. Muchos piensan que la prosa española del Siglo XX es más “poética” que la poesía española del Siglo XIX.

En el *Espectador VI* de 1927, Ortega y Gasset en un artículo “Sobre la muerte de Roma”, en medio de un comentario sobre las ideas de Max Weber sobre la decadencia de Roma, sorprende con una confesión extemporánea a la temática que está tratando. Tras un párrafo en el que narra que los Gracos, prometen a los italiotas (aliados de los romanos cuando éstos conquistan Italia) la ciudadanía, provocando una rebelión de éstos y la consiguiente guerra que lleva a crear un Estado frente a Roma, inesperadamente intercala en el texto y entre paréntesis el siguiente párrafo:

(Los lectores sabrán ser indulgentes si se desliza alguna equivocación adjetiva; no escribo rodeado de libros ni de notas, sino como un romántico, entre rocas ásperas y lentiscos, mientras delante, al horizonte, forma el mar su gran curva de ballesta pronta a disparar nuestro corazón, que siente afanes de flecha y es ya de suyo una cruenta herida).³⁸

No quedan dudas que Ortega y Gasset fue un verdadero artífice del lenguaje, algunas de sus mejores páginas las constituyen sus descripciones de viajes. Pero no es la descripción o

³⁸ *op.cit.*, t. II, pág. 544

evocación, su intención última, sino la exposición y desarrollo de pensamientos. Inclusive cuando la descripción predomina sobre el análisis, la primera es sólo un punto de partida para el último.

Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico.³⁹

En las *Meditaciones del Quijote*, al comienzo de la Meditación Primera, Ortega y Gasset, explicita aquello que él entiende por género literario. En primera instancia descarta la interpretación de la antigua poética: ciertas reglas de creación a las que el poeta había de ajustarse, simplemente esquemas, estructuras formales.

No deja de hacer una afirmación: la forma y el fondo son inseparables y el fondo poético fluye libre, sin la imposición de normas abstractas. Pero en la unidad hay que realizar la distinción, por ello refiere que la forma es el órgano y el fondo la función que lo va creando, para definir que “...los géneros literarios son las funciones poéticas, direcciones en que gravita la generación estética”.⁴⁰

De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo, una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género.⁴¹

Esta última cita nos permite entender todo el alcance que Ortega y Gasset le otorga a los géneros literarios. No es temerario afirmar que para el pensador español, los géneros literarios son aproximaciones “antropológicas” en las que emergen las diversas dimensiones constitutivas del hombre y sus posibilidades. A la vez la condición histórica de los géneros, no sujetos a la intemporalidad de las “formas”, generan una antropología concreta, contemporánea a las tendencias radicales del hombre.

En la primera página de las *Meditaciones del Quijote*, a mi humilde juicio representativa del más auténtico Ortega y Gasset, es éste el que presenta su proyecto de trabajo, no sólo vinculado a la inmediatez de esa obra, sino como aspiración futura, y enuncia a la vez, el género

³⁹ *op.cit.*, t. II, pág. 387

⁴⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 366

⁴¹ *ibídem*

literario escogido y que acompañará fielmente durante toda su vida: el *ensayo*. Y aún dirá de éste, que como la cátedra, el periódico o la política, es para él un modo diverso de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto.

Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos *ensayos* de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos –como esta serie de *Meditaciones del Quijote*- sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes; todos directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas.⁴²

Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco epítomes –son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado “salvaciones”.⁴³

Más aún, no conforme advertirá al lector, que aunque esa actividad no sea la más importante del mundo (la filosofía) es la única que sabe hacer.⁴⁴

Sería ingenuo pensar que es una confesión de sus limitaciones intelectuales, es más bien una justificación para sí mismo de la vocación seguida y el género elegido: “...ensayos de amor intelectual”.⁴⁵

El ensayo se distingue de otros géneros literarios por el tema. La delimitación del tema es la esencia de este género, dado que la estructura interna es la que lo va a organizar como escrito y le va a transmitir su movimiento interno.

Ortega y Gasset ha introducido en la conciencia de sus contemporáneos una serie de temas y modo de abordarlos que se han convertido en formas mismas de la realidad: el hombre-masa y su rebelión contra sí mismo, la deshumanización del arte, las generaciones, la idea de circunstancia y de perspectiva, la contraposición entre el hombre y la gente, la razón vital y tantos otros que han pasado a la conciencia colectiva, al “dominio público” como monedas acuñadas.

Los críticos de Ortega y Gasset le reclaman un sistema, le reprochan el género literario elegido y le preguntan si realmente escribió libros, obviamente pensando en cánones rígidos en cuanto a extensión y estructura. Por ello, respecto a los libros, no le asignan tal carácter a obras de éste, tan clásicas como *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *España invertebrada*, *La rebelión de las masas* y *El hombre y la gente*.

⁴² *op.cit.*, t. I, pág. 311

⁴³ *ibídem*

⁴⁴ *cfr.*, t. I, pág. 311

⁴⁵ *op.cit.*, t. I, pág. 311

Es exactamente lo mismo que le endilgan a la Filosofía Latinoamericana, falta de sistema, de género literario, de libros reconocidos. Leopoldo Zea responde desde la realidad latinoamericana y con otras proyecciones culturales propias de su circunstancia, pero en su argumentación pareciera que más bien está respondiendo a los detractores de Ortega y Gasset.

Olvidándose que en la historia de la filosofía que se quiere convertir en modelo están no sólo los sistemas de Platón y Aristóteles, sino también poemas como el de Parménides, máximas como las de Marco Aurelio, pensamientos como los de Epicuro, Pascal y otros muchos. En fin, formas de filosofar que lo mismo se expresan en un sistema ordenado que en una máxima, un poema, un ensayo, en una pieza teatral o una novela. Una vez más, pensando que sólo una parte de la Humanidad posee el Verbo, mientras la otra no puede hacer otra cosa que tomarlo prestado.⁴⁶

II.2.- La obra de arte y su valor.

II.2.1.- El inicio del filosofar a partir de un personaje de ficción.

No se puede desconocer que la filosofía de Ortega y Gasset, se manifiesta de manera primigenia en su libro titulado *Meditaciones del Quijote*. El hecho de que el pensador español inicie su itinerario filosófico meditando sobre el personaje protagónico de una obra de arte -y nadie le puede negar esa condición al libro de Cervantes que ya cumplió los cuatrocientos años de vida- y que además ella sea de puro cuño español no es casualidad.

Responde en primer lugar a una de las intuiciones filosóficas fundamentales de Ortega y Gasset que va a signar todo su pensamiento a posterior: la circunstancia. Y esta circunstancia es primariamente España.

Un individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera.⁴⁷

Ortega y Gasset entiende por raza, una manera histórica de interpretar la realidad, una versión original de lo humano. España se hace inteligible en ciertas experiencias esenciales y sin lugar a dudas, una de las más relevantes es el *Quijote*. Hay que concentrar en el Quijote la pregunta ¿Qué es España? y salvar lo español, la primaria substancia de la raza, para hallar la

⁴⁶ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 31

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 360

España que pudo ser. Cervantes es una plenitud española, en el descubrimiento del perfil de su estilo y con en el prolongamiento de sus líneas, Ortega y Gasset aspira resolver los problemas colectivos. Para ello es necesario coraje y genio, sólo así es posible el nuevo ensayo español.

El filósofo español ensaya una comparación entre Cristo y el Quijote, porque para él, Don Quijote es “...la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas”.⁴⁸

Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. “¡Siempre que estéis juntos –murmuraba Jesús-, me hallaréis entre vosotros!”.⁴⁹

II.2.2.- El arte, necesidad radical de expresión del hombre.

Continuando el análisis que realicé en el punto anterior, y centrado en el personaje del Quijote, debo decir que bajo la especie de la heroicidad y la tragedia, se le ha revelado a Ortega y Gasset la vida humana. Si bien esta temática la trataremos específicamente en el Capítulo V, haremos una breve referencia por necesidad temática.

Ortega manifiesta constantemente que todos somos héroes, que el heroísmo no está limitado a lo que llamamos vulgarmente “actos heroicos”, o sea a contenidos específicos. El hombre al querer reformar la realidad, al querer salvarla, asume un acto heroico. Afirma además, que la voluntad de dejar su impronta en la realidad circundante es realmente el tema trágico en la vida del hombre, y que la posibilidad de tragedia y heroísmo subyacen siempre. Heroísmo y tragedia, pertenecen esencial e intrínsecamente al hombre. Y Don Quijote es un héroe trágico.

Don Quijote era un punto de referencia obligado a la hora de un pensamiento circunstancial movilizado desde España y que tuviera pretensión de saber a que atenerse. Don Quijote es el paradigma, por ser el héroe trágico de la circunstancia española.

La pregunta inevitable es porqué Ortega y Gasset, utiliza como testimonio a un personaje de ficción, *una criatura del arte*, con preferencia a un hombre real. La respuesta es una:

⁴⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 326

⁴⁹ *ibídem*

“...porque Cervantes interpretó esa manera humana de ser, esa singular consistencia, alumbró su *lógos*, su sentido, ‘derramó luz’ sobre ella, la desveló y patentizó al recrearla imaginativamente”.⁵⁰

Don Quijote, es una naturaleza fronteriza en la que descubrimos que la condición humana es estar con medio cuerpo dentro y medio cuerpo fuera de la realidad. En Don Quijote, ente de ficción, se muestra la vida humana exenta de los elementos que la encubren e iluminada por la claridad que derrama sobre ella el genio de Cervantes.

Ortega y Gasset expresa este sentir con claridad meridional en el siguiente texto:

La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere *luciferina*. Un estilo artístico que no contenga la clave de la interpretación de sí mismo, que consista en una mera reacción de una parte de la vida —el corazón individual— al resto de ella producirá sólo valores equívocos. Hay en los grandes estilos como un ambiente estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad.⁵¹

Esta idea no es nueva en Ortega y Gasset. En *Adán en el paraíso* (1910), plantea que son los aficionados al arte los que suelen sentir desvío por la estética y no hay manera de aprisionar en un concepto la emoción. En estética siempre se olvida algo: lo principal.

El arte es el reino del sentimiento y dentro de ese reino, el pensamiento sólo puede habitar como plebeyo. En la ciencia y la moral el concepto es esencial, en el arte su papel es meramente de guía.

Cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre y le va a dar a éste un papel relevante ante el problema de heroicidad y tragedia que es constitutivo del hombre y por ende ineludible:

El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.⁵²

⁵⁰ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 486

⁵¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág.

358

⁵² *op.cit.*, t. I, pág. 478

No conforme con este planteo, en el mismo ensayo, Ortega y Gasset trata de ahondar en la temática y llega a definir que “cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones”.⁵³ Y de allí que las ciencias al proceder discursivamente busquen una a una las predichas relaciones, tarea ímproba que constituye su tragedia, ya que trabajan para un resultado que no lograrán nunca. Precisamente de esa tragedia nace el arte. Al abandonar los métodos científicos, que son la abstracción y la generalización, debemos recurrir a los del arte que son la *individualización y concertación*.⁵⁴

El Arte asume la responsabilidad de poner de manifiesto la totalidad de las relaciones que constituyen la vida:

De un modo real es esto imposible; precisamente por esto es el arte ante todo artificio: tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud. Esto es lo que el lector habrá experimentado cien veces ante un cuadro ilustre o una novela clásica; nos parece que la emoción recibida nos abre perspectivas infinitas e infinitamente claras y precisas sobre el problema de la vida.⁵⁵

Todo artista debe proponerse la ficción de la totalidad, ya que no puede tener todas las cosas, debe aspirar a la forma de la totalidad. La materialidad de la vida de cada cosa es inabordable, debe tratar de poseer por lo menos la forma de la vida.

En el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, de 1914, en el punto IV al referirse al objeto estético, Ortega y Gasset inicialmente plantea que no puede existir para nosotros nada si no se convierte primero en imagen, en concepto, en idea, o sea, si no deja de ser lo que es para transformarse.

A posteriori, afirma que con lo único que tenemos una relación íntima es con nuestro individuo, nuestra vida, pero esa intimidad deja de serlo al convertirse en imagen.⁵⁶ La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, sin embargo es el verdadero ser de las cosas, cuya contemplación nos satisfacería con plenitud.

Ortega y Gasset, nos propone que nos coloquemos con atención frente a una obra de arte y nos preguntemos que cosa es la que, en última instancia, sirve de término, de objeto y tema de nuestra contemplación. Y termina concluyendo:

⁵³ *op.cit.*, t. I, pág. 483

⁵⁴ *cfr.*, t. I, pág. 483

⁵⁵ *op.cit.*, t. I, pág. 484

⁵⁶ *cfr.*, t. VI, pág. 254

No digo -¡cuidado!- que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva- frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos.⁵⁷

II.3.- La metáfora como forma del pensamiento científico.

II.3.1.- La metáfora como objeto estético fundamental.

Julián Marías califica al *Ensayo de estética a manera de prólogo*, de 1914, del que ya hice referencia al hablar del objeto estético, como el escrito fundamental en el que Ortega y Gasset bosqueja su teoría sobre la metáfora, específicamente en el punto V.

Uno de los rasgos distintivos de la brillante prosa del filósofo español es el uso sutil y profundo de la metáfora, definiendo su estilo literario. “Ortega y Gasset hace una teoría filosófica de la metáfora, y por otra parte la metáfora es en él instrumento expreso de indagación filosófica y, lo que es más, expresión filosófica de la realidad”.⁵⁸

Ortega y Gasset consideraba que la relación entre la metáfora y la filosofía era apenas un poco menos íntima que la que existe entre la metáfora y la poesía. Por ello podemos inferir que si bien el *Ensayo de estética a manera de prólogo* se presenta como una teoría estética, en realidad es una teoría filosófica.

Sin un marco teórico de índole filosófico previo, Ortega y Gasset, no podría haber respondido adecuadamente a la pregunta ¿qué es la metáfora?. Ese marco lo va a configurar al final del punto IV del Ensayo, en el ámbito de la explicitación de las funciones del objeto de arte. Hablando de la narración dice que ésta hace de todo un fantasma de sí mismo al alejarlo, dado que lo narrado es un “fue”. Y el “fue” es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente. Entonces nos propone:

Pues bien: pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose. Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo.⁵⁹

⁵⁷ *op.cit.*, t. VI, pág. 256

⁵⁸ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 285

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 256.

Ortega y Gasset, comienza el análisis de su teoría de la metáfora, manifestando una preocupación de índole gnoseológica: “Nuestra mirada al dirigirse a una cosa, tropieza con la superficie de ésta y rebota volviendo a nuestra pupila”.⁶⁰ Esta situación, según el filósofo español nos muestra la imposibilidad de penetrar los objetos, por consiguiente otorga a todo acto cognoscitivo una dualidad: la separación entre la cosa conocida y el sujeto que la conoce. Esto no inhabilita para ser uno con la cosa.

Sólo parece haber una excepción en los objetos transparentes; en el cristal parece haber una compenetración, dado que mi vista lo penetra, paso yo bajo la especie de acto visual a través del cuerpo de éste, en lo transparente somos la cosa y yo uno.

Para que la transparencia del cristal sea verdadera es menester que dirija mi vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote: un cristal que miráramos sobre un fondo de vacío no existiría para nosotros. La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas. ¡Extraña misión de humildad, de negación de sí mismos, adscrita a ciertos seres!⁶¹

Ortega y Gasset insiste sobre el ejemplo del cristal, ya que según él, nos facilita la comprensión intelectual que intuitivamente nos es dado en el arte, en donde un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo. Este objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora, advirtiéndole que el término metáfora significa un procedimiento, una forma de actividad mental y un resultado, el objeto mediante ella logrado.

Va a desarrollar durante varias páginas una minuciosa explicación alrededor de una metáfora de un poeta de Levante, el señor López Picó, quien dice que el ciprés *e com l'espectre d'una flama morta*, para concluir que toda imagen tiene dos caras: la imagen de la cosa y la de algo mío. Esta última, estado ejecutivo mío, actuación de mi yo, el filósofo español la llama *sentimiento*. Y refiriéndose a la metáfora seleccionada, afirma que el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son idénticos, y ese hecho irracional del arte es el absoluto empirismo de la poesía. “Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo. Y, aún después de creada una metáfora, seguimos ignorando su porqué”.⁶²

Aclara, a posteriori, que es falso que en una obra de arte se exprese un sentimiento real; en el arte el sentimiento también es signo, medio expresivo y no lo expresado. Refiriéndose a

⁶⁰ *Ibídem*

⁶¹ *ibídem*

⁶² *op.cit.*, t. VI, pág. 261

Don Quijote dice “...no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real...”⁶³, este personaje de ficción es un nuevo objeto que vive en el mundo estético, un mundo absolutamente distinto del físico y del psicológico.

Nos recuerda que la función expresiva del idioma, en su uso cotidiano, se limita a expresar con imágenes las cosas, las personas, las situaciones o los sentimientos, nos ancla ineludiblemente en el mundo de lo físico y de lo psicológico. La función expresiva del arte tiene otras características:

...el arte, en cambio, usa de los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y merced a ello da a lo expresado el carácter de estarse ejecutando. Diríamos que, si el idioma nos habla de las cosas, alude a ellas simplemente, el arte las efectúa. No hay inconveniente en conservar para el arte el título de función expresiva, con tal de que se admitan dos potencias distintas en el expresar, la alusiva y la ejecutiva.⁶⁴

Ortega y Gasset, concluye este punto del ensayo, ratificando que la metáfora tiene como misión ser medio de expresión de nuestros sentimientos en lo que éstos tienen de inexpressable. Ello se logra perturbando nuestra visión natural de las cosas y así alcanzar lo que nos pasa desapercibido de ellas: su valor sentimental. La desrealización de las cosas a través de la metáfora, es el estilo peculiar de cada poeta. Ese estilo proviene de su individualidad, de su “yo”, pero ineludiblemente se verifica en las cosas.

Cada poeta, para el filósofo español, aporta un nuevo diccionario, crea un nuevo idioma, para poner frente a nosotros objetos de los que ignorábamos su existencia y lo que un estilo dice no lo puede decir otro. Por ello un poeta, en el sentido genuino del término, es insustituible e insuperable por ese estilo único que posee, a diferencia de un científico que siempre es superado por otro.

Si el *Ensayo de estética a manera de prólogo* es el escrito en el que Ortega y Gasset desarrolla su teoría sobre la metáfora, estimo que el ensayo *Las dos grandes metáforas*, escrito en 1924 y que hoy se cobija bajo el título portentoso de “Estudios Filosóficos” en el *El Espectador IV* - 1925, es el ensayo en que se relaciona a la metáfora con el conocimiento. Es necesario decir que en 1916, en la ciudad de Buenos Aires, invitado por la Institución Cultural Española dio un curso y una de sus lecciones se tituló “Las tres grandes metáforas”.

⁶³ *op.cit.*, t. VI, pág. 262

⁶⁴ *ibídem*

Ya he transcripto en este trabajo, en dos oportunidades (en la Introducción y en el punto II.1.3 de este Capítulo) la cita⁶⁵ en la que Ortega y Gasset afirma que la metáfora es instrumento mental imprescindible y categóricamente afirma que es una forma del pensamiento científico.

El filósofo español llama la atención al hombre científico para que no equivoque su uso, porque el error en el uso de un método no es objeción contra el método y retoma lo dicho en su teoría de la metáfora al aseverar que la poesía es metáfora y la ciencia debe usar de ella nada más.

La objeción a la metáfora por sí misma se basa siempre en una mala interpretación de la función de la misma, de sutilezas desmesuradas, o de intenciones predisuestas negativamente respecto a éstas.

Parejamente, el espíritu inapto o inadecuado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará *in modo recto* lo que está dicho *in modo obliquo*, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta.⁶⁶

Distingue la posibilidad de dos formas distintas de usar la metáfora en el mundo científico.⁶⁷ La primera, en el descubrimiento de un nuevo fenómeno, cuando surge la imperiosa necesidad de adjudicarle un nombre y como este nombre no significa nada para los demás, debe relacionarlo con otro anterior que ya posea significación. En consecuencia el primero adquiere sentido solamente en función del segundo.

La segunda se manifiesta en el descubrimiento que hace el psicólogo de representaciones combinadas, proceso de asociación, da significaciones nuevas a vocablos anteriores.

Ortega y Gasset en este punto del ensayo, en el intento de clarificar aún más la función de la metáfora y su importancia en el conocimiento y para evitar errores, propone sustituir el termino “metáfora” por el de “transposición de nombres”.⁶⁸ Usamos un nombre impropriamente, pero sabiendo que es así. Y es en esta situación donde empezamos a advertir la posibilidad del segundo uso de la metáfora.

⁶⁵ *op.cit.*, t. II, pág. 387

⁶⁶ *op.cit.*, t. II, pág. 388

⁶⁷ cfr., t.II, pág. 388

⁶⁸ *op.cit.*, t. II, pág. 389

No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección.⁶⁹

Ortega y Gasset llega a la conclusión que la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual, pero teniendo clara conciencia que es un suplemento a nuestro brazo intelectual y que no nos permite transponer los límites de lo pensable.

Si en la ciencia ejerce un oficio suplente, en la poesía éste es constituyente, por ello desde lo estético la metáfora interesa exclusivamente en el orden de la belleza. Esta proyección no permitió advertir que la metáfora es una verdad, una forma de conocer la realidad. Por consiguiente no hay metáfora poética sin un descubrimiento de identidades efectivas, científicas, entre elementos abstractos de dos cosas.

Si el objeto que deseamos pensar es insólito o confuso, tenemos que basarnos en signos cuya significación nos sea conocida y combinarlos para que emerja la nueva significación.

Ortega y Gasset explica esta posibilidad, a partir de una necesidad de los chinos de comprender el significado de la palabra “tristeza”:

Nuestra escritura es más práctica que la china, porque se funda en un principio mecánico. Tiene un signo para cada letra; pero como cada letra aislada no tiene significación, no expresa un pensamiento, nuestra escritura, en rigor, carece de sentido. La China, en cambio, designa directamente las ideas y esta más próxima a la fluencia intelectual. Escribir o leer en chino es pensar, y, viceversa, pensar es casi escribir o leer. Por eso los caracteres sígnicos reflejan más exactamente que los nuestros el proceso mental. Así, cuando se quiso pensar por separado la tristeza, se encontró el chino con que carecía de signo para ella. Entonces reunió dos ideogramas: uno que significaba “otoño” y otro que se lee “corazón”. La tristeza quedó así pensada y escrita como “otoño del corazón”.⁷⁰

Puedo, siguiendo la línea de pensamiento de Ortega y Gasset, concluir este apartado afirmando que la metáfora es un ideograma combinado al estilo chino, que nos permite llegar a esos recónditos lugares de la vida, esos que sin ella quedarían en la oscuridad insondable del misterio.

⁶⁹ *op.cit.*, t. II, pág. 390

⁷⁰ *op.cit.*, t. II, pág. 394

II.3.2.- El Universo construido con metáforas.

En un tercer ensayo, *Renan*, de abril de 1909, anterior cronológicamente a los dos ensayos que utilicé en el punto 3.1 para desarrollar el tema de la metáfora como objeto estético fundamental, Ortega y Gasset ya había abordado ésta problemática, pero inmersa en un punto que el titula “Teoría de lo Verosímil”.

Le motiva al filósofo español una frase que exclamó Renan al fin de sus días “Quiero que sobre mi tumba sea puesto: *Veritatem dilexi*, he amado la verdad”, pero Ortega y Gasset estima que Renan no estaba hablando del amor a las ciencias, y más bien se inclinaba por otro tipo de amor.

Ortega y Gasset, afirmará que amar la verdad es sentirse llevado a descubrirla y en este punto nos vincula su posición con la de Platón, cuando a este afán de contemplar las cosas en sí mismas lo llamó “teoría” en el sentido de visión o contemplación. Por ende, para Ortega y Gasset, los fundamentos últimos de la verdad serán intuiciones o puntos de vista.

El mundo de lo real es el que está sometido a la leyes fijas de la naturaleza y la verdad en ese ámbito consiste en el reconocimiento de su legalidad. Pero existe otra realidad que está fuera de todas las leyes, inexplicable e irreductible a conceptos y es a esa realidad a la que Ortega y Gasset le proyecta el concepto de *verosimilitud*. Arte y Religión, poesía y mito, pertenecen a ésta última realidad.

La verosimilitud se presenta a la vez como lo no verdadero y lo no falso, y cuanto más se aproxime a la verdad estricta, al decir de Ortega y Gasset, aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella.

Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas extraen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; buddha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometidas a una interpretación peculiar: la metafórica.⁷¹

Se deduce de esta cita que Ortega y Gasset considera a la metáfora como una interpretación de la realidad y que vivimos en un universo constituido principalmente por ellas y son a la vez fundamento de la realidad cotidiana. Para darle más fuerza a esta convicción, agrega:

⁷¹ *op.cit.*, t. I, pág. 453

Ese universo ilimitado está construido con metáforas. ¡Qué riqueza! Desde la comparación menuda y latente, que dio origen a casi todas las palabras, hasta el enorme mito cósmico que, como la divina vaca Hathor de los egipcios, da sustento a toda una civilización, casi no hallamos en la historia del hombre otra cosa que metáforas. Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa incommovible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral.⁷²

La metáfora es algo que el hombre hace, es una traslación o trasposición que éste ejecuta, por lo tanto, resultado de una operación humana. La metáfora además de su valor estético, tiene una función intelectual que he tratado en el punto anterior.

La verosimilitud no tiene un grado menor de certidumbre que la verdad, sino que es un género distinto de certeza y especialmente por su origen distinto. La certeza de lo verosímil es una aquiescencia sentimental. En consecuencia, un mismo régimen afectivo se revela cuando distintos hombres coinciden en el reconocimiento de una verosimilitud. Es la pedagogía de la unidad humana y nos llama a la labor común.

⁷² *op.cit.*, t. I, pág. 454

Segunda Parte

**A) PRIMER FUNDAMENTO DEL
SISTEMA FILOSÓFICO DE
ORTEGA Y GASSET:
VIDA HUMANA**

III CIRCUNSTANCIA

III.1.- *El naufragio, las generaciones y el mundo.*

III.1.1.- La conciencia de naufragio como salvación.

Hay palabras que ejercen sobre nosotros un especial poder de seducción. En lo personal, entre tantas palabras que lo hacen, una de ellas es la palabra *naufragio*. No sé cuál es el motivo, sí que hay elementos inconscientes que intervienen, seguramente, o si en sí misma ella guarda un misterio que me convoca y me atrae. No es aquí el ámbito para divagar alrededor de ello, pero no podía dejar de expresarlo.

No fue resultado de un capricho personal introducir esta temática y especialmente al inicio de un capítulo que tiene como término último, lograr una comprensión del alcance de la categoría analítica de *circunstancia*, quizás una de las más reconocidas y referenciadas al pensamiento de Ortega y Gasset. No sólo por la popularización de la frase “yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo”, sino porque constituye una de las columnas que sostienen su sistema filosófico. Y hay una relación directa entre circunstancia y naufragio.

En *A una edición de sus obras*, que él dató en 1932, reafirmará lo que sigue:

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida –en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico- es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.¹

A ello, en el final del título de este punto, agrego otra categoría que también guarda una relación directa con la imagen de cualquier naufragio y es la posibilidad siempre latente, vigente por la esperanza, de lograr la *salvación*. Y el término salvaciones es también clave en Ortega y Gasset, tan clave que cuando inicia las *Meditaciones del Quijote*, libro que como ya

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 348

expresamos contiene gran parte de las intuiciones filosóficas que van a acompañar al pensador español durante toda su obra, hace mención a que ellas constituyen el objetivo de sus ensayos de amor intelectual.

La necesidad de saber a qué atenerse llevó a Ortega y Gasset al pensamiento filosófico. No al suyo, no existía en la circunstancia inmediata española, por ello tuvo que recurrir en segunda instancia a la circunstancia europea. Y si Ortega y Gasset hizo una filosofía propia fue forzado por el naufragio también de la filosofía europea.

En *Sobre la razón histórica*² respecto a la condición de naufragio, plantea que podemos asumir la realidad menos trágicamente y fingirnos una consolación romántica, pero sería preferible asumir otras actitudes:

En todos los órdenes, pues, el hombre actual –no sólo el europeo- se siente perdido y esta conciencia de radical perdición o perdimiento es preciso que esté viva en todos nosotros y que no intentemos cegarnos cobardemente para no verla porque sólo esa desesperada impresión de perdimiento puede suscitar en nosotros la reacción salvadora. Ya veremos por qué todo lo valioso que el hombre ha hecho lo ha hecho porque se ha sentido perdido y como sin remedio, y viceversa, todas sus desgracias y desastres vinieron siempre de que un día se creyó demasiado seguro.³

Ortega y Gasset, considera que para el hombre encontrarse desorientado es radicalmente perderse y el hombre no tiene más remedio que estar siempre haciendo algo para pervivir o subsistir, porque si se abandona, si no hace nada para salvarse y se deja morir, hace uno de los más terribles actos que se llama suicidio.⁴

Tiene, pues, que hacer siempre algo, más para hacer tiene que elegir su hacer y para elegir tiene que orientarse respecto a lo que es el mundo, él mismo, su vida, a fin de hallar motivos que inspiren y justifiquen ante sí mismo su elección.⁵

En *Goethe desde dentro* de 1932, en “Carta a un alemán” va a desarrollar su postura de que la vida es en sí misma y siempre un naufragio, pero éste no es ahogarse, dado que el hombre

² En septiembre y octubre de 1940 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dictó Ortega y Gasset un curso en cinco lecciones titulado “la razón histórica”. En noviembre y diciembre de 1944 en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa dictó otro curso también de cinco lecciones, también denominado “La razón histórica”. En las *Obras Completas* aparecen reunidos con el nombre *Sobre la razón histórica*.

³ *op.cit.*, t. XII, pág. 316

⁴ *cfr.*, t.XII, pág. 316

⁵ *ibídem*

sabiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. “Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio”.⁶

Si la cultura cumple su sentido, el hombre asciende del abismo. Pero siglos de continuidad cultural, si bien le generaron a éste seguridades, le hicieron perder la emoción del naufragio “...y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática”.⁷

En esta instancia tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que vuelva a provocar en el hombre la sensación de naufragio, aquello que se constituyó en sustancia y esencia de su vida. Es necesario que no encuentre nada a qué agarrarse, y en esa situación límite volver a agitar sus brazos en busca de la salvación. La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su esencia y sería sumamente grave para el hombre sentirse rodeado de aparentes seguridades.

La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica.⁸

En *La Rebelión de las masas*, de 1930, decía Ortega y Gasset que lo esencialmente confuso es la realidad vital concreta, que es siempre única. El que sea capaz de orientarse en ella con precisión, el que no se pierda en la vida, ese de verdad tendrá ideas claras. Muchos otros avanzan como perdidos en la vida, sin tener la menor sospecha de lo que les pasa. Hablan de forma taxativa sobre sí mismos y su contorno, lo cual parecería indicar que tienen ideas sobre todo ello. Pero esas ideas no sólo no reflejan la realidad, tampoco se ajustan a ella.

El hombre lo sospecha, pero no está dispuesto a asumirlo, le tiene sin cuidado que sus “ideas” no sean verdaderas, las usa como mecanismos de defensa.

Ortega y Gasset propone que el hombre recupere la idea de náufrago:

El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas “ideas” fantasmagóricas y mira de frente la vida, y se hace cargo de que todo en ella es problemático, y se siente perdido. Como esto es la pura verdad –a saber, que vivir es sentirse perdido-, el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su auténtica realidad, ya está en lo firme. Instintivamente, lo mismo que el náufrago, buscará

⁶ *op.cit.*, t. IV, pág. 397

⁷ *ibídem*

⁸ *ibídem*

algo a que agarrarse, y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos.⁹

En este mismo ensayo, Ortega y Gasset constata que habitualmente se dice que ésta o la otra cosa no es propia de la altura de los tiempos, pero alude que no es al tiempo abstracto de la cronología al que se referencia, sino al tiempo vital, ese que cada generación llama “nuestro tiempo”, ese que tiene siempre cierta altitud, que se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae por debajo. Cada cual siente, con mayor o menor claridad, la relación en que su vida propia se encuentra con la altura del tiempo donde transcurre.

Se pregunta dentro de un marco sociológico, cuál es la altura de su tiempo. Reconoce que no es la plenitud de los tiempos, pero que la época se siente por encima de los tiempos pasados. Su época cree ser más que las demás y a la vez, se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. Podríamos con Ortega y Gasset, decir que su época se siente inferior a sí misma, insegura de su destino y temerosa de sus fuerzas. Hay quienes se sienten en los modos de esa existencia como unos náufragos que no logran salir a flote.

En *Misión de la Universidad* de 1930, Ortega y Gasset critica eso que hoy llaman “cultura general” y que no tenía la misma acepción para la Edad Media, dado que no era ornato de la mente o disciplina del carácter. Por el contrario para la Edad Media “cultura general” era el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía y que dirigían efectivamente su existencia.¹⁰

La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva “vías”, “caminos”; es decir: ideas claras y firmes sobre el universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo.¹¹

La cultura en el sentido verdadero de la palabra es ese conjunto de ideas que nos salva del naufragio vital y permite al hombre vivir sin que su vida se transforme en una tragedia. No podemos vivir sin ideas y de ellas depende lo que hagamos.¹²

Ortega y Gasset, en su trabajo *En torno a Galileo* de 1933, nos invita a pensar que la verdad es todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto, que las cosas no tienen por sí un ser y que esta ausencia hace que el hombre se sienta un náufrago en ellas. En este caso no le

⁹ *op.cit.*, t. IV, pág. 254

¹⁰ *cfr.*, t. IV, págs. 317-323

¹¹ *op.cit.*, t. IV, pág. 321

¹² *cfr.*, t. IV, pág. 321

queda más solución que hacerles él un ser. En este punto del análisis, dice el filósofo español, se comprendería el hecho de que al hombre le interese el ser de las cosas. El ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría por voluntad del hombre al tener que relacionarse con ellas, por necesidad de saber a que atenerse con respecto de las cosas de su circunstancia.

“El ser de las cosas consistiría, ... en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas”.¹³ Cuando sé a que atenerme respecto a una cosa, no importa cual sea el contenido de mi creencia, sea esta optimista o pesimista, ganaré en tranquilidad porque seré capaz de asumir lo que creo inevitable. El hombre se adopta a todo, menos a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas.

Las creencias en la realidad de las cosas son la única posibilidad de que abandonemos nuestra situación de naufragio. Esas creencias (formadas conciente o inconscientemente) constituyen el respaldo que nos permite vivir sin sensación de crisis, de naufragio.

A la luz de lo predicho hasta este momento, respecto del trabajo *En torno a Galileo*, las ideas de problema y solución adquieren un sentido distinto. Algo se me transforma en problema cuando busco en mí y no logro saber cuál es mi actitud ante ese algo, cuando entre mis pensamientos sobre ese algo no sé cuál es el mío, el que coincide conmigo, el que realmente creo. En consecuencia la solución del problema es estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema. “El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mi mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo”.¹⁴

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas. En ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro* (*alter*), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada caso lo que efectivamente piense.¹⁵

No me parece oportuno, cerrar estas reflexiones que hemos titulado “La conciencia de naufragio como salvación” sin aclarar, aunque más no sea de manera breve, el concepto de *creencias* que he utilizado al referirme al escrito de Ortega y Gasset titulado *En torno a Galileo*.

¹³ *op.cit.*, t. V, pág. 85

¹⁴ *op.cit.*, t. V, pág. 86

¹⁵ *ibídem*

En función de este objetivo, rescataré solamente algunas definiciones básicas de ese otro trabajo de Ortega y Gasset, al que puso por nombre *Ideas y creencias* y que data de 1940.

En el Capítulo Primero, “Creer y pensar”, comienza el pensador español recordándonos que cuando queremos entender a un hombre, específicamente su vida, tratamos de averiguar cuáles son sus ideas y las ideas de su tiempo. El inconveniente surge en que la expresión “ideas de un hombre” puede referirnos a cosas muy diferentes. A pesar de ello, afirma que existen unas ideas básicas que él llamará “creencias”, no surgen en un determinado tiempo, no llegamos a ellas por un acto de pensar, ni son pensamientos que tenemos, ni el resultado de razonamientos, son algo especial que él define de la siguiente manera:

Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.¹⁶

III.1.2.- La generación como variación de la sensibilidad vital.

Nueve años después de la publicación de las *Meditaciones del Quijote*, realizado en 1914, ensayo que posee un valor fundamental porque contiene intuiciones primigenias sobre aquellos temas que luego serán parte de su andamiaje filosófico, Ortega y Gasset publica en 1923 *El tema de nuestro tiempo*, que constituye uno de sus libros fundamentales y que contiene y sintetiza algunos de los temas centrales de su filosofía, temas que se fueron gestando durante esos años que transcurrieron a partir de aquellas *Meditaciones*.

En este libro el filósofo español postula su teoría del perspectivismo, entroncada con la del circunstancialismo que había desarrollado en las *Meditaciones del Quijote*. El Libro se publicó con dos apéndices: “El ocaso de las revoluciones” y “El sentido histórico de la teoría de Einstein”. En 1924 también publicó “Ni vitalismo ni racionalismo”.

En estos escritos, Ortega y Gasset expone con claridad su visión filosófica, confrontándola con el racionalismo que dominó el ámbito filosófico desde el siglo XVII. La clave de su nueva filosofía es la superación de la filosofía idealista por medio de la aparición de la vida concreta de cada uno, en su calidad de realidad primaria y radical. “Mi vida” como sostén de

¹⁶ *op.cit.*, t. V, pág. 384

toda cultura y filosofía y por ende la postulación de la razón vital en lugar de la razón pura y el racionalismo.

Ortega y Gasset estaba convencido de que se encontraba en un momento decisivo de la evolución histórica, pero como se trataba de un cambio esencial en el devenir histórico en sí, dentro de este contexto va a postular su famosa *teoría de las generaciones*.

En el punto I de *El tema de nuestro tiempo*, que Ortega y Gasset titula “La idea de las generaciones”, comienza haciendo una observación que es importante como introducción a la problemática de las generaciones. El filósofo no se encuentra sólo ante los objetos sino que junto a ellos está el pensamiento de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas y deduce que todo ensayo filosófico se refiere siempre a esas dos instancias: aquello que las cosas son y todo lo que sobre ella se ha pensado.¹⁷ La colaboración de las meditaciones precedentes le permite evitar errores ya cometidos y asegurar el carácter progresivo del pensamiento.

En su libro *Introducción a la Filosofía*, Leopoldo Zea, dice que lo que en realidad se presenta como extraño al filósofo es el horizonte entendido como el todo de las cosas familiares, el todo desde el cual se ve a cada objeto en particular. Las cosas extrañas son las que no caben dentro de este todo familiar llamado horizonte.

Pues bien, la filosofía surge cuando sucede algo más grave que la extrañeza de un objeto dentro de un horizonte. La filosofía surge cuando el horizonte mismo se presenta como extraño. Cuando ya no sabemos qué es ese horizonte, cuando se pierde este horizonte se pierde al mundo, se pierde la totalidad.¹⁸

Siguiendo con Ortega y Gasset, el pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas, fundamentalmente dos actitudes contrarias. Nos referimos aquí no al pensamiento de épocas muy distantes, sino más bien al del pasado inmediato, que obviamente contiene dentro de sí todo el pretérito y por lo tanto es siempre más eficiente por ser resultado de la incorporación progresiva y gradual de los pensamientos heredados.

Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquéllas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación.¹⁹

¹⁷ cfr., t. III, pág. 145

¹⁸ ZEA, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993., pág. 19

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 145

Siempre debemos entender que “nuestra época” no es la que acaba ahora, sino la que ahora empieza y cuando el pensamiento se ve forzado a una actitud beligerante, ineludiblemente la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos:

De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta, que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incógnita* se otea.²⁰

Ortega y Gasset considera que el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía jerarquizada. Entiende por esto un determinado orden de subordinación y dependencia entre las diversas clases de acontecimientos. Por ello los cambios económicos y políticos son meramente superficiales y dependen en verdad de las ideas y de las preferencias morales y estéticas dominantes, que son consecuencia y especificaciones de nuestra sensación radical ante la vida.

Se trata de la “sensación vital” que es la que conforma el modo de sentir nuestra realidad circundante y cuyas variaciones son las decisivas para el proceso histórico. Si recordamos lo dicho sobre las creencias, podríamos inferir que la “sensibilidad vital” son las creencias que constituyen el fenómeno primario de la historia.

Esta que llamaremos “sensibilidad vital” es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.²¹

En *América como conciencia*, Zea esboza lo que considera uno de los problemas fundamentales de la filosofía y de los filósofos en cuanto aspiración última. Cada filósofo, dice, pretende que las verdades de su sistema sean verdades capaces de resistir los diferentes tiempos históricos y los distintos espacios geográfico-culturales, por ende cada filósofo ha pretendido tener la verdad eterna e inmutable.

Cada sistema filosófico ha pretendido alcanzar la Verdad eterna, el Principio de los principios, pero ninguno ha logrado tal propósito. No ha alcanzado la *Verdad*, sino unas *verdades*, la historia de la

²⁰ *op.cit.*, t. III, pág. 146

²¹ *ibídem*

filosofía nos muestra que no se ha alcanzado una Verdad eterna, sino tan sólo la verdad de un filósofo y de una época.²²

Volviendo y siguiendo el razonamiento que viene desarrollando Ortega y Gasset, cabría una pregunta ¿sensación vital de quién?, ¿quién es el sujeto histórico de la misma y en función de ello el factor decisivo del cambio histórico? En *El tema de nuestro tiempo*, el filósofo español va a responder que ese sujeto son las generaciones históricas, desarrollando en este ensayo una teoría de las mismas que será completada posteriormente en un curso dictado en 1933, dado en la Cátedra Valdecillas, de la Universidad Central, con el título *En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo*.

Ortega y Gasset, afirma que cuando la variación de la sensibilidad se da en un individuo o en las muchedumbres difusas, no tiene ésta trascendencia histórica, en consecuencia el filósofo español rechaza tanto la teoría histórica que ve en el “héroe individual” el sujeto histórico por excelencia, como la teoría que eleva la colectividad al grado de factor histórico determinante.

La vida histórica es convivencia, en la que no cabe separar al individuo-héroe de la colectividad en la que está inmerso, se trata de una dualidad esencial al proceso histórico.

La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos –cualquiera que sea la forma de esta energía- han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración.²³

Sin lugar a dudas, esto implica una comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar.²⁴ De no poder darse esta comunidad se produciría una ruptura, ya que el individuo que no tiene ascendencia sobre la masa, no produciría ningún efecto sobre ella, por el contrario el rechazo sería la resultante de dicha acción y no podría insertarse éste en el proceso histórico general. De aquí podemos deducir que el concepto de *generación* como el compromiso entre la muchedumbre y el individuo, es uno de los conceptos más importante de la historia.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un

²² ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, pág. 37

²³ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 147.

²⁴ Cfr., t. III, págs. 145-150

nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada.²⁵

Para Ortega y Gasset cada una de las generaciones representa “una cierta altitud vital” desde la cual se siente la existencia de una manera determinada, y sus miembros (el individuo-héroe y la muchedumbre) poseen una sensibilidad vital común (como fenómeno primario de la historia) y detentan una filosofía propia, más allá de las diferencias que siempre son naturales y enriquecedoras, y las rivalidades de todo tipo existentes entre ellos, rivalidad que surge al ser el conflicto una de las formas de relaciones intersubjetivas.

Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior.²⁶

Leopoldo Zea, en la línea de pensamiento orteguiano va a decir que la circunstancia se presenta siempre como obstáculo, pero que ella misma ofrece los medios para su propia salvación. Es a la vez problema y solución y esta posibilidad de adaptarse el hombre a la circunstancia y la circunstancia al hombre se plasma en la cultura, o sea la historia de la cultura es la historia del hombre en la lucha con su circunstancia.²⁷ Pero lo que en determinadas circunstancias es considerado como solución en otras es obstáculo. Lo que para una generación es solución para otra es problema.

Lo que para una generación de hombres es el máximo de la perfección cultural, para otra será el máximo de lo imperfecto. Pocas generaciones se adaptan a lo hecho por otras. Debido a esta incapacidad del hombre para adaptarse a las circunstancias de los otros, existe la *personalidad*. Cada hombre tiene su punto de vista, su circunstancia, su personalidad, y de acuerdo con este punto de vista, circunstancia o personalidad, resolverá los problemas de su vida.²⁸

Dirá a continuación Zea, que no es extraño que cada generación humana tenga su verdad, dado que la verdad de cada generación no viene a ser sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida. Las verdades de la filosofía, como intento de solución son circunstanciales, dependiendo del hombre que las ha expresado, éste a la vez de una sociedad determinada, de una época histórica, o sea de una generación. En consecuencia la

²⁵ *op.cit.*, t. III, pág. 147

²⁶ *ibídem*

²⁷ cfr., ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos, México, 1953, págs. 38-44

²⁸ *op.cit.*, pág. 39

filosofía es una búsqueda de solucionar problemas concretos, tratar de contestar a los interrogantes que se hace el hombre frente a las dificultades.

Las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura.²⁹

Zea hará una observación, que en lo personal considero muy importante. Reflexiona acerca de que cada generación pretende modificar su mundo de acuerdo con una nueva concepción de la vida que considera como propia. Esta nueva concepción sobre el mundo y la vida hacen que el hombre vea la realidad solamente bajo la proyección de esa concepción. Cada generación tendrá sus propios puntos de vista, su propia perspectiva y conforme a ésta, tratará de modelar su circunstancias.

Pero las verdades desde las cuales una generación vive su vida, no pueden ser consideradas como relativas a una vida, parciales: válidas al lugar y tiempo de dicha generación, sino como verdades absolutas: válidas para todo lugar y tiempo. Y este sentir las verdades de una circunstancia como absolutas, viene de que la realidad que se vive es una realidad absoluta.³⁰

Retomando a Ortega y Gasset, podemos decir que el espíritu específico de cada generación resultaría de una ecuación formada no sólo por las ideas, los valores, las instituciones heredadas de la generación anterior y que nadie puede rechazar porque es parte de su patrimonio, tan importante como el patrimonio genético, sino también, este espíritu está formado esencialmente por las ideas y valores que, como nueva generación, proyectan sobre sus propias circunstancias. De este espíritu de cada generación depende la composición de esa ecuación.

Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valoraciones, instituciones, etc.- por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad.³¹

Si una generación siente una fuerte identificación entre lo recibido y lo propio, se vive en una época, que Ortega y Gasset, llamará “época acumulativa”. Si la identificación no se manifiesta y se presenta una profunda heterogeneidad, estaríamos en una “época eliminatoria y

²⁹ *op.cit.*, pág. 40

³⁰ *op.cit.*, pág. 42

³¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 149

polémica”. La primera época son “tiempo de viejos”, la segunda “tiempo de jóvenes”, edades de iniciación y beligerancia constructiva.

Para Ortega y Gasset, si cada generación posee una sensibilidad vital peculiar, cada generación posee asimismo una vocación propia y una determinada misión histórica. Esto no es garantía que se ejecute, una generación puede traicionar su vocación y su misión específica.

Creo importante, en esta instancia de desarrollo del tema de la *generación en Ortega y Gasset*, basándome fundamentalmente en el texto *El tema de nuestro tiempo*, afirmar que el filósofo español no elaboró simplemente un nuevo concepto y que éste le era totalmente ajeno en su vivencia personal.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset señala y a la vez analiza el cambio histórico absoluto que comenzaba a darse con su generación, la de 1886 y que estuviera integrada, según la clasificación que realiza Julián Marías ³², entre otros por: Spengler, Keyserling, Litt, Jaeger, Kelsen, Hartmann, Maritain, Spranger, Lavelle, Jaspers, Lewis, Gilson, Bart, Guardini, Broad, Koehler, Morente, Wahl, Collingwood, Wittgenstein, Heidegger, Marcel, Toynbee, y Heimsoeth.

Empieza con la generación de Ortega y Gasset una nueva época histórica que pondrá fin al desarrollo histórico que en algunos aspectos había venido dándose desde el Renacimiento.

En lugar de continuar considerando la vida destinada exclusivamente a servir a los valores culturales, a la ciencia, a la moral, al arte, a la justicia, que habían sido divinizados, desconectándolos de su génesis humana e histórica, comienza una nueva época en la que la cultura será considerada como una nueva función de la vida. Sería injusto decir que esta generación desconoce los valores culturales, simplemente cambiará su escala jerárquica y la cultura será considerada una función vital entre otras. La vida no valdrá exclusivamente en relación a los valores culturales, sino que vale por sí misma.

Se hace necesario para justificar este análisis recurrir a dos textos que son suficientemente representativos:

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital-, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en

³² MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 125

que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.³³

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿*No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver que pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”?³⁴

En un apartado anterior hice referencia a que la teoría de las generaciones históricas, Ortega y Gasset las había completado posteriormente en un curso dictado en 1933, dado en la Cátedra Valdecillas, de la Universidad Central, con el título *En torno a Galileo*. Estimo prudente en función de la predicha mención, abordar algunos conceptos de ese trabajo.

Ortega y Gasset, expresa que al conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, se los puede llamar una generación.

Este concepto de generación implicaría primariamente dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital.

Comunidad de fecha y comunidad espacial son, repito los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial.³⁵

Esta identidad de destino produce en los coetáneos coincidencias secundarias que se resumen en la unidad de su estilo vital.³⁶

Al comienzo de la Lección IV “El método de las generaciones en Historia”, Ortega y Gasset asevera que el hombre en todo momento vive en un mundo de convicciones, la mayor parte de las cuales son comunes a todos los hombres que conviven en esa época. A esta serie de convicciones las va a llamar “el espíritu del tiempo”. Ese es el mundo vigente, el que tiene la realidad que le presta nuestra convicción y que se nos impone como un elemento de la circunstancia.

Una aclaración importante que realiza el filósofo español, es para evitar una usual confusión de términos: generación y genealogía. Esta última tiene relación con la serie biológica

³³ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 196

³⁴ *op.cit.*, t. III, pág. 186

³⁵ *op.cit.*, t. V, pág. 39

³⁶ *ibídem*

–podría mejor decirse zoológica- y es la que hacemos referencia cuando encadenamos hijos, padres, abuelos, etc.

Así como oportunamente explicamos las dos edades más importantes en la vida de un pensador, según Ortega y Gasset, los veintiséis años y los cincuenta y uno, ahora él fija de que fecha cronológica a cuál otra se extiende una generación: quince años.

Tenemos, según esto, que desde el punto de vista importante a la historia, la vida del hombre se divide en cinco edades de a quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio. Yo diría, pues, que una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión.³⁷

Por consiguiente la realidad histórica es llevada adelante por hombres que están en dos etapas distintas de la vida: de treinta a cuarenta y cinco años, etapa de gestación o “creación y polémica” y de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de “predominio y mando”. Los últimos instalados en el mundo que se han hecho, los primeros haciendo su mundo. Lo esencial es que no se suceden, conviven y son contemporáneos, actuando al mismo tiempo, sobre los mismos temas, pero con distinto sentido.

Para concluir, debo decir que en la difusión de la teoría generacionalista de Ortega y Gasset debe otorgársele un lugar muy especial a la publicación en Buenos Aires, en 1954, del libro sobre la teoría de las generaciones de su discípulo Julián Marías.³⁸ Este libro se ocupa de la historia de la teoría de las generaciones y de la teoría de Ortega en forma especial. Julián Marías analiza críticamente diversas ideas y teorías relativas a las generaciones, para finalizar concluyendo que la teoría de Ortega, a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre el tema en Europa, no sólo es la primera, sino en rigor la única. Inclusive, afirma que no ha sido correctamente entendida en su integridad y justo alcance, puesto que es imposible captar verdaderamente la teoría de las generaciones si no se le centra en la teoría de la vida social e histórica de la filosofía de su autor, en este caso Ortega y Gasset. Este libro de Marías contribuyó enormemente a la difusión de la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset.

³⁷ *op.cit.*, t. V, pág. 50

³⁸ MARIAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1961

III.1.3.- Ser en el mundo.

Que para Ortega y Gasset la vida sea una realidad radical, significa que ella es la realidad en la cual toda otra radica o, dicho de otra manera, es el lugar metafísico en donde se constituye toda otra realidad. Así, pareciera a primera vista que el filósofo español tiene una postura idealista, por el contrario ésta intenta ser una superación del idealismo. Decir superación es decir absorción de la verdad del idealismo en una nueva verdad.

Ortega y Gasset plantea que la realidad de las cosas, como realidad independiente de mí, es problemática puesto que puedo dudar de esa realidad. En cambio, que la realidad de las cosas depende de mi pensamiento, puesto que en el momento en que pienso que algo es real no puedo dudar de que *pienso* que algo es real. Lo que no acepta es que exista sólo pensamiento, sujeto, yo. Yo soy yo justamente en cuanto me doy cuenta de cosas, del mundo. De igual forma el mundo es tal, sólo en tanto me hago cargo de él como mundo. Y este hecho radical: “ser en el mundo” es justamente la vida, el vivir, no un yo solo, menos como una conciencia hermética.

Para evitar el idealismo sin caer en el realismo, no hay que pensar que el sujeto y el objeto son dos términos separados que se definen por mutua negación sino que ellos son parte abstracta de la situación originaria una, que llamamos vida. La vida no es “subjetividad”, “yo”, es “ocupación con las cosas”, “posición” o “presencia de las cosas”.³⁹

En el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, de 1914, del que ya hice referencia al hablar del objeto estético y la metáfora, especialmente en el punto V que se refiere esta última, podemos leer:

Toda imagen tiene, por decirlo así, dos caras. Por una de ellas es imagen de ésta a aquella cosa; por otra es, en cuanto imagen, algo mío. Yo veo el ciprés, yo tengo la imagen, yo imagino el ciprés. De suerte que, con respecto al ciprés, es *sólo* imagen; pero con respecto a mí es un estado real mío, es un momento de mi yo, de mi ser. Naturalmente, mientras se está *ejecutando* el acto vital mío de ver el ciprés, es este el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado.⁴⁰

El ciprés como realidad sustantiva, “el ciprés como tal”, adquiere valor verbal “el vivir el ciprés poniéndolo como tal”. El ciprés no es un contenido de conciencia, o una idea, o una forma que el sujeto impone, el *ser* ciprés del ciprés surge en él cuando el hombre lo enfrenta.

³⁹ cfr., ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, t. VIII, págs. 43-54

⁴⁰ *op.cit.*, t. VI, pág. 260

Si vivir es *ser en el mundo*, no se trata de que una cosa, el yo, esté dentro de otra cosa, el mundo, sino que el vivir es justamente un ser en el mundo, en el cual no se dan dos términos separados que son en sí y por sí y que entran luego en relación.

En *¿Qué es filosofía?*, en la “Lección IX”, Ortega y Gasset explica que el error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subordinar la existencia de las cosas a que yo las piense, a mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El gran error fue hacer que el yo se fagocitase al mundo, en vez de permitirles una inseparabilidad inmediata, pero sin perder su distinción esencial.

Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo –pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí, sino que está siempre junto a mí y que mi ser es un ser como el mundo. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.⁴¹

Plantea el filósofo español que necesitamos corregir el punto de partida de la filosofía racionalista, dado que el dato radical del Universo no es simplemente “el pensamiento existe o yo pensante existo”.⁴² A partir de esta observación, la formulación correcta sería “yo que pienso y el mundo en que pienso”⁴³, ya que existen el uno con el otro y no es posible, bajo ninguna circunstancia, su separación.

Yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría –es decir, yo no sería.⁴⁴

Expresa Ortega y Gasset, siempre dentro del mismo esquema de análisis, que si buscamos con todo rigor cuál es el dato radical del Universo, nos encontramos con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo: la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. Yo no puedo darme cuenta de mí mismo, de mi yo, de mi subjetividad, sino cuando me doy cuenta de que estoy rodeado de objetos que constituyen mi contorno. Me resulta imposible pensar si no pienso cosas.

⁴¹ *op.cit.*, t. VII, pág. 402

⁴² *cfr.*, t. VII, pág. 402

⁴³ *cfr.*, t. VII, págs. 402-403

⁴⁴ *op.cit.*, t. VII, pág. 403

Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo –sino que es mi coexistencia con el mundo.⁴⁵

Esta explicación última nos permite entender que la conciencia sigue siendo intimidad, pero íntima e inmediata no sólo con mi subjetividad, sino también con mi objetividad: la conciencia es ahora esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, del mundo.

Existo yo con mi mundo y en mi mundo, y yo consisto en ocuparme de mi mundo, pensarlo, amarlo, odiarlo, transformarlo y sufrirlo.

...ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza –es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”. ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida” –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista.⁴⁶

Si yo soy en tanto me hago cargo del mundo y el mundo sólo es en tanto es para mí, me encuentro con que “ser” significa todo lo contrario de “ser substancial”, es decir, “ser en sí y por sí”, ser independiente que no requiere de otra cosa para ser.

Las cosas que rodean al hombre no son por sí mismas sino un conjunto de “facilidades y dificultades para nuestra vida”. No tienen por sí mismas ser, consistencia y subsistencia propia.

...el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado.⁴⁷

Ortega y Gasset en *Kant* (1929) dentro del punto “Anejo a mi folleto de Kant”, propone que en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, entendamos por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo, en salir al objeto.⁴⁸ El ser, lo objetivo sólo tiene sentido si

⁴⁵ *op.cit.*, t. VII, pág. 403

⁴⁶ *op.cit.*, t. VII, pág. 404

⁴⁷ *op.cit.*, t. VII, pág. 333

⁴⁸ cfr., t. IV, págs. 57-58

alguien lo busca y ese sujeto es la vida humana, el hombre como razón vital. “La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo”.⁴⁹

Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo).⁵⁰

En este punto podemos decir, sin lugar a dudas, y siguiendo la línea argumental de Ortega y Gasset, que nos hemos liberado de todo “subjetivismo”. Y no sólo hemos ejecutado tal acto de liberación, sino que también es factible rescatar una de las sentencias más vituperadas de la historia de la filosofía, la frase de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”.⁵¹ Esta fórmula ha sido desprestigiada gravemente cuando fue utilizada con carácter distintivo por los relativistas y los positivistas.

Debiera haber bastado con meditar un poco sobre lo que es “medida” para que resplandeciese su soberbia verdad. Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas, no son más ni menos, ni así ni del otro modo, en suma, ni son ni no son. La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de la otra manera, es su *ser*, y este ser implica la intervención del hombre.⁵²

Encontramos en *Prólogos (1914-1943)* que Ortega y Gasset nos dice que vivir es descubrirnos a nosotros mismos, sumergidos como lo estamos en un medio que nos es extraño, que nos niega constantemente y en donde avanzamos rodeados de fisonomías enigmáticas llamadas “cosas”, las cuales nos resultan en algunas ocasiones favorables y en muchas otras especialmente adversas.

Yo necesito, pues, desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque sólo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer en él.⁵³

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno, manifiesta Ortega y Gasset en *Las Atlántidas* (1924), remarcando que ese diálogo lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Afirma que vivir es convivir y destaca

⁴⁹ *op.cit.*, t. IV, pág. 58

⁵⁰ *ibídem*

⁵¹ cfr. t. IV, pág. 58

⁵² *ibídem*

⁵³ *op.cit.*, t. VI, pág. 351

que el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor: “No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido”.⁵⁴

Siempre que el hombre se ha puesto a pensar, expresa Ortega y Gasset en *Artículos* (1940-1941) bajo el título “Carácter histórico del conocimiento”, lo ha hecho con idéntico objetivo: averiguar lo que las cosas son. En este punto retoma ideas vertidas oportunamente en su ensayo *En torno a Galileo*, que data de 1933, rescatando los temas del “atenimiento” y de las “creencias”.

Al hombre le ha importado siempre saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo. Ya veremos por qué le importa y veremos también que no es cosa tan “natural” como se cree que tenga que importarle. Cuando se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto a algo no se le ocurre ponerse a pensar, sino que se está quedo en el pensamiento o idea que sobre ese algo poseía.⁵⁵

El hombre hace mundo, fabrica mundo, con mayor o menor originalidad, con mayor o menor energía. En consecuencia el mundo es para el hombre el esquema o interpretación que realiza para asegurarse la vida. Es el instrumento por excelencia que produce y el producirlo es una y la misma cosa con su vida, con su ser.

Leopoldo Zea, a pesar de coincidir sobre esta temática en general con Ortega y Gasset, se diferencia de éste al considerar a la filosofía como un compromiso político y al filósofo como un ser comprometido por excelencia. Rechaza que el filósofo pueda deslizarse de la eterna dubitación filosófica hacia la falta de compromiso.

...compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo. En este sentido todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, arrojado o puesto en el mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. El compromiso es condena y no cómodo contrato que se cumple libremente según convenga o no a determinados intereses. La única libertad que cabe a esta condena es la de la actitud: vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad.⁵⁶

⁵⁴ *op.cit.*, t. III, pág. 291

⁵⁵ *op.cit.*, t. V, pág. 530

⁵⁶ ZEA, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Tezontle, México, 1952, pág. 11

III.2.- “Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo”.

III.2.1.- La vida es una realidad radical.

III.2.1.1.- Vivir es una realidad radical.

Ortega y Gasset dice que la vida es el hecho fundamental del que debe arrancar la filosofía pero la vida es un hecho complejo, sumamente complejo. La vida es existir y existir es hacer con las cosas, ocuparse de las cosas. Existe el yo y las cosas. Las cosas rodean, circundan al yo por eso “yo soy yo y mi circunstancia”, siendo ésta espiritual y material. Vivir es estar siempre en circunstancia.

El yo no es, es un hacerse, que es sinónimo de existir. Si el yo quiere vivir, si quiere existir, tiene que hacerse, pero este hacerse no le es dado. Lo único que se le da son dificultades y facilidades para vivir. Las cosas que circundan al yo fuerzan a que se haga a sí mismo, porque el yo se encuentra arrojado como un náufrago en medio del agitado mar de las cosas. Esto nos muestra que el modo de ser de la vida, entendida como existencia, no es ser ya.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer.⁵⁷

El náufrago no está a salvo, sino que lucha entre la vida y la muerte (entre vivir y no vivir) y para salvarse cuenta únicamente con débiles fuerzas y con las potencias hostiles del mar (el yo y su circunstancia).

La vida consiste en conquistar un ser, una personalidad, mediante el hacer con las cosas, con la inexorable circunstancia.

La doctrina acerca de la vida humana es la cuestión central de la filosofía de Ortega y Gasset. La “vida humana” no es la única realidad del universo, es simplemente “la realidad básica” o como el filósofo español la ha llamado, “la realidad radical”.⁵⁸ Todas las demás

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág.

13

⁵⁸ cfr., t. V, pág. 83

realidades se dan dentro de ella y aún podemos decir que solamente dentro de ella *son realidad*. La vida humana –cada vida humana- es una realidad sin la cual las demás carecerían de “lugar” propio, de “sentido ontológico”. Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida.

Ortega y Gasset, en la Lección VII “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo” del ensayo *En torno a Galileo*, al respecto señala:

La vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical, y, por lo mismo, inexorablemente seria. Cada cual tiene, quiera o no, que justificar ante sí mismo su empleo. Si hace esto, y no aquello, es por algo.⁵⁹

En *A una edición de sus obras* de 1932, expresa:

El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él-, es la vida de cada cual.⁶⁰

Volviendo a *En torno a Galileo*, ahora refiriéndonos a la Lección VIII, “En el tránsito del cristianismo al racionalismo” Ortega y Gasset agrega que la realidad radical es nuestra vida y ésta es como es, tiene la estructura que tiene porque las anteriores formas de vida fueron tales y lo fueron en línea concretísima de destino único. Por eso no se puede entender rigurosamente una época si no se entienden todas las demás.

Las formas de vida humana que ha habido no son infinitas, son unas cuantas generaciones, precisas y determinadas que se suceden unas a otras y salen unas de otras, integrando el destino universal.

Porque en la vida humana va incluida toda otra realidad, es ella *la* realidad radical, y cuando una realidad es *la* realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente.⁶¹

Pero la vida humana, insiste Ortega y Gasset, no es una cosa, no puede ser definida del modo como suelen serlo las cosas, dado que no posee una naturaleza, no es una substancia en el sentido aristotélico ni responde a las leyes fijas a la cual obedecen diversos fenómenos. En *Historia como sistema*, de 1942, responde el pensador español:

⁵⁹ *op.cit.*, t. V, pág. 83

⁶⁰ *op.cit.*, t. VI, pág. 347

⁶¹ *op.cit.*, t. V, pág. 95

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.⁶²

Sintetizando a Ortega y Gasset, podemos decir que la vida humana no sólo no es una cosa, ni siquiera es un “ser” e inclusive está desprovista de “naturaleza”. La vida humana “ocurre”, “nos pasa”, es un puro “suceder”. La vida humana es un “ser” que se hace a sí mismo, un “algo” que consiste en hacerse continuamente a sí mismo.

Ortega y Gasset se halla muy próximo a una “metafísica del devenir”, tal como lo expresa en el punto VII de la *Historia como sistema*:

Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría noeclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.⁶³

No quisiera terminar esta temática sin rescatar dos conceptos que están relacionados con ella y fueron vertidos por dos seguidores de Ortega y Gasset, me estoy refiriendo a José Gaos y Leopoldo Zea.

José Gaos critica a los filósofos para los que la filosofía dejaría de ser el término expresivo de una realidad humana, mudable, individual, temporal, para ser el término expresivo de una idealidad inmutable, universal, intemporal o eterna.

Los filósofos que reducen la filosofía al conjunto ideal de los valores y de los juicios sobre ellos no hacen más que repetir, desde muy lejos, desmayadamente y sin conciencia ya de sentido, el platónico gesto de asco –con olvido, descuido y negligencia de esta vida y de la actividad en que consiste.⁶⁴

Leopoldo Zea, el 1 de septiembre de 1952, en el “Prefacio” a su libro *Introducción a la filosofía*, dice que en la historia de la filosofía se expresa el conflicto interno del hombre y la pugna entre yo y el mundo. En esta historia la concatenación no se realiza entre ideas abstractas, sino entre una serie de problemas concretos, cuya solución se convierte nuevamente en problema.

⁶² *op.cit.*, t. VI, pág. 13

⁶³ *op.cit.*, t. VI, pág. 34

⁶⁴ GAOS, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947, pág. 167

*Creo que a la filosofía no se entra, si no se penetra, simultáneamente, en esa vida concreta de que es expresión. Todos los sistemas filosóficos, aun los más difíciles, se hacen asequibles si se capta su sentido humano. De otra manera se presentan como palabras huecas y juegos racionales, sólo buenos para la pedantería.*⁶⁵

III.2.1.2.- Vivir es un emigrar del yo vital al no-yo.

Según Ortega y Gasset, nos encontramos en un mundo que no hemos elegido y vivimos y somos ese hombre que vive una vida particular y concreta con las cosas y entre las cosas. Vivir no es un acontecimiento abstracto. El filósofo español, refutando a los realistas nos muestra que nuestra vida es el punto de partida inevitable, y al hacerlo igualmente con los idealistas resalta que esa vida se halla sumergida en el mundo. Ortega y Gasset ha insistido con frecuencia que la vida es una emigración perpetua del yo vital hacia el no-yo.⁶⁶

Ortega y Gasset, en *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, en el capítulo VII “Las valoraciones de la vida”, comienza recordando que el salvaje, el hombre anterior a la cultura, no ordenó el universo desde el punto de vista de la vida. El pensador español pone énfasis en destacar que la toma de un punto de vista, de un principio, implica la adopción de una actitud racional y no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura.

La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior. Porque nos parece que vale más que las otras cosas la preferimos y hacemos que éstas le queden subordinadas.⁶⁷

Según Ortega y Gasset, la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero nunca intentó hacer de sí misma un *principio*.⁶⁸ Ha vivido para la religión, la ciencia, la moral, la economía o el arte, pero no ha intentado vivir para la vida.

Paradójicamente, cuando se daba cuenta de esta situación, lo que no era frecuente ni se producía ante cualquier acontecimiento, en su espíritu surgía un estado de anonadamiento, a partir de la vergüenza y de un extraño remordimiento.

⁶⁵ ZEA, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pág. 6

⁶⁶ cfr., ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 179-186

⁶⁷ *op.cit.*, t. III, pág. 180

⁶⁸ cfr., t. III, pág. 179

Cada objeto goza de una especie de doble existencia: una estructura de cualidades reales que podemos percibir y una estructura de valores que se nos presentan a nuestra capacidad de estimar. Existe una experiencia progresiva de los valores, una mayor fineza en su estimación, de donde surge la siguiente pregunta y cuya respuesta ya citamos anteriormente:

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿*No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver que pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”.⁶⁹

III.2.1.3.- Vivir es dialogar con el contorno.

Este tema fue abordado periféricamente en el punto III.1.3. “Ser en el mundo”, haciendo alusión al texto *Las Atlántidas* (1924). Ortega y Gasset lo enmarca dentro del desarrollo del “Horizonte histórico”.

El filósofo español parte del hecho básico de las tres o cuatro preguntas previas que se debe realizar un historiador, cuando intenta comprender la intimidad de una vieja civilización.

En primera instancia hace referencia, para orientarnos en el espacio, a los cuatro puntos cardinales, no a los geográficos, sino a esas cuestiones que una vez resueltas, permiten determinar la polarización de aquella civilización.

Una de las primeras cuestiones a resolver es la referente al *horizonte*: ¿Qué horizonte planetario existía para los hombres de esa civilización? ¿Qué fragmento del mundo era de su conocimiento?. Ésta sería, sin lugar a dudas, la cuestión más básica a responder pero no menos importante, dado que la vida es siempre ecuménica y cada gesto, cada movimiento de nuestra persona se dirige al universo. Este universo ya está conformado por la idea previa que de él tenemos.⁷⁰

Ortega y Gasset, manifiesta que cuando dos hombres entran en una relación intersubjetiva, perciben de manera difusa pero no menos clara, la diferencia o igualdad de sus radios cósmicos. Logran visualizar los rasgos esenciales que hacen a la identidad del actuar y que se reduce a una cuestión de dimensiones horizontales.

⁶⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 186

⁷⁰ cfr., t. III, pág. 290

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido.⁷¹

Para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen. De no hacerlo podemos cometer actos de injusticia con nuestro prójimo al juzgar actos sin poner como substrato los elementos de su contorno, que muchas veces pueden no existir en el nuestro. Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta.

Esta doctrina del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la historia, que, a la postre, no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de vidas ajenas. Pues bien; el horizonte es un elemento de ese paisaje, y representa el dato de amplitud y variedad.⁷²

III.2.1.4.- Vivir es salir de sí mismo.

Ortega y Gasset realiza un análisis sutil y profundo de este tema en *Goethe desde dentro* (1932), iniciando éste, con la pregunta ¿Desde dentro de quién? ¿De Goethe? Pero... ¿quién es Goethe?. En este punto del análisis nos remite a la pregunta ¿Quién soy yo?, que dista de ser aquella otra ¿qué soy yo?. Ese yo que somos no consiste en nuestro cuerpo, ni en nuestra alma, conciencia o carácter, ese yo que somos se ha encontrado con lo corpóreo o lo psíquico al encontrarse viviendo.

No somos ninguna cosa, simplemente tenemos que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, no una vida cualquiera, sino una vida determinada, realizando el proyecto de existencia que cada cual es. Proyecto que no hemos ideado y elegido, sin embargo es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Es nuestra voluntad la que elige *realizar o no* ese proyecto vital y el mundo en torno nuestro nos facilita o dificulta esa realización.

Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más fácil que se puede imaginar: sería flotar en el propio elemento. Pero la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo.⁷³

⁷¹ *op.cit.*, t. III, pág. 291

⁷² *op.cit.*, t. III, pág. 293

⁷³ *op.cit.*, t. IV, pág. 400

Esto nos lleva a una primera conclusión simple, pero esencial: la vida es la realidad más objetiva, es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí, realizándose.

La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias.⁷⁴

En cambio, para Dios no hay un dentro ni un fuera. La contraposición surge en el hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera.

Ésta es la diferencia entre Dios y nosotros. El está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida –es beatitud, felicidad. Dios se da el gusto de *ser* sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de *ser* sí mismo.⁷⁵

III.2.1.5.- Vivir es ser fiel a nuestra vocación.

La vida humana no es un “acontecer subjetivo”, como ya dijimos anteriormente es la más objetiva de las realidades. Entre las realidades con las que tratamos hay dos que ofrecen un interés particular: nuestros mecanismos fisiológicos y nuestras disposiciones psicológicas.⁷⁶

Tenemos que hacer nuestra vida auxiliados u obstaculizados por esos mecanismos y disposiciones. Y hacerla permaneciendo fieles a nuestro yo íntimo, a nuestro “llamado”, a nuestra *vocación*, en última instancia a nuestro destino, tal como lo entiende Ortega y Gasset.⁷⁷

Ortega y Gasset, al analizar a Goethe, critica aquellos que lo presentan como un hombre lleno de dotes maravillosas, con resortes magníficos de entusiasmo, con un carácter espléndido, pero....constantemente infiel a su destino. Esta última situación era la causa de su permanente mal humor, y según Ortega y Gasset, el mal humor insistente es un síntoma demasiado claro de que un hombre vive contra su vocación.⁷⁸

Si nos contentan sólo las disposiciones psicológicas de que disponemos, habremos valorado apenas la superficie de nuestra existencia, “...la vida de un hombre no es el

⁷⁴ *op.cit.*, t. IV, pág. 426

⁷⁵ *ibídem*

⁷⁶ cfr., t. IV, págs. 400-401

⁷⁷ cfr., t. IV, pág. 402

⁷⁸ cfr., t. IV, págs. 402-409

funcionamiento de los mecanismos exquisitos que la Providencia puso en él".⁷⁹ El problema es preguntarse al servicio de *quién* funcionaban. Formulada de otra manera la pregunta es: ¿Estuvimos al servicio de nuestra vocación o fuimos desertores del destino?.

Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente.⁸⁰

Ortega y Gasset, confirma que sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles, al decir de Schlegel "para lo que se tiene gusto, no se tiene genio".⁸¹ Tampoco niega absolutamente que vocación y dotes puedan coincidir.

El hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación, sin embargo muchas veces su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario. El hombre que vive una existencia distinta de la suya, necesita justificarse ante sí mismo, dado que la justificación es uno de los componentes esenciales de *toda* vida, ya sea auténtica o falsa.

III.2.1.6.- Vivir es hacer la vida y auténticamente.

El hombre cuando está enfrentado con todas sus circunstancias, tiene que hacer su *propia* vida y hacerla, siempre que le sea posible, *auténticamente*. Este motivo es el que determina que ninguno de nuestros actos puede realizarse desde la indiferencia. No podemos obrar de "cualquier modo" o desde expresiones acuñadas como "no importa", "es lo mismo" o "qué más da".

No podemos pensar que una medida adecuada para evaluar nuestras acciones sea aquella que proviene de nuestros gustos. En nuestra vida tenemos que obrar como tenemos que obrar y conste que no es un mero enunciado tautológico.

Ortega y Gasset, en *El Espectador* –I de 1916 en "El fondo insobornable" que se encuentra incluido en "Ideas sobre Pío Baroja" dice:

⁷⁹ *op.cit.*, t. IV, pág. 410

⁸⁰ *ibídem*

⁸¹ *op.cit.*, t. IV, pág. 411

Hablaba yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el *yo profundo*. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita.⁸²

Sin lugar a dudas, un hombre que esté constituido casi exclusivamente por eso que hemos llamado el “fondo insobornable” y que no se manifieste en él, ese *yo convencional*, es casi una excepción. En él nada puede ser indiferente y aunque sus ideas sean absurdas, al ser éstas espontáneas, ganan en valor de realidad.

Ortega y Gasset llama *farsas*⁸³ a aquellas realidades en que se finge la realidad. Por consiguiente la realidad manifiesta dos planos: uno externo y aparente, el otro interno y substancial.

Según esto, la *verdad* del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. Como Goethe, bien que a otro propósito, cantaba:

Nada hay dentro, nada hay fuera;

*lo que hay dentro eso hay fuera.*⁸⁴

El “obra como tienes que obrar” carece de restricciones, es una especie de “imperativo categórico” todavía más formal y menos normativo que el kantiano. Es difícil, pero tiene una virtud: el “obra como tienes que obrar” carece de restricciones incluyendo las que podrían derivarse de las reglas de la moralidad.

El imperativo Orteguiano se dirige a cada uno de nosotros en tanto que *es* él mismo el “cada uno de nosotros”. Podemos negarnos a tal imperativo, entonces nuestra vida será menos auténtica o sea menos real. Si decimos “obra como tienes que obrar”, estamos diciendo “Sé lo que eres”.

Ortega y Gasset en *Goethe desde dentro*, marca una diferencia esencial:

...Goethe sigue aquí prisionero de la idea tradicional que confunde el *yo* que cada cual tiene que ser, quiera o no, con un *yo* normativo, genérico, que “debe ser” –el destino individual e ineludible, con el destino “ético” del hombre, que es sólo un pensamiento con que el hombre pretende justificar su existencia, con el sentido abstracto de la especie.⁸⁵

⁸² *op.cit.*, t. II, pág. 84

⁸³ cfr., t. II, pág.84

⁸⁴ *op.cit.*, t. II, pág. 85

⁸⁵ *op.cit.*, t. IV, pág.406

El filósofo español aclara que esta duplicación conceptual y la confusión a que la tradición nos somete, causada por la “perenne vacilación”⁸⁶ que siempre acompaña al hombre, están provocadas por el hecho que nuestro destino ético es discutible como todo lo intelectual.

Todo lo intelectual y volitivo es secundario, provocado por nuestro ser radical como reacción. El intelecto funciona para resolver aquellos problemas que les plantea su destino íntimo.

No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser.⁸⁷

¿Cómo llegamos a conocer nuestro “yo auténtico” o aquello que Ortega y Gasset denominó el “yo insobornable”. Acompañando a Ferrater Mora⁸⁸ en sus preocupaciones podemos preguntarnos:

¿Es posible una vida auténtica sin una cierta porción de falsificación y, por tanto, de frustración?

¿Por qué hay que descartar tan radicalmente las reglas morales, declaradas siempre convencionales, frente a la irreductibilidad última de nuestro destino?

III.2.1.7.- Vivir es un problema.

Las preguntas formuladas en el último párrafo del tema anterior, no pueden responderse en el terreno ético, o por lo menos no exclusivamente. Deberíamos incursionar más bien en el ámbito metafísico. Desde éste los problemas en cuestión adquirirían sentido.

La misma conceptualización debemos proyectar sobre diferentes apotegmas de Ortega y Gasset “La vida es un problema”, “La vida es quehacer” o “La vida es preocupación de sí misma”. Se hace necesario aclarar que para Ortega y Gasset, “La vida es un problema” quiere decir que lo es ella misma, más allá de los problemas a que se ve asediada.

⁸⁶ cfr., t. IV, pág. 406

⁸⁷ *op.cit.*, t. IV, pág.406

⁸⁸ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág.105

La vida humana, en sí misma, es un tema más importante y a la vez grave que cualquier otro, ya sean el arte, la ciencia, la filosofía. La vida no es un problema porque sí, lo es porque es un “quehacer”.

En *Para el “Archivo de la palabra”*, grabaciones discográficas sobre personalidades sobresalientes del mundo literario y científico español, el 30 de junio de 1932, Ortega y Gasset manifiesta:

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa.⁸⁹

Ortega y Gasset no cae en la ingenuidad, si bien afirma que un hombre vale en la medida que la secuencia de sus actos sea la necesaria y no responda a caprichos personales, reconoce la intrínseca dificultad del acierto. Hay que inventar la existencia, tenemos que “hallarla”, pero esa invención, ese hallazgo, no debe responder a posiciones caprichosas, mucho menos a decisiones sustentadas en el azar. Es necesario descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida, no la de otro.

¿Cómo se resuelve tan difícil problema? Para mí no ha cabido nunca duda alguna sobre ello. Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay hacer.⁹⁰

Ortega y Gasset en *Goethe desde dentro* (1932), reafirma contundentemente que la vida es quehacer, tenemos que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital. “Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*”.⁹¹

Ortega y Gasset, en 1939 escribe un texto que va a recibir gran reconocimiento: *Ensimismamiento y alteración*, y en la parte titulada “Meditación de la Técnica”, en el capítulo V “La vida como fabricación de sí misma”, compara al hombre con los demás seres de la naturaleza y llega a la básica conclusión que para estos últimos, existir no es un problema, porque existencia quiere decir efectividad, consumación de una esencia.

⁸⁹ *op.cit.*, t. IV, pág. 366

⁹⁰ *op.cit.*, t. IV, pág. 367

⁹¹ *op.cit.*, t. IV, pág. 415

Para el hombre existir no es ya existir como el hombre que es, existir sólo es posibilidad y esfuerzo.

...el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer.⁹²

Si analizamos minuciosamente el texto anterior, debemos inferir, que el problema no es solamente que la vida “es un problema”, esta situación conlleva otro. Si la vida es quehacer, antes de hacer algo el hombre tiene que decidir, por su cuenta y riesgo lo que va a hacer. Para decidir el hombre debe poseer algunas convicciones, sólo en función de ellas puede preferir una acción en relación a otra.

El filósofo español, en *Prólogos* (1914-1943) nos presenta una visión de la vida que en primera instancia parece desalentadora, dado que rescata dos de sus características fundamentales: que nos es dada vacía y que el tiempo que tenemos para hacerla es perentorio. Pero a la vez nos pone ante el más hermoso desafío que tiene esa libertad de hacerla: la *responsabilidad*.

Pues lo más activo que un hombre puede hacer es no hacer simplemente algo, sino *dedicarse* a hacerlo. Los demás seres vivientes viven, sin más, al hombre, en cambio no le es dado dejarse, sin más, vivir; antes bien, puede y tiene que *dedicarse* a vivir; es decir, entregar, deliberadamente y bajo su intransferible responsabilidad, su vida, o partes de ella, a determinadas ocupaciones. La dedicación es el privilegio y el tormento de nuestra especie.⁹³

Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser.⁹⁴

III.2.1.8.- Vivir es ser libre.

Es necesario retomar brevemente algunas ideas vertidas en el punto anterior porque están profundamente interrelacionadas con el que vamos a desarrollar aquí.

“La vida es un problema”, pero no es un problema porque sí; lo es porque la vida es “lo que hay que hacer”. ¿Qué hay que hacer?: *nuestra vida*. Podemos decir que nuestra vida es una

⁹² *op.cit.*, t. V, pág. 341

⁹³ *op.cit.*, t. VI, pág. 421

⁹⁴ *op.cit.*, t. VI, pág. 33

causa sui –una causa de sí misma-, pero en un sentido todavía más radical, porque la vida humana tiene que decidir *qué sí mismo* va a causar, y decidirlo sin tregua.

Ortega y Gasset fue uno de los pensadores que más énfasis puso sobre el tema de la libertad, llegando a la formulación que la libertad no es algo que tenemos, sino *algo que somos*, que estamos obligados a ser.

No se puede abordar esta temática sin hacer referencia al libro, quizás más reconocido de Ortega y Gasset, que no quiere decir el más importante: *La rebelión de las masas* (1930). En el capítulo V, “Un dato estadístico”, nos recuerda que la vida no elige su mundo, que nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. La fatalidad en vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y nos obliga a elegir.

¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.⁹⁵

Constantemente debemos “comprometernos” con la libertad, no porque sea una obligación moral, sino porque no podemos eludir esta condición inexorable de la vida humana.

La libertad es tan absoluta que podemos elegir no ser “nosotros mismos” y traicionar nuestra “vocación” o “destino”. La autenticidad tampoco es garantía de una libertad mayor, la libertad es la posibilidad absoluta de escuchar con oído atento ese “llamado” íntimo que sostiene nuestro ser.

Es, pues, falso decir que en la vida “deciden las circunstancias”. Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidimos.⁹⁶

La vida humana está constantemente pre-ocupada, ocupada previamente de lo que tiene que suceder y especialmente de lo que tiene que elegir. Esa maleabilidad, que es característica de nuestra existencia, no evita que la misma sea un proceso irreversible, de modo que el pasado, lo que ha sido, configure nuestro presente y limite el contexto de nuestro futuro.

Ortega y Gasset en *Historia como sistema*, punto 8, pone especialmente el acento sobre la influencia del pasado:

⁹⁵ *op.cit.*, t. IV, pág. 171

⁹⁶ *ibídem*

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.⁹⁷

De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.⁹⁸

Debemos aclarar que para Ortega y Gasset esa experiencia que atesoramos cada uno en nuestra vida no es producto sólo de nuestro pasado individual, sino que en ella va integrada el pasado de los antepasados de la sociedad en la que uno vive. Entiende, el filósofo español, que la sociedad consiste primariamente en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, etc.⁹⁹ Para que esa forma de vida se convierta en uso, en vigencia social, es necesario que el tiempo transcurra y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal.

No podemos dejar de exclamar con signo de admiración que ¡las decisiones *últimas* son siempre *personales*!, puesto que la soledad, no estamos hablando de la soledad física, sino de aquella que denominamos “existencial”, es uno de los rasgos distintivos de la vida humana.

Ortega y Gasset, en la Lección II “La estructura de la vida, sustancia de la historia” del ensayo *En torno a Galileo*, resalta que la tarea fundamental del hombre, la primigenia, es la tarea de vivir y consiste ese vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, en la que se encuentra, sin saberlo, sumergido y proyectado en un contorno inmodificable.

El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo.¹⁰⁰

III.2.1.9.- Vivir es un proyecto vital.

Decíamos con admiración que las decisiones *últimas* son siempre *personales*, puesto que la soledad “existencial” es uno de los rasgos distintivos de la vida humana. A ella hay que agregarle una condición paradójica: las decisiones hay que tomarlas “desde el futuro” en virtud del

⁹⁷ *op.cit.*, t. VI, pág. 37

⁹⁸ *ibídem*

⁹⁹ *cfr.*, t. VI, págs. 37-38

¹⁰⁰ *op.cit.*, t. V, pág. 23

“predominio” del futuro sobre el presente, a lo que Ortega y Gasset llamó “futurición”.¹⁰¹ Esto se debe a que la vida humana es un “proyecto vital”, un “programa vital”.

Este tema lo aborda Ortega y Gasset, en la Lección VIII “En el tránsito del cristianismo al racionalismo” del ensayo *En torno a Galileo*. Comienza esta lección diciendo que el hombre de hoy está desorientado respecto a sí mismo: no sabe lo que le pasa y ese es el problema, no saber lo que le pasa. Eso es estar en crisis. Y como la nueva forma de vida no ha llegado, generalmente buscamos alguna claridad respecto a ella, regresando la mirada al pasado. Siempre acontece esto.

Vivimos originariamente hacia el futuro, disparados hacia él. Pero el futuro es lo esencialmente problemático: no podemos hacer en él pie, no tiene figura fija, perfil decidido. ¿Cómo los va a tener si aún no es? El futuro es siempre plural: consiste en lo que puede acaecer. Y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias. De aquí la condición paradójica, esencial a nuestra vida, de que el hombre no tenga otro medio de orientarse en el futuro que hacerse cargo de lo que ha sido el pasado, cuya figura es inequívoca, fija e inmutable.¹⁰²

En una reflexión que escribe sobre Argentina en septiembre de 1929, *El hombre a la defensiva*, plantea que cuanto más elevado sea el proyecto que tenemos, mayor distancia habrá entre él (lo que queremos ser) y la situación real (lo que aún somos). Si tenemos claro que toda vida es –proyecto y situación– emitiremos juicios de valor más acertados para cada situación, y no cometeremos errores de subestimación o exitismo.¹⁰³

Todos tenemos un proyecto de vida, pero no se trata de un proyecto ideado por nosotros, libremente elegido. Este proyecto uno lo “encuentra” ya formado al “encontrarse” viviendo. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia y las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío. Pero no sólo está limitada la libertad vital, también está limitada la fatalidad, que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer.¹⁰⁴

En *Goethe desde dentro*, plantea que uno no es una cosa, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas. El que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada.

¹⁰¹ cfr., t. V, págs. 93-94

¹⁰² *op.cit.*, t. V, pág. 93

¹⁰³ cfr., t. II, págs. 642-645

¹⁰⁴ cfr., t. II, págs. 645-663

Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad.¹⁰⁵

El proyecto vital, el programa, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para realizarlo, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Lo que hace y destaca nuestra condición humana es el proyecto de vida que inspira y dirige todos nuestros actos. Cuando las circunstancias nos impiden ser el personaje anticipado que constituye nuestra más auténtica realidad, nos sentimos profundamente inhibidos. Una circunstancia determinada sólo es difícil o grave en realidad frente a un programa vital determinado.

Leopoldo Zea, esgrime que ser hombre no es ser francés o inglés. Ser hombre es ser, simplemente, lo que se es, latinoamericano, como el francés es francés y el inglés es inglés. Y la realidad no puede ser otra que ésta que nos ha tocado, nuestra circunstancia, la propia e ineludible. Una realidad que no tiene por qué ser inferior a otra, por distinta que parezcan.¹⁰⁶

En la cita que he elegido, creo que Leopoldo Zea sintoniza con la manera de pensar que sobre *libertad y proyecto vital* tiene Ortega y Gasset y que hemos presentado en este punto y en el anterior.

Está demás decir que lo hace desde otra *circunstancia* y con otra *perspectiva*.

¿Qué hace del hombre un Hombre? Y, por ende, ¿Del latinoamericano un hombre sin más?, la libertad, pero no la libertad del viejo liberalismo, ni la del positivismo, sino la libertad creadora. Un modo de ser que todos los hombres poseen por el hecho de ser hombres.¹⁰⁷

III.2.1.10.- Vivir es un drama.

Habíamos expresado el punto anterior que el proyecto vital, el programa, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para realizarlo, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Y en este “poder realizar o no nuestro programa” aparece una condición permanente de nuestra vidas: la *inseguridad*.

¹⁰⁵ *op.cit.*, t. IV, pág. 400

¹⁰⁶ cfr., ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág.25

¹⁰⁷ *op.cit.*, pág. 27

Se hace necesario aclarar que para Ortega y Gasset, el sentimiento de inseguridad no está necesariamente en conflicto con el despliegue de una alegre vitalidad y que la definición de la vida como inseguridad no excluye el anhelo de encontrar una seguridad y la encontramos en la cultura; siendo ésta una “salvación”. Pero la cultura para cumplir esta misión debe ser como la vida “auténtica”, de lo contrario no será una posibilidad de liberación sino de opresión.

Por consiguiente la vida es quehacer, problema, preocupación, inseguridad, y también es un *drama*.

El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento.¹⁰⁸

La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.¹⁰⁹

Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*, en el capítulo IX “Primitivismo y Técnica”, cree que precisamente esa rebelión puede ser el tránsito para una nueva organización de la humanidad, pero también puede ser catástrofe. No hay ningún progreso seguro, ninguna evolución sin la amenaza de retroceso.

Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama¹¹⁰.

En la Lección III, “La idea de la Generación” de *En torno a Galileo*, Ortega y Gasset, con mucha maestría va a concatenar dos o tres ideas básicas pero fundamentales. Todo aquello que tenga legítima aspiración a convertirse en realidad, tendrá que aparecer dentro de mi vida. La vida humana no es una realidad hacia fuera, la realidad de la vida consiste, no en lo que para quien desde fuera la ve, sino en lo que para quien desde dentro de ella lo es.

Por esta razón he dicho muy formalmente y no como simple metáfora que la vida es drama –el carácter de su realidad no es como el de esta mesa, cuyo ser consiste no más que en estar ahí, sino en

¹⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 32

¹⁰⁹ *op.cit.*, t. IV, pág. 400

¹¹⁰ *op.cit.*, t. IV, pág. 194

tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustia y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma.¹¹¹

Es necesario aclarar que el drama no es una cosa que está ahí, delante de nosotros, sino que el drama pasa, acontece, es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista, el hombre concreto que vive mientras le acontece.

Cuando decimos que la vida es drama, solemos interpretar erróneamente como si se tratase de que viviendo nos acontecen algunas veces situaciones que podríamos catalogar de dramáticas. En la vida acontecen dramas, mas la vida es esencialmente y sólo drama. Todas las demás cosas que nos pasan o acontecen, nos acontecen y pasan por una única: vivir.

Ese único y esencial “pasarnos” que es causa de todos los demás, tiene una peculiarísima condición y es que está en nuestras manos hacer que no pase. He allí el drama. El hombre puede dejar de vivir y está siempre abierta esta posibilidad.

El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen, que las vidas se suceden, por ello:

Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores –viene de una vida y va a otra subsecuente. Pues bien, en ese hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo. Un automático mecanismo trae irremisiblemente consigo que en una cierta unidad de tiempo la figura del drama vital cambia, como en esos teatros de obras breves en que cada hora se da un drama o comedia diferente.¹¹²

III.2.1.11.- Vivir es transitoriedad.

Recordemos que la vida es quehacer, problema, preocupación, inseguridad, y también es un *drama*. En función de todas estas características podemos afirmar que el significado primario y radical de la vida humana no es el biológico, sino más bien el *biográfico*.

Aprendemos el significado de la vida cuando somos capaces de narrarla: es decir cuando podemos describir los acontecimientos y situaciones con los cuales nuestra vida, la única, se ha enfrentado en el despliegue de su proyecto vital.

La vida es drama, es esencialmente y sólo drama, y entre los hechos que lo confirman está la transitoriedad del hombre. Ese hombre que es prisa, urgencia y que bajo la tiranía del tiempo puede hacer lo que quiera, menos una cosa, excusarse.

¹¹¹ *op.cit.*, t. V, pág. 31

¹¹² *op.cit.*, t. V, pág. 37

La vida es tiempo –como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo –es ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término- o, como suele decirse, ser niño, joven, maduro o anciano.¹¹³

La vida que nos es dada, está limitada fundamentalmente por ese misterioso fenómeno llamado *tiempo*. Nuestra vida tiene acotada sus años, sus días, sus horas, y también dolorosamente sus instantes. Además nos fue dada vacía. Queramos o no, tenemos que llenarla por nuestra cuenta; es un quehacer y tenemos que hacerlo desde nuestra libertad. Por ello la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones y preocupaciones.

El hombre al encontrarse existiendo se encuentra ante un tremendo vacío y él mismo tiene que inventarse su vida. Si tuviere por delante un tiempo infinito, no importaría mayormente, podría ir haciéndola en los momentos que quisiera, ensayado una tras otra, todas las ocupaciones imaginables.

La brevedad de la vida le impone a ésta urgencias y de todas ellas la más importante es la elección de un programa de existencia, con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para poder ser otra. En nuestro idioma la palabra “ocupación” revela que los hombres vieron la vida como un “espacio” de tiempo que nuestros actos van llenando, impenetrables los unos con los otros.

III.2.1.12.- Vivir es lo trascendente.

Expresábamos oportunamente que cuando el hombre está enfrentado con todas sus circunstancias, tiene que hacer su *propia* vida y hacerla, siempre que le sea posible, *auténticamente*. Este motivo es el que determina que ninguno de sus actos puede realizarse desde la indiferencia.

Solamente al haber conseguido este propósito, descubrirá lo que constituye acaso una última conclusión: lo que llamamos “lo trascendente” es la vida misma, la propia vida.

Dejo aquí intacta la cuestión fundamental –tan fundamental, que es previa a todo el tema de este estudio y lo desborda – de si la vida individual misma no es ya trascendencia. Siempre me he resistido a

¹¹³ *op.cit.*, t. V, pág. 37

creer que mi vida sea no más que un “hecho de conciencia”. Creo más bien lo contrario, que mi “conciencia” está en mi vida, es un hecho de mi vida.¹¹⁴

La vida es la realidad. Lo que no significa que ella sea la única realidad, y además independiente e incommunicable. Vivir es esencialmente convivir, con el mundo y con los otros, todo está en la propia vida, lo que hace imposible emigrar de ella.

En la vida humana van incluidas todas las otras realidades, es ella la realidad radical, y cuando una realidad se constituye en “la realidad” por excelencia y con carácter absoluto, se transforma en trascendente.

Ortega y Gasset, en un diagnóstico sobre la realidad contemporánea a él, manifiesta que la fe en la física se ha reducido simplemente a una fe en su utilidad. Lo que esta ciencia tiene de real, es sólo lo que tiene de útil, es por ello que se le ha perdido el miedo y junto a éste el respeto y el entusiasmo.¹¹⁵

A ello se suma la pérdida de la fe en Dios, que a dejado al hombre sin ligazones trascendentes y totalmente solo con su desilusionado vivir.

El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... la realidad trascendente.¹¹⁶

III.2.2.- La vida existe en una circunstancia determinada.

III.2.2.1.- Definición de circunstancia en Ortega y Gasset.

Si hay una categoría analítica que cruza transversalmente toda la Obra de Ortega y Gasset y lo representa en sus fundamentos filosóficos, esa categoría inexorablemente es la de *circunstancia*.

La teoría de la circunstancia aparece manifiesta en las *Meditaciones del Quijote*, en 1914. En la primera página del libro, Ortega y Gasset se dirige al lector, exponiendo que bajo el título de *Meditaciones* se expondrán ensayos sobre diferentes temas. En relación a estos, deja claro que los mismos están jerarquizados.

¹¹⁴ *op.cit.*, t. IV, pág. 540

¹¹⁵ *cfr.*, t. VI, págs. 45-50

¹¹⁶ *op.cit.*, t. VI, pág.49

Algunos temas son de “alto rumbo”, otros “más modestos”, algunos “humildes”, apenas nimiedades, pero todos los temas -directa o indirectamente- tienen una referencia: las circunstancias españolas.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo.¹¹⁷

Y continúa:

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.¹¹⁸

Para entender en toda su dimensión la clásica expresión “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”¹¹⁹, es necesario hacer un análisis de sus términos y las debidas relaciones existente entre ellos. En esto, seguiremos de cerca apreciaciones que al respecto realizó uno de los discípulos de Ortega y Gasset, Julián Marías¹²⁰, y que intentaremos decodificar de manera sintética:

La circunstancia comprende el mundo exterior y el mundo interior:

- a) Llamamos mundo *exterior*, todo lo que es exterior al sujeto, pero no sólo a su cuerpo, sino que *exterior* es todo aquello que no soy yo.
- b) Todo aquello que no soy yo es todo aquello que encuentro en torno mío.
- c) Llamamos mundo *interior*, al primer yo, y éste es *exterior* al segundo yo de la expresión “yo soy yo y mi circunstancia”.
- d) Por lo tanto, mi mundo *interior*, mi primer yo, forma parte de la circunstancia.
- e) En consecuencia, mi mundo *interior*, mi primer yo, forma parte de mí, cuando designa ese yo mi realidad personal entera.
- f) La circunstancia *forma la otra mitad de mi persona*.
- g) Mi persona es la designada por el primer yo, del cual el segundo yo es una instancia dinámica y polarmente opuesta.

¹¹⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 322

¹¹⁸ *ibídem*

¹¹⁹ *ibídem*

¹²⁰ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma; y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de la ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.¹²¹

Pero se hace necesario seguir analizando la frase “Yo soy yo y mi circunstancia” que podemos considerar como la expresión más condensada del pensamiento filosófico de Ortega y Gasset.

- a) El concepto “yo” no funciona sólo dos veces, sino tres, dado que hay que agregar el “mi” de “mi circunstancia”.
- b) El pronombre posesivo precede al personal.
- c) *La persona* no es sólo yo, incluye la realidad circundante.
- d) Yo sólo soy plenamente *yo mismo* en forma circunstancial.
- e) Yo estoy integrado con y en *mi* circunstancia.
- f) El primer *yo* es rigurosamente *real*, es la totalidad de mi persona.
- g) El primer *yo* comprende la “otra mitad” de mi persona: la circunstancia.
- h) El segundo *yo* es “insuficiente” e inseparable de la circunstancia.
- i) El segundo *yo* es el momento de *yoidad* del hombre que no agota su realidad.
- j) El posesivo “mi” de *mi circunstancia*, no indica una mera localización sino una efectiva posesión.
- k) Por ser yo mismo, por tener una *mismidad* y ser dueño de mí, puedo tener algo *mío*.
- l) Yo estoy “definido” por “mi circunstancia” pero mi circunstancia no me define, me *circumscribe*.
- m) Mi circunstancia me *condiciona* pero no me *determina*.
- n) Yo no soy *soporte* de la circunstancia, sino *quien* hace su vida con *ella*.
- o) Conclusión: el hombre, además de ser un “yo” y el “sujeto” de sus actos vitales, es también *persona*, y esa, “su condición”, es precisamente *circunstancial*.

¹²¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 55

En un texto de apenas cuatro páginas, “Vejamen del orador”, escrito en el mes de enero de 1911, Ortega y Gasset esboza una aproximación a la teoría de la interrelación de las circunstancias. Hablando del orador dice que éste nace con la circunstancia, con ella muere, en ella se agota, y cuando ella se cambia en otra, renace de sí mismo con una nueva condición.

Posteriormente, y siguiendo con el ejemplo del orador, afirma que éste es quien siempre detecta las circunstancias y a renglón seguido se pregunta ¿qué son las circunstancias?. Y en referencia al ejemplo citado se vuelve a preguntar: ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta pequeña cuestión?. Y se responde:

Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿Por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¿Y lo que circundan estos diez metros? ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!.¹²²

Nos rodea *todo*: todo lo que no soy yo se me presenta como circunstancia y lo que el hombre tiene que hacer frente a ella es *hacerse cargo*. “Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna”.¹²³

III.2.2.2.- Ortega y Gasset y su circunstancia: España.

Si algo tuvo absolutamente claro Ortega y Gasset, y lo manifiesta expresamente en la primera página de las *Meditaciones del Quijote*, es que los temas de sus ensayos serán algunos de “alto rumbo”, otros “más modestos”, algunos “humildes”, pero todos los temas -directa o indirectamente- tienen una referencia: *las circunstancias españolas*.

Aún cuando Ortega y Gasset sale de España, por motivos de estudio o por cuestiones políticas, *se sigue sintiendo desde España*. Dirá Julián Marías que su circunstancia se ha dilatado, pero sin “utopizarse”, sino al revés ganando en circunstancialidad.

Siguiendo al discípulo de Ortega y Gasset, en función de haber acuñado expresiones de gran precisión, éste expresa que así como cada uno está “encarnado”, del mismo modo la forma de “encarnación” histórico –social es el país, y a través de él nos enfrentamos con el resto del

¹²² *op.cit.*, t. I, pág. 563

¹²³ *op.cit.*, t. I, pág. 564

universo. Adhiero a este concepto porque humildemente no creo en esa expresión “somos ciudadanos del mundo”.

En su sentido primigenio, saber es “saber a que atenerse” respecto de la realidad, o sea respecto a la situación en que uno se encuentra, y esto es posible desde la propia circunstancia.

Ortega y Gasset lo expresa de la siguiente forma:

Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario.

Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española.¹²⁴

Un individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera¹²⁵.

Debemos aclarar que por raza, Ortega y Gasset, no entiende solamente lo étnico, sino entiende a esa manera histórica de interpretar la realidad como una versión original de lo humano.

Ortega y Gasset, desde sus inicios evita una dualidad: recluirse en la circunstancia inmediata, España, o evadirse de ella. La primera afecta a la circunstancia en su propia circunstancialidad; la segunda la pierde y se queda sin perspectiva.

El filósofo español aclara, que el querer ser sólo español no se logra, porque España no está sola y no querer serlo lleva al desarraigo. En un caso y otro, es imposible *saber a qué atenerse*. Al enfrentarse *teóricamente* al problema, va a tener que desarrollar una filosofía más rigurosa: por el carácter circunstancial de la realidad, considerar a España como una circunstancia en sí misma es absolutamente insuficiente para entender España.

Se hace necesario repetir una cita que hemos transcrito apenas unas páginas atrás, pero que resulta ineludible su invocación, aunque sólo sea una parte de ella.

Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; [...] ¡grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de una pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!¹²⁶

¹²⁴ *op.cit.*, t. VI, pág. 348

¹²⁵ *op.cit.*, t. I, pág. 360

¹²⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 563

El *pensar circunstancial* es un pilar fundamental de la filosofía orteguiana. En un trabajo que tituló *La “pedagogía general derivada del fin de la educación”, de J.F. Herbart*, desarrolla de manera embrionaria esta temática.

Ortega y Gasset, asevera que nadie antes de Herbart tomó en serio la tarea de construir una ciencia de la educación. El maestro tenía que enseñar y para ello necesitaba saber su ciencia, la que desarrollaba; lo pedagógico era sólo una faz práctica.

Desde Herbart, la pedagogía adquiere una doble faz y sobre su ejercicio concreto aspira ella a ser ciencia, y por ende el maestro debe ser científico. ¿Pero qué es para Herbart la pedagogía como ciencia?. La pedagogía es ciencia en cuanto está basada en dos ciencias filosóficas, la ética que determina el fin de la educación y la psicología que regula sus medios.

Los maestros están obligados a estrechar lazos con la filosofía y por faltarle ésta suelen vivir un penoso dogmatismo intelectual.

Nada es tan necesario al maestro como la independencia del espíritu. Y esto es la filosofía: antes que es un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas.¹²⁷

Para Ortega y Gasset, pensar es arraigarse en la circunstancia, usarla como instrumento para salvar nuestra realidad y eludir lo que esa circunstancia tiene de limitación y opresión. Nos liberamos de nuestra circunstancia aceptándola y transformándola en recurso de liberación.

De modo, señores míos, que justicia es un error de perspectiva, es mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida. Pero, ¿es posible salirse de la vida?¹²⁸

Ortega y Gasset se declara contra el utopismo, por haber comprendido dos verdades, según él: que la vida es el hecho radical y que la vida es circunstancia, por ello todo lo que hacemos, lo hacemos en vista de las circunstancias. Ergo, lo que él hubiera de ser, por su quehacer, tenía que serlo en la circunstancia española.

El perfil del quehacer surge de confrontar la vocación de cada cual con su circunstancia. En ese instante nuestra vocación oprime la circunstancia y ésta responde poniéndole condiciones a aquélla. Ortega y Gasset, dice:

¹²⁷ *op.cit.*, t. VI, pág. 266

¹²⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 14

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad.¹²⁹

Volviendo a las *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset, tiene plena conciencia y lo dice con una prosa que goza de la belleza estética a la que nos tiene acostumbrado que “...no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga”.¹³⁰

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.¹³¹

En Ortega y Gasset, su preocupación por España, su compromiso hacia ella, lo llevó a movilizarse hacia la teoría, e intentar dar razón de la realidad española en sus conexiones efectivas. En julio de 1914, al finalizar el prólogo de las *Meditaciones del Quijote*, le manifiesta a los lectores su esperanza de que ellos puedan reconocer hasta en los últimos rincones de su obra, los latidos de su preocupación patriótica.

III.2.2.3.- La circunstancia: dimensión constitutiva de la vida.

En la Introducción de este trabajo, cuando enuncié las características específicas del mismo, al hablar de la categoría analítica de *circunstancia*, a ésta la relacioné con la de *perspectiva*, diciendo con énfasis que para Ortega y Gasset son inseparables y en ello reside su fecundidad. La noción de circunstancia surge en el pensamiento del filósofo español ligada a la de perspectiva y ésta se vincula con aquella, aún con más energía y vitalidad.

También en la predicha Introducción, hice referencia a un párrafo de Julián Marías, en el que logra sintetizar la interacción de circunstancia, perspectiva y vida humana. Estimo prudente volver a recurrir al mismo, por su claridad y elocuencia:

Circunstancia y perspectiva son dos conceptos relativamente abstractos, en el sentido de que no son suficientes, ni siquiera les basta con su mutua referencia. Ambos son *aspectos* o ingredientes, acaso

¹²⁹ *op.cit.*, t. VI, pág. 350

¹³⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 322

¹³¹ *ibidem*

dimensiones, de una *realidad* superior desde la cual han de ser entendidos y que es la que le confiere la plenitud de su sentido; son, a su vez, instrumentos de que se sirve Ortega para lograr la aprehensión intelectual de esa realidad *con* la cual, en principio no se encuentra, justamente porque se encuentra *en* ella. Esa realidad es la *vida humana*.¹³²

Cuando Ortega y Gasset formula “Yo soy yo y mi circunstancia”, en ella expresa la superación orteguiana del realismo y del subjetivismo idealista por igual.

El yo no se puede dar sino en su circunstancia específica, pero la circunstancia no es cualquiera, es “mi circunstancia”, la circunstancia del sujeto concreto. “El hombre rinde el máximun de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”.¹³³

Estamos en condiciones de formular que Sujeto y Objeto no tienen sentido, si no es en esa íntima conexión que constituye la realidad radical y primaria, “mi vida”.

Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contrapuesto* salvador a su ineludible circunstancialidad.¹³⁴

Según Ortega y Gasset, circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia es lo que llamamos el mundo, y la vida no elige su mundo, lo encuentra determinado. En este sentido las circunstancias constituyen el elemento de fatalidad de la vida, fatalidad que no es determinismo, sino la que impone varias trayectorias y en consecuencia nos obliga a elegir.

Yo necesito, pues, desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque sólo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer en él.¹³⁵

Resulta más claro expresarlo de otra manera: *pensar es dialogar con la circunstancia*. Tenemos siempre presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. De allí la

¹³² MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 405

¹³³ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 319

¹³⁴ *op.cit.*, t. VI, pág. 348

¹³⁵ *op.cit.*, t. VI, pág. 351

dificultad de entender el pensamiento de otro, dado que no siempre tenemos presente su circunstancia.

La idea tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido”, cuando cumple el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay “ideas eternas”, todas están adscritas irremediabilmente a la situación o circunstancia propia.

Leopoldo Zea, en su libro *América como conciencia*, recuerda que tradicionalmente se dice que la filosofía es algo universal y eterno y que no se la puede someter a determinaciones geográficas y temporales. Y si bien no comparte esa postura dado que considera que una filosofía latinoamericana debe abocarse a los problemas propios, a los de su circunstancia, al igual que Ortega y Gasset, evita recluirse en la circunstancia inmediata.

Toda circunstancia está encajada en otra más amplia, decía el filósofo español y Leopoldo Zea hace un planteo similar al decir que las circunstancias propias están inmersas en una más amplia, en la cual estamos insertos como hombres que somos y esa circunstancia es la Humanidad. No hay que considerar lo latinoamericano como un fin en sí mismo, por el contrario como un límite y punto de partida para un fin más amplio.

Los grandes filósofos, nos enseña la historia de la filosofía, se han puesto simplemente a filosofar, sin más. Esto es, se han puesto a resolver una serie de problemas que su circunstancia les reclamaba. Las soluciones que ofrecieron fueron filosóficas, como lo fueron los problemas, por su afán de dar a éstos soluciones de validez permanente. Para los filósofos nunca fue un problema la originalidad de estas soluciones. Filosofaban pura y simplemente.¹³⁶

En función de lo predicho, Leopoldo Zea en su obra *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, no descarta las diferentes posturas filosóficas, que por ser diferentes responden a otras circunstancias, más bien las proyecta sobre la propia realidad. Y al decir de Zea, esto no implica que *nuestro* positivismo, *nuestro* cartesianismo o nuestra escolástica carezca de importancia. Al contrario por ser *nuestras*, expresan una experiencia personal, propia y por lo tanto *original*.

Se trata de una experiencia humana, la de unos hombres determinados situados en unas determinadas circunstancias. Es esta experiencia la que no puede ser despreciada, máxime cuando la sabemos nuestra. Acaso sea éste el secreto, la razón por la cual la filosofía creada en la cultura europea tiene un valor

¹³⁶ ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos, México, 1953, pág. 13

universal; puesto que eleva a conceptualización universal aquellas experiencias que les son propias, sin que se le plantee el problema de la originalidad de las mismas.¹³⁷

Siguiendo con Zea, en un recorrido de su obra, nos encontramos que en *La filosofía americana como una filosofía sin más*, precisamente en el capítulo II “La filosofía como originalidad”, el filósofo mexicano explica que ser original implica partir de sí mismo, de lo que se es, de la propia realidad. Una filosofía propia no puede ser aquella que repita problemas y cuestiones que sean ajenos a su realidad. Observa sin embargo, que la pretensión de originalidad no debe llevarnos a pensar que somos absolutamente distintos.

Las filosofías que se fueron presentando a lo largo de la historia, son emergentes de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pero pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas.

Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar. Problemas a resolver con pretensiones que a veces aspiran a ser definitivas o, a veces, con la conciencia de la circunstancialidad de las mismas.¹³⁸

Expresábamos anteriormente, en referencia a Ortega y Gasset, que el “yo” no se puede dar sino en su circunstancia específica, “mi circunstancia”, la circunstancia del sujeto concreto. Sujeto y Objeto no tienen sentido si no es en esa íntima conexión que constituye la realidad radical y primaria, “mi vida”. Leopoldo Zea en su libro *Conciencia y posibilidad del Mexicano*, hace un análisis sobre como se modificó el concepto de hombre que tenía la filosofía tradicional y el que tiene la filosofía contemporánea, marcando sus profundas diferencias.

La idea que sobre el hombre ha tomado la filosofía contemporánea descansa ahora sobre experiencias concretas. Ya no se hace abstracción de lo concreto. Espacio y tiempo forman algo esencial y no son ya accidentes del mismo. El hombre es lo que lo forma, la realidad con la cual cuenta y dentro de la cual tiene que ir eligiendo los materiales que lo dibujarán dándole concreción. Lo humano no es ya una simple afirmación dogmática, sino algo concreto que puede ser captado en sus múltiples expresiones.¹³⁹

¹³⁷ ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 9

¹³⁸ ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 34

¹³⁹ ZEA, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del Mexicano*, Porrúa, México, 1978, pág. 10

En la investigación de Zea surge claramente la reivindicación de lo propio implícita en su programa de la historia de las ideas. Y en este espíritu escribió numerosos e importantes libros, como *La filosofía en México*¹⁴⁰ o *Dos etapas en el pensamiento latinoamericano*¹⁴¹. Como vemos, siempre se trata del “en” que viene a apuntar a la circunstancia histórica y a las perspectivas propias de los pueblos latinoamericanos.

¹⁴⁰ ZEA, Leopoldo, *La filosofía en México*, Ediciones Libro-Mex, México, 1955

¹⁴¹ ZEA, Leopoldo, *Dos etapas en el pensamiento latinoamericano*, El colegio de México, México, 1949

IV PERSPECTIVA

IV.1.- *Relativismo y Racionalismo.*

IV.1.1.- Posibilidad de conocimiento del Universo.

La pregunta no es menor, Ortega y Gasset, en la Lección V de *¿Qué es filosofía?* comienza diciendo que la filosofía no es más que una actividad de conocimiento teórico, una teoría del universo. La filosofía no es el Universo, ni el trato inmediato con él que llamamos “vivir”. No vivimos las cosas, las teorizamos, las contemplamos.

Contemplar una cosa es mantenerse fuera de ella y conservar entre ella y nosotros una distancia. Es necesario intentar un sistema de conceptos sobre el Universo.

Si dijimos que filosofía era conocimiento del universo, por su amplitud y problematismo, el pensamiento filosófico tiene que cumplir dos leyes: “...la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no fabrique y la ley de la pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma que no aspire al Universo”.¹

Una teoría sólo es verdadera cuando se compone de evidencias y procede con evidencias. Una frase es verdadera cuando podemos confrontar lo que ella dice con las cosas mismas y se da coincidencia. La cosa misma de la hablamos se nos presenta en una visión sensible o en una visión no sensual, como por ejemplo nuestros estados de ánimo.

Cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que entendemos, esa frase en verdad es evidente. La evidencia nunca es un sentimiento.

En una apretada síntesis, hemos tratado de hacer un prolegómeno del proceso de conocimiento al que adhiere Ortega y Gasset y que continúa avanzando cuando define a la evidencia como “...el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto”.² Es necesario decir que Ortega y Gasset

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VII, pág. 349

² *op.cit.*, t. VII, pág. 350

respecto a este punto hace una observación: la palabra “ver”, “visión” no goza de gran claridad ni precisión.

Del concepto de “visión” lo que nos debe importar es que en ella poseemos el más obvio ejemplo de “...un estado subjetivo nuestro en que los objetos se nos presentan sin intermediario”.³

Ortega y Gasset nos exige de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad, pero a la vez nos solicita que dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto.

En consecuencia no hay más verdad teórica que las fundadas en evidencia y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, que nos sean presentes según su modo.

En esta instancia, el filósofo español, propone que en lugar de usar el término “visión” hablemos de “intuición”, que es la cosa menos mística y mágica del mundo: “significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible”.⁴

Ortega y Gasset sintetiza esta postura gnoseológica, afirmando que el radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que “...el de la total evidencia fundada en intuiciones adecuadas”.⁵

Volviendo a la pregunta que da título a este apartado ¿se puede conocer el universo?, Ortega y Gasset lo primero que hace es desmenuzar el problema:

Si nuestro problema es conocer cuanto hay o el Universo, lo primero que necesitamos hacer es determinar de qué cosas entre las que acaso hay podemos estar seguros de que las hay. Tal vez en el Universo hay muchas cosas cuya existencia ignoramos y que siempre ignoraremos, o viceversa, de otras muchas creemos que las hay en el Universo, pero lo creemos con error; es decir, que, en verdad, no las hay en el Universo, sino sólo en nuestra creencia, que son ilusiones.⁶

Respecto a la última posibilidad que menciona en la cita anterior, el filósofo español vuelve a ensayar como lo hace a lo largo de toda su obra, la explicitación de la misma a través de una figura que resulta por demás elocuente. Toma el ejemplo de esas caravanas sedientas en

³ *op.cit.*, t. VII, pág. 351

⁴ *op.cit.*, t. VII, pág. 353

⁵ *op.cit.*, t. VII, pág. 356

⁶ *op.cit.*, t. VII, pág. 357

pleno desierto, bajo el sol abrasador y que creen ver en la lejanía una línea estremecida donde el agua tiembla. Pero el agua no está allí, es apenas una fantasía resultado de la ilusión.

En consecuencia, según Ortega y Gasset hay que distinguir tres clases de cosas:

- a) Las que acaso hay en el Universo, aunque no las conozcamos.
- b) Las que creemos erróneamente que hay, pero en verdad no existen.
- c) Las que podemos estar seguros que hay y están en nuestro conocimiento.

Ortega y Gasset, deduce que para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante y que para que éste se presente tiene que haber datos. El problema siempre supone una situación intermedia: que algo sea dado y que lo dado sea incompleto, en esto estriba la conciencia del problema.

En los puntos siguientes (IV.1.2 y IV.1.3) haremos una crítica tanto al racionalismo como al relativismo, pero quisiera brevemente, por especial ansiedad, adelantar alguna respuesta a la pregunta inicial que formulé en este punto y está en consonancia con todas la temáticas hasta aquí desarrolladas.

En la Lección IX, del libro mencionado, Ortega y Gasset, afirma categóricamente que hay un dato radical del Universo, un hecho primario y fundamental que se pone y se asegura a sí mismo: la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo.

No existe el uno sin el otro, yo no pienso si no pienso cosas, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. El dato radical no es mi existencia sino mi coexistencia con el mundo.

Pero qué es “...ese hecho radical de alguien que ve, ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por el sufre y en él se esfuerza – es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario ‘*mi vida*’...”.⁷ En consecuencia el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser que llamamos “nuestra vida” y que nadie puede hacer por mí. La vida es intransferible, es mi ser individualísimo. La filosofía parte ahora de algo que no es una abstracción.

He aquí como la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable. Pero encuentra, nótelos bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar...⁸

⁷ *op.cit.*, t. VII, pág. 404

⁸ *ibídem*

Concluye la idea Ortega y Gasset, diciendo que el hombre encuentra al filosofar como un acto y un hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, esa vida en la que debe afrontar su circunstancia.

IV.1.2.- El racionalismo salva la verdad renunciando a la vida.

En 1923, en el ensayo *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset nos presenta una detallada exposición de su nueva sensación vital en el ámbito del *conocimiento* y su propia doctrina del perspectivismo, postulada frente al relativismo y al racionalismo, a quienes analiza críticamente poniendo énfasis en sus limitaciones y en las causas últimas de su fracaso. También esta crítica la hace en *¿Qué es la filosofía?* (1929) y en *Ideas y Creencias* (1940), entre otros textos.

En el punto IV.2.3. de este Capítulo, en el que trataremos puntualmente “La perspectiva como componente de la realidad”, hablaré de las diferentes etapas en las que se gestó específicamente la idea de *perspectiva*.

En este apartado, nos dedicaremos a analizar en forma particular al racionalismo y sus implicancia negativas según Ortega y Gasset, en el ámbito del conocimiento, sin desconocer lo que de propio tiene de verdad.

El simple esquema con el que iniciaré este punto, lo repetiré al comienzo del punto 1.3. como recurso pedagógico, con los mismos términos, invirtiendo la presentación pero no el sentido, para que la lectura resulte favorable de acuerdo a quien se trate oportunamente como protagonista: el racionalismo aquí, el relativismo allá. Se da la dificultad de tratarlos por separado, dado que Ortega y Gasset, los aborda generalmente en forma conjunta, por ello en el esquema predicho los relaciono entre sí.

Aclaro además que la ubicación de este esquema al inicio puede parecer extemporánea, tengo conciencia de ello, pero tiene como objetivo ser una aproximación previa, cuya función sea permitir una mejor interpretación de la temática.

a) El *racionalismo*, para salvar el fenómeno cultural le niega todo sentido a la vida, por el contrario el *relativismo* clausura y cancela el valor objetivo de la cultura, para dejar paso a la vida.

b) El *racionalismo* considera que las verdades son eternas, invariables, y el conocimiento sólo es posible y verdadero si la realidad puede penetrar en el sujeto sin la menor deformación, en cambio el *relativismo* considera que no hay una realidad trascendente al sujeto, dado que todo sujeto real deforma la realidad al captarla desde su individualidad concreta.

La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana –por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.⁹

Desde el comienzo de la Edad Moderna, los filósofos han mostrado una constante y extrema propensión a confiar solamente en las verdades que caracterizaron como universales y abstractas. Podemos, sin temor a equivocarnos, decir que René Descartes (inspirador de esa línea de pensamiento que se llamó *racionalismo*) es el más fiel exponente de esa forma de pensar la filosofía.

Según el racionalismo el hombre, por ser esencialmente racional, tiene como misión descubrir principios indudables, capaces de ser aplicados, con total seguridad, a la filosofía, a las ciencias, a la ética y a la política.

Este supuesto, genera entre otras, una consecuencia extremadamente importante: la creciente tendencia a sobreponer la razón pura a la conducta espontánea y vital.

Ortega y Gasset, considera que su generación ha llegado a una evolución filosófica en que se hace insostenible la postura del racionalismo, en su aspiración de suplantar la vida por medio de la razón pura y que ésta se constituya en otra vida suficiente en sí misma. Para el racionalismo, “el pensamiento, la cogitatio, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en este encontrarse consigo mismo”.¹⁰

Refiriéndose a la razón pura y a su relación con la vida, dice el filósofo español:

⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 198

¹⁰ *op.cit.*, t. VII, pág. 368

Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.¹¹

Es importante destacar, y se desprende de la cita anterior, que Ortega y Gasset no cae en el irracionalismo y bajo ningún aspecto renuncia a la razón, a la que considera “una adquisición eterna”.¹² El filósofo español la acepta en tanto la considera una forma y una función de la vida y simplemente trata de ubicarla en el lugar, que a su entender, le corresponde.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.¹³

Es necesario entender la cita anterior, y Ortega y Gasset lo aclaró oportunamente, que no se trata de una reducción de lo intelectual a lo biológico, entendido como lo orgánico. El filósofo español le otorga al término “biológico” una acepción que trasciende su sentido habitual y su referencia exclusivamente a lo somático, *refiriéndose a la vida en la generalidad de todas sus manifestaciones*.

Ortega y Gasset manifiesta que si pensamos es porque nuestra vida, la vida de cada uno, necesita pensar para vivir, y es esta vida la que regula el pensamiento. El pensamiento posee un doble aspecto: por un lado surge como una necesidad vital del individuo, pero por otro lado consiste en una adecuación a las cosas para tratar de objetivar la verdad. En función de lo predicho, podemos inferir que el filósofo español se encuentra más allá del absolutismo de la razón pura y también del escepticismo relativista.

El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital.¹⁴

El racionalismo habla de un sujeto abstracto sin determinación histórica alguna. De este modo, nuestra persona se dividiría en dos: por un lado nuestra realidad concreta y vital, por otro

¹¹ *op.cit.*, t. III, pág. 177

¹² *cfr.*, t. III, pág. 178

¹³ *op.cit.*, t. III, pág. 178

¹⁴ *op.cit.*, t. V, pág. 472

ese núcleo racional que nos permite alcanzar la verdad, pero no vive. En consecuencia el racionalismo es “antihistórico” en sí mismo, con un entusiasmo desmesurado por las construcciones meramente racionales y un marcado desdén por lo espontáneo, inmediato y vital.

Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, será trato exclusivo consigo mismo y esto corta la relación que nos une con el mundo y hace de cada mente un recinto. Ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, también significa que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma. Cada “yo” es, en su esencia misma, soledad, radical soledad.

El error del racionalismo fue convertirse en subjetivismo, sin objetos no hay sujeto, y al poner énfasis en la dependencia en que las cosas tienen respecto de que yo las piense, no pudo advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos.

En la tesis idealista, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor.¹⁵

El Yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad.¹⁶

El mundo definido por las filosofía racionalistas, no era en verdad el mundo, sino exclusivamente el horizonte de sus autores, en una situación histórica determinada. Lo que ellos interpretaban como el límite del universo no era sino su propio horizonte.

Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo.*¹⁷

Ortega y Gasset no niega que el mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, somos el mundo y yo. El mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí, sino que es lo que es para mí o ante mí.

Esta crítica al racionalismo no conduce al relativismo histórico, puesto que no viene a restar realidad al horizonte captado desde un punto de vista determinado. Ese horizonte es

¹⁵ *op.cit.*, t. VII, pág. 389

¹⁶ *op.cit.*, t. VII, pág. 391

¹⁷ *op.cit.*, t. III, pág. 202

realmente el mundo desde la perspectiva del sujeto que capta de tal modo una porción de la realidad y de la verdad, la misma que es dable conocer desde su punto de vista.

IV.1.3.- El relativismo salva la vida evaporando la razón.

Tal como quedó expresado en el punto IV.1.2, comenzaré repitiendo aquel esquema con las modificaciones explicitadas. Ahora el tema a abordar es el relativismo, tendencia que consiste esencialmente en negar la existencia de verdades universales y en destacar al máximo el carácter mudable de la realidad y de la vida. Entre su seguidores podemos mencionar a los empiristas y los escépticos.

- a) El *relativismo* para salvar la vida en toda su dimensión, niega el valor objetivo de la cultura, por el contrario el *racionalismo* le niega todo sentido a la vida, para salvar el fenómeno cultural.
- b) El *relativismo* considera que las verdades son temporales y variables, y el conocimiento sólo es posible y verdadero si el sujeto puede captar la realidad desde su individualidad concreta, en cambio el *racionalismo* considera que no hay una realidad que pueda ser captada por el individuo concreto, dado que la verdades son eternas e inmutables y deben penetrar en el sujeto sin deformación.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.¹⁸

Ortega y Gasset considera que el relativismo constituyó un noble ensayo por respetar lo vital, pero que no pudo impedir su estruendoso fracaso. Si no existe la verdad, el relativismo tampoco puede tomarse a sí mismo en serio. La fe en la verdad es un hecho radical en la vida humana y el relativismo fracasa al intentar salvar lo vital sacrificando la verdad.

Contraponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo.¹⁹

¹⁸ *op.cit.*, t. III, pág. 198

¹⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 197

Ortega y Gasset recuerda que durante siglos se venía hablando de la necesidad que la vida tiene de la cultura, sin desconocer esa necesidad, también invoca la necesidad que la cultura tiene de la vida.

Si aceptamos que la historia es algo vivo y constantemente dinámico tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. En cada época, cada generación, cada individuo, tendría sus propias convicciones, que se transformarían en *su verdad*, y en este caso caeríamos inevitablemente en una postura relativista.

Bajo el nombre “verdad” se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo acercar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?²⁰

Ortega y Gasset entiende que lo relativo no es la verdad, como lo consideraba el relativismo, especialmente en sus posiciones extremas, lo relativo es la realidad misma. Esta aseveración la funda en el hecho de que desde cada punto de vista se descubre una *perspectiva* determinada de lo real. Esta perspectiva nos otorga una verdad en el más auténtico sentido de la palabra. Esa verdad es absoluta para esa perspectiva pero parcial en función de la misma.

El problema es querer convertir una perspectiva real en la verdad absoluta, única y exclusiva, lo que siempre es una tentación.

La individualidad de cada sujeto era el problema que se esgrimía para negar la pretensión que el conocimiento tenía de llegar a la verdad. Sujetos diferentes, llegarían a verdades distintas. Ahora la divergencia entre las realidades de dos sujetos, no implica la falsedad de una de ellas. Cada sujeto ve una realidad y sólo una, la suya.

...las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia.²¹

²⁰ *op.cit.*, t. III, pág. 157

²¹ *op.cit.*, t. III, pág. 199

IV.2.- “Cada vida es un punto de vista sobre el universo”.

IV.2.1.- “Adán en el paraíso” como anticipación.

Ortega y Gasset, escribe *Adán en el paraíso* entre mayo y agosto de 1910, o sea cuando tenía 27 años. Hago esta referencia, porque en el Capítulo I de este trabajo mencioné dos edades claves, según el filósofo español. Para él, “los veintiséis años –entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra- es el momento esencial de partida para el individuo”²², donde cada cual va a cumplir a su modo la misión histórica de su generación. Así, como un sistema filosófico debe ser “...el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años”.²³

Ferrater Mora en *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*,²⁴ citando a Julián Marías, afirma que en el artículo *Adán en el paraíso* (1910) se encuentra ya claramente expresada la idea fundamental metafísica de Ortega y Gasset, la misma que luego se desarrollará en *Meditaciones del Quijote* (1914); “Verdad y perspectiva” (1916); *El Espectador I; El tema de nuestro tiempo* (1923); “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924); *Kant* (1924-1929), el folleto *Kant* se publicó en 1924 y en 1929 se publicó la nota “Filosofía pura”, apéndice del folleto; “En torno a Galileo” (1933); “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933); *Historia como sistema* (1941), el estudio así titulado apareció primero en versión inglesa, en 1936; *Ideas y creencias* (1940); “Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia” (1941); Prólogos (de 1942).

Adán en el paraíso es un ensayo que trata un tema vinculado al arte, referente a los cuadros de Zuloaga. Ortega y Gasset dice que el profano se coloca ante una obra de arte sin prejuicios, sin embargo en los pre-juicios hallamos los elementos para juzgar, y son tres: lógica, ética y estética. Los pre-juicios de los padres producen una decantación de juicios que sirven de pre-juicios a los hijos, sin esta solidaridad no habría cultura.

El filósofo español hace una diferenciación: hay pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros y un cuadro se compone de cosas, es una unidad.

²² *op.cit.*, t. VIII, pág. 42

²³ *op.cit.*, t. VIII, pág. 41

²⁴ FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 18

Ortega y Gasset, se pregunta ¿qué es una cosa?: y se responde que es un pedazo de Universo y hace referencia a las demás cosas.²⁵ Cada cosa es una relación entre varias, o sea la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones. La categoría de substancia se ha disuelto en la de relación, y aquí Ortega y Gasset evidencia su previa formación neokantiana.

Cada cosa es una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo.²⁶

Ortega y Gasset, en una nota al pie del ensayo, pero que data de 1915, dice refiriéndose a la cita precedente, “este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco”.²⁷ Debemos inferir del tenor de la observación, que la misma sólo es parcial y no afecta la totalidad del texto y surge de la necesidad de realizar algunas correcciones. Esto se desprende del hecho de que no hace observaciones sobre otras ideas significativas que contiene el mismo texto y a las que seguirá adhiriendo; por ejemplo una en especial que citaremos a continuación y que posteriormente necesitará de nuestra aclaración para darle una correcta acepción a un término en ella utilizado.

La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola.²⁸

Ortega y Gasset no utiliza una terminología adecuada a lo que él, en el fondo deseaba expresar como categoría. No se trata de “valores” ni “valoración” en la acepción más justa, lo que está intentando decir es que son *interpretaciones* y no sólo mentales, sino también vitales. El siguiente texto, de fundamental importancia, nos permitirá avanzar en el análisis:

Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo: al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra es un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una

²⁵ cfr., ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, págs. 481-482

²⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 482

²⁷ *ibídem*

²⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 475

abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal. El ejemplo podía continuarse indefinidamente.²⁹

Los *puntos de vista* son la condición del labriego o el astrónomo, no son meras imágenes visuales, sino *efectivas perspectivas reales*. Ortega y Gasset, para confirmar esta tesis, ahora en relación a las obras de arte dirá que esa supuesta realidad inmutable y única que permitiría comparar unas con otras, no existe: “...hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama”.³⁰

Ortega y Gasset, antes de incursionar en el análisis de la metáfora de *Adán*, que desarrolla en el punto 5, concluye el punto 4 con unas últimas observaciones sobre el arte, en las que bosqueja implícitamente el tema que desarrollará a posteriori.

Cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, que es el hombre.³¹

El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico, cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema.³²

La imagen de *Adán en el paraíso* es, en forma primigenia, la explicitación conceptual de la idea de *circunstancia*.

Adán aparece entre seres vivos preexistentes, pero con él comienza en su verdadero sentido la vida, pero la vida como problema “cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema”.³³

Adán tiene la vegetación *en torno*, está *circundado* de animales y el “allá”, “más allá” “y luego”, enumeran términos de su perspectiva circunstancial, “¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá, a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres petrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?”.³⁴ “Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del

²⁹ *ibídem*

³⁰ *ibídem*

³¹ *op.cit.*, t. I, pág. 478

³² *ibídem*

³³ *op.cit.*, t. I, pag 480

³⁴ *ibídem*

problema infinito de la vida”.³⁵ Ortega y Gasset termina relacionando a Adán con los otros mundos, la historia, el arte, lo sagrado, a través de un párrafo cuya prosa, a mi entender, es una de las de mayor belleza de toda la obra de este autor.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa. Esto es el hombre: el problema de la vida.³⁶

IV.2.2.- La realidad vista en escorzo.

A esta altura del trabajo, las diferentes temáticas se han ido interrelacionando de tal manera, que uno siente que repite conceptos ya vertidos, o que en el desarrollo de un tema está no sólo anticipando el siguiente, sino que también lo está abordando directamente. Ésta es la sensación que tengo al comenzar este punto, en relación al que aguarda posteriormente.

Para obviar esta dificultad, hago la salvedad que los dos temas a desarrollar (IV.2.2. y IV.2.3.) no son dos, sino uno y que el hecho de presentarlos separadamente, es una sutileza que responde a pretendidos fines pedagógicos.

Ortega y Gasset constantemente procede a una “vitalización” del paisaje incorporándolo a la vida humana, dejando entrever que cuando la circunstancia *exterior* no se manifiesta, aparece la que normalmente queda oculta, la circunstancia *interior*, que de pleno derecho es también circunstancia, a pesar de que generalmente no se la tenga en consideración. Esta explicación inicialmente oscura, trataremos de iluminarla porque es el sendero que nos lleva a la definición del término “escorzo”.

En la “Meditación preliminar” de las *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega y Gasset desarrolla su teoría tomando como ejemplo de paisaje el “bosque” al que le dedica varias páginas. Y elige este ejemplo en relación al adagio germánico que afirma que “los árboles no dejan ver el

³⁵ *ibídem*

³⁶ *ibídem*

bosque” y para el filósofo español el bosque es profundidad, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse.³⁷

De manera sumamente breve y esquemática, pero siguiendo la secuencia lógica que le impuso Ortega y Gasset al desarrollo, desplegaremos el ejemplo mencionado, para poder entender y explicitar la teoría.

- a) Tener frente a sí árboles, no es tener frente a sí “el bosque”.
- b) El bosque verdadero se compone de árboles que no vemos.
- c) El bosque es una naturaleza invisible.
- d) El bosque se descompone en trozos sucesivamente visibles.
- e) El bosque huye de los ojos.
- f) El bosque nunca lo hallaremos allí donde nos encontremos.
- g) El bosque estará siempre un poco más allá de donde estemos.
- h) El bosque, desde cualquiera de sus lugares, es una posibilidad.

Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.³⁸

Para Ortega y Gasset, la realidad *vital* bosque, el bosque en cuanto bosque, consiste esencialmente en *posibilidad*. Es necesario aclarar que en este contexto *posibilidad* no significa *potencia* en el sentido aristotélico, la posibilidad es siempre *mi posibilidad*. Por ello la realidad del bosque me circunda sin quedar subjetivizada. El bosque y yo somos dos realidades irreductibles que nos necesitamos recíprocamente para ser quienes somos.

Ortega y Gasset advierte que por más que reconozcamos la naturaleza oculta del bosque y su carácter de conjunto de posibilidades, ello no basta para poder tener la idea de bosque. “Si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia”.³⁹

³⁷ cfr., t. I, págs. 329-337

³⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 331

³⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 333

Para Ortega y Gasset hay diversos planos de realidad y de carácter interpretativo e intelectual de la visión y en general del percibir: “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”.⁴⁰

En consecuencia, el ver activo, que es el ver humano real, es interpretación y *por eso hay mundo*. No hay interpretación sin visión, ni visión sin interpretación, de allí que *la percepción es interpretativa y la interpretación es perceptiva*. Las “cosas” son interpretaciones de la realidad.

Ortega y Gasset, dice:

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos – el mundo de las puras impresiones-. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un tras mundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.⁴¹

La culminación de esta teoría es el concepto de *escorzo*. La profundidad -visual o auditiva, de espacio o de tiempo- se presenta siempre en una superficie y esta tiene dos valores: uno material y otro virtual.

En el valor virtual, la superficie, sin dejar de ser superficie, “se dilata en un sentido profundo” y a esto llamó Ortega y Gasset “*escorzo*”. “El *escorzo* es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual”.⁴²

En concepto de *escorzo* contiene en sí dos dimensiones de la percepción: la visión y lo visto; en función de ello:

1) *La realidad es vista en escorzo*, y esto quiere decir:

- a) concretamente (el punto de vista es siempre *éste* y no otro)
- b) intelectivamente (desde cierta interpretación)

2) *La realidad es escorzo*, y esto quiere decir:

⁴⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 336

⁴¹ *op.cit.*, t. I, pág. 335

⁴² *op.cit.*, t. I, pág. 337

- a) constituyéndose y en cuanto tengo que habérmelas con ella,
- b) manifestándose y existiendo para mí *perspectivamente*.

En algún momento, habíamos dicho que el carácter de *ser en* el mundo es lo que Ortega y Gasset llamó “circunstancia”. Ahora podemos agregar que la circunstancia es siempre “*perspectiva*”. Este término es usado por Ortega y Gasset para salvar la verdad o darle un nuevo sentido a ella, tal como lo explicamos cuando hicimos un análisis crítico respecto a las limitaciones tanto del racionalismo como del relativismo.

La realidad por ser lo que está fuera de nuestra mente se da siempre necesariamente en perspectiva, en escorzo, es decir, como correlato de un punto de vista. No es una deficiencia subjetiva sino un hecho ontológico el que determina que el conocimiento de lo real sea siempre perspectiva.

Vivir es constituir un mundo, una unidad de sentido en la cual todo está relacionado, y justamente adquiere sentido a partir de esa relación. Pero ese mundo es siempre, por razones ontológicas *una perspectiva circunstancial*.

IV.2.3.- La perspectiva como componente de la realidad.

Antes de comenzar a desarrollar específicamente el tema *perspectiva*, quisiera hacer dos observaciones. Una para evitar confusiones que no debieran darse, pero que pudieran ocurrir, y la otra para poder justificar la inclusión de algunas temáticas anteriores y mostrar sus proyecciones en esta totalidad, que no es meramente sumativa.

La primera es marcar la diferencia esencial que existe, a nuestro juicio, entre *creencia* y *perspectiva*. La creencia, en su acepción más ajustada y legítima, es una convicción profunda que nos proporciona una *especie* de saber permanente y tiene como característica básica y fundamental que a ese saber lo podemos compartir con los demás. Por ejemplo, la creencia en Dios, que sin lugar a dudas es una de las más compartidas por todos los hombres de diferentes generaciones y en épocas distintas. Hemos dicho, una *especie* de saber, porque en realidad la creencia no es saber, sino condición del saber.

La perspectiva en cambio es una contemplación efímera y privativa de un único sujeto. Dirá Ortega y Gasset que la verdad, lo real, el universo, la vida, se quiebra en facetas

innumerables, cada una de las cuales da hacia un individuo y si éste es fiel a su punto de vista, lo que ve será un aspecto real del mundo.

La perspectiva es privativa y cambiante, frente a la permanencia y estabilidad de la creencia. Pero a pesar de las diferencias que existen entre ambas y que hemos señalado, su motivación última es la misma. Esta motivación es la necesidad de la acción, que determina a su vez la necesidad de saber qué y cómo es la realidad circundante.

La segunda observación a la que hicimos mención es rescatar desde un inicio, si bien quedó reflejado embrionariamente cuando tratamos racionalismo y relativismo, la actitud que asumió Ortega y Gasset ante la problemática específica.

Ortega y Gasset a las respuestas que ofrecen estas alternativas, las rechaza a ambas por igual y lo dice contundentemente:

Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital.⁴³

En la Lección I de *¿Qué es la filosofía?* (1929), (lección que tiene como propósito tratar tres temas: “La filosofía, hoy”, “La extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad” y “Articulación de la historia y la filosofía”), al final de la misma, Ortega y Gasset ubicándose en espacio y tiempo filosófico y con esa “*sensibilidad vital*” que caracteriza a una generación, manifiesta con elocuencia:

Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de “perspectivismo”.⁴⁴

El origen de la noción de perspectiva se remonta a 1910 y esta intuición juvenil, la tratamos en profundidad en el punto IV.2.1. (“‘Adán en el paraíso’ como anticipación”) incluido en este Capítulo. Creemos oportuno rescatar una idea clave y significativa: más que de *perspectiva*, Ortega y Gasset utilizó en esa ocasión la expresión “*punto de vista*”.

La idea de “*punto de vista*” en aquel ensayo está más bien relacionada a las nociones de “*suposición*” o “*sistema de valoración*” en el sentido que posteriormente dará al término

⁴³ *op.cit.*, t. III, pág. 163

⁴⁴ *op.cit.*, t. VII, pág. 285

“interpretaciones”. En consecuencia, en ese contexto, la noción de “*punto de vista*” no tiene un sentido inmediato, sensible, limitado a la percepción, al contrario la percepción queda referida al “pensar” que incluye todo tipo de interpretaciones.

Es necesario rescatar especialmente de ese ensayo, la relación entre punto de vista y realidad. Para Ortega y Gasset (luego rectificará esta postura) según los distintos sistemas de valoración se tienen otras tantas cosas distintas en lugar de una sola.

No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama.⁴⁵

Es decir, la cita que precede, nos lleva a inferir, que el punto de vista crea el panorama en *cuanto tal*, su condición de tal panorama, que sin punto de vista ninguna realidad podría tener.

No está de más, también recordar que la metáfora de “Adán en el paraíso” es una forma de explicitación del concepto de *circunstancia*, pero el término es reemplazado por “*problema*”, si no bien directamente, sí de forma tangencial.

Regresando al tema de la *perspectiva*, Ortega y Gasset no abandona la “doctrina del punto de vista”, por el contrario la reafirma y profundiza en diversas ocasiones. Aquí pondremos de manifiesto tres de ellas, no resultando excluyente su inclusión en otros trabajos propios.

La noción de perspectiva aparece formalmente, con ese término preciso, en las *Meditaciones del Quijote*, publicadas en 1914.

Como preámbulo a esa presentación primera del término *perspectiva*, Ortega y Gasset, critica a los egipcios porque creían que el valle del Nilo era todo el mundo y, a renglón seguido, hace lo mismo con todas esas almas que manifiestan su debilidad cuando no logran interesarse por una cosa, sin presumir que ella es el todo o lo superior. A continuación y preparando el marco referencial, afirma que “no existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas”.⁴⁶

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.⁴⁷

⁴⁵ *op.cit.*, t. I, pág. 475

⁴⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 321

⁴⁷ *ibídem*

En oposición con las posturas tradicionales, según las cuales la realidad consiste en materia o espíritu (quizás pensó en Marx y Hegel cuando redactó este párrafo) Ortega y Gasset declara que la substancia última del mundo no es ninguna cosa sino una perspectiva.

La perspectiva consiste en el *ser definitivo* del mundo de donde podemos colegir que la primera atribución de la perspectiva no es al *conocimiento* ni a ningún aspecto que le pertenezca sino esencialmente su primera atribución es a lo *real*.

Es necesario aclarar que Ortega y Gasset no niega que el alma y la materia sean reales sino que el *ser definitivo del mundo* no es “cosa alguna determinada”.

Julián Marías, analizando este tema, parafraseando a Ortega y Gasset, expresa con suma precisión:

La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos a cada uno de sus rangos, es decir, hay una estructura de lo real, que sólo se presenta perspectivamente, que necesita integrarse desde múltiples términos o puntos de vista, y que reclama *exactitud* en nuestra reacción.⁴⁸

Cuando un individuo concreto quiere imponer su punto de vista particular y consagrarlo como un punto de vista absoluto en vez de situarlo en el justo lugar que le corresponde en la perspectiva total, intenta, nada más y nada menos, que ocupar el lugar de Dios que es la conjunción de todos los puntos de vista. Dios no es sólo esa conjunción, sino también la integración jerárquica de todas las perspectivas, otorgándole ese concepto de unidad, sinónimo de absoluto, tan caro a los intereses de la filosofía.

En Ortega y Gasset puede decirse, sin ambigüedad, que la perspectiva es:

- a) *la condición de lo real*.
- b) *la posibilidad de acceso a su verdad*.

Cuando el hombre no recuerda debidamente la *condición perspectiva de toda visión* o no tiene conciencia de la necesidad de integrar la perspectiva propia con las otras perspectivas, ingresa a la categoría gnoseológica de falsedad.

Hay un detalle muy simple y fácil de entender, pero de carácter no menor en su proyección teórica: perspectiva quiere decir siempre *una entre varias posibles*; pensar en una *perspectiva única* es una fragante contradicción y una prueba irrefutable de la no comprensión del concepto.

⁴⁸MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 399

En un artículo titulado “Verdad y perspectiva”, que data de febrero-marzo de 1916, y que se incluyó como primer trabajo de *El Espectador I*, Ortega y Gasset aborda la problemática de la perspectiva con mayor claridad e interés.

En este escrito, de apenas siete páginas, el filósofo español trata de justificar las relaciones entre la teoría y la realidad, entre la vida y su contemplación. Esa es la causa fundamental que lo obliga a incorporar en este artículo la noción de verdad y por ende todas las implicancias que le son constitutivas.

En “Verdad y perspectiva” constatamos una de las más ácidas críticas que Ortega y Gasset va a formular sobre Aristóteles y la realiza para, desde allí, poder consolidar su postura. Hablando del filósofo griego recuerda que éste hace consistir la beatitud, la vida perfecta, en el ejercicio de pensar y compara esta búsqueda con el hecho de que Dios resulta un ser ocupado *en pensar sobre el pensar*. Y como consecuencia lógica a estas premisas, el filósofo español llega a una conclusión sorprendente: “*Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo*”.⁴⁹

*Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia.*⁵⁰

La segunda observación que hicimos al iniciar IV.2.3. y anteriormente en IV.1.2. y IV.1.3., (el rechazo de Ortega y Gasset al racionalismo y al relativismo), la retomaremos con el objetivo de ampliarla. Si bien el filósofo español niega ambas tesis porque no acepta su supuesto, los fundamentos básicos sobre los que se elevan, trata de entenderlas de otra manera, para descubrir y mostrar su propio supuesto y terminar de verificar la insuficiencia de éstas.

*El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio.*⁵¹

*La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.*⁵²

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. II, pág.

17
⁵⁰ *op.cit.*, t. II, pág. 18

⁵¹ *ibídem*

⁵² *op.cit.*, t. II, pág. 19

Estas dos citas son fundamentales para poder seguir entendiendo el trasfondo teórico de la “doctrina de la perspectiva”, aquello que subyace en la formulación literaria y que se hace necesario decodificar.

Cuando va a reivindicar el punto de vista individual, deja de hablar de “mí” y evoca el carácter irreductible de la realidad, lo que nos lleva a las siguientes conclusiones:

- a) La perspectiva *no se justifica* por estar yo siempre en cierto *punto de vista o circunstancia*.
- b) La perspectiva *se justifica* por la condición misma de *la realidad*.

¿Qué implica este análisis? Que el problema de fondo, se traslada de la subjetividad a la estructura de la realidad.

Siempre fue un problema para la filosofía contemporánea solucionar el problema de la llamada “intersubjetividad de los enunciados individuales”, recordemos por ejemplo escuelas tan distintas como la fenomenología o el positivismo lógico. Éstas inclusive se vieron obligadas a revisar sus postulados para evitar el solipsismo a que les conducía cierto tipo de perspectivismo.

Para Ortega y Gasset una perspectiva no es nunca una cosa meramente “subjetiva”, es un aspecto concreto de la realidad en tanto que percibido por un sujeto concreto.

Recurriendo a una práctica constante, Ortega y Gasset explica esta postura partiendo de un paisaje, la sierra del Guadarrama. Y sobre él proyecta dos posibilidades: mirarla desde el Escorial o desde Segovia, preguntándose si tendría sentido disputar cual de las dos visiones es la verdadera, a lo que responde que ambas lo son y precisamente por ser distintas.

*Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.*⁵³

En función de esta convicción, Ortega y Gasset proclamó que la coincidencia estricta de dos puntos de vista sobre la realidad, terminaría fatalmente en una pura abstracción o, a lo sumo, la podríamos catalogar de alucinación. Esto no quiere decir que al no coincidir no puedan complementarse. Por ello cada individuo debe procurar reproducir fielmente su punto de vista.

No se puede fingir la realidad ni el punto de vista. Los que se profesan “subjetivistas” están dispuestos a hacer fantasmagórica “la realidad”, los que se dicen “objetivistas” lo hacen con “el punto de vista” sin percibir que con esta actitud descalifican aquello de que están hablando.

⁵³ *ibídem*

*La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.*⁵⁴

Por consiguiente todo hombre tiene una misión de verdad, lo que nos hace insustituibles y nos constituye en necesarios. En esta instancia, Ortega y Gasset sin decirlo explícitamente, está manifestando que la verdad tiene como antecedente inmediato y como consecuencia única, la solidaridad entre los hombres. Solidaridad entendida como búsqueda compartida de la verdad y convivencia no egoísta del conocimiento.

*La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración.*⁵⁵

La teoría orteguiana de las perspectivas fue confirmada en 1923, en *El tema de nuestro tiempo*. No es temerario afirmar que es el primer intento de sistematizar la temática y a la vez de convertir a esta categoría analítica en la clave de una “teoría del conocimiento”.

En este punto seguiré algunas reflexiones que hace José Ferrater Mora⁵⁶ que gozan de originalidad. Este coterráneo de Ortega y Gasset deduce que en *El tema de nuestro tiempo*, el autor estuvo influenciado por descubrimientos científicos de la biología y la psicología.

Ortega y Gasset admitió como un hecho que la realidad denotada por el término “sujeto” es un “medio” epistemológico. Este medio cognoscitivo no es totalmente activo pero tampoco enteramente pasivo. Además no es un vehículo de las impresiones externas, ni para deformarlas, ni para dejarlas indemnes. En función de lo predicho, cada sujeto cognoscente sería un espejo de la realidad y a la vez poseería la capacidad de reflejarla, obviamente desde un lugar determinado y a partir de una estructura determinada.

Esta concepción de Ortega y Gasset, recibió fuertes críticas por su origen biologista. Ferrater Mora ensayó una defensa⁵⁷, que sustentó en tres argumentos:

⁵⁴ *ibídem*,

⁵⁵ *ibídem*.

⁵⁶ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, págs. 60-61

⁵⁷ cfr., págs. 61-63

- a) La idea Orteguiana de que los filósofos no pueden eludir hablar *in modo obliquo*, por ejemplo con comparaciones o metáforas.
- b) La necesidad de usar un lenguaje biologista para subrayar la importancia y significación de la vida frente a la razón pura.
- c) El hecho de que las perspectivas pertenecen por igual al sujeto y al objeto, no hace correcto el centrarse exclusivamente en la impresiones.

Para salir de la duda, más allá de los argumentos que presenta Ferrater Mora, recordemos que en Ortega y Gasset la noción de “perspectiva vital” está relacionada íntimamente con la de “perspectiva histórica” y lo expresa en la siguiente cita:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí como ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado.⁵⁸

De la idea “*cada vida es un punto de vista sobre el universo*” con la que comienza el párrafo anterior, podemos inferir en función del contexto en que se expresa que Ortega y Gasset no se refiere solamente a las personas, sino también a las comunidades nacionales y a los períodos históricos. El tema del historicismo irá adquiriendo, cada vez más, una importancia relevante en el pensamiento del filósofo español.

Las filosofías pretéritas con su convicción de haber descubierto toda la verdad, y atrincheradas en supuestos que consideran inconvencibles, dan la impresión de un universo donde todo está definido y es definitivo. Pero cuando tomamos conciencia de nosotros mismos con su circunstancias y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, la de nuestra generación, tomamos cuenta que el mundo teorizado por esas filosofías pretéritas, no era en verdad el mundo, sino apenas el horizonte de sus autores, como ya mencionamos anteriormente (punto IV.1.2. de este Capítulo).

De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 200

parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera “razón absoluta”, es el sublime oficio que atribuimos a Dios.⁵⁹

La realidad en la medida en que es dada a la vida humana concreta, a esa vida que está inmersa en las ineludibles coordenadas de espacio y tiempo y ejerciendo la libertad, y no la percibida por un *ser abstracto, ucrónico y utópico*, adquiere el calificativo de histórica.

La filosofía ha sido siempre utópica, en el decir de Ortega y Gasset, porque cada sistema pretende valer para todos los tiempos y para todos los hombres, sin tener en cuenta la dimensión vital e histórica de la vida.

En consecuencia existe una sola perspectiva falsa, la que pretende ser única, invocando la ucronía y la utopía.

...la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de la realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.⁶⁰

En el concepto perspectiva se conjugan y unifican *visión, inteligencia, valoración, imaginación*. La perspectiva no es estática ni pasiva, su función no se limita a “reflejar” especulativamente una realidad que *está ahí*, frente a mí, sino que actúa sobre ella. Esa actuación hace que en parte la realidad no *esté ahí*. Ergo, *mi realidad* es también realidad, es parte de ella, no accidental sino constitutivamente.

No olvidando que en este trabajo, a partir de Ortega y Gasset, la posibilidad de legitimación de una filosofía latinoamericana es el objetivo, volveremos a retomar algunos conceptos del filósofo mexicano Leopoldo Zea, al que en algún sentido hemos tomado como referente.

En el *Prefacio* que Leopoldo Zea hace a su *Introducción a la Filosofía*, que está fechado 1 de septiembre de 1952, éste recuerda que las lecciones que componen el libro, con algunas modificaciones, son las que corresponden a un *Curso de Introducción a la Filosofía*, encargado por el Centro de Estudios Sociales y dictado en el primer semestre de 1944.

⁵⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 202

⁶⁰ *ibídem*

En el mismo *Prefacio* afirma que las preguntas y soluciones que se pudieron hacer y dar los filósofos, fueron siempre preguntas y soluciones en las que se hicieron patentes actitudes propias del hombre en general, dentro de una situación cultural determinada.

En cada gran pensador, se fue expresando el hombre y sus problemas, en los que éste se jugaba “el ser” y de cuya solución dependían sus ineludibles relaciones con los otros, consigo mismo y con el mundo.

En la *Introducción* “Sobre el concepto de la Filosofía”, en el punto 4, “El problema de la filosofía” plantea que cada filósofo ha querido saber algo distinto de lo que otros ya supieron y expresaron. Siempre está presente la inquietud filosófica, lo que cambia son los problemas, por ello la filosofía tiene una raíz vital.

Existe un horizonte para cada individuo, un lugar donde las cosas se nos presentan y por consiguiente sus propios problemas, sus circunstancias.

Si cada época tiene sus horizontes propios; entonces también cada época tendrá sus problemas propios. Es decir, cada época sentirá extrañeza por ciertos objetos que se le presentarán como fuera del mundo de objetos que les es familiar. Estos objetos formarán sus problemas. Surgiendo así los problemas de cada época. Unas épocas tendrán unos problemas, otras otros, de acuerdo con el horizonte que les es familiar. Pero así como pueden sentir extrañeza por ciertas cosas, es posible también sentir extrañeza por todo. Ésta es la extrañeza de la filosofía, una extrañeza total.⁶¹

Leopoldo Zea, a instancias de José Gaos, realiza una síntesis de sus trabajos anteriores en *América como conciencia*, en el Capítulo I “Justificación de una tarea”, en el punto 5 “Revalorización de lo otro”, y va a mencionar como una clave para la filosofía latinoamericana la categoría analítica de perspectiva.

El filósofo mexicano acepta que si en algo tenemos que imitar a Europa, es en su capacidad renovada para sentirse siempre original, fuente de toda universalidad, aún en aquello que imita, que por este hecho mismo se universaliza.

De hecho, en todo lo humano la imitación perfecta, aun la consciente es imposible. Siempre aparece la perspectiva, el punto de vista personal, la actitud desde una determinada situación.⁶²

⁶¹ ZEA, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pág. 18

⁶² ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, pág. 19

A continuación señala que esto es uno de los grandes aciertos de la filosofía europea contemporánea, especialmente del “historicismo” y del “existencialismo”. Remarca que Europa ha sido siempre consciente de su originalidad y recientemente de los límites de esta originalidad elevada a universalidad. La universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura; pero partiendo siempre de nuestra realidad, de nuestras circunstancias, desde nuestra perspectiva.

En el Capítulo II, “Cultura y filosofía americanas”, en el punto 13 “La filosofía como verdad circunstancial absoluta”, Leopoldo Zea hace planteos de hondas raíces orteguianas, al decir que cada hombre o cada generación pretende siempre modificar su mundo, desde una concepción de la vida que es propia. Esta nueva concepción de la vida, le presenta al hombre problemas inéditos y a la vez lo urge a encontrarle solución a éstos.

Un hombre o una generación, no verán de la realidad sino aquella parte que se encuentre teñida por el color de dicha concepción:

Cada hombre o generación tendrán sus propios puntos de vista, sus ideales y sus ideas; y será conforme a estas ideas como tratará de realizar, de modelar, su circunstancia.⁶³

Pero las verdades desde las cuales una generación vive su vida, no pueden ser consideradas como relativas a una vida, parciales: válidas al lugar y tiempo de dicha generación, sino como verdades absolutas: válidas para todo lugar y tiempo. Y este sentir las verdades de una circunstancia como absolutas, viene de que la realidad que se vive es una realidad absoluta.⁶⁴

⁶³ *op.cit.*, pág. 42

⁶⁴ *ibídem*

V

CIRCUNSTANCIA, PROYECTO Y AUTENTICIDAD.

V.1.- *Reabsorción de la circunstancia.*V.1.1.- *Reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre.*

Decíamos en la Introducción de este trabajo que, siendo el concepto de “reabsorción” un concepto clave y decisivo aparece en la obra de Ortega y Gasset, según Julián Marías¹ solamente tres veces, dos en las *Meditaciones del Quijote* y una en el *Prólogo para alemanes*. Personalmente, en la lectura de Ortega y Gasset, la encontré cuatro veces, la última es la repetición textual de una de las tres anteriores, particularmente una de *Meditaciones del Quijote*, que aparece repetida en el *Prólogo para alemanes*, sumándose a la que allí ya estaba. Esto no implica que esta expresión aparezca luego sustituida por otras, dentro de la evolución de la doctrina misma.

Paradójicamente, los dos trabajos en los que aparece esta expresión constituyen pilares básicos de la obra del filósofo español. El primero, las *Meditaciones del Quijote*, contiene las intuiciones primigenias que van a atravesar toda la obra del pensador; el segundo, el *Prólogo para Alemanes*, es la explicación del filósofo español de su elección por el método biográfico.

Siguiendo la bibliografía elegida para Ortega y Gasset, sus *Obras Completas*², a éstas citas las ubicamos en las *Meditaciones del Quijote* en el Tomo I, pág. 322 y pág. 395 y en el *Prólogo para alemanes*, en el Tomo VIII, pág. 44 y pág. 54.

Analizando, en el contexto de la obra, el concepto *reabsorción* adquiere dos significaciones o dos aspectos distintos pero absolutamente inseparables y la constatación de lo predicho es la utilización del prefijo “re-“. No se utiliza el término “absorción” de la circunstancia, simplemente, porque el hombre la absorbe siendo a su vez absorbido por ella. De

¹ Cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 342

² ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983

allí inferimos que la resultante de ese tipo de relación es la absorción de aquello que absorbe también, por tanto reabsorción.

Volviendo a los dos aspectos distintos que tiene el concepto *reabsorción*, podríamos enunciarlos de la siguiente forma

- a) *La reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre*, representada por la cita de las *Meditaciones del Quijote*, Tomo I, pág. 322
- b) *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia*, representada por la cita de las *Meditaciones del Quijote*, Tomo I, pág. 395

En este punto, partiremos del primer aspecto y la mejor forma de hacerlo es utilizando la cita que hemos referenciado como representativa del mismo:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.³

En las *Meditaciones del Quijote*, los temas de circunstancia y perspectiva son inseparables, y ambos aparecen relacionados intrínsecamente por el concepto de “vida individual”.

Ortega y Gasset está convencido que uno de los cambios más hondos que se va a dar con respecto al siglo XIX, es la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. En el siglo XIX se desatendió todo lo inmediato de la vida. La vida individual quedó relegada a una cuestión intrascendente, y es significativo que la única afirmación de lo individual en ese siglo, fue el “individualismo” como doctrina política.⁴

Dice el filósofo español que en esa época hubiera parecido frívolo dedicarse a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a constatar en cosas como esas una dimensión de la vida que mereciera ser cultivada. Es decir otorgarle ciudadanía en el sentido cultural. Pero afirma y reclama que toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura.⁵

³ *op.cit.*, t. I, pág. 322

⁴ *cfr.*, t. I, págs. 319-320

⁵ *cfr.*, t. I, pág. 320

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.⁶

De esta afirmación logra colegir que la vida social y las demás formas de cultura se nos dan solamente bajo la especie de vida individual. Lo que hoy recibimos culturalmente, tuvo a su tiempo que estrecharse para pasar por el corazón del hombre. Frente a la consideración tradicional *sub specie aeternitatis*, se muestra que la primaria es bajo la especie de vida individual.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato.⁷

Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta, vuelta que se toma con el pensamiento -que es generalizador- para echar bien la cadena al cuello de lo concreto.⁸

Ortega y Gasset pone énfasis en que lo importante es lo concreto, pero para “saber a qué atenerse” respecto a ello, para “hacerse cargo”, es necesario *volver a lo concreto* en una esencial y premeditada vuelta táctica, que es la substancia última de aquello que se llama cultura, y que tiene como caracteres distintivos la *claridad* y la *seguridad*.

Si recordamos, que si bien el tema central de este punto es la *reabsorción de la circunstancia*, específicamente la estamos abordando desde una de sus facetas: *La reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre*.

¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos sus ofrendas y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas.⁹

⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 320

⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 321

⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 284

⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 319

La reabsorción de la circunstancia, bajo este aspecto, consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre, es decir, el hombre se hace a sí mismo con las cosas que le están ofrecidas, las circunstancias. Y hace con ellas vida, es decir hace su vida, las asume proyectándoles sentido y significación.

Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia y las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío, pero nunca nos determinan completamente, sino que en todo instante y situación, inexorablemente, tenemos que elegir lo que vamos a hacer.

El proyecto de existencia que plantea Ortega y Gasset, basado en nuestro ser radical, califica y da uno u otro valor a cuanto nos rodea, es decir, a todas nuestras circunstancias. De donde resulta que el verdadero *destino* es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es el ser que somos.

El *destino* del hombre, de cada hombre, cuando es fiel a su situación, es decir, su destino concreto y circunstancial es:

- a) Imponer a lo real su proyecto personal.
- b) Dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene.
- c) Extraer el *logos* a lo inerte.
- d) Convertir aquello que hay “ahí, en torno mío”, en verdadero mundo, en vida humana personal.

De lo expuesto podemos ensayar otra aproximación, a las dadas anteriormente, de la expresión “*reabsorción de las circunstancias*”.

La reabsorción de la circunstancia consiste en:

- a) Que el hombre se encuentra ahí, entre las cosas y con ellas.
- b) En ese ahí, está haciendo su vida como algo ajeno.
- c) En ese hacer su vida, ejecuta un acto de apropiación de las cosas.
- d) En esa apropiación “personaliza”, “humaniza” las cosas.
- e) Esa “humanización” se da en virtud del *proyecto* del hombre, que es el modo de realizar esa vuelta táctica.

La relación del yo con la circunstancia no es una mera referencia intencional, es una mutua pertenencia, sólo desde la cual tienen sentido cada uno de los términos. Esa co-pertenencia es *proyecto* y ofrenda, es decir, es una empresa, una realidad *ejecutiva* que acontece con las cosas y en función de la cual éstas cobran sentido.

La idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia” no era para mí solo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca “sólo ideas”. La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras éste, otros, hasta uno último.¹⁰

V.1.2.- Reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia.

Al iniciar este punto se hace imprescindible recordar lo dicho en el punto anterior respecto a las dos significaciones o dos aspectos distintos e inseparables que adquiere, en el contexto de la obra, el concepto *reabsorción*.

El primero de ellos y que acabamos de concluir era el de *La reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre*, representada por la cita de las *Meditaciones del Quijote*, Tomo I, pág. 322.

El segundo, que es el motivo de este apartado, es la *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia*, representada por la cita de las *Meditaciones del Quijote*, Tomo I, pág. 395.

Igual que lo hicimos con el primer aspecto, iniciaremos el tratamiento del segundo, a partir de la cita de referencia:

La reabsorción por la realidad consiste en solidificar, materializar la intención aspirante sobre el cuerpo del héroe.¹¹

En la “Meditación Primera” de *Las meditaciones del Quijote*, en el punto 17, Ortega y Gasset trata la temática de “La tragedia”, en el punto 15 “El Héroe” y en el punto 18 “La comedia”. En estos dos últimos, hace referencia especialmente a la figura del *héroe*.

Para explicar la segunda significación o aspecto del concepto de reabsorción, dado que la cita ya transcrita tiene incorporado el concepto de *héroe*, posiblemente hubiera sido necesario

¹⁰ *op.cit.*, t. VIII, pág. 54

¹¹ *op.cit.*, t. I, pág. 395

tener, de manera previa, un marco referencial de lo que considera Ortega y Gasset al respecto. Pero también se hace necesario decir, que tanto los conceptos de *héroe* como de *tragedia* se comprenden en toda la magnitud que trata de darle el filósofo español, a la luz que les proyecta el desarrollo de la teoría de la *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia*.

Ante el dilema, y para salvar la carencia, bosquejaré algunos elementos básicos que hacen a la definición orteguiana de *héroe* y *tragedia*, y dejaré en suspenso el desarrollo en profundidad de ambas temáticas, para realizarlo posteriormente .

En Ortega y Gasset, los conceptos de *héroe* y *tragedia* se corresponden y están interrelacionados de una forma indisoluble. Héroe, dice Ortega y Gasset, es quien quiere ser él mismo y la raíz de lo heroico se halla en un acto real de voluntad: “Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino”.¹² “Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido”.¹³

Ahora sí, abocándonos de lleno a la *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia*, es necesario recordar que la realidad no se deja dominar o someter fácilmente, mejor dicho, nunca se logra del todo, es irreductible.

Esa realidad en muchas circunstancias avanza frente al proyecto del hombre o *rôle* con el cual se funde el yo, y en cierta medida, solidifica, materializa esa intención proyectada, hecha de puro futuro. En el primer aspecto que analizamos en el punto V.1.1. de este Capítulo, el hombre trataba de “personalizar”, de “humanizar” las circunstancias y hacer de ellas un mundo humano, en este segundo, la realidad “cosifica” al hombre, despojándolo de su carácter propiamente humano: “Ésta es la auténtica condición humana, la empresa siempre intentada y siempre frustrada, irrealizable e irrenunciable, que consiste en vivir, en pretender ser hombre”.¹⁴

...cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano –como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron-. Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno...¹⁵

¹² *op.cit.*, t. I, pág. 393

¹³ *ibídem*

¹⁴ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 434.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 323

La realidad, según veníamos analizando, es fundamentalmente *estructura*, irreductible a los meros elementos que en sí mismos no tienen plena realidad, consisten en la virtual existencia de unos en otros: “No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”.¹⁶

Las cosas, que son parte de la realidad, tienen dos vertientes. La primera se genera cuando se las interpreta, es decir cuando adquieren un “sentido”, una significación. La otra es la materialidad, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda *interpretación*.

A partir de estas consideraciones, Ortega y Gasset está preformando “la teoría de la realidad”. En ella “materialidad” y “sentido” son inseparables, no se enfrenta la realidad a sus interpretaciones, porque éstas son absolutamente suyas. En consecuencia hay una silenciosa realidad previa a todas las interpretaciones y una realidad interpretada. Nos arriesgamos a decir que es otra forma de plantear el tema de la reabsorción de las circunstancias.

Esta teoría se puede analizar perfectamente en el *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes, de manera particular en la “Primera parte del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha” en el Capítulo VIII “Del buen suceso que el valeroso Don Quijote tuvo en la espantable y jamás imaginada aventura de los molinos de viento, con otros sucesos dignos de recordación”.

Se hace imprescindible antes de realizar el análisis, transcribir tres textos claves, para poder trabajar sobre ellos:

En esto, descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo, y así como don Quijote los vio, dijo a su escudero:

-La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubren treinta o más, desaforados gigantes, con quien pienso hacer batalla y quitarles a todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer; que ésta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra.¹⁷

-¿Qué gigantes? –dijo Sancho Panza.

¹⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 351

¹⁷ de CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1994, pág. 154

-Aquellos que allí ves –respondió su amo- de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas.

-Mire vuestra merced –respondió Sancho- que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento y lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino.

-Bien parece –respondió Don Quijote- que no estás cursado en esto de las aventuras: ellos son gigantes; y si tienes miedo, quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla.¹⁸

Y en diciendo esto, y encomendándose de todo corazón a su señora Dulcinea, pidiéndole que en tal trance le socorriese, bien cubierto de su rodela, con la lanza en el riestre, arremetió a todo el galope de Rocinante y embistió con el primer molino que estaba delante; y dándole una lanzada en el aspa, la volvió el viento con tanta furia, que hizo la lanza pedazos, llevándose tras sí al caballo y al caballero, que fue rodando muy maltrecho por el campo.¹⁹

Los molinos de viento, para Don Quijote, tienen un sentido: son gigantes y en función de esta interpretación, en primera instancia y apelando al sentido común, diríamos que está loco. La cuestión es que con esta imputación no resolvemos el problema, porque descalificando la interpretación no afectamos el carácter interpretativo ni a la generalidad de esta condición. Siempre que nos referimos a la realidad lo hacemos desde un “sentido”, es decir desde una “interpretación”.

Con inmediatez surge un problema ¿eso que hemos llamado *materialidad*, será la ausencia de toda interpretación? Es una interpretación, con el mismo carácter y condición: la materialidad es “*la cosa cuando no se interpreta*”.²⁰

Desde su materialidad, las cosas, hacen como señas que nosotros debemos interpretar, y al hacerlo, estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad, que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada *real*.

Nace de aquí un perenne conflicto: la “idea” o “sentido” de cada cosa y su “materialidad” aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la “idea” triunfa, la “materialidad”

¹⁸ *op.cit.*, pág. 155

¹⁹ *op.cit.*, pág.156

²⁰ cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 454-461

queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados.²¹

Este texto que se encuentra en la “Meditación Primera” de *Las meditaciones del Quijote*, en el punto 13 “La poesía realista”, a mi humilde entender es quizás, el texto más representativo de la *absorción de la circunstancia*, en las dos significaciones o aspectos que estamos analizando.

Este conflicto al que Ortega y Gasset califica de perenne, es constitutivo de la vida humana: la constante puja entre la “idea” o “sentido” y la materialidad. Dicho de otra forma, entre la interpretación proyectada por mí sobre lo real o la imposición de la materialidad.

La situación puede plantearse de dos formas:

- 1) Equilibrio dinámico.
- 2) Primacía plena de uno de los términos.

Si se presenta la segunda instancia, a la vez, pueden darse dos alternativas:

- a) Si triunfa la idea, la materialidad queda relegada y se le impone una interpretación determinada, aún ejerciendo violencia sobre la materialidad. Ésta era la situación imperante cuando Don Quijote proyecta sobre la materialidad de los molinos de viento la “idea” de *gigantes*.
- b) Esa materialidad avasallada por la interpretación, puede rebelarse y volver por sus derechos, y las interpretaciones quedan derrotadas por la inercia que gravita sobre ellas, entonces el *proyecto* queda reabsorbido y experimentamos la *desilusión*.

Don Quijote se niega a la desilusión e intenta encontrar una nueva interpretación, ante la observación de Sancho Panza, en cuanto que eran Molinos de viento y no gigantes:

-Calla, amigo Sancho –respondió Don Quijote–; que las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos por quitarme la gloria de su vencimiento...²²

²¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 386

²² de CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1994, pág. 156

En otro contexto, distinto del que venimos analizando en Ortega y Gasset, y sin las sutilezas del pensamiento del filósofo español, Leopoldo Zea, desde el otro lado del Océano, también se plantea el problema de la realidad.

La realidad, decíamos al comienzo de este punto “es fundamentalmente *estructura*, irreductible a los meros elementos, que en sí mismos no tienen plena realidad, consisten en la virtual existencia de unos en otros”.²³ Leopoldo Zea la da a ésta una significación similar.

El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema; cómo vivir su circunstancia. Para vivir, para existir, tiene que modificar su circunstancia y su vida; tiene que adaptar dicha circunstancia a su vida y adaptar ésta su vida a su circunstancia.²⁴

V.2.- Heroísmo y Tragedia.

V.2.1.- El héroe como hombre auténtico.

Durante el desarrollo de *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia*, hice la observación de una las dificultades que se presentaban para el tratamiento adecuado de esta temática: el no contar previamente con un marco de referencia sobre el *héroe*.

Esta necesidad que mencionamos surgía de que para el tratamiento del tema de la reabsorción, utilizamos una de las dos citas que al respecto aparecen en las *Meditaciones*:

La reabsorción por la realidad consiste en solidificar, materializar la intención aspirante sobre el cuerpo del héroe.²⁵

Salvamos esta situación haciendo una más que concisa introducción, que nos permitiera al menos aproximarnos periféricamente al concepto. Recordemos, aquello que sintetizábamos en pocas líneas.

²³ cfr., MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 454-461

²⁴ ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, pág. 39

²⁵ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983 t. I, pág. 395

Decíamos oportunamente (V.1.2.), que en Ortega y Gasset los conceptos de *héroe* y *tragedia* se corresponden y están interrelacionados de una forma indisoluble. Héroe, dice Ortega y Gasset, es quien quiere ser el mismo y la raíz de lo heroico se halla en un acto real de voluntad: “Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino”.²⁶ “Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido”.²⁷

Ahora, podemos afirmar que el tema del heroísmo atraviesa transversalmente *Las meditaciones del Quijote*.

No hay narcisismo cuando Ortega y Gasset dice que todos somos héroes y que nada impide el heroísmo, que es una de las actividades más elevadas del espíritu.

En las primeras páginas de las *Meditaciones del Quijote*, en uno de sus párrafos, que ya hemos citado en el punto V.1.1. (*Reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre*), que comienza con una exclamación ¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia!*,²⁸ concluía, diciendo que marchamos entre ellas, con la mirada fija en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades. Implícitamente el protagonista de esta aventura constituida en proyecto es lo que Ortega y Gasset designa con el nombre de *héroe*.

Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascuas amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en trono humilde amores.²⁹

Si todos somos héroes y el heroísmo no se limita a contenidos particulares de la vida, heroísmo es una dimensión o carácter de toda vida humana. El hombre que tiene espíritu de aventura, y éste se manifiesta en última instancia en todos los hombres que no se contentan con la realidad, ésa que se presenta con su rutina y monotonía, entonces intenta reformarla en virtud de ese proyecto que no es, sino que pretende ser.

²⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 393

²⁷ *ibídem*

²⁸ *cfr.*, t. I, pág. 319

²⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 319

Ortega y Gasset vuelve a apelar a ejemplo de Don Quijote y rescata que entre la estancia de la venta y el retablo de maese Pedro, se manifiesta de manera incontrastable esa especial voluntad del “caballero de la triste figura”.³⁰

A Don Quijote podrán quitarle o negarle la aventura, pero no podrán impedirle el esfuerzo y el temple anímico. Serán las aventuras presupuestos de un cerebro aparentemente desquiciado pero la voluntad de aventura es real y verdadera.

Por consiguiente, la aventura es una forma de trastocar el orden material, una forma de irrealidad. En la voluntad de aventuras nos sale al camino una extraña naturaleza biforme: la querencia es real, pero lo querido es irreal.

Y para Ortega y Gasset surge una pregunta lacerante ¿Cómo hay modo de que lo que no es –el proyecto de una aventura- gobierne y componga la dura realidad?. La respuesta en su inicio pareciera decepcionante, “tal vez no la haya”, pero a continuación, emerge una realidad biselada con la esperanza, el filósofo español asevera la constatación empírica de la existencia de hombres decididos a no contentarse con la realidad.

Hombres que no se conforman a que una realidad se instale definitivamente, fijando un *status quo*, que los determine existencialmente obligándolos a repetir los gestos de la costumbre y la tradición imperante. A estos hombres los llamamos héroes.

Creo, personalmente que la sociedad actual, muchas veces a partir de intereses creados, a estos hombres los suele llamar “inadaptados” o “intolerantes”, especialmente porque no se someten a los poderes (en el sentido amplio del término) dominantes.

Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer el ser él mismo es la heroicidad.³¹

Todos los proyectos posibles que un hombre pueda pergeñar, están enraizados en un proyecto primigenio y radical: *el proyecto de uno mismo*. El objetivo último del héroe es el proyectarse a sí mismo y en su consecución lo hace extensible a los otros proyectos.

³⁰ cfr., t. I, págs. 380-381

³¹ *op.cit.*, t. I, pág. 390

El héroe es *el hombre auténtico*, o sea, es la heroicidad la que genera el carácter de autenticidad en referencia al hombre. Todos, a pesar de y en alguna medida, somos héroes, ergo, todos tenemos un grado de autenticidad. La vida implica cierto grado de autenticidad y cierto grado de inautenticidad.

Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia.³²

De la cita anterior, podemos inferir que existen dos conceptos que encarnados en el hombre lo transforman en héroe y consiguientemente en un hombre auténtico: *resistencia* e *invención*. Es fundamental aclarar que la resistencia no es sólo ante lo exterior sino también ante lo interior, lo que lleva a la persona a estar parcialmente extrinsecada.

No basta con la resistencia exterior, reivindicar el yo frente a lo que no es él, sino que eso que no es él, la realidad externa, las circunstancias, lo condicionan y a la vez lo “integran”. En este análisis vuelve a aparecer, porque oportunamente manifestamos que las temáticas están relacionadas, la teoría de la “reabsorción de las circunstancias” en su doble aspecto o significación.

Si bien Don Quijote transcendía con su voluntad de aventura la realidad, continuaba siempre siendo parte de la misma. Este “trascender” y a la vez “estar” es la situación vital en la que reside la heroicidad y la tragedia por igual, imposible olvidar, mucho menos eludir, las circunstancias. Según Ortega y Gasset “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”.³³

V.2.2.- La voluntad como tema trágico.

El héroe es *el hombre auténtico*, o sea, es la heroicidad la que genera el carácter de autenticidad en referencia al hombre. Esta dimensión, en el pensamiento de Ortega y Gasset, se prolonga y explicita en una segunda dimensión: la tragedia.

En una comparación que puede parecer extemporánea, así como en el hombre las coordenadas de espacio y tiempo, mediatizadas por la libertad, hacen a su historicidad, en Ortega

³² *ibídem.*

³³ *op.cit.*, t. III, pág.101.

y Gasset, la autenticidad resulta de las dimensiones de heroicidad y tragedia, mediatizadas por la voluntad.

Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. Nada parecido en la épica. Por esto Don Quijote no es una figura épica, pero sí es un héroe. Aquiles hace la epopeya, el héroe la quiere. De modo que el sujeto trágico no es trágico, y, por tanto, poético, en cuanto hombre de carne y hueso, sino sólo en cuanto que quiere. La voluntad –ese objeto paradójico que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no es –es el tema trágico.³⁴

Vamos a detenernos en todos los párrafos de la cita, para su mejor análisis:

- a) “Héroe es,..., quién quiere ser el mismo”: ese querer ser el mismo es la búsqueda de la autenticidad, y es precisamente la heroicidad la que otorga el carácter de autenticidad.
- b) “La raíz de lo heroico hallase, pues, en un acto de real voluntad”: el *espíritu de aventura* que tiene el hombre no se contenta con la realidad, intenta reformarla en virtud de ese proyecto que no es, sino que pretende ser.
- c) “Nada parecido a la épica” la épica es pasado como pasado, un mundo que fue y concluyó, una edad mítica. El pasado épico, ese *ayer mítico*, no es *nuestro pasado*, huye de todo presente, del *hoy real*.
- d) “Por esto Don Quijote no es una figura épica, pero sí es un héroe”: la aventura, y eso era Don Quijote, transgrede la opresora realidad, y hace nacer un mundo nuevo, un proceso único.
- e) “El sujeto trágico no es trágico, y, por tanto, poético, en cuanto hombre de carne y hueso, sino sólo en cuanto que quiere”: el sujeto trágico es el héroe y Héroe es quien...quiere ser el mismo.
- f) “La voluntad –ese objeto paradójico que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no es –es el tema trágico”: se subraya el carácter *real* de la voluntad, dado que el héroe *quiere ser él mismo*, no como ente natural, de carne y hueso, sino como *pretensión o proyecto* de sí mismo.

³⁴ *op.cit.*, t. I, pág. 392

Es necesario entonces aclarar, que en este contexto Ortega y Gasset no entiende la “voluntad” como una “facultad psíquica”, porque ésta es plenamente real y nada paradójica, sino que entiende a la voluntad como esa *pretensión proyectiva* que “quiere lo que no es” y que pertenece a la irrealidad de lo programático.

Ortega y Gasset analiza la tragedia griega, para contrastar con su concepto de tragedia. Parte del hecho de que la misma no es fácil de entender porque está conformada por motivos puramente históricos y transitorios dado que en Atenas, la tragedia era un oficio religioso.³⁵

Esto provoca que la tragedia prácticamente no se desarrolle sobre el escenario del teatro, se verifica esencialmente en el ánimo de los espectadores y en una atmósfera de religiosidad totalizante.

Los poetas griegos nos hablan personalmente desde las máscaras de sus héroes y recordando a Esquilo, el filósofo español lo califica de *teopoeta*, dado que compone movido por una intención confusa entre poética y teológica. A Esquilo le preocupan fundamentalmente problemáticas que pertenecen al orbe de lo divino.

Para los griegos, la tragedia es fatalidad, su núcleo medular estará en la derrota y la muerte del héroe será quien le preste la calidad trágica. Ortega y Gasset, no comparte el trasfondo que sustenta la tragedia griega:

No es necesaria la intervención de la fatalidad, y aunque suele ser vencido, no arranca el triunfo, si llega, al héroe su heroísmo.³⁶

En la “Meditación Primera” de *Las meditaciones del Quijote*, en el punto 18 “La comedia”, además del héroe, retoma el tema de la tragedia.

Más una vez embarcados según el heroico rumbo, veremos que nos repercuten en lo hondo los fuertes movimientos y el ímpetu de ascensión que hinchén la tragedia. Sorprendidos hallaremos que somos capaces de vivir una tensión formidable y que todo en torno nuestro aumenta sus proporciones recibiendo una superior dignidad.³⁷

La tragedia vista desde una vida vegetativa, caracterizada por un simple “estar” y “pasar”, tiene siempre un carácter fatalista.

³⁵ cfr., t. I, págs. 392-394

³⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 393

³⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 394

En función de que no podemos hablar del hombre auténtico, el “héroe”, sin hablar de la “tragedia”, trataremos de definir en última instancia qué debemos entender por “yo auténtico”.

“Héroe” consiste en:

- a) El ser proyecto, pretensión, programa vital y personaje.
- b) El estar llamado *a ser alguien*.
- c) El responder a la vocación como destino.
- d) El captar que el destino no es impuesto, sino propuesto.
- e) El aceptar que no elegimos el destino, pero elegimos serle fiel o no.
- f) El querer su trágico destino.

A la “vida humana” en lo que tiene de más propio y auténtico, el *heroísmo*, también le pertenecen la *futurición* y el *utopismo*.

El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tiene una significación utópica.³⁸

Ortega y Gasset, apela al aforismo “de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso” y presiente que éste es el peligro que acecha constantemente al *héroe*.

Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en carácter cómico. Difícilmente, a fuerza de fuerzas, se incorpora sobre la inercia real la noble ficción heroica: toda ella vive de aspiración. Su testimonio es el futuro.³⁹

³⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 396

³⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 395

**B) SEGUNDO FUNDAMENTO DEL
SISTEMA FILOSÓFICO DE
ORTEGA Y GASSET:
RAZÓN VITAL**

VI HISTORIA Y RAZÓN.

VI.1.- *Historia*

VI.1.1.- La Historia como ciencia superior.

El mundo, para Ortega y Gasset, es un repertorio de problemas solucionados y de problemas por solucionar, por eso tiene una figura objetiva determinada y es la que confiere objetividad al hecho sólo aparentemente subjetivo del vivir.

La vida tiene siempre una estructura determinada, el hombre tiene que relacionarse e interactuar con un mundo, el que presenta problemas y exige que él luche por su destino.

Por tanto, la vida es “una preciosa tarea vital”, los caracteres psicológicos y corporales son secundarios: “El hombre es, por ejemplo, ante todo Hamlet y sólo después, secundariamente, la serie de actores con cara y temple diversos que lo representan. De este modo queda la historia objetivada...”.¹

El tema de la historia, Ortega y Gasset, lo presenta en innumerables lugares de sus *Obras*, por lo que nos veremos obligados a realizar un proceso de selección, siempre injusto pero necesario.

Sin lugar a dudas, es *En torno a Galileo* (1933) un lugar de preferencia, por parte de Ortega y Gasset, para el tratamiento del tema de la historia.

Ortega y Gasset, posicionado en su momento histórico, imputa como una de las causas que producen la grave desorientación en la que se halla el hombre, al hecho que sabe muchas cosas, ha ahondado en diversas ciencias, pero no sabe nada de historia.

Para el filósofo español, el hombre medio, se encuentra por su ignorancia histórica, casi como un primitivo, casi como un primer hombre, de allí surgen los modos de salvajismo y barbarie imperante.

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. V, pág. 142

Porque en la vida humana va incluida toda otra realidad, es ella la realidad radical, y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por que la historia -aunque no lo hayan creído las últimas generaciones- es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental —ella y no la física.²

Pero Ortega y Gasset tiene la convicción de que se avecina un emerger de las ciencias históricas debido a que los historiadores harán un *mutatis mutandis* frente a los hechos históricos, aquello mismo que oportunamente hizo Galileo.

La ciencia es tanto obra de imaginación como de observación, esta última no es posible sin la primera, en suma la ciencia es construcción.

Ortega y Gasset critica aquellos historiadores que para exonerarse de discutir con los filósofos suelen repetir la famosa frase: “La historia se propone averiguar cómo efectivamente han pasado las cosas”. La frase es elíptica. “La historia sería puro y absoluto empirismo. El pasado humano sería una radical discontinuidad de hechos sueltos sin estructura, ley ni forma”.³

Todo lo que al hombre le acontece y le pasa, le pasa y le acontece dentro de su vida, por ende, se convierte en un hecho de vida humana. La realidad de ese hecho, su verdadero ser, no es el suceso aislado, sino lo que significa en la vida de ese hombre. Un mismo hecho material, inserto en vidas distintas, genera realidades diferentes.

Un hecho humano no es, nunca un puro pasar y acaecer —es función de toda una vida humana individual o colectiva, pertenece a un organismo de hechos donde cada cual tiene su papel dinámico y activo. En vigor, al hombre lo único que le pasa es vivir, todo lo demás es interior a su vida, provoca en ella reacciones, tiene en ella un valor y un significado. La realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida.⁴

En consecuencia, un historiador no puede leer una sola frase de un documento sin referirla a la vida integral del autor del mismo: “La historia en su primera labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura de una vida, de un sistema vital”.⁵

La verdadera función de la historia, es averiguar como han sido las vidas humanas, pero no en lo relacionado al carácter de los sujetos humanos. La vida, no es sólo el sujeto que vive, es

² *op.cit.*, t. V, pág. 95

³ *op.cit.*, t. V, pág. 18

⁴ *ibídem*

⁵ *ibídem*

el drama de ese sujeto, esa condición ineludible de naufrago. En consecuencia, la historia no hace a la psicología de los hombres, sino a la reconstrucción de la estructura de ese drama.⁶

Cada hombre se encuentra inmerso en un sistema de circunstancias que no son él, al contrario, es aquello en que está y con lo que debe lidiar.

La pregunta radical de la historia se precisa, pues, así: ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y porqué cambia la vida?⁷

Un segundo lugar en donde Ortega y Gasset, realiza una aproximación a la temática es en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947).

Los cambios de esa estructura objetiva de la vida constituyen la historia. Y si la vida del hombre concreto es la figura de su problema vital cuyo perfil podemos dibujar, *la historia* es el sistema en el cual las distintas figuras de la vida surgen unas de otras por una necesidad *sui generis*.

Esto es la Historia: el mañana nos revela *inexorablemente* la placa que fue ayer impresionada. Lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino. La Historia es la marcha gigante hacia un prodigioso nudismo de lo real.⁸

Ortega y Gasset plantea que llama “escolasticismo” a toda filosofía recibida y especifica que entiende por *recibida* a la filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, ya sea en el espacio social o en el tiempo histórico. Es imposible, en consecuencia, el transporte integral de las ideas, queda en la tierra de origen lo vivaz de la “idea” que es su raíz. Es éste un principio general histórico.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las “ideas” humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las “ideas” no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las “ideas”, que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana. La vida es siempre lo intransferible. Es el Destino histórico.⁹

⁶ cfr., t. V, pág. 26

⁷ *op.cit.*, t. V, pág. 27

⁸ *op.cit.*, t. VIII, pág. 248

⁹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 214

Un tercer lugar es *Historia como sistema* (1941) en donde Ortega y Gasset en sus primeras páginas, antes de analizar el tema de la historia, incursiona en un análisis crítico sobre la ciencia, situado en y desde su contexto histórico.¹⁰

En primera instancia, hace referencia a la paradójal situación de una de las ciencias: la física. Reconoce que ésta no ha fracasado si nos circunscribimos a su objeto formal y material: la naturaleza. Al contrario, ha superado con creces las expectativas y ha conseguido logros impensables. En consecuencia el hombre debería estar más que conforme con ella, sin embargo éste manifiesta un cierto rechazo.¹¹

No niega sus logros, más que evidentes, pero toma en consideración que la *naturaleza* es sólo una dimensión de la vida humana y su éxito no excluye el fracaso con respecto a la totalidad de la existencia humana. No fracasó la física, fracasó su retórica, lo que Ortega y Gasset denominó “*el utopismo científico*”¹², la ciencia está repleta de ucronismos, en cambio la vida es hoy y necesita con urgencia saber a qué atenerse.¹³

El hombre en lo único que creía era en la *razón física*, y se ha encontrado con que no tiene verdades propias en lo concerniente a la economía, la política, la ética, es decir en los problemas verdaderamente humanos. La razón física no puede decirnos nada del hombre, en consecuencia deberemos buscar una razón vital e histórica.¹⁴

El hombre no tiene *naturaleza*, según Ortega y Gasset, no es su cuerpo ni su alma, porque ambas son cosas y el hombre no es ninguna cosa, el hombre es un drama, un puro acontecimiento.¹⁵

Si para un hombre, la realidad de su vida es ahora la que es, la que va a ser, se debe a lo que llamamos “*experiencia de vida*”, que lo relaciona con su pasado, con su historia.

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.¹⁶

¹⁰ cfr., t. VI, págs. 13-19

¹¹ cfr., t. VI, págs. 20-21

¹² cfr., t. VI, pág. 21

¹³ cfr., t. VI, pág. 22

¹⁴ cfr., t. VI, pág. 23

¹⁵ cfr., t. VI, págs. 23-36

¹⁶ *op.cit.*, t. VI, pág.37

No se debe concluir que “la experiencia de la vida” se relaciona exclusivamente con las experiencias de su pasado personal, a ellas se integra el pasado de los antepasados, que la sociedad a la que pertenece le transmite.

De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.¹⁷

Como expresamos oportunamente en este trabajo, el hombre es *un proyecto vital*, un *programa de vida*, que debe ejecutar inmerso en sus circunstancias y en consonancia con ellas. Pero en el desarrollo de ese proyecto, aparecen los imponderables y se marcan con nitidez los límites de ese programa preestablecido. Entonces el hombre bosqueja otro proyecto, pero éste es conformado no sólo en relación a su circunstancia inmediata, sino teniendo en cuenta el primero, para evitar las dificultades de aquél.

La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema?. Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá, en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay *actio in distans*. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo –se entiende mi vida.¹⁸

Como último y cuarto lugar que hemos seleccionado, trabajaremos el Capítulo IV de *Una interpretación de la historia universal*, obra que nació como un Curso de doce lecciones, que Ortega y Gasset iba a dictar en ocasión de la creación del “Instituto de Humanidades”. El predicho curso se extendió durante los años 1948 y 1949.

El filósofo español, señala, que al igual que otras ciencias, las ciencias históricas deben extremar cuidado en los puntos y temas en que la exactitud del detalle es imprescindible y ello significa una actitud verdaderamente científica. Observa, sin embargo, que en todo lo demás la conducta científica a respetar en las ciencias históricas es inversa, no nos podemos quedar sumidos en detalles insignificantes y que nos lleven a desviarnos de nuestro propósito.

Vuelve a retomar el concepto de que la historia habla de nosotros, pero no en tiempo pasado sino en tiempo presente:

¹⁷ *ibídem*

¹⁸ *op.cit.*, t. VI, pág. 44

Tal es, señores, la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. La historia, hable de lo que hable, está hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos de pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido.¹⁹

Ortega y Gasset en estas páginas, recordemos que nacieron como lecciones para un curso, en un lenguaje coloquial les recuerda a sus alumnos, que se debe hacer “historia” en serio. Que no es solamente compulsar los viejos manuscritos, revisar archivos, publicar textos antiguos, sin dejar de manifestar que ello es importante e imprescindible. Historia es entender las realidades humanas a que esos documentos aluden:

Ni admito que pueda haber ciencia, y menos ciencia histórica o disciplina de humanidades, en cuyo tema no les vaya más o menos a los hombres presentes la vida. Pues ¿qué se cree que es la ciencia?. La ciencia no es un linfático ornamento, ni un mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. La tarea es, pues dramática y ardua.²⁰

En consecuencia la doctrina fundamental básica de toda historia es la teoría general de la vida humana; vida humana que es siempre la de alguien, la mía precisamente. Sin embargo dentro de nuestra vida personal, encontramos a otras personas individuales, las encontramos juntas en un conjunto, el cual es distinto de cada una de ellas, conjunto al que llamamos sociedad o colectividad.

Por tanto, es preciso añadir a la teoría de la vida personal una teoría de la vida colectiva, o teoría de la sociedad [...] sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos sociales o colectivos es imposible nada que de lejos merezca llamarse ciencia histórica.²¹

En su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Leopoldo Zea reconoce la preocupación por la búsqueda de la universalidad filosófica a partir de una determinada situación o circunstancia, en éste caso la circunstancia será Latinoamérica.

El filósofo mexicano también va a rescatar el valor de la historia, en una línea de pensamiento próxima a la de Ortega y Gasset, el valor de una historia propia que permita una vuelta a la propia realidad, a la humanidad concreta del hombre latinoamericano, para desde allí elevarse a la más auténtica humanidad.

¹⁹ *op.cit.*, t. IX, pág. 72

²⁰ *op.cit.*, t. IX, pág. 74

²¹ *op.cit.*, t. IX, pág. 76

Lo mismo en Europa que en Asia, África o Latinoamérica. Los latinoamericanos vueltos ya sobre sí mismos tratarán no sólo de saberse en un determinado horizonte de historia sino también como hombres, como los actores concretos de esa historia, como los que sufren la situación o circunstancia que los determina, personaliza, individualiza. De aquí que al lado de la preocupación por el pasado cultural y filosófico del hombre en esta América surja también la preocupación por lo que este hombre sea. Hombre, sí, así con mayúscula, pero hombre también concreto, determinado.²²

En *América como conciencia* (1953), va a definir al hombre como un ser esencialmente histórico, sin hacer una mención explícita al valor de la “experiencia de vida”, pero en ningún momento niega el valor del pasado, en el sentido que lo plantea Ortega y Gasset.

La filosofía es obra de hombres y para hombres; de aquí que tenga, como toda obra humana, que participar del carácter esencial de lo humano. La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el de mañana.²³

VI.1.2.- La Historia basada en la profecía.

Cuando analizamos el tema de las *generaciones*, nuestra principal fuente fue *El tema de nuestro tiempo*. En este punto retomaremos el predicho texto, en relación a lo que expresa sobre la temática de la *historia*.

En el punto II, “La previsión del futuro”, en su párrafo inicial, interrelaciona la temática de las generaciones con la historia y lo expresa con un llamamiento expreso al compromiso:

Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión.²⁴

Sin embargo puede acontecer, así como ocurre con los individuos, que una generación no responda al llamado de su vocación, y su misión quede sin cumplir, defraudando la intención histórica depositada en ella.

²² ZEA, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, pág. 96

²³ ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, pág. 38

²⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. III, pág. 151

Resulta inadmisibile que los intelectuales, en relación a la responsabilidad que les compete, vivan solamente la inmediatez, sin buscar una orientación en los caminos de la historia. Es necesario decir con énfasis que la historia no se desarrolla sobre la base del azar, si bien es cierto que no se pueden predecir los acontecimientos singulares.

Por el contrario, se puede prever el sentido típico del futuro, anticipar las características generales de la época por venir.

...acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades e indentaciones.²⁵

Ortega y Gasset, es contundente al manifestar que la *profecía* es posible en historia. “Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía”.²⁶

El hombre antiguo, según el filósofo español, tenía una interpretación de la vida humana que hacía imposible la historia. Para él, los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas, en consecuencia el mismo proceso histórico en sí era estéril y no podía generar ciencia.

Lo que el hombre antiguo no podía aceptar, era que la vida humana es un proceso interno en que los acontecimientos fundamentales no son extrínsecos, sino que emergen de ella.²⁷

Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior.²⁸

Ortega y Gasset plantea dos métodos para descubrir en el presente los síntomas del porvenir:

- a) Descender al corazón de uno mismo y tras eliminar afanes individuales, predilecciones, prejuicios y deseos, prolongar las líneas vitales de nuestras tendencias esenciales, hasta ver converger un tipo de vida.

²⁵ *op.cit.*, t. III, pág. 153

²⁶ *ibídem*

²⁷ *cfr.*, t III, pág. 153

²⁸ *op.cit.*, t. III, pág. 154

- b) Percibir los caracteres que comienzan a manifestarse en las actividades primarias, que serán los que se manifestarán en el futuro en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias.

VI.2.- Razón Histórica.

VI.2.1.- La conciencia histórica como radical necesidad de nuestra vida.

La razón está constituida por ideas que son funciones de la vida y que sirven a otras funciones más importantes y decisivas: las creencias.

Es necesario, para evitar confusiones perniciosas, aclarar que las creencias no son ideas *acerca* del mundo, sino lo que vale para nosotros como realidad y son ellas las que deciden qué ideas acerca del mundo son válidas. Esta función le permite al hombre orientar su conducta, su quehacer.

Además es la causa que justifica que toda filosofía implique una prefilosofía, cuya pertenencia es del ámbito de la praxis:

La razón de esta extraña realidad doble es que todo “decir” es una acción vital del hombre; por tanto, que lo propio y últimamente real en un “decir” no es lo “dicho” o *dictum* –lo que he llamado el ideoma-, sino el hecho de que alguien lo dice, y por tanto, con ello actúa, obra y se compromete...²⁹

La filosofía se halla en lo prefilosófico, en lo ingenuo. Lo ingenuo es lo real. Cuando lo que nos rodea es aprehendido como conjunto de posibilidades vitales, lo que nos rodea se convierte en mundo. El conjunto de posibilidades está limitado, el mundo es un “aquí” y un “ahora”, y a este nivel radical de vivir no llegan nuestras creencias, menos nuestras ideas.

La filosofía es, en su raíz, un sistema de acciones vitales y tiene que articular dentro del sistema de la perspectiva histórica en que surgió y poder llegar a justificarse a sí misma. Una filosofía debe comenzar con una autobiografía.

La perspectiva histórica, se hace necesaria como determinante de la verdad filosófica. Con este concepto no se destruye la verdad de la filosofía, se le otorga un nuevo sentido. Para salvar la verdad a que la razón aspira es que Ortega y Gasset nos propone su teoría de la razón histórica y de la razón vital.

²⁹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 258

Para entender por qué el hombre piensa hoy lo que piensa, hay que hacer necesariamente historia, el hombre es hoy en razón de experiencias pretéritas. Su ser de mañana dará razón de las experiencias presentes. Dar razón de lo humano *es la razón histórica* que narrando la historia nos muestra la dialéctica de lo que corresponde llamar razón histórica.

La razón histórica es *a posteriori*, porque es la *toma de conciencia del hombre de su realidad*, y su realidad es la historia, la serie dialéctica en que va constituyendo su ser.

Es decir, que desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado “razón”, se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la “razón histórica”.³⁰

Podríamos inferir que la operación, que desnaturaliza todos los conceptos referentes a la vida humana, es la razón histórica. Ésta nos evidencia que la razón no es una facultad congénita del hombre sino un producto de la dialéctica de la vida.

El racionalismo, al que ya analizamos anteriormente, creía que las cosas tenían un ser sustantivo que puede ser descubierto por la razón, ya que ésta tiene una naturaleza afín con aquél.

El hombre creía únicamente en la razón física, deslumbrado y seducido por sus evidentes logros en el campo de lo específico: la naturaleza. Pero esta razón física hacía un desmesurado silencio ante las preguntas que generaban los problemas verdaderamente humanos y que con desesperación urgían una respuesta: “...estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror, pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío”.³¹

La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.³²

A la razón histórica la podríamos calificar como la máxima posibilidad de claridad del hombre sobre sí mismo, dado que al descubrir los fundamentos básicos y esenciales a partir de los cuales vivieron sus antepasados, descubre en consecuencia los supuestos propios y de alguna

³⁰ *op.cit.*, t. IX, pág. 391

³¹ *op.cit.*, t. VI, pág. 23

³² *ibídem*

forma los trasciende. Así expresada, esta reflexión nos lleva a superar esa constatación empírica de nuestra limitación histórica.

Además, la razón histórica da continuidad “racional” a la sucesión arbitraria de opiniones, y al hacerlo muestra que si bien no podemos hablar de una verdad absoluta en el sentido de eterna, sí podemos hablar de una verdad que es tal, porque lleva en sí las verdades pasadas, siendo éstas el progreso inevitable de sí misma. La vida, a diferencia del intelecto que siempre tiene que partir de supuestos, es razón incondicionada e incondicional, aunque válida sólo para el Hamlet que la está viviendo.

...sólo la historia puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. Por tanto, no una curiosidad ni una diversión ni un lujo, sino un sustancial menester. Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica.³³

En el descubrimiento de la trayectoria humana de la serie dialéctica de sus experiencias, el hombre ha encontrado respuesta a la pregunta ¿qué es esta única cosa que me queda?. Se encuentra consigo mismo como realidad, como historia, y se ve obligado a ocuparse de su pasado, porque no tiene otra cosa.

Dice Ortega y Gasset que, hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. Él se propone encontrar en la historia misma su original y autóctona razón: “...lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional”.³⁴

La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Conviene sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta.³⁵

En el filósofo mexicano, Leopoldo Zea, la temática de la historia ocupa un lugar más que relevante, no sólo por su proyección en el presente, sino también porque es una necesidad para reafirmar la identidad del hombre latinoamericano. Dada la importancia del tema, rescataré cinco citas, que corresponden a cuatro libros distintos.

En el libro *El pensamiento latinoamericano*, edición aumentada de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, el filósofo mexicano, afirma que es imposible dejar de ser

³³ *op.cit.*, t. VI, pág. 356

³⁴ *op.cit.*, t. VI, pág. 50

³⁵ *ibídem*.

simplemente lo que uno es amputándose su pasado y abstrayéndose de la realidad. Se hace necesario no sólo asimilar el pasado, también la realidad propia: “La historia no la componen los hechos puros, sino la conciencia que se tenga de ellos”.³⁶

También aparece el tema en *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (1968)³⁷, libro que escribió Zea bajo la influencia del pensamiento orteguiano, especialmente en lo que respecta a la teoría de las circunstancias propias y a la idea que toda cultura universal se originó también en circunstancias concretas y particulares, en la que actuaron hombres concretos y particulares.

Leopoldo Zea en este libro se va a centrar en el tema de la filosofía y su historia, señalando que el pensamiento no existe sino como diálogo con una circunstancia, por ende rechaza una historia de las ideas filosóficas por sí mismas.

Toda filosofía es obra de un hombre, y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo ésta la razón de su condición histórica. Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es permanente sino histórica. No es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. Cada historia tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio.³⁸

En el punto 6 “La dependencia, problema cultural de América”, del Capítulo I, “Justificación de una tarea”, del libro *América como conciencia* (1953), Leopoldo Zea, rescata que Europa ha interpretado correctamente a Hegel, siguiendo siempre en su historia un movimiento dialéctico: toda superación es a un mismo tiempo negación y conservación. Negar no significa eliminar sino asimilar.³⁹

Entiende Zea que los latinoamericanos, por razones sociales, históricas y políticas, tienen que asimilar su pasado dentro de una dimensión dialéctica. Para no repetir la experiencia de nuestros antepasados viviéndola es necesario convertirla en historia, en auténtica experiencia.

Ésta ha sido la tarea de los historiadores y filósofos europeos. La historia de su Cultura no la forman sus puros hechos, sino, además, la conciencia filosófica que de ellos se tiene.

³⁶ ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Pormaca, México, 1965, pág. 49

³⁷ Los dos tomos originales fueron publicados en 1943 y 1944.

³⁸ ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México, Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 21

³⁹ cfr., ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, págs. 21-23

Ningún hecho histórico, por pequeño que sea, carece de sentido en la Cultura Europea. Este sentido se hace patente en todas las formas de su expresión, aun en las que, aparentemente, se presentan como las más abstractas, tales como las llamadas ideas, el pensamiento o la filosofía.⁴⁰

Los motivos que pueden movilizar a enfrentarse con sus circunstancias para adaptarlas o adaptarse, se hacen patentes en la historia y la toma de conciencia de estos motivos es lo que forma la conciencia histórica.

En el punto 7, “Toma de conciencia y comprensión histórica”, del predicho libro, Zea llega a la conclusión que al lograr la conciencia, es cuando se ha alcanzado la comprensión histórica, que es la capacidad para colocar un determinado hecho en el lugar preciso que le corresponde en el presente.

Resulta muy interesante, para entender el concepto que sobre filosofía e historia, posee el filósofo mexicano, revisar algunos conceptos en el breve “Prefacio” de dos páginas, que él escribe al inicio de su libro *Introducción a la filosofía* (1960).

En él hace un análisis de las dos formas que suelen tomar las *introducciones a la filosofía*: la sistemática y la histórica.

En el primer caso se divide la filosofía en problemas, ofreciendo una visión esquemática de los mismos, sin relacionarlos entre sí, ni mucho menos con el hombre y mundo que los provocaron.

*Se realiza una verdadera disecación ofreciéndose esquemas muertos de problemas que conmovieron al hombre que, como nosotros, se jugaban en ellos toda su existencia. Desde el punto de vista histórico, la historia que se suele presentar es la historia de unos filosofemas abstraídos, como en el caso anterior, de los hombres que los originaron y del mundo cultural de que fueron expresión. La historia de la filosofía, como historia de los puros filosofemas, se olvida de “los héroes del pensamiento”, como los llama Windelband, de los hombres de carne y hueso que los expresaron.*⁴¹

Leopoldo Zea afirma que la historia que se presenta es una historia sin “historia”, en la que una razón abstracta va generando un conjunto de sistemas, basados en la lógica y sustentados en la no contradicción. Él manifiesta su intención de escribir una introducción a la filosofía,

⁴⁰ ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953, pág. 23

⁴¹ ZEA, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pág. 5

ligando los *filosofemas* no sólo con la persona concreta del filósofo que lo produjo sino también con ese mundo, esas circunstancias propias, del cual el pensador fue su más alta expresión.⁴²

Concluye el filósofo mexicano aseverando categóricamente que, la historia de la filosofía es la historia de la conciencia del hombre, y “es atendiendo a este aspecto humano de la filosofía con que trato de introducir, no a la filosofía, sino a la conciencia del hombre de que es expresión”.⁴³

VI.2.2.- La razón narrativa es la “razón histórica”.

Expresábamos en el punto anterior que para entender porqué el hombre piensa hoy lo que piensa, hay que hacer necesariamente historia, el hombre es hoy en razón de experiencias pretéritas.

Además, afirmábamos que la razón histórica es *a posteriori*, porque es la toma de conciencia del hombre de su realidad, y su realidad es la historia, la serie dialéctica en que va constituyendo su ser.

En consecuencia podemos comenzar diciendo que la razón histórica es *narración*, narración de lo acontecido, de aquello que le acontece al hombre y esto fundado en el movimiento constante de su vida.

Al narrar damos razón de los hechos, o sea el puro hecho histórico se transforma en un hecho histórico “racional”, y esa característica lo hace “verosímil”. En este sentido, la razón histórica es más racional o razonable que la razón pura, ya que no acepta nada como mero hecho o acontecer, sino que lo convierte en consecuencia “racional” de un drama vital, que siempre es la vida humana: “La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo en el *fieri* de que proviene: *ve cómo se hace el hecho*”.⁴⁴

Ortega y Gasset, en 1940, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dio un curso de cinco lecciones titulado “La razón histórica”. Posteriormente en 1944, en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa dio otro curso, al que también denominó “La razón histórica”, coincidentemente de igual cantidad de lecciones. En sus *Obras Completas*, ambos cursos aparecen bajo el nombre de *Sobre la razón histórica*.

⁴² cfr., pág. 6

⁴³ *op.cit.*, pág. 6

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 50

En “La razón histórica” Buenos aires, 1940, el filósofo español, en la última lección, recuerda que si el naturalismo falla ante la física siempre ha fallado ante el hombre:

Y la ciencia, siglo tras siglo desde hace tres, después de ensayar todas las formas y todos los métodos para encontrar la naturaleza del hombre, ha fallado radicalmente. Y cuando hace algunos años empezó a conmoverse profundamente la humanidad occidental, y empezamos los vivientes a no saber bien qué es lo que nos pasaba a nosotros –no a Sirio, no a las galaxias, de quienes sabe tanto la ciencia-, preguntábamos a la ciencia qué es lo que pasa al hombre, y la ciencia tenía que callar porque no podía darnos respuesta alguna.⁴⁵

Luego de esta crítica a las ciencias, que ya había repetido en otros trabajos, va a poner énfasis (en las dos últimas páginas de la lección) en tres observaciones, a las que reforzaremos con las citas que le correspondan.

a) La vida del hombre es una realidad radical y sigue siéndolo en esa forma de ser que es *haber sido* y esa forma sigue siendo en el hombre, constante y renovadamente.

La realidad radical que es la vida –decíamos- no es sino que *es* y *des-es*; está pasando y aconteciendo, es un flujo continuo. El hombre es hoy lo que es, precisamente porque ayer fue otra cosa.⁴⁶

b) El hombre ha sido siempre un proyecto y cuando lo agota, en virtud y gracias a la “experiencia de vida”, su pasado, se procura un nuevo proyecto, y así constantemente, el hombre *es historia*.

El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser; peregrino del ser, las va siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo. El hombre, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque *historia* es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, *movilidad y cambio*.⁴⁷

c) La historia es el modo de ser de un ente radicalmente variable y sin identificar. El hombre es un “desconocido”, por eso la razón pura, tiene que ser sustituida por una *razón narrativa*.

⁴⁵ *op.cit.*, t. XII, pág. 236

⁴⁶ *ibídem.*

⁴⁷ *op.cit.*, t. XII, pág. 237

El hombre es *hoy* lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es “la razón histórica”.⁴⁸

Ortega y Gasset, en *Historia como sistema* (1941) al afirmar nuevamente que el hombre no es, sino que “va siendo”, deduce que se puede colegir que el “ir siendo” es absurdo e irracional, pero concluye que “ese ‘ir siendo’ es lo que, sin absurdo, llamamos ‘vivir’. No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive”.⁴⁹

Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.⁵⁰

Ortega y Gasset, en el punto IV, de *Una interpretación de la historia universal*, rescata la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. Esta apreciación la funda en el hecho de que la narración histórica siempre está hablando de nosotros mismos, no de los hombres del pasado, aquellos que fueron retenidos por la memoria, sino de los hombres actuales, “porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haber sido”.⁵¹

La historia habla siempre de nosotros, *de te fábula narratur*. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla.⁵²

VI.3.- Razón Vital.

VI.3.1.- Verdad, concepto y claridad.

Los diferentes temas que hemos ido analizando a lo largo de este trabajo, en especial circunstancia, perspectiva, vida humana (bajo las formas de “heroísmo” o “tragedia”, formas en que se revela su realidad) y la realidad misma, se han ido relacionando y a la vez necesitando

⁴⁸ *ibídem.*

⁴⁹ *op.cit.*, t. VI, pág. 39

⁵⁰ *op.cit.*, t. VI, pág. 40

⁵¹ *op.cit.*, t. IX, pág. 72

⁵² *ibídem.*

mutuamente, para cada una de esas categorías analíticas poder dar sentido de sí mismas y proyectarse y proyectar junto a las otras una totalidad.

Oportunamente analizamos que *la realidad es vista en escorzo o perspectivamente*, pero también habíamos concluido que *la realidad es escorzo*, o mejor dicho, *existe perspectivamente*.

Dice Julián Marías que toda la gama de conceptos que Ortega y Gasset pone en juego “-conexión, amor intelectual, latencia y patencia (o profundidad y superficie) co-implicación de visión e interpretación (o percepción e intelección), finalmente escorzo y estructura- remiten , por lo pronto, a los de *luz e iluminación*, en cuyo contexto va a surgir la primera utilización filosófica de la noción de verdad como *alétheia*”.⁵³

La predicha enunciación de verdad sirve para iniciar una doctrina coherente, desde la cual se interpreta la cultura y la articulación de esta doctrina lleva a una teoría general del pensar, que culmina en la “razón vital”. Ortega y Gasset, plantea el tema de la verdad en la *Meditaciones del Quijote*:

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad.⁵⁴

Una situación que no nos puede pasar inadvertida de la cita precedente es la utilización por parte de Ortega y Gasset de la expresión: “nueva verdad”. Resulta que las verdades en sentido estricto son nuevas siempre.

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. Por esto su nombre griego, *alétheia* –significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*-, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.⁵⁵

Más que una sutileza, es importante notar que Ortega y Gasset, en la cita precedente utiliza dos términos griegos: *alétheia* y *apocalipsis*.

⁵³ MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pág. 463

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág.

335

⁵⁵ *ibídem*

El término *alétheia* tiene un carácter privativo: es lo no oculto o lo no olvidado; y en ambos casos se trata de algo pasivo, estar oculto u olvidado.

En cambio, *apokálypsis*, es el des-cubrimiento, que resulta de la acción de des-cubrir lo que se ha cubierto o escondido, en síntesis es: descubrimiento, revelación, desvelación.

El tema de la verdad remite a la realidad, determinada por los conceptos de profundidad y superficie, latencia, patencia y escorzo.

Ortega y Gasset reacciona contra las actitudes filosóficas dominantes en su tiempo, especialmente contra el punto de vista del positivismo en todas sus formas, que identifica lo real con lo sensible, reduciéndolo a superficie y apariencia y para ello recurre especialmente a los griegos:

Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia.⁵⁶

La última expresión de la cita es la interpretación más profunda y representativa de lo que los griegos entendían por *alétheia*.

La verdad es la realidad verdadera:

- a) aquella que es patente,
- b) es decir que patentiza o manifiesta *lo que de verdad es*,
- c) la que vivifica la apariencia, aquello de donde ésta surge,
- d) *las fuentes vivas de la experiencia*.

Hemos enunciado el concepto de verdad, como desvelamiento de la realidad pero no nos hemos preguntado cómo se puede ir más allá de la superficie *para llegar a lo latente y patentizarlo*.

Para ello deberemos retomar algunos conceptos ya desarrollados debidamente y a la vez incorporar otros, para terminar de construir el andamiaje que nos permita captar el significado último de la “razón vital”.

Podemos introducirnos en el tema, esbozando algunas generalidades que nos permitan aproximarnos lentamente a los temas de fondo que hemos desarrollado y a los que aguardan.

⁵⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 373

Las circunstancias son el cordón umbilical que nos vincula al resto del universo, pero sería equivocado pensar que las circunstancias son sólo el mundo que nos rodea, por ello Ortega y Gasset propone “yo soy yo y mi circunstancia”.

Si bien este tema fue ampliamente desarrollado en el Capítulo III de este trabajo, podemos, a la manera de síntesis, decir que esta fórmula nos indica que el yo se identifica consigo mismo y con su circunstancia y pone de manifiesto la tesis (contraria al racionalismo) según la cual un “yo” no puede ser jamás reducido a una entidad ontológicamente independiente.

Las circunstancias son el “medio” en el que el hombre se desenvuelve y con el que tenemos que lidiar, salvo que aceptemos que nuestro ser real se convierta en una abstracción pura. Pero las circunstancias son un hecho bruto, que no significa que sean una realidad opaca, es necesario proyectar sobre ellas claridad racional, esa claridad que es, como ha dicho tantas veces Ortega y Gasset, “la cortesía del filósofo”.

La propia existencia del pensar filosófico es una perpetua busca de claridad, concepto que en Ortega y Gasset tiene una significación muy específica y que trataremos más adelante, dentro de este mismo punto.

La claridad no es algo sobrepuesto a la vida como si fuera algo externo a ella, tampoco la vida misma: la claridad es la “plenitud de la vida” o, expresado de otra forma, la vida en la plenitud de su significación. De allí proviene la concepción de *la razón como “función vital”*:

Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida.

¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro.⁵⁷

Del texto correspondiente a la cita precedente se desprende que esa “plenitud de vida” necesita de dos elementos: uno es el concepto y el otro la perspectiva.

Al segundo lo hemos desarrollado con amplitud en el Capítulo IV de este trabajo, por ello nos abocaremos ahora a trabajar la problemática del *concepto*, que es clave en función de la “razón vital”, para volver luego a la temática de la *claridad*, a la que Ortega le asigna una importancia especial.

La noción orteguiana sobre los conceptos, sufrieron diferentes transformaciones, pero comencemos con una tradicional:

⁵⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 358

El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantarse a las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!⁵⁸

Los conceptos no deben sustituir las impresiones vivientes de la realidad. Siempre que aspiramos a captar la realidad de las cosas, esas que están ante nosotros, no podemos evitar vivir con nuestras impresiones. Contra la desconfianza en las impresiones, especialmente en la espontaneidad vital, Ortega y Gasset, proclama la necesidad de impulsarlas.

En este aspecto, y sólo en éste, el filósofo español coincide con Nietzsche, en el desplegar al máximo las perspectivas de la vida. Por el contrario, no coincide con el pensador alemán, cuando éste postula que la capa de la espontaneidad de la cual emergen las impresiones se basta a sí misma. La pura espontaneidad tiene muchas limitaciones que la llevan a convertirse en una fuerza ciega, por ello además de otorgarle significado es necesario introducir *los conceptos*.

En este punto, pareciera haber una reminiscencia kantiana, aquella fórmula que expresa, que las impresiones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin impresiones son vacíos.

Ortega y Gasset, intenta tanto reducir el alcance de las impresiones como de los conceptos, su objetivo es hacer:

- a) de las impresiones, algo más que impresiones sensibles.
- b) de los conceptos algo menos que esquemas formales.

Ortega y Gasset no define los conceptos ni como “esquemas ideales” ni como instrumentos pragmáticos destinados a retener la realidad.

Los conceptos son, para Ortega y Gasset, órganos de percepción en el mismo sentido en que los ojos son órganos de la visión. Debemos aclarar que la acepción que el filósofo español da al término “percepción” debe entenderse como “percepción de la profundidad”, o percepción del orden y la conexión de las realidades:

⁵⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 353

Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad.⁵⁹

Como ya expresamos y lo corrobora la cita que precede, para Ortega y Gasset, el concepto es un órgano que se asemeja con los órganos de los cinco sentidos, pero éstos son de superficie, a diferencia del que corresponde al concepto, que es un órgano de profundidad.

Si recordamos cuando esbozamos la teoría de la realidad vista en escorzo y hacemos una relación con la temática que estamos desarrollando, podemos llegar a la siguiente comparación:

- a) el *escorzo* es el órgano de la profundidad visual, el caso límite “donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual”.⁶⁰
- b) el *concepto* es el órgano normal de la profundidad, es el correlato intelectual del *escorzo*.

Pero ¿en qué consiste esta profundidad de la que nos habla Ortega y Gasset?

En uno de sus clásicos ejemplos, el filósofo español, dice que cuando abrimos los ojos, en un primer instante los objetos penetran compulsivamente en nuestro campo visual. Se ensanchan, se estiran, pero lentamente entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes, o sea, hemos tendido entre ellas una red de relaciones. Lo ideal sería transformar cada cosa que nos circunda en un centro del universo.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.⁶¹

Si prestamos atención, en la cita siguiente, para Ortega y Gasset, también el mundo profundo e ideal es una realidad exterior y no una mera construcción nuestra. Pero más allá del mundo patente de las puras impresiones se encuentra, realmente, un mundo profundo constituido por la estructura de las impresiones:

⁵⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 349

⁶⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 337

⁶¹ *op.cit.*, t. I, pág. 351

- a) un conjunto de cosas.
- b) las conexiones entre las mismas.
- c) el orden en que se encuentran dispuestas.

Antes me he fijado principalmente en la profundidad temporal –que es el pasado-, y en la espacial –que es la lejanía-. Pero ambas no son más que dos ejemplos, dos casos particulares de profundidad. ¿En qué consiste ésta tomada *in genere*? En forma de alusión queda ya indicado cuando oponía el mundo patente de las puras impresiones a los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones. Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos.⁶²

Si seguimos la línea argumental que estamos trazando y analizando cuidadosamente, podemos inferir que el concepto *aislado* de una cosa *aislada* no tiene sentido. En consecuencia, la interpretación tradicional del *concepto*, hace de él una repetición de la cosa misma, vaciada en una materia espectral.

¿Cuál es la misión fundamental del concepto en Ortega y Gasset?. En función de lo predicho, lo esencial es que el concepto no se refiere a cada cosa aislada, sino a las cosas en su conexión.

La impresión de una cosa nos da su materia: “...el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura”.⁶³

Ortega y Gasset, se pregunta dónde están los límites de un objeto:

- a) Primera posibilidad: en él mismo.

Respuesta: no puede ser en él mismo, si no hubiera más que un solo objeto, sería ilimitado.⁶⁴

- b) Segunda posibilidad: un objeto acaba donde comienza el otro.

Respuesta: no puede ser porque entonces, el límite es el otro, y éste está en la misma situación de tener que ser limitado por aquél.⁶⁵

⁶² *op.cit.*, t. I, pag. 349

⁶³ *op.cit.*, t. I, pag. 351

⁶⁴ *cfr.*, t. I, pag. 352

⁶⁵ *cfr.*, t. I, pag. 352

La respuesta correcta es que los límites son como nuevas cosas virtuales, de naturaleza esquemática y cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximándolos y alejándolos, para que convivan y no se confundan.⁶⁶

Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto y ése es el *límite* de ellas:

- a) los límites no están *en* las cosas, ni en ésta ni en aquella.
- b) el concepto tiene que ir más allá de *esta* cosa.
- c) más allá de *toda* cosa como tal.
- d) para *poder volver* a ellas en su relación recíproca.
- e) de una manera *nueva* y *eficaz*.
- f) Una vez más la “*vuelta táctica*”.

La misión del concepto no es suplantar la cosa ni desplazar la impresión real, su función esencial es retener el *esquema*, los *límites* donde la sustancia real queda inscrita que no es más que la relación en que un objeto se halla respecto a otro.

Si continuamos encadenando razonamientos, vamos a inferir que sólo en *contexto*, es decir, en función de los límites, es posible la verdadera aprehensión o captación -percepción- de las cosas. Podemos percibir porqué a la impresión se agrega el concepto, o sea percibir es *concebir*. Esta interpretación hace que el concepto no pueda sustantivarse y lo aleja de cualquier confusión racionalista.

Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.⁶⁷

Si recordamos en el “*cogito ergo sum*”, René Descartes planteaba como base de su sistema la intuición intelectual, la que luego criticaría Kant. Para este último, la intuición es el conocimiento inmediato de los objetos, pero el hombre está dotado de un solo tipo de intuición: la que es propia de la sensibilidad. El intelecto humano no intuye sino que -cuando piensa- siempre se refiere a los datos que le suministra la sensibilidad, la que posee dos formas o intuiciones puras: el espacio y el tiempo.

La diferencia entre Kant y Ortega y Gasset, es que para el filósofo español la visión -se entiende, la visión perceptiva, física, sensible- si lo es realmente es *conceptual*.

⁶⁶ cfr., t. I, pág. 352

⁶⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 354

Esta visión no puede aplicarse a cosas aisladas, dado que en esta situación se quedaría solamente con las impresiones, sólo puede operar en contexto, o con las mismas palabras que utiliza Ortega y Gasset, *dentro del sistema de realidades*.⁶⁸

Ortega y Gasset aclara de inmediato que el concepto no viene a sustituir bajo ningún aspecto, a las impresiones “no puede ser como nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales[...]la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”.⁶⁹ El objetivo es descubrir el sentido de las cosas.

Sin lugar a dudas, dio un lugar de relevancia dentro de su gnoseología al imperativo de la *profundidad*, pero es ilógico y falaz deducir que entronizó al mundo de los conceptos por encima del mundo de las impresiones, la razón por encima del mundo real material, la cultura en lugar de la vida.

Por otro lado, también toma resguardo frente al vitalismo, que postula la oposición entre la razón y la vida: “¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”.⁷⁰

Si bien la razón nos otorga la dimensión de profundidad por medio de los *conceptos*, tal como lo entiende Ortega y Gasset, la razón sólo es una función vital, o sea en función de nuestra vida, como un órgano más para captar las cosas y no como creadora del mundo real.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quería decir punto de vista.⁷¹

En *Las meditaciones del Quijote* (1914), en la “Meditación preliminar”, capítulo 12, “La luz como imperativo”, al decir de Julián Marías, encierra uno de los momentos capitales de las Meditaciones y uno de los centros de articulación del pensamiento de Ortega y Gasset.

Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación.⁷²

⁶⁸ cfr., t. I, pág. 353

⁶⁹ cfr., t. I, pág. 353

⁷⁰ cfr., t. I, pág. 353

⁷¹ *op.cit.*, t. I, pág. 358

⁷² *op.cit.*, t. I, pág. 356

El mismo Julián Marías, observa que en 1914, fecha de publicación de las *Meditaciones*, la fenomenología de Husserl estaba en plena vigencia y es posible que Ortega y Gasset hubiere tenido presente a esta fecha, el artículo “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, publicado en 1911.

Husserl, en este escrito contrapone la “claridad” a la “profundidad”. La profundidad es cosa de la “sabiduría”, a la teoría estricta le pertenece la claridad conceptual.

Es necesario aclarar que en este contexto Husserl se refiere *directamente* a la profundidad de la doctrina, no de las cosas, pero su pretensión de “claridad” es en el sentido de absoluta patencia. No es este el lugar, pero las diferencias con Ortega y Gasset son más que importantes.

La cuestión de la “claridad”, Ortega y Gasset, la deduce partiendo de la polémica entre la supuesta claridad latina que quiere negar la claridad germánica, y tras un divague sobre sus orígenes familiares que abarca ambas alternativas, aspira a poner paz entre sus hombres interiores y quiere obligarlos a una colaboración. Para ello, plantea que es necesario una jerarquía y entre las dos claridades que hagamos a una eminente.

Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya.⁷³

Esta claridad la logramos gracias al *concepto* y nos genera seguridad:

Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis – de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación.⁷⁴

Vamos a repetir algo ya expresado suficientemente, lo vital es problemático, inquieto, inseguro y la cultura es el instrumento para su dominación.

Todo aquello que el hombre es capaz de generar, en lo intelectual, lo artístico o en lo político, es *interpretación*.

La interpretación es una función vital radical y ciencia, arte y política son tres modos de interpretación, formas diversas de *saber a qué atenerse*, de lograr seguridad y certidumbre, de

⁷³ *op.cit.*, t. I, pág. 357

⁷⁴ *ibídem*

introducir orden en la vida espontánea, de buscar su sentido. Tres instancias de *reabsorción de la circunstancia* que como ya manifestamos es el destino concreto del hombre.

Oportunamente analizamos, en el trasfondo gnoseológico de Ortega y Gasset, la verdad como *alétheia*. En la misión de claridad que tiene el hombre sobre la tierra, ahora encontramos la justificación plena de la verdad como *descubrimiento* o patencia.

Esta misión le pertenece *intrínsecamente*, no le es impuesta de forma externa y no puede eludir la responsabilidad y el compromiso que conlleva.

Ser hombre es iluminar, hacer claridad sobre las cosas, las circunstancias, y así poder descubrirlas, revelarlas, develarlas, ponerlas de manifiesto, hacerlas *verdaderas*.

Las verdades, una vez sabidas, adquieren una *costra* utilitaria y dejan de interesar *como verdades*, y pasan a interesar sólo como recetas útiles:

No, no; el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad –como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba:

*Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran*

Y a la hora de morir, en la plenitud de un día, cara a la primavera inminente, lanza en un clamor postrero un último deseo, la última saeta del viejo arquero ejemplar:

¡Luz, más luz! ⁷⁵

La claridad es *interior* a la vida, el hombre ilumina la realidad y esa iluminación es posible por el *concepto*, es decir la *visión intelectual* de lo real, que percibe las cosas en sus límites, o sea dentro del sistema de realidades.

Ser hombre es *tener* que reabsorber la circunstancia para poder vivir, incorporarla al proyecto y humanizarla y esto sólo puede hacerse “*derramando luz sobre las circunstancias*”⁷⁶ y en ese instante acontece el diálogo dinámico entre el yo y la circunstancia.

⁷⁵ *ibídem*

⁷⁶ cfr., t. I, pág. 358

VI.3.2.- Conocer como una forma de pensar.

Se hace necesario para llegar a una aproximación más ajustada y rigurosa, de la profunda significación que dentro del sistema de Ortega y Gasset tiene el tema de la “razón vital”, retomar a la manera de “ayuda memoria” algunos conceptos que están implicados intrínsecamente.

Si bien fueron desarrollados en amplitud en su contexto correspondiente y los sintetizaremos con criterios hermenéuticos en el último capítulo de este trabajo, ahora simplemente los enumeraremos, para tenerlos presentes.

a) la **perspectiva** es:

- la condición de lo real.
- la posibilidad de acceso a su verdad.
- no se justifica por estar yo siempre en cierto punto de vista o circunstancia.
- se justifica por la condición misma de la realidad.

b) el **escorzo** es:

- el órgano de la profundidad visual”, el caso límite “donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual”.

c) la **realidad** es:

- vista en escorzo, desde un punto de vista y cierta interpretación.
- es escorzo, existe para mí perspectivamente.

c) el **concepto** es:

- es el órgano normal de la profundidad, es el correlato intelectual del *escorzo*.

d) la **profundidad** es:

- el “sentido” de una cosa en la forma suprema de su coexistencia con las demás.

e) la **estructura** es:

- una cosa de segundo grado, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos.

f) la **verdad** es:

-alétheia y apocalipsis.

g) la **claridad** es:

-la plenitud de la vida.

-luz derramada sobre las cosas es el concepto.

-tranquila posesión espiritual.

En 1924, un año después de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, trabajo al que muchos tildaron de vitalista, y aún más de biólogo, Ortega y Gasset, publicó en la *Revista de Occidente* un artículo en el cual dejaba su opinión al respecto. El artículo se tituló “Ni vitalismo ni racionalismo”, y en él estableció que ambas tendencias filosóficas estaban ya enteramente superadas.

Respecto al racionalismo, ya nos hemos expresado de manera exhaustiva, en el Capítulo IV de este trabajo, cuando analizamos el punto “El racionalismo salva la verdad renunciando a la vida” .

Respecto al vitalismo, podríamos distinguir dos tipos: el biológico y el filosófico. El primero responde a una teoría científica, y éste no es el ámbito para evaluarla, y además la filosofía no puede opinar, porque su objeto formal es absolutamente distinto aunque comparta un mismo objeto material.

La expresión “vitalismo filosófico” es ambigua, ya que presenta dos tipos distintos de seguidores, dos vertientes:

- a) Los que la consideran una “*doctrina*” según la cual la razón es un proceso biológico gobernado por ciertas leyes como la ley de la economía del pensamiento y la ley de la lucha por la vida.
- b) Los que la consideran una “*tendencia*”, según la cual la razón no puede darnos una visión de la realidad, sólo la vida puede engendrarla, y generalmente esta posición termina aceptando las *intuiciones vitales o emotivas*.

Para Ortega y Gasset, ninguna de estas dos formas de vitalismo es aceptable. El único “vitalismo” digno de ser considerado filosóficamente es aquél que reconoce que si bien el conocimiento es de naturaleza racional, la vida constituye su tema central.

El verdadero “vitalismo filosófico”, no deja ni por un instante de resaltar la preeminencia de la vida pero toma todos los resguardos para preservar los logros que se hicieron realidad por medio de la razón, y evita caer en irracionalismos injustificados.

Ortega y Gasset se preocupó por ajustar su vocabulario para que no lleve a confusión, como tan habitualmente ocurrió.

En la Lección XV, “El hombre del siglo XV” de *En torno a Galileo* (1933), va a usar la expresión “razón viviente”:

...una forma de vida brotaba de la anterior con ejemplar continuidad y como obedeciendo a una ley de transformación; en suma, que la realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como se creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura –a saber, la de la vida, la de la razón viviente.⁷⁷

Por otro lado en el punto V “Segunda expresión de la idea fundamental” del ensayo titulado *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, publicado en los números 125, 126 y 127 de la “Revista de Occidente”, en noviembre y diciembre de 1933 y en enero de 1934, respectivamente, no dentro del texto principal, pero sí a pie de página, hace la siguiente observación.

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo –tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie- proviene de que se entiende por razón la “razón pura”, esto es, la razón “sola” y aparte; pero desaparece si se funda la razón “pura” en la totalidad de la “razón vital”. El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa “razón pura” se convierte en claro e irónico racionalismo de la “razón vital”. Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como racio-vitalismo.⁷⁸

Constatamos que a la expresión “razón viviente” que surgía de *En torno a Galileo*, en el texto que antecede, aparecen dos expresiones más. Una como resultado de un juego dialéctico en el que Ortega y Gasset al calificar de irracional a la razón pura deriva ésta en “razón vital”. La otra es un término que el filósofo español recuerda que la utiliza desde años para calificar su actitud filosófica: racio-vitalismo.

⁷⁷ *op.cit.*, t. V, pág. 135

⁷⁸ *op.cit.*, t. VI, pág. 196

Todas estas expresiones que acuña Ortega y Gasset, si bien tienen como objetivo remarcar que su filosofía es una “filosofía de la vida”, es para diferenciarse de autores como Simmel, Spengler, Bergson o Dilthey.

Ortega y Gasset basa su desconfianza en la razón cuando a ésta se la identifica sin más con las expresiones “razón pura”, “razón abstracta”, “razón física”, “razón matemática” o “razón fisico-matemática. El fracaso experimentado por tales “razones” no debe conducirnos a la conclusión de que ha fracasado *toda* razón.

La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.⁷⁹

Para Ortega y Gasset es necesario dar un paso con carácter ontológico: fundar toda racionalidad en la realidad radical, en el hecho de la vida y en su peculiar modo de ser. En esto consistiría la auténtica “ciencia fundamental o ciencia de los fundamentos”.

En el texto “Carta a un alemán” que pertenece a *Goethe desde dentro* (1932), hay un párrafo digno de destacar para el desarrollo de la temática que nos convoca pero es fundamental primero contextualizarlo. El predicho párrafo, está inserto en una extensa nota de pie de página, que tiene como característica una comparación que hace Ortega y Gasset de su filosofía y la de Heidegger.⁸⁰

Si bien califica de admirable el libro *Ser y tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, rescata que éste contiene una definición de la vida muy próxima a la propia, pero a la vez declara que en muy poco se siente deudor de su colega. Al contrario, le enrostra, por ejemplo, que la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad, se hallan presente en sus *Meditaciones del Quijote*, que datan de 1914. Continúa enumerando temáticas, textos impresos, cursos dictados, lugares y fechas, en donde pone en evidencia ser el precursor de ideas que aparecen luego en *Ser y tiempo*.

Reprocha el hecho de que muchos se han quedado en la superficie de sus imágenes y no se han adentrado a la profundidad de su pensamiento. Si bien reconoce todo lo que le debe a la filosofía alemana, estima que ha exagerado este gesto y ha ocultado demasiado sus propios y radicales hallazgos.

⁷⁹ *op.cit.*, t. VI, pág. 23

⁸⁰ cfr., t. IV, pág. 403-404

Ahora sí, transcribamos el párrafo:

Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad –tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla- se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a “razón vital”. ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas –como en esa fórmula se propone- las expresiones “razón” y “vital”. Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”.⁸¹

La razón vital surge como una realidad simple e innegable, por ello la expresión “razón vital” puede ser considerada como una forma de expresar “vida como razón”. La vida humana, el hombre, no es una entidad dotada de razón, usa necesariamente la razón.

El hombre siempre actúa, es un constante acontecer, y siempre se le hace necesario, por responsabilidad y compromiso, justificar su actuación, dar “razones” de ella. Pero esta justificación no debe alcanzar sólo a los actos del hombre, sino también al mundo en que éste vive: “La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo”.⁸²

Las “explicaciones intelectuales” son el resultado de una reflexión tardía en la vida intelectual y en la existencia histórica. Para Ortega y Gasset, es imposible vivir sin “saber”, pero saber significa “saber a qué atenerse”:

Yo necesito saber a que atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas.⁸³

El hombre puede vivir como quiera, responder a su vocación o traicionarla, realizar su proyecto vital o dejarlo abandonado al borde del camino, asumir su libertad para reabsorber las circunstancias o dejar que las circunstancias reabsorban su programa, pero ineludible e inexorablemente lo que no puede dejar de hacer bajo ningún aspecto, es dar cuenta a sí mismo del modo como vive. De no hacerlo, la duda que siempre está presente lo llevará inevitablemente al último de los naufragios.

⁸¹ *op.cit.*, t. IV, pág. 404

⁸² *op.cit.*, t. IV, pág. 58

⁸³ *op.cit.*, t. V, pág. 85

En consecuencia, podríamos definir la razón como aquello que el hombre se vio obligado a “inventar” con el fin de responder a las dudas que le generan las cosas, los demás hombres y sobre todo, las dudas de sí mismo.

Es dable, en este marco teórico reemplazar el principio cartesiano “Pienso, luego existo” por otro principio: “Pienso porque vivo”.

Todas las ideas de Ortega y Gasset que venimos explicitando están en estrecha relación con su profundo y minucioso análisis sobre la vida humana y en especial aquello que vincula la vida humana con el conocimiento. El conocimiento, para el filósofo español no es el mero resultado de un simple encadenamiento de mecanismos psicológicos, sino más bien una adquisición humana.

En Ortega y Gasset, el término conocimiento tiene un sentido ambiguo: es definido como función vital, y a la vez como proceso sometido a reglas, a un método.

En un sentido muy radical del vocablo “empírico”, podemos llegar a afirmar que la razón vital es un método empírico.

Enfrentados con el problema de nuestra vida no podemos dejar de proyectar sobre ella “la luz de nuestro entendimiento”:

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría y la máquina intelectual del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo.⁸⁴

El hombre *necesita* saber de sí mismo y de sus propias circunstancias, por consiguiente, tener una “idea” o “interpretación” del mundo, debe poseer sus propias convicciones.

Esta temática la desarrolla detalladamente en *Ideas y creencias* (1940) y en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941).

El problema, en el contexto de la filosofía orteguiana, sólo se puede resolver haciendo una distinción que consideramos fundamental, y que nos permitirá comprender el papel que la filosofía desempeña dentro de la existencia humana. Es necesario dar un significado distinto a los términos “conocimiento” y “pensamiento”.

⁸⁴ *op.cit.*, t. VI, pág. 351

El pensamiento es todo lo que afecta a la vida humana y que no se nos muestra en su verdad desnuda sino enmascarado por toda clase de ocultaciones. El término “ocultaciones” debe ser entendido de una manera radical:

El fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste en que el ser de la cosa, “la cosa misma” en su “mismidad”, queda oculta por todo “*lo que tiene que ver*” con ella pero no es ella.⁸⁵

Entre estas ocultaciones, dos merecen especial mención: el pensamiento como proceso psicológico y el pensamiento como conjunto de normas lógicas.

Ante la pregunta ¿qué es el pensamiento?, se describen los mecanismos psíquicos que se ponen en funcionamiento en ese acto: percibir, comparar, abstraer, juzgar, etc., necesarios pero insuficientes. El pensamiento es una tarea, algo que el hombre *hace*, no sólo algo que en él pasa.

Caracteriza a todo “hacer”:

- a) Ser hecho *por* algo.
- b) Ser hecho *para* algo.
- c) Aquello *con* que se lo hace, el medio o instrumento.

El hombre al ponerse a pensar, moviliza los mecanismos psíquicos *para* llegar a un resultado. La finalidad define mejor al pensamiento que los instrumentos de que se vale para lograrla.

Otra forma de ocultamiento es la Lógica, dado que en ella la ocultación consiste en una esquematización. El pensamiento lógico responde a ciertos requisitos: ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término, todo pensamiento que no reúna estas características será falso.

Este ocultamiento, con sus imperativos casi religiosos, escindió en dos al mundo intelectual: el mundo de lo lógico, sinónimo de racional, y el mundo de lo ilógico, que prácticamente no se tenía en consideración.

Sin embargo cuando se quiso construir lógicamente la “Lógica” (en la logística, la lógica simbólica y la lógica matemática), se ha visto que era imposible y que hay verdades ilógicas:

Al parecer lo lógico penetrado de ilogicidad pierde la *patética distancia a que se hallaba de las otras formas de pensamiento*. Ahora resulta que el pensamiento lógico no era tal pensamiento –puesto que no lo

⁸⁵ *op.cit.*, t. V, pág. 525

hay-, sino sólo una idea de un pensar imaginario, esto es, un mero ideal y una utopía que se desconocía a sí misma.⁸⁶

Pero más allá de estas dos formas de ocultamiento, los mecanismos psíquicos y la lógica, aún con un poder ocultador más eficaz que los anteriores está el *conocimiento*, hasta tal punto que se usan como sinónimos. El conocer es pensamiento concreto, operante, en pleno sentido. Pero no todo pensamiento es conocimiento.

Cuando el hombre piensa intenta averiguar qué son las cosas, y eso es conocer, entonces ¿dónde está la diferencia?. Cuando a la expresión “averiguar lo que las cosas son” se le da un sentido riguroso y uno no se percata que es falso afirmar que el hombre siempre buscó descubrir el ser que le rodea.

Al hombre le ha importado siempre saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo. Ya veremos por qué le importa y veremos también que no es cosa tan “natural” como se cree que tenga que importarle. Cuando se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto a algo no se le ocurre ponerse a pensar, sino que se está quedo en el pensamiento o idea que sobre ese algo poseía. La “idea en que estamos” es lo que llamo creencia.⁸⁷

El problema se suscita cuando las creencias fallan y el hombre se ve obligado a hacer algo para saber a qué atenerse y ese algo que se pone hacer es ineludiblemente “pensar”, porque pensar es cuanto hacemos para salir de la duda y llegar a adquirir nuevas certezas.

Los modos de satisfacer esa necesidad –se entiende, de intentar satisfacerla, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar –son, en principio, innumerables, pero ninguno les es regalado, ninguno es una “dote” con que desde luego se encuentra. Lejos de esto, tiene que irlos inventado el hombre y adiestrándose en ellos, experimentándolos, ensayando su posible fecundidad y tropezando siempre, a la postre, con sus límites.⁸⁸

El conocimiento, en sentido estricto, es *sólo uno* de los métodos y consiste en ensayar la solución haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la jurisdicción de los conceptos y los razonamientos. La aplicación de este conocimiento implica dos supuestos previos:

⁸⁶ *op.cit.*, t. V, pág. 528

⁸⁷ *op.cit.*, t. V, pág. 530

⁸⁸ *ibídem*

- a) La creencia de que tras el caos de impresiones hay una realidad estable que llamamos “el ser” de las cosas.
- b) La creencia de que únicamente la inteligencia puede aprehender la naturaleza de esa realidad estable.

En función de lo predicho, del reconocimiento de la necesidad de ambos supuestos, el conocimiento no es simplemente ejercitar las actividades intelectuales sino que es una ocupación del hombre y no puede dedicarse a ésta sin la firme y prerracional creencia de que hay un *ser*.

Porque duda de cómo ha de habérsela con esta u otra cosa o con las cosas en general, recurre a aquello de que no duda, que no le es cuestión, que es para él no una idea que se le ha ocurrido, sino la realidad misma: es ser latente que, según su creencia radical, tienen las cosas.⁸⁹

El hombre llegó a la creencia de que las realidades patentes poseen un *ser* latente, en virtud de una serie de experiencias vitales, de búsquedas sucesivas originadas en esa avidez por la verdad, y con la cooperación de las generaciones anteriores, de las que es heredero y deudor. Estos conceptos transforman la idea tradicional de conocimiento, deja de ser una facultad congénita del hombre, para ser vista como una *forma histórica* a la que el hombre llegó en función de vicisitudes acaecidas.

Es imposible hacer inteligible un acto humano si no tenemos presente para su análisis las creencias que subyacen en él y operan constantemente. Por consiguiente, el conocimiento ha perdido su carácter de realidad absoluta y se ha convertido en magnitud histórica, ergo, el conocimiento no es una operación natural sino una “forma de vida” puramente histórica.

Ortega y Gasset en función de todo lo expuesto, está convencido que el conocimiento dejó de ser una utopía y es visto en la concreción y relatividad constitutiva de su ser y ello nos permite hacer su historia, pero lo que es más importante, nos permite tratar las crisis, colocándonos fuera de ellas:

Porque si el conocimiento es lo que el hombre ha hecho y tiene que hacer siempre, su crisis significaría la crisis del hombre mismo. Pero transformado en mera forma histórica de la vida humana, vemos antes de él otras maneras igualmente normales de afrontar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades.⁹⁰

⁸⁹ *op.cit.*, t. V, pág. 532

⁹⁰ *op.cit.*, t. V, pág. 537

Si el conocimiento es caracterizado como magnitud histórica, es al solo efecto de hacerlo valer como paradigma, para proyectarlo sobre la temática de la “razón histórica” y llevar a sus últimas consecuencias la aseveración de que la realidad específicamente humana tiene un fundamento histórico. De aquí podemos colegir la posibilidad de “desnaturalizar” los conceptos referentes a la vida humana y someterlos a una radical “historización”.

Se hace necesario volver al término “pensamiento”, para redefinirlo como “...la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su contorno”.⁹¹ Esto implica que todo concepto que dice representar una realidad humana, lleva una fecha, o sea es en función del tiempo histórico. El tema de la razón vital se integra de esta manera con el tema de la razón histórica:

Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesantemente.⁹²

José Ferrater Mora, se hace una pregunta: ¿Si el hombre es definido como una entidad histórica, sería lógico, llegar a la conclusión que la “razón vital” es idéntica a la “razón histórica”?⁹³

Según Ferrater Mora⁹⁴, Ortega y Gasset al incluir la razón histórica en la razón vital, ha tenido cuidado de subrayar al mismo tiempo su homonimia y sinonimia.

El hecho de que la vida humana sea declarada una entidad histórica puede interpretarse de dos modos:⁹⁵

- a) De un modo radical: entonces la razón vital sería puro historicismo y se hallaría a merced del oleaje de la historia.
- b) De una forma moderada: entonces la filosofía orteguiana de la razón vital se convertiría en la base metafísica de todas las filosofías incluyendo la

⁹¹ *op.cit.*, t. V, pág. 539

⁹² *op.cit.*, t. V, pág. 540

⁹³ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 92

⁹⁴ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 93

⁹⁵ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 93

historicista, y la proposición de que el hombre es un ser histórico se desvirtuaría.

Ferrater Mora, elabora dos tesis, para responder a la pregunta primigenia:⁹⁶

- a) La razón histórica es una operación *de* la vida y *de* la historia, más bien que la vida y la historia.
- b) La razón vital no es, propiamente hablando, una teoría sino la consecuencia de un mero hecho: el hecho de que la vida –en cuanto vida fundamentalmente histórica- es una entidad que no puede eludir usar la razón si aspira a penetrar en su estructura y especialmente en su significado.

La razón vital, es condición de posibilidad, de que haya mundo, a la vez objetos que pertenecen a ese mundo, de que haya algo inteligible. No hay nada inteligible o evidente en forma absoluta: las ideas acerca de lo real son inseparables de quien la pensó.

¿Qué mundo pensaría el padre Quirón galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones humanas; a sus lomos de caballo un universo equino. Los nervios del hombre y de la jaca se unían en los mismos centros y las venas robustas hacían desembocar en un solo corazón la teología del europeo y la brama del semental. ¡Pobre corazón, vacilando siempre entre una potra y una bacante! Lo que para una mitad de sí mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras sus cascos golpearían: He aquí un hipódromo.⁹⁷

En esta metáfora, que pertenece a una obra juvenil de Ortega y Gasset, *Renan*, de abril de 1909, se comprende lo que luego al desarrollar sus intuiciones primigenias, afirmará : que no hay más argumentos que los de hombre a hombre.⁹⁸

⁹⁶ cfr., FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958, pág. 94

⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. I, pág. 451

⁹⁸ cfr., t. VIII, pág. 17

...la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*⁹⁹

⁹⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 201

Tercera Parte
CONCLUSIÓN

VII

ORTEGA Y GASSET LEGITIMA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

VII.1.- *Causas hermenéuticas que justifican la interpretación de una obra literaria.*

VII.1.1.- Desde Paul Ricoeur: una teoría.

Estimé oportuno y prudente, dado las características peculiares del objetivo que me motivó a realizar este trabajo, iniciar este último capítulo tratando de encontrar justificaciones hermenéuticas a la interpretación de una obra literaria. Porque de eso se trata el objetivo primigenio y fundante, interpretar algunas categorías analíticas de la obra literaria de Ortega y Gasset, para proyectarlas sobre otra realidad determinada y fundamentar y convalidar esta última, a partir de aquéllas.

Tengo plena conciencia que no es tarea fácil, porque es compleja en sí misma, más allá de la limitaciones propias que uno debe, por lo menos, prejuizar y asumir previamente.

¿Por qué no es fácil? Porque una obra literaria no tiene las características propias de un silogismo, donde uno sí parte de premisas verdaderas y utiliza un razonamiento correcto, llegará ineludiblemente, no sólo a una conclusión correcta, sino también verdadera.

¿Por qué la necesidad de una justificación hermenéutica para la interpretación de una obra literaria?. Porque no sólo es necesario sino imprescindible tener un mapa para elegir el camino que nos lleve al lugar que uno quiere llegar y una brújula para constatar que se está en el camino correcto. Y es eso justamente lo que intento presentar, los mapas y la brújula que utilicé en este trabajo.

Por ello, hice la opción de que la justificación presentara dos alternativas. Una primera que fuera un marco teórico que me permitiera tener frente a mí, elementos que implícitamente debieran estar aplicados en la construcción de este texto que concluye. Y la segunda consistiera en la misma propuesta que hace el autor que es objeto de análisis, y que goza de la validez de las consideraciones que él estima imprescindibles para poder interpretar correctamente su obra.

A partir del marco teórico y de la praxis de la propuesta de Ortega y Gasset, se deberá evaluar si la interpretación de la obra de Ortega y Gasset fue correcta. Paradójicamente, esta búsqueda que inicié en la primera página de este trabajo termina también consumándose en un humilde texto literario y que estará sujeto a las mismas necesidades: ser interpretado.

¿Porqué elegí a Paul Ricoeur, y no otro pensador, para bosquejar el marco teórico? Porque uno siempre ante posturas distintas, de cómo enfrentar o solucionar un problema, ante teorías divergentes, se inclina por una, se identifica con ella y la hace propia. Nunca tenemos la certeza de que es la más correcta, pero el mismo Paul Ricoeur, plantea que el problema a resolver es el de las diferentes hermenéuticas.

Para el marco teórico, voy a utilizar algunas páginas ya escritas oportunamente para un trabajo que publiqué bajo el título *El símbolo en Paul Ricoeur*¹, basado en tres libros del autor francés, *Finitud y culpabilidad*², *Hermeneútica y acción*³, *Freud: una interpretación de la cultura*⁴. Estas páginas, presentan la teoría en forma esquematizada, como recurso pedagógico para una más fácil y rápida comprensión.

Paul Ricoeur, en *Hermeneútica y acción*, en el capítulo II, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica” comienza planteándonos que la problemática fundamental de la hermenéutica es la interpretación según dos determinaciones:

- a) Concerniente a su campo de aplicación: hay textos específicos cuya autonomía genera dificultades, entendiendo por autonomía la independencia del texto respecto de la intención del autor, de la situación de la obra o la remisión a un lector original. En el discurso oral esto se resuelve en el diálogo, pero en los textos escritos el discurso debe hablar por sí mismo.
- b) Concerniente a su especificidad epistemológica: aquí el concepto de interpretación aparece como opuesto al de explicación. La interpretación tiene connotaciones subjetivas:
 - Implicación del lector en el proceso de comprensión.
 - Reciprocidad entre la interpretación del texto y la interpretación de sí mismo (círculo hermenéutico).

En el punto I “El texto y la metáfora en tanto discurso”, Paul Ricoeur se impone encontrar un terreno común a la teoría del texto y a la teoría de la metáfora: *el discurso*.

¹ AGUIAR, Rolando, *El símbolo en Paul Ricoeur*, Editorial El Autor, Capitán Bermúdez, 2004

² RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus Ediciones S. A., Madrid, 1969.

³ RICOEUR, Paul, *Hermeneútica y Acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985.

⁴ RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, siglo veintiuno editores sa, México, 1973.

Un texto puede reducirse a una sola frase (aforismo), pero puede alcanzar una extensión máxima: párrafo, capítulo, libro, conjunto de “obras elegidas”, “obras completas” (entendiendo por obra la secuencia acabada de discurso que puede ser considerado como un texto).

Si los textos se identifican sobre la base de su extensión máxima, la metáfora lo hace sobre la base de su extensión mínima: la palabra.

¿En qué medida se nos permite tratar a la metáfora como una obra en miniatura?.

¿En qué medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de los textos pueden ser considerados como la extensión en gran escala de los problemas condensados en la explicación de una metáfora local en un texto dado?.

Un poema ¿puede ser considerado como una metáfora sostenida o extendida?. La respuesta exige una elaboración de las propiedades generales del discurso. Limitaremos el análisis a los rasgos que son necesarios para la comparación entre texto y metáfora.

- 1) Todo discurso se produce como un acontecimiento mientras que el lenguaje lo hace como código o sistema. El discurso como acontecimiento tiene una existencia fugitiva, pero puede ser identificado y reidentificado como él mismo, en lo que llamamos “su significación”. Todo discurso es efectuado como acontecimiento pero es comprendido como significación.
- 2) La significación es llevada por una estructura específica, la de la proposición, la cual desarrolla una oposición interna entre un polo de identificación singular y un polo de predicación general.
- 3) El discurso como frase implica la polaridad de sentido y referencia, permitiendo distinguir entre aquello que es dicho por la frase tomado como un todo y por las palabras en tanto partes de la frase y aquello a propósito de lo cual algo es dicho.
- 4) El discurso, en tanto que acto, puede ser considerado desde el punto de vista del “contenido” del acto proposicional o desde el punto de vista de la “fuerza” del acto completo del discurso. De allí surge la polaridad entre el acto locucionario (el acto de decir) y el acto ilocucionario (lo que hago diciendo).
- 5) El discurso no tiene sólo una clase de referencia sino dos:
 - Se remite a una realidad extra lingüística (el mundo o un mundo).
 - Se refiere a su propio locutor, por medio de procesos específicos que funcionan en la frase, por lo tanto en el discurso.

El lenguaje es a la vez una referencia a la realidad y una autoreferencia. La frase soporta esa doble referencia: intencional y reflexiva. Deberíamos hablar de una triple referencia, pues el discurso reenvía tanto a aquél al cual se dirige como a su propio locutor.

A manera de síntesis enumeraremos las polaridades básicas del discurso:

- 1) Acontecimiento y significación.
- 2) Identificación singular y predicación general.
- 3) Sentido y referencia.
- 4) Acto proposicional y acto elocucionario.
- 5) Referencia a la realidad y referencia a los interlocutores.

La significación metafórica de una palabra no es nada que pueda ser encontrado en el diccionario, podemos continuar oponiendo el sentido metafórico al sentido literal, entendiéndolo como cualquier sentido que se puede encontrar entre las significaciones parciales codificadas por el léxico.

No debemos entender por sentido literal un pretendido sentido original o primitivo o propio; el sentido literal es la totalidad del área semántica, el conjunto de los usos contextuales que constituyen la polisemia de la palabra.

Si el sentido metafórico es distinto a la actualización de uno de los sentidos potenciales de una palabra polisémica, es necesario que este empleo metafórico sea sólo contextual. Somos llevados a oponer los cambios contextuales de significación a los cambios lexicales que conciernen al aspecto diacrónico del lenguaje en tanto código, sistema o lengua.

...una palabra recibe una significación metafórica en contextos específicos en el interior de los cuales son opuestas a otras palabras tomadas literalmente; este desplazamiento en la significación resulta principalmente de una colisión entre significaciones literales, la cual excluye el empleo literal de la palabra en cuestión y da indicios para encontrar una significación nueva capaz de concordarse con el contexto de la frase y hacerla significativa en el contexto considerado. En consecuencia, retenemos de esta reciente historia del problema de la metáfora los siguientes puntos: reemplazo de la teoría retórica de la sustitución por una teoría propiamente semántica de la interacción entre campos semánticos, rol decisivo de la colisión semántica que va hasta el absurdo lógico, emisión de una partícula de sentido que permite hacer significativa la frase entera.⁵

⁵ RICOEUR, Paul, *Herменéutica y Acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985, pág. 32

En el punto II “De la metáfora al texto: la explicación” Paul Ricoeur nos plantea dos puntos de vista:

- a) La comprensión de la metáfora sirve de guía a la comprensión de textos más extensos:
 - Este punto de vista es el de la explicación,
 - pone en juego este aspecto de la significación que llamamos “sentido”,
 - es decir, el plan inmanente del discurso.
- b) La comprensión de una obra tomada como un todo es lo que da la clave a la metáfora:
 - Este punto de vista es el de la interpretación,
 - desarrolla el segundo aspecto de la significación que llamamos “referencia”,
 - es decir, la dirección intencional hacia un mundo y la dirección reflexiva hacia sí mismo.

Procederemos inicialmente:

- a) De la metáfora al texto:

en el nivel del “sentido” y de la “explicación” del sentido.
- b) Del texto a la metáfora:

en el nivel de la “referencia” de la obra a un mundo y a un sí mismo, es decir, en el nivel de la “interpretación” propiamente dicha.

¿Qué aspectos de la explicación de la metáfora son entonces susceptibles de servir de paradigmas a la explicación de un texto?.

El momento decisivo de la explicación es el de la construcción de un conjunto de interacciones que hace de este contexto un contexto actual y único, por el cual todas las palabras en conjunto adquieren sentido.

La “torsión metafórica” es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento signifiante, una significación emergente en el lenguaje. Este rasgo fundamental de la explicación hace de la metáfora un paradigma para la explicación de una obra literaria.

¿Por qué necesitamos “construir” la significación de un texto?

- 1) Porque es una cosa escrita.
 - a) Una relación asimétrica entre el texto y el lector.

- b) Un espacio de significación autónoma que la intención de su autor no anima más.
- 2) Porque es una cosa escrita, pero es una obra, una totalidad singular.
 - a) No se reduce a una secuencia de frases inteligibles cada una por sí misma.
 - b) Es una arquitectura de temas que puede ser construida de diversas maneras.
 - c) La presuposición de un todo precede al discernimiento de un ordenamiento determinado de las partes.
 - d) La noción de totalidad singular, a un texto le da carácter de individuo.

La analogía entre la explicación del enunciado metafórico y la de una obra literaria se puede resumir en los siguientes rasgos:

- 1) En los dos casos, la construcción descansa sobre “los índices” contenidos en el texto mismo.
Un índice:
 - a) guía una construcción específica.
 - b) excluye las construcciones no convenientes.
 - c) deja pasar aquellas que dan más sentido a las palabras.
- 2) En los dos casos, una construcción puede decirse más probable que otra, pero no más verdadera.
La más probable es aquella que:
 - a) Tiene en cuenta el mayor número de hechos provistos por el texto.
 - b) Ofrece una convergencia cualitativa mejor entre los rasgos que toma en cuenta.

En el punto III “Del texto a la metáfora: la interpretación” Paul Ricoeur comienza diciendo que a nivel de la interpretación propiamente dicha es la comprensión del texto la que da la clave de la comprensión de la metáfora.

¿Por qué?

- a) Porque ciertos rasgos del discurso comienzan a actuar explícitamente cuando el discurso toma la forma de obra literaria.
- b) Estos rasgos son los de referencia y autoreferencia.
- c) Referencia se opone a sentido.
- d) El sentido es el “qué”.
- e) La referencia es el “sujeto del qué” del discurso.

Partamos una vez más de la diferencia entre lenguaje escrito y hablado. En el lenguaje hablado, aquello a lo cual en última instancia un diálogo hace referencia es la situación común de los interlocutores, es decir, los aspectos de la realidad que podemos mostrar, señalar con el dedo; decimos entonces que la referencia es ‘ostensiva’. En el lenguaje escrito, la referencia no es más ostensiva; el poema, el ensayo, la obra de ficción hablan de cosas, de acontecimientos, de estados de cosa, de caracteres, que son evocados, pero que no están allí. Y sin embargo los textos literarios están escritos a propósito de algo. ¿A propósito de qué? No dudemos en decirlo: a propósito de un mundo, que es el mundo de esta obra.⁶

En el marco de las obras literarias, la naturaleza de la referencia tiene una consecuencia importante para el concepto de interpretación:

- a) La significación de un texto no está detrás del texto, sino ante él,
- b) es algo que está descubierto – abierto,
- c) da a comprender un mundo posible,
- d) en favor de las referencias no ostensivas del texto.

Des – cubrir es el equivalente para los textos escritos de la referencia ostensiva para el lenguaje hablado. En la tradición romántica de la hermenéutica se acentuaba la aptitud del lector para transportarse a la vida espiritual del escritor. En lo sucesivo recaerá el acento sobre el mundo que la obra despliega, lo que Gadamer llama “fusión de horizontes” en el conocimiento histórico.

Este desplazamiento del acento de la comprensión del otro a la comprensión del mundo de su obra conlleva su correspondiente desplazamiento en la concepción del “círculo hermenéutico”.

Nuestra convicción es que el círculo hermenéutico no es correctamente correspondido, tanto si se lo presenta como un círculo entre dos subjetividades, la del lector y la del autor, o la proyección de la subjetividad del lector en la lectura misma.

Por tanto, la hermenéutica no somete la interpretación a las capacidades infinitas de comprensión de un lector dado; no pone la significación del texto bajo el poder del sujeto que lo interpreta. Lejos de decir que un sujeto domina ya su propia forma de ser en el mundo y la proyecta como el a priori de su lectura, diríamos que la interpretación es el proceso por el cual el descubrimiento de nuevos modos de ser - o, si se prefiere Wittgenstein o Heidegger, nuevas ‘formas de vida’ - da al sujeto una nueva capacidad de conocerse a sí mismo. Si hay en algún punto proyecto y proyección, es la referencia de la obra que es el

⁶ *op.cit.*, pág. 39

proyecto de un mundo, el lector es en consecuencia engrandecido en su capacidad de proyectarse a sí mismo recibiendo del texto mismo un nuevo modo de ser.⁷

VII.1.2.- Desde Ortega y Gasset: una propuesta.

Antes de desarrollar la propuesta que hace Ortega y Gasset para la interpretación de sus textos, que no es otra que la que propone en el *Prólogo para alemanes*, o sea, el método biográfico, creo necesario hacer referencia al punto anterior sobre Paul Ricoeur y elaborar una sola relación básica, de las muchas que se pueden realizar, con el objetivo de corroborar que su inclusión era necesaria y significativa.

En Ortega y Gasset, inmersas en sus textos literarios, aparecen por doquier “metáforas”, y a un lector distraído podrían parecerles innecesarias o un artilugio literario para que el texto simplemente gane en belleza estética. Pero a partir de Paul Ricoeur y su teoría podemos revalorizar y comprender, no sólo las metáforas incluidas en los textos, sino también que los textos incluyan metáforas.

En la interpretación de Ortega y Gasset que venimos realizando en este trabajo, hemos puesto en praxis ambas instancias y afirmamos su pertinencia. Por ello, permítaseme, volver a transcribir un párrafo del punto anterior, que hace referencia al contenido de la teoría de Paul Ricoeur, al respecto:

a)La comprensión de la metáfora sirve de guía a la comprensión de textos más extensos:

- Este punto de vista es el de la explicación,
- pone en juego este aspecto de la significación que llamamos “sentido”,
- es decir, el plan inmanente del discurso.

b)La comprensión de una obra tomada como un todo es lo que da la clave a la metáfora:

- Este punto de vista es el de la interpretación,
- desarrolla el segundo aspecto de la significación que llamamos “referencia”,
- es decir, la dirección intencional hacia un mundo y la dirección reflexiva hacia sí mismo.

⁷ *op.cit.*, pág. 41

Realizada esta observación que intenta ser un aporte, a tener en cuenta, a la hora de la lectura de una obra literaria, estimo prudente, ahora sí abordar la propuesta que realiza Ortega y Gasset, dado, que más allá de cualquier evaluación, es un imperativo que él sostiene para la interpretación de su obra, y quien mejor que él, para saber como se puede o se debe interpretar.

Parafraseando a Ferrater Mora, a quien oportunamente cité de manera textual, debemos recordar que para Ortega y Gasset, el mejor método para captar en toda su dimensión y plenitud la realidad humana, es el método narrativo, de allí la importancia que éste le da posteriormente a la narración histórica. Por ello el método más adecuado para interpretar la filosofía de Ortega y Gasset debiera ser el método biográfico, pero entendido como lo entiende propiamente él, no como una mera enumeración de acontecimientos cronológicos, sino como una técnica, por medio de la cual se designa la peculiar estructura “sistemática” de la vida humana y de las actividades humanas.

Para poder entender un sistema de pensamiento debemos describir las sucesivas fases por la cuales ha pasado. Las primeras etapas nos permiten entender las posteriores y a la vez las últimas nos suministran datos significativos para entender las primeras. La primera instancia nos permite colegir una relación causal, en la segunda entender el sentido de la parte en función del todo.

Ortega y Gasset, plantea que cuando una idea se refiere a una realidad auténtica, no podemos obviar porque es inseparable, el hombre que la ha pensado, porque de hacerlo no se entendería aquella. El logos es la reacción determinadísima de una vida individual.

Además, en 1932, en *A una edición de sus obras*, precisamente la introducción a sus “Obras” que publicó Espasa-Calpe, S.A., Ortega y Gasset, en un párrafo, que ya cité en otro contexto, expresa tener clara conciencia del carácter problemático de su filosofía pero la asume como resumen de su existencia:

No hay, pues, grandes posibilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones, y elisiones, muy entrelazada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.⁸

⁸ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 347.

No es mi intención rescatar este párrafo, como una justificación a las dificultades que presupone interpretar a Ortega y Gasset, y poner como testigo de la defensa al propio Ortega y Gasset. Mi intención es rescatar en particular un renglón: “*cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal*”. Este renglón reafirma implícitamente su propuesta.

En el *Prólogo para alemanes*, manifiesta que todo lo que ha escrito, lo ha escrito *exclusivamente y ad hoc* para el lector de España y Sudamérica, porque son éstos los que realmente conocen su vida, así como él conoce la de ellos. Por eso siempre ha evitado escribir *urbi et orbi*, porque cuando uno no sabe a quién le está hablando, teme estar en plena abstracción, por ende y recíprocamente, ninguna obra puede ser leída si no se conoce al autor.

En el mismo prólogo y desde otra perspectiva, va a seguir ahondando implícitamente en su interpretación para la “interpretación de su obra”. En este caso dirá que la vida social, así como las demás formas de la cultura, ineludiblemente, se nos presentan bajo la especie de vida individual, y esta vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”. En consecuencia la realidad del hombre no es la cultura.

La cultura se debe retrotraer a su definitiva realidad que es nuestra vida individual. Se hace necesario e imprescindible rechazar una cultura que pretenda independizarse del espacio y el tiempo (utopismo y ucronismo). Poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre es poner al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo. La vida personal es la realidad y es circunstancia. “Toda labor de cultura es una *interpretación* –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces”.⁹

En el mismo *Prólogo*, Ortega y Gasset manifiesta que la idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia”¹⁰, no era para él sólo una idea, era una convicción, y a renglón seguido, afirma que sus ideas no han sido nunca “sólo ideas”. Para sostener su postura, invoca a Goethe, cuando decía que la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada, y de allí infiere que eso que solemos llamar “ideas”, “pensamientos”, no existen, son abstracciones.

⁹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 45

¹⁰ *cfr.*, t. I, pág. 322

La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Sólo en cuanto, emanando de él, de la integridad de su vida, sólo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es.¹¹

En la cita anterior, aparece el concepto de “paisaje” y en Ortega y Gasset tiene connotaciones muy particulares e importantes a la vez. Éste sostiene que el *medio* no es un lugar determinado sino que, al convertirse en circunstancia, se transforma en *paisaje*.

El *medio* tiene un carácter abstracto, no invoca a nadie, en cambio el *paisaje* es en función de un hombre determinado por lo que el filósofo español deduce que un trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres:

No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su* tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida.¹²

Estimo que, no por elocuencia mía, sino por lo categórico del pensamiento de Ortega y Gasset, no quedan dudas respecto a su criterio en cuanto a la interpretación de una obra literaria, y en este caso particularmente la suya. Pero si aún quedase alguna, me tomo el atrevimiento de transcribir una cita, aparentemente extensa, pero de imposible reducción, porque suprimir uno solo de esos párrafos, sería traicionar al filósofo español, en cuanto a su mensaje último:

Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. Pero siga analizando el lector y entonces hallará la clave definitiva. El que yo esté presente en cada expresión no procede de ningún supuesto don mío, más o menos “genial”, y mucho menos –sería repugnante– de que, como Chateaubriand, me ponga yo en lo que escribo y obligue al lector a tropezarse conmigo –se reconocerá que casi nunca he hablado de mí-, *sino al revés*: todo proviene de que en mis escritos *pongo*, en la medida posible, *al lector*, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad.¹³

¹¹ *op.cit.*, t. VIII, pág. 17

¹² *op.cit.*, t. VIII, pág. 55

¹³ *op.cit.*, t. VIII, pág. 17

VII.2.- Causas que hacen a la validación del Sistema de una Filosofía Latinoamericana.

Si en ORTEGA Y GASSET aceptamos como válido filosóficamente:

VII.2.1.- Desde el “Sistema abierto”, el estilo y género literario.

VII.2.1.1.- en relación al “Sistema”:

- Que los estudios filosóficos, artículos de crítica pictórica y literaria, discursos políticos, descripciones de paisajes, interpretaciones históricas y sociológicas, constituyen una Obra, y en ella se corrobore la posibilidad de que cada tema esté concatenado al otro en función de un todo armónico.

- Que en una obra, a pesar de su complejidad ello no sea un obstáculo para decir que la misma es de índole filosófica y organizada alrededor de un centro de supuestos filosóficos. Además se la califique como “sistema”, con la condición de decir que es un “sistema abierto”, agregando que esto más que una limitación, por el contrario es una ventaja.

- Que el raciovitalismo exige un *genus dicendi* que es el de las “salvaciones” de sus circunstancias y todo lo escrito en consecuencia es un acto ejecutivo de su filosofía.

- Que la convicción de que en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema o, lo que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo, donde el sistema es unificación de problemas y en el individuo unidad de conciencia, poniendo en primer lugar la resolución de veracidad.

- Que la concepción de sistema no es la del resultado último de un proceso sino la dura obligación específica del filósofo.

- Que la consideración del carácter instantáneo y total de la intelección filosófica, como esclarecimiento de la enorme perspectiva del mundo y a lo que se llama “comprender” es una referencia a la teoría como *sistema* y a la vez visión total, contemplación, o sea teoría en el sentido helénico de la palabra.

VII.2.1.2.- en relación al estilo literario:

- Que el estilo literario viene de una manifestación del estilo vital, entendiendo *el estilo como instalación*, siendo su punto de partida *la lengua*, instalación primigenia desde la realidad desde la cual se habla.

- Que la forma genérica de “instalación” –la raza, la clase social, la época histórica- se concreta en una modalidad personal que las realiza integrándolas con elementos de su circunstancia personal. *Instalación* en el mundo, pero no de carácter pasiva, sino con poder de creación.

- Que el estilo es el supuesto básico de toda filosofía, pues en esa “instalación y en ese “temple” se dan la primera vivencia y la primera interpretación de la realidad, que la filosofía se esforzará por formular en el orden de las significaciones.

- Que el estilo es un modo de hacer, un modo de escribir, una realidad dinámica y no estática y, en la particularidad del mismo, se presenta la serie de situaciones en que se realiza una vida, la trayectoria de una obra filosófica de sentido estrictamente literario.

- Que el estilo consiste en una serie de actos selectivos que se ejecutan y que el escritor, entre todas las cosas elige una y la hace objeto general, tema céntrico de su obra, y en esta elección primera comienza precisamente a constituir su estilo.

- Que el estilo permite la presentación de la realidad en mil facetas, a través de sus múltiples escorzos, y revelando un aspecto de la realidad nombrada o aludida la hacen nueva, apta para que sobre ella se ejercite el pensamiento en forma creadora.

- Que el desvelamiento de la realidad no puede conseguirse sin *un temple literario*, por consiguiente el filósofo tiene que ser escritor y se plenifica sólo escribiendo, dado que esta operación se ejecuta desde su centro personal, desde lo más íntimo de su ser, por ello está implicado en “su escribir” y no sólo “en lo escrito”. El estilo literario es el espíritu que se manifiesta en la letra.

VII.2.1.3.- en relación al género literario:

- Que en el género literario la forma y el fondo son inseparables, pero que en la unidad hay que realizar la distinción: la forma es el órgano y el fondo la función que lo va creando.

- Que el hombre es siempre el tema esencial del arte, entonces los géneros son amplias vistas sobre las vertientes cardinales de lo humano, además de que cada época trae consigo una interpretación del hombre, por eso cada una de ellas prefiere un género determinado.

- Que los géneros literarios son aproximaciones “antropológicas” en las que emergen las diversas dimensiones constitutivas del hombre y sus posibilidades.

- Que cuando al comienzo de las *Meditaciones del Quijote* anuncia que el género literario elegido es el *ensayo*, no es una confesión de limitaciones intelectuales para otros géneros, es una justificación de su vocación y el género que la mediatizará: *ensayos de amor intelectual*.

- Que el género por él elegido, el ensayo, es como la cátedra, el periódico o la política, un modo diverso de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto.

- Que la predilección por el género del *ensayo* no le impidió, paradójicamente, más allá de no haber escrito nunca novelas, teorizar sobre ellas, vinculándolas inclusive con la posibilidad de la sabiduría. Lo mismo que reconocer que las *memorias* son el conocimiento de lo que nos fue más próximo, esa sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia.

- Que el ensayo se distingue de otros géneros literarios por la delimitación del tema, esta delimitación es la esencia de este género.

- Que la delimitación del tema en el ensayo hace a la estructura interna que lo organiza como escrito y le transmite su movimiento.

VII:2.2.- Desde la metáfora y la valoración de la obra de arte.

VII.2.2.1.- en relación a la metáfora:

- Que la metáfora es instrumento expreso de indagación filosófica y expresión filosófica de la misma realidad. No sólo es un instrumento mental imprescindible sino también una forma de pensamiento científico.

- Que la imposibilidad de penetrar los objetos otorga a todo acto cognoscitivo una dualidad: la separación entre la cosa conocida y el sujeto que la conoce y esto lo inhabilita para ser uno con la cosa; salvo que el objeto se transparente y pueda haber una compenetración del sujeto bajo la especie de acto visual, a través del cuerpo de éste, y en lo transparente, el objeto y el sujeto sean uno.

- Que es en el arte, en donde el objeto reúne la doble condición: ser transparente y lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo.

- Que ese objeto estético encuentra su forma elemental en la metáfora, advirtiéndose que ésta significa un procedimiento, una forma de actividad mental y un resultado: el objeto mediante ella logrado.

- Que la metáfora es el descubrimiento de una ley del universo y aún después de creada, seguimos ignorando su por qué.

- Que el poeta aporta un nuevo diccionario, crea un nuevo idioma para poner frente a nosotros objetos de los que ignorábamos su existencia. El poeta en el sentido genuino del término es insustituible e insuperable.

- Que la metáfora es una “transposición de nombres” porque usamos un nombre impropriamente pero sabiendo que es así.

- Que la metáfora es una interpretación de la realidad y que vivimos en un universo constituido principalmente por ellas y son a la vez fundamento de la realidad cotidiana.

- Que la metáfora es algo que el hombre hace, es una trasposición que éste ejecuta, por lo tanto resultado de una operación humana.

- Que la metáfora, además de su valor estético, tiene una función intelectual, es un procedimiento por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más allá de nuestra potencia conceptual pero no nos permite trasponer los límites de lo pensable.

VII. 2.2.2.- en relación a la valoración del arte:

- Que su itinerario filosófico se haya iniciado y fundado sobre el personaje protagonista de una obra de arte.

- Que esa obra de arte, esté profundamente identificada con una raza, dado que “un individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella”.

- Que se entienda por raza, una manera histórica de interpretar la realidad, una versión original de lo humano, y que en la salvación de la primaria substancia de la raza se pueda hallar lo que se pudo ser.

- Que se utilice como testimonio a un personaje de ficción, una criatura del arte, con preferencia a un hombre real porque ese autor de ficción interpretó, con excesiva fidelidad, esa manera humana de ser, alumbró su logos, su sentido y la patentizó al recrearla imaginativamente.

- Que cada arte nace por la diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre y tiene un papel relevante ante los problemas de heroicidad y tragedia que son constitutivos de éste.

- Que ante los problemas de heroicidad y tragedia, la ciencia y la moral son soluciones parciales y fragmentarias, en cambio el arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.

- Que si cada cosa está constituida por una suma infinita de relaciones, la ciencia por proceder discursivamente, asume una ímproba tarea que termina constituyendo su tragedia. Y de esa tragedia nace el arte, dado que éste, alejado de los métodos de la abstracción y la generalización, recurre a la individualización.

- Que el arte usa de los sentimientos ejecutivos como medio de expresión y da a lo expresado el carácter de estar ejecutándose, entendiendo la función expresiva siempre en relación a dos potencias: la alusiva y la ejecutiva.

VII.3.-Causas que hacen a los fundamentos filosóficos de una Filosofía Latinoamericana.

Si en ORTEGA Y GASSET aceptamos como válido filosóficamente:

VII.3.1.- Desde lo ANTROPOLÓGICO.

VII.3.1.1.- en relación a la categoría analítica de “naufragio”:

- Que la vida es el hecho radical y que la vida es circunstancia y cada cual existe náufrago en sus circunstancias.

- Que la vida es en sí misma y siempre un naufragio, pero éste no significa ahogarse, dado que el hombre sabiendo que se sumerge en un abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura.

- Que si bien la cultura, le permite al hombre ascender del abismo, la continuidad cultural le genera seguridades, pero le hace al hombre perder la emoción del naufragio. Es necesario alguna discontinuidad que le vuelva a provocar la sensación de naufragio, que no encuentre nada a qué agarrarse y en esa situación límite volver a agitar los brazos en busca de la salvación.

- Que la conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación, por eso es necesario creer sólo en los pensamientos de los náufragos.

- Que la cultura es ese conjunto de ideas que nos salva del naufragio vital y permite al hombre vivir sin que su vida se transforme en una tragedia. No podemos vivir sin ideas y de ellas depende lo que hagamos.

- Que el ser de las cosas no lo tienen ellas por sí solas sino que surge por voluntad del hombre al tener que relacionarse con ellas, por necesidad de saber a qué atenerse con respecto de las cosas de su circunstancia. Las creencias en la realidad de las cosas son la única posibilidad de que abandonemos nuestra situación de naufragio. Estas creencias constituyen el respaldo que nos permite vivir sin sensación de crisis, de naufragio.

VII.3.1.2.- en relación a la categoría analítica de “generación”:

- Que el filósofo no se encuentra solo ante objetos sino que junto a ellos está el pensamiento de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas. La colaboración de las meditaciones precedentes lo preserva del error y le permite asegurar el carácter progresivo del pensamiento.

- Que hay épocas en la cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas pretéritas, y épocas en la que se siente el inmediato pasado como algo que es urgente reformar.

- Que lo que llamamos “nuestra época” no es la que acaba ahora sino la que ahora empieza y en ella conviven dos grupos: uno, mayoritario, que insiste en la ideología establecida, y una escasa minoría de “corazones de vanguardia”.

- Que los cambios económicos, y políticos son superficiales y dependen en verdad de las ideas de las preferencias morales y estéticas dominantes, que son consecuencia de nuestra sensación radical ante la vida.

- Que la “sensación vital” es la que conforma el modo de sentir nuestra realidad circundante y cuyas variaciones son decisivas para el proceso histórico. La “sensibilidad vital” son las creencias que constituyen el fenómeno primario de la historia y lo primero que es necesario comprender para definir una época.

- Que las variaciones de la sensibilidad vital se presentan bajo la forma de “generación” y cada generación siente la existencia de una manera determinada y sus miembros (el individuo-héroe y la muchedumbre) poseen una sensibilidad común y detentan una filosofía propia, más allá de las diferencias que siempre son naturales.

- Que el espíritu de cada generación resulta de la ecuación formada no sólo por las ideas, los valores, las instituciones heredadas, sino también, este espíritu está formado por las ideas y valores que como nueva generación proyectan sobre sus propias circunstancias.

- Que la vida del hombre se divide en cinco edades, de quince años cada una; niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. Una generación histórica vive quince años de gestación (iniciación) y quince años de gestión (predominio).

- Que si cada generación posee una sensibilidad vital peculiar, cada generación posee asimismo una vocación propia y una determinada misión histórica.

VII.3.1.3.- en relación a la categoría analítica de “mundo”:

- Que la vida sea una realidad radical, es decir aquella en la cual toda otra radica, nos lleva a inferir que la vida es el lugar metafísico en donde se constituye toda otra realidad.

- Que vivir es *ser en el mundo*, no se trata de que una cosa, el yo, esté dentro de otra cosa, el mundo. Yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí, yo soy para el mundo y el mundo es para mí.

- Que el dato radical del Universo es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. Yo no puedo darme cuenta de mí mismo, de mi subjetividad, sino cuando me doy cuenta que estoy rodeado de objetos que constituyen mi contorno.

- Que si yo soy en tanto me hago cargo del mundo, y el mundo sólo es en tanto es para mí, me encuentro con que “ser” significa todo lo contrario del concepto de “ser substancial”, es decir “ser en sí y por sí”.

- Que el hombre haga mundo, con mayor o menor originalidad o energía, hace que el mundo sea para el hombre el esquema o interpretación que necesita para asegurarse la vida. Es el instrumento que produce y por ende es una y la misma cosa con su vida, con su ser.

VII.3.1.4.- en relación a la categoría analítica de “vida como realidad radical”:

- Que el yo no es, es un hacerse, que es sinónimo de existir, pero este hacerse no le es dado, lo único que se le da son dificultades y facilidades para vivir. El yo se encuentra arrojado como un náufrago en medio del agitado mar de las cosas.

- Que la vida es un diálogo con el contorno. Vivir es convivir y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor, y no podemos entender un acto vital cualquiera si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige.

- Que el yo que somos no consiste en nuestro cuerpo ni en nuestra alma, conciencia o carácter. Ese yo que somos se ha encontrado con lo corpóreo o lo psíquico al encontrarse viviendo.

- Que la vida es la realidad más objetiva, es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia.

- Que el hombre no puede tener más que una vida auténtica, la reclamada por su vocación, pero paradójicamente muchas veces su libertad lo lleva a negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario.

- Que existe una diferencia entre el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, y el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda de nuestro ser.

- Que la vida nos es dada vacía y que el tiempo que tenemos para hacerla es perentorio, pero, a la vez, ésta nos pone ante el desafío que nos convoca esa libertad de hacerla y que conlleva de manera inherente la *responsabilidad*.

- Que la libertad no es algo que tenemos sino *algo que somos*, que estamos obligados a ser, y que constantemente debemos comprometernos con ella, no porque sea una obligación moral sino porque es condición inexorable de la vida humana.

- Que la libertad es tan absoluta que podemos elegir no ser “nosotros mismos” y traicionar nuestra “vocación” o “destino”.

- Que las decisiones hay que tomarlas “desde el futuro” en virtud del “predominio” del futuro sobre el presente, y esto en función de que la vida humana es un “proyecto vital”, un “programa vital”.

- Que el hombre, por su condición paradójica, no tenga otro medio de orientarse en el futuro si no es más que haciéndose cargo de lo que ha sido en el pasado.

- Que el proyecto uno lo “encuentra” ya formado al “encontrarse” viviendo, dado que nuestra vida es algo que va lanzada por el ámbito de la existencia y las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío.

- Que en el proyecto no sólo está limitada la libertad vital sino también la fatalidad, que nunca nos determina completamente, dado que en todo instante y situación tenemos inexorablemente que elegir lo que vamos a hacer.

- Que el proyecto vital, el programa, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino y somos libres para realizarlo, pero no para corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo.

- Que la vida es quehacer, problema, preocupación, inseguridad. El hombre no es ninguna cosa, es un drama dado que su vida es “...un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento”.¹⁴

- Que la vida es drama lo confirma la transitoriedad del hombre, dado que la vida es tiempo, y no tiempo cósmico, infinito, sino tiempo limitado, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Pero a la vez, en la vida humana van incluidas todas las otras realidades, y cuando una realidad se constituye en “la realidad” por excelencia y con carácter absoluto, se transforma en trascendente.

VII.3.1.5.- en relación a la categoría analítica de “circunstancia”.

- Que “yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo” quiere decir:

1) Que la circunstancia comprende el mundo exterior y el mundo interior:

- a) Llamamos mundo *exterior*, todo lo que es exterior al sujeto, pero no sólo a su cuerpo, sino que *exterior* es todo aquello que no *soy yo*.
- b) Todo aquello que no *soy yo* es todo aquello que encuentro en torno mío.
- c) Llamamos mundo *interior*, al primer *yo*, y éste es *exterior* al segundo *yo* de la expresión “yo soy yo y mi circunstancia”.
- d) Por lo tanto, mi mundo *interior*, mi primer *yo*, forma parte de la circunstancia.
- e) En consecuencia, mi mundo *interior*, mi primer *yo*, forma parte de mí, cuando designa ese *yo* mi realidad personal entera.
- f) La circunstancia *forma la otra mitad de mi persona*.
- g) Mi persona es la designada por el primer *yo*, del cual el segundo *yo* es una instancia dinámica y polarmente opuesta.

2) Que el concepto “yo” funciona tres veces:

- a) Hay que agregar el “mi” de “mi circunstancia”.
- b) El pronombre posesivo precede al personal.
- c) *La persona* no es sólo *yo*, incluye la realidad circundante.
- d) Yo sólo soy plenamente *yo mismo* en forma circunstancial.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. VI, pág. 32

- e) Yo estoy integrado con y en *mi* circunstancia.
- f) El primer *yo* es rigurosamente *real*, es la totalidad de mi persona.
- g) El primer *yo* comprende la “otra mitad” de mi persona: la circunstancia.
- h) El segundo *yo* es “insuficiente” e inseparable de la circunstancia.
- i) El segundo *yo* es el momento de *yoidad* del hombre que no agota su realidad.
- j) El posesivo “mi” de *mi circunstancia*, no indica localización, sino una efectiva posesión.
- k) Por ser yo mismo, por tener una *mismidad* y ser dueño de mí, puedo tener algo *mío*.
- l) Yo estoy “definido” por “mi circunstancia”, pero ésta no me define, me *circunscribe*.
- m) Mi circunstancia me *condiciona* pero no me *determina*.
- n) Yo no soy *soporte* de la circunstancia, sino *quien* hace su vida con *ella*.
- o) El hombre, “yo” y “sujeto” de sus actos vitales, es “persona” y su condición es circunstancial.

- Que la admiración se debe profesar al hombre que se hace cargo de las circunstancias, pero sin olvidarse de ninguna, de ninguna absolutamente.

- Que el pensamiento es arraigarse en la circunstancia, usarla como instrumento para salvar nuestra realidad y eludir lo que esa circunstancia tiene de limitación y opresión. Nos liberamos de nuestra circunstancia aceptándola y transformándola en recurso de liberación.

- Que las circunstancias constituyen el elemento de fatalidad de la vida, haciendo la salvedad que el concepto de fatalismo en este contexto no implica determinismo sino aquello que impone varias trayectorias y en consecuencia nos obliga a elegir.

- Que lo importante es lo concreto pero para “saber a qué atenerse” respecto a ello, para “hacerse cargo”, es necesario *volver a lo concreto* en una esencial y premeditada vuelta táctica, que es la substancia última de aquéllo que se llama cultura y que tiene como caracteres distintivos la *claridad* y la *seguridad*.

- Que la vuelta táctica es “la reabsorción de la circunstancia” y el concepto presenta dos aspectos distintos:

- a) *La reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre.*
- b) *La reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia.*

- Que *la reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre* se expresa de la siguiente manera:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.¹⁵

- Que *la reabsorción de la circunstancia por el proyecto del hombre*, consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre, es decir, el hombre se hace a sí mismo con las circunstancias, hace con ellas su vida y las asume proyectándoles sentido y significación.

- Que *la reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia* se expresa de la siguiente manera:

La reabsorción por la realidad consiste en solidificar, materializar la intención aspirante sobre el cuerpo del héroe.¹⁶

- Que *la reabsorción del proyecto del hombre por la circunstancia* consiste en que la realidad no se deja dominar o someter fácilmente, mejor dicho, nunca se logra del todo, es irreductible.

- Que la realidad en muchas circunstancias avanza frente al proyecto del hombre con el cual se funde el “yo”, y en cierta medida solidifica, materializa esa intención proyectada, hecha de puro futuro.

- Que los conceptos de *héroe* y *tragedia* se corresponden y están interrelacionados de una forma indisoluble. Héroe es quien quiere ser él mismo y la raíz de lo heroico se halla en un acto real de voluntad. “Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe

¹⁵ *op.cit.*, t. I, pág. 322

¹⁶ *op.cit.*, t. I, pág. 395

querer su trágico destino”.¹⁷ “Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido”.¹⁸

- Que el heroísmo no se limita a contenidos particulares de la vida. Heroísmo es una dimensión o carácter de toda vida humana. El héroe es *el hombre auténtico*, es la heroicidad la que genera el carácter de autenticidad en referencia al hombre.

- Que el héroe, si bien trasciende con su voluntad de aventura la realidad, continúa siendo parte de la misma. Este “trascender” y a la vez “estar” es la situación vital en la que reside la heroicidad y la tragedia por igual, “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”.¹⁹

- Que la voluntad es el tema trágico, es porque el héroe *quiere ser él mismo*, no como ente natural de carne y hueso sino como *pretensión o proyecto* de sí mismo.

VII.3.1.6.- en relación a la categoría analítica de “perspectiva”:

- Que los *puntos de vista* no son meras imágenes visuales, sino *efectivas perspectivas* reales. “...hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama”.²⁰

- Que la circunstancia *exterior* no se manifiesta siempre, entonces aparece la que normalmente queda oculta, la circunstancia *interior*, que de pleno derecho es también circunstancia, a pesar que generalmente no se la tenga en consideración.

- Que “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar”.²¹

¹⁷ *op.cit.*, t. I, pág. 393

¹⁸ *ibidem*

¹⁹ *op.cit.*, t. III, pág. 101

²⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 475

²¹ *op.cit.*, t. I, pág. 336

- Que el ver activo, que es el ver humano real, es interpretación y *por eso hay mundo*. No hay interpretación sin visión, ni visión sin interpretación, por ello la *percepción es interpretativa y la interpretación es perceptiva*.

- Que la profundidad – visual o auditiva, de espacio o de tiempo- se presenta siempre en una superficie y ésta tiene dos valores: uno material y otro virtual.

- Que en el valor virtual, la superficie, sin dejar de ser superficie, se “dilata en un sentido profundo” y esto se llama “*escorzo*”.

- Que la realidad por ser lo que está fuera de nuestra mente, se da siempre necesariamente en perspectiva, en *escorzo*, como correlato de un punto de vista. No es una deficiencia subjetiva sino un hecho ontológico el que determina que el conocimiento de lo real sea siempre una perspectiva.

- Que “el *escorzo* es el órgano de la profundidad visual: en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual”.²²

- Que el concepto de *escorzo* contiene en sí dos dimensiones de la percepción: la visión y lo visto; en función de ello:

1) *La realidad es vista en escorzo*, y esto quiere decir:

- a) concretamente (el punto de vista es siempre *este y no otro*).
- b) intelectivamente (desde cierta interpretación).

2) *La realidad es escorzo*, y esto quiere decir:

- a) constituyéndose y en cuanto tengo que habérmelas con ella,
- b) manifestándose y existiendo para mí *perspectivamente*.

- Que “no existen más que partes en realidad y el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas”²³ y el ser definitivo del mundo es una perspectiva.

²² *op.cit.*, t. I, pág. 337

²³ *op.cit.*, t. I, pág. 321

- Que si la perspectiva consiste en el *ser definitivo* del mundo, la primera atribución de la perspectiva no es al *conocimiento* ni a ningún aspecto que le pertenezca, sino su primer atribución es a lo real.

- Que la perspectiva es condición de lo real y posibilidad de acceso a la verdad porque perspectiva quiere decir siempre *una entre varias posibles*.

- Que la perspectiva *no se justifica* por estar yo en cierto *punto de vista* o *circunstancia*, se justifica por la condición misma de *la realidad*. Una perspectiva no es nunca una cosa meramente “subjetiva”, es un aspecto de la realidad en tanto que percibido por un sujeto concreto.

- Que si, *cada vida es un punto de vista sobre el universo*, lo que ella ve no lo puede ver otra. Por consiguiente cada persona, pueblo o época, es insustituible para la búsqueda de la verdad.

VII.3.2.- Desde lo GNOSEOLÓGICO.

VII.3.2.1.- en relación a la categoría analítica de “historia”:

- Que en “...la vida humana va incluida toda otra realidad, es ella la realidad radical, y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia –aunque no lo hayan creído las últimas generaciones- es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental –ella y no la física”.²⁴

- Que todo lo que al hombre le pasa y le acontece dentro de su vida se convierte en un hecho de vida humana. La realidad de ese hecho, su verdadero ser, no es un suceso aislado sino lo que significa en la vida de ese hombre.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, t. V, pág. 95

- Que los cambios de la estructura objetiva de la vida constituyen la historia. Y si la vida del hombre concreto, es la figura de su problema vital cuyo perfil podemos dibujar, *la historia* es el sistema en el cual las distintas figuras de la vida surgen unas de otras, por una necesidad *sui generis*.

- Que si para un hombre la realidad de su vida es ahora lo que es, la que va a ser, se deberá a lo que llamamos “experiencia de vida”, que lo relacionará con su pasado, con su historia, y a ella se integrará el pasado de los antepasados que la sociedad a la que pertenece le transmite.

- Que la doctrina fundamental básica de toda historia es la teoría general de la vida humana; vida humana que es siempre la de alguien, la mía precisamente.

- Que “...la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía”.²⁵

VII.3.2.2.- en relación a la categoría analítica de “razón histórica”:

- Que la perspectiva histórica se hace necesaria como determinante de la verdad filosófica. Con este concepto no se destruye la verdad de la filosofía, se le otorga un nuevo sentido. Para salvar la verdad a que la razón aspira es necesario una teoría de la razón histórica y de la razón vital.

- Que la razón no es una facultad congénita del hombre sino un producto de la dialéctica de la vida. La razón histórica es *a posteriori* porque es la *toma de conciencia del hombre de su realidad*, y su realidad es la historia.

- Que a la razón histórica la podemos calificar como la máxima posibilidad de claridad del hombre sobre sí mismo, dado que al descubrir los fundamentos básicos y esenciales a partir de los cuales vivieron sus antepasados, descubre en consecuencia los supuestos propios y de alguna forma los trasciende.

²⁵ *op.cit.*, t. III, pág. 153

- Que la vida, a diferencia del intelecto que siempre tiene que partir de supuestos, es razón incondicionada e incondicional, aunque válida sólo para el Hamlet que la está viviendo y “...sólo la historia puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida”.²⁶

- Que la razón histórica es narración, narración de lo acontecido, de aquello que le acontece al hombre y esto fundado en el movimiento constante de su vida. Al narrar damos razón de los hechos, o sea el puro hecho histórico se transforma en un hecho “racional”, y esa característica lo hace “verosímil”. La razón histórica es más racional que la pura, ya que no acepta nada como mero acontecer, sino que lo convierte en consecuencia “racional” de un drama vital, que siempre es la vida humana: “La historia habla siempre de nosotros, *de te fábula narratur*. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla”.²⁷

VII.3.2.3.- en relación a la categoría analítica de “verdad”:

- Que la verdad es *alétheia* y *apocalipsis*.

- Que el término *alétheia* tiene un carácter privativo: es lo no oculto o lo no olvidado; y en ambos casos se trata de algo pasivo, estar oculto u olvidado.

- Que el término *apokálypsis*, es el des-cubrimiento, que resulta de la acción de descubrir lo que se ha cubierto o escondido, en síntesis es: descubrimiento, revelación, desvelación. El tema de la verdad remite a la realidad, determinada por los conceptos de profundidad y superficie, latencia, patencia y escorzo.

- Que la verdad es la realidad verdadera:

- aquella que es patente,
- es decir que patentiza o manifiesta *lo que de verdad es*,
- la que vivifica la apariencia, aquello de donde ésta surge,
- *las fuentes vivas de la experiencia*.

²⁶ *op.cit.*, t. VI, pág. 356

²⁷ *op.cit.*, t. IX, pág. 72

VII.3.2.4.- en relación a la categoría analítica de “concepto”:

- Que las circunstancias son un hecho bruto, que no significa que sean una realidad opaca, sino que es necesario proyectar sobre ellas claridad racional.

- Que la claridad no es algo externo a la vida, ni tampoco la vida misma: la claridad es la “plenitud de la vida”, la vida en la plenitud de su significación, de allí la concepción de *la razón como “función vital”*. Esta “plenitud de vida”, necesita de dos elementos: uno es el *concepto* y el otro la *perspectiva*.

- Que “el concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantarse las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”.²⁸

- Que las impresiones son algo más que impresiones sensibles y los conceptos algo menos que esquemas formales.

- Que los conceptos son órganos de la percepción en el mismo sentido en que los ojos son órganos de la visión, deben entenderse como “percepción de la profundidad”.

- Que el “escorzo es el órgano de la profundidad visual, el caso límite “donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual”.²⁹

- Que el *concepto* es el órgano normal de la profundidad, es el correlato intelectual del *escorzo*.

- Que la profundidad de algo es lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. “El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad”.³⁰

²⁸ *op.cit.*, t. I, pág. 353

²⁹ *op.cit.*, t. I, pág. 337

³⁰ *op.cit.*, t. I, pág. 351

- Que la impresión de una cosa nos da su materia: "...el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura".³¹

- Que la estructura es una cosa de segundo grado, "...un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos".³²

- Que los límites de un objeto son como nuevas, cosas virtuales, de naturaleza esquemática y cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximándolos y alejándolos, para que convivan y no se confundan.

- Que en función de los límites es posible la verdadera aprehensión o captación –percepción- de las cosas. Se puede percibir porque a la impresión se le agrega el concepto.

- Que si bien la razón nos otorga la dimensión de profundidad por medio de los conceptos, es sólo una función vital, o sea, en función de nuestra vida como un órgano más para captar las cosas.

VII.3.2.5.- en relación a la categoría analítica de "claridad":

- Que "hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación".³³ "Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya".³⁴

³¹ *ibídem*

³² *op.cit.*, t. I, pág. 350

³³ *op.cit.*, t. I, pág. 356

³⁴ *op.cit.*, t. I, pág. 357

- Que “toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis – de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces”.³⁵

- Que la interpretación es una función vital radical y ciencia, arte y política son tres modos de interpretación, formas diversas de *saber a qué atenerse*, de lograr seguridad y certidumbre, de introducir orden en la vida espontánea, de buscar sentido.

- Que el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión le pertenece *intrínsecamente*, no le es impuesta de forma externa y no puede eludir la responsabilidad y el compromiso que conlleva.

- Que la claridad es *interior* a la vida: el hombre ilumina la realidad y esa iluminación es posible por el *concepto*, es decir la *visión intelectual* de lo real, que percibe las cosas en sus límites, o sea dentro del *sistema de realidades*.

VII.3.2.6.- en relación a la categoría analítica de “razón vital”.

- Que la razón vital surge como una realidad simple e innegable, por ello la expresión “razón vital” puede ser considerada como una forma de expresar “vida *como* razón”. La vida humana, el hombre, no es una entidad dotada de razón, usa necesariamente la razón.

- Que es imposible vivir sin “saber” pero saber significa “saber a qué atenerse” respecto a las cosas de mi circunstancia, “saber yo a qué atenerme”.

- Que el conocer es pensamiento concreto, operante, en pleno sentido, pero no todo pensamiento es conocimiento. Porque cuando el hombre se encuentra sabiendo a qué atenerse, no se le ocurre ponerse a pensar, se queda quieto en ese pensamiento o idea que poseía y esa “idea en que estamos” se llama *creencia*.

³⁵ *ibídem*.

- Que el conocimiento no es simplemente ejercitar las actividades intelectuales sino que es una ocupación del hombre y no puede dedicarse a ésta sin la firme y pre-racional creencia de que hay un *ser*.

- Que el hombre llegó a la creencia de que las realidades patentes poseen un *ser* latente, en virtud de una serie de experiencias vitales, de búsquedas sucesivas originadas en esa avidez por la verdad, y con la cooperación de las generaciones anteriores, de las que es heredero y deudor.

- Que el conocimiento no es una facultad congénita del hombre, sino una *forma histórica* a la que el hombre llegó en función de vicisitudes acaecidas.

- Que el conocimiento ha perdido su carácter de realidad absoluta y se ha convertido en magnitud histórica, ya no es una operación natural, sino que se ha convertido en una “forma de vida” puramente histórica.

- Que el “pensamiento” se redefine como “...la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su contorno”.³⁶

- Que la “razón histórica está incluida en la “razón vital” porque:

a) La razón histórica es una operación *de* la vida y *de* la historia, más bien que la vida y la historia.

b) La razón vital no es, propiamente hablando, una teoría, sino la consecuencia de un mero hecho: el hecho de que la vida –en cuanto vida fundamentalmente histórica- es una entidad que no puede eludir usar la razón si aspira a penetrar en su estructura y especialmente en su significado.

- Que “*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*”.³⁷

Por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su tema el pensamiento filosófico tenía que cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se

³⁶ *op.cit.*, t. V, pág. 539

³⁷ *op.cit.*, t. III, pág. 201

fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma, que no aspire al Universo.³⁸

Pero una vez que en virtud del principio autonómico se ha replegado el filósofo sobre aquellas poquísimas verdades primeras de que ni aun teóricamente cabe dudar, y que por ello se prueban y comprueban a sí mismas, tiene que volverse cara al Universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro. Ese punto o puntos mínimos de verdad rigurosa tienen que ser elásticamente dilatados hasta aprisionar cuanto hay. Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía*.³⁹

VII.4.- Aproximaciones a la Filosofía Latinoamericana

VII.4.1.- Aclaraciones previas a la manera de introducción

Si en Ortega y Gasset aceptamos como válido filosóficamente todo lo expresado anteriormente, entonces, no tiene sentido la pregunta si existe una Filosofía Latinoamericana, dado que las predichas categorías analíticas se manifiestan presentes, de manera explícita o implícita, o prefiguradas en otras categorías analíticas que las presuponen como fundamento primigenio, especialmente en las búsquedas y desarrollos de una Filosofía de la Cultura.

Estimo prudente bosquejar, aunque más no sea de manera enunciativa y sintética, algunas posturas para justificar mi convicción y evitar que ésta sea vista simplemente como un axioma. Pero además, es necesario aclarar que el objetivo de este trabajo no es el desarrollo pormenorizado de una o varias posturas de Filosofía Latinoamericana, por ello la selección de pensadores es simplemente representativa y no implica un juicio de valor, y el apelar a la citación de sus textos claves será recurrente y extenso, dado que la brevedad de la presentación de cada uno de ellos exige la mayor fidelidad posible a su pensamiento. Tampoco tomaremos estrictamente pensador por pensador, a la manera de compartimentos estancos, porque la mayoría de ellos se interrelacionan citando como inicio de su propuesta superadora a otros autores latinoamericanos e incluso cuando parten de categorías analíticas de autores europeos lo hacen siempre proyectando sobre ellas su *circunstancia y perspectiva latinoamericana*.

Quisiera concluir estas aclaraciones previas que cumplen la función de una introducción, recordando unos versos que pertenecen al *Poema conjetural* ⁴⁰ de Jorge Luis

³⁸ *op.cit.*, t. VII, pág. 349

³⁹ *op.cit.*, t. VII, pág. 336

⁴⁰ BORGES, Jorge Luis, *Obra poética*, t. 2, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1998, págs. 88-90

Borges, a mi humilde criterio uno de sus mejores trabajos en este género literario, género al que el prestigioso escritor argentino honró y sin embargo su difusión siempre fue restringida. El poema del que he extraído los versos, resulta de la imaginación de Borges respecto a lo que pensó el Dr. Francisco Laprida en los momentos previos a su asesinato el día 22 de septiembre de 1829.

Yo que anhelé ser otro, ser un hombre
de sentencias, de libros, de dictámenes,
a cielo abierto yaceré entre ciénagas;
pero me endiosa el pecho inexplicable
un júbilo secreto. Al fin me encuentro
con mi destino sudamericano.

Mario Casalla, en su libro *América Latina en perspectiva*⁴¹, en el prólogo hace también referencia a este poema de Jorge Luis Borges y dice:

El episodio pertenece a la historia argentina, pero bien hubiera podido ocurrir en cualquier otro lugar de la vasta geografía latinoamericana; de hecho han ocurrido muchas tardes brutales como ésta, en que cuchillos y gargantas se encontraron y no precisamente en un diálogo de amor. Es cierto que también hubo -y no pocas- tardes de amor y mañanas de esperanza. De ambos instantes se fueron tejiendo nuestros peculiares días latinoamericanos.⁴²

VII.4.2.- Marco teórico referencial sobre la Filosofía de la Cultura

Es imprescindible, intentar desarrollar un marco teórico general sobre la problemática de la cultura, para tenerlo como referencia implícita de ulteriores desarrollos temáticos. He seleccionado al respecto el pensamiento de Julio de Zan, Rogelio Barufaldi y Ricardo Santillán Güemes.

Julio de Zan, en un trabajo titulado *El hombre y el mundo de la cultura*⁴³, plantea que la estructura fundamental de la Cultura es una realidad polar, es decir que su existencia y su vitalidad aparece como una tensión, una fuerza que se desarrolla entre dos polos correlativos,

⁴¹ CASALLA, Mario, *América Latina en perspectiva*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2003.

⁴² *op.cit.*, pág. 7

⁴³ Apunte de Cátedra entregado en un seminario de "Cultura Nacional.Enfoques" dictado en la Universidad Católica de Santa Fe

haciendo una analogía con la teoría del conocimiento en la que se verifica una correlación interdependiente entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. El objeto, es objeto de conocimiento en tanto es conocido por un sujeto; y a su vez, el sujeto sólo es sujeto en tanto tiene ante sí un objeto.

Desde el punto de vista del sujeto podemos hablar de cultura subjetiva o personal, que consiste en el cultivo y actualización de las aptitudes o capacidades que el sujeto posee; el desarrollo integral y armónico de su personalidad humana.

Rodolfo Kusch, en la misma línea de pensamiento afirma:

“es natural pensar que los objetos culturales no vienen de la nada. Spranger hace claramente la distinción entre el espíritu subjetivo, que considera como un “complejo de acciones y sentidos que se da en el juego de los sujetos capaces de vivir o de crear un sentido” y el espíritu objetivo que comprende “los elementos del medio ambiente (comportadores significativos)”. Ambos a su vez constituyen “un complejo vital único sustentado en dos polos”.⁴⁴

Retomando el pensamiento de Julio de Zan, éste afirma que el hombre como un ente de la naturaleza posee un cuerpo, una inteligencia, una voluntad y una sensibilidad espiritual, emotiva, estética, ética, religiosa, etc., pero sólo como potencialidades que es necesario poner en acto por obra de la libertad. En este aspecto, la cultura es la autorrealización del propio ser humano del hombre, en consecuencia *la cultura subjetiva* es inmanente.

La cultura en cuanto objetiva: consiste en un peculiar mundo de objetos, un complejo de realidades que poseen forma y estructuras consolidadas, que obedecen a una legalidad objetiva, independiente de los individuos. Las costumbres, las instituciones, el sistema de las normas jurídicas, el Estado, la religión, el lenguaje, las ciencias, la filosofía, las artes, los artefactos de la técnica y la ciudad misma que habitamos son “estructuras de muy definidos y sólidos contornos, que cada uno de nosotros encuentra como preexistentes, como un peculiar orden de ‘cosas’ con cuya existencia y condiciones debe contar en la vida”.

Estos objetos son obra del hombre, pero una vez que adquieren solidez y consistencia propia, se independizan de su hacedor y se nos presentan como objetos con los que el sujeto humano se encuentra, constituyendo un sistema vertebrado en sí mismo.

⁴⁴ KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano*, Ediciones Rodríguez Cambeiro, Buenos Aires, 1976, pág. 115

El mundo de la cultura objetiva conforma la *circunstancia* ineludible dentro de la cual comienza a desarrollarse la existencia de toda persona y se transforma en el ámbito espiritual que nos abarca y nos contiene, transvasándonos las conformaciones éticas.

La relación entre la cultura personal y la cultura objetiva manifiesta una dependencia recíproca que hay que considerar por ambos lados. La cultura como objetiva depende del hombre no sólo en su origen, sino también en su pervivencia. Las cosas de la naturaleza son y continúan siendo lo que son independientemente del hombre; los objetos culturales en cambio tienen un modo de ser muy especial, sólo adquieren existencia cultural en la medida en que el hombre los comprende, los interpreta y reactualiza su sentido.

Siguiendo a Julio de Zan debemos afirmar que la cultura es un proceso circular que parte del sujeto humano, se plasma dejando la impronta de su creador en la forma objetiva, para revivir por la comprensión de otro sujeto que la recrea en la reactualización de su sentido.

La cultura subjetiva en cuanto autorrealización del hombre se apoya en la cultura objetiva y necesita de ella. El desarrollo de las aptitudes naturales del sujeto se cumple en el descubrimiento de los valores presentes en los símbolos y objetivaciones que componen la herencia cultural.

Los objetos culturales confrontan con la naturaleza, por ser formas en las que el hombre ha impostado un sentido que es preciso interpretar y comprender. El ser portador de sentido es lo propio del signo. Sólo el hombre puede hacer emerger el mundo de sentido en las formas y a la vez, sólo él es capaz de interpretar los signos.”Un signo es una cosa o proceso sensible que representa o remite a algo no presente o de naturaleza no perceptible por los sentidos, y que constituye su significado”.

La cultura objetiva como sistema de formas puede dividirse en:

- 1) El subsistema de los símbolos que expresan y transmiten las experiencias, el saber acumulado, las creencias y valores. En los símbolos se objetiva y se hace comunicable la autocomprensión de sí, la interpretación del mundo, del tiempo y del más allá que es propia de una cultura. A este sistema de los símbolos pertenecen el lenguaje, el arte, los ritos y símbolos religiosos, la filosofía y el conjunto de las ciencias.
- 2) El subsistema de los útiles que sirven a la actividad del hombre sobre la naturaleza y en su relación con el mundo exterior en general. Este ámbito de objetos va más allá de las herramientas, las máquinas y la técnica en general, para abarcar toda la infraestructura de la producción de la actividad económica del hombre (medios de transporte y comunicación, etc.)

3) El subsistema de las formas sociales que surgen de la interacción entre los hombre y se cristalizan en las instituciones, pero comprenden todos los sistemas normativos de la vida social, pautas de conducta, normas morales y jurídicas. En este orden son de destacar especialmente las instituciones como la familia, los llamados cuerpos intermedios y la organización política del estado, en las cuales se estructuran las diferentes formas de dominio o de poder como factor de unificación y ejercicio de las decisiones colectivas.

Los tres subsistemas explicitados constituyen el mundo de la cultura objetiva, y se manifiestan directamente a la observación y el análisis. Pero estos fenómenos culturales están enraizados en algo más profundo, en un núcleo de vida implícita, difícil de captar y comprender, porque no se manifiesta directamente; dado que no pertenece a las formas culturales objetivadas, sino al fondo más íntimo de la subjetividad, y da sentido a toda objetivación actuando como principio fundante. Este núcleo esencial comprende a la cultura subjetiva y a la cultura objetiva ya que no es un fenómeno sino aquello que se manifiesta a través de todos ellos, como su sentido más profundo, el núcleo vivo que, desde dentro anima y configura la cultura.

Este núcleo esencial que constituye el principio de la unidad de sentido de la totalidad de las formas culturales y que a través de ellas se manifiesta se denomina con término griego “ethos”. El “ethos” cultural de un pueblo es algo anterior, que constituye el supuesto y la raíz de los comportamientos y costumbres. Es la actitud fundamental del hombre frente a la existencia:

- a) actitud frente a la naturaleza;
- b) actitud frente a los otros;
- c) actitud frente al más allá (es decir: ante la muerte y ante Dios).

Esas tres actitudes fundamentales encarnan un modo de ser del hombre, definen un tipo antropológico, o lo que se ha llamado: la personalidad cultural básica. Pero el hombre no es nunca un mero ser, es decir, algo ya hecho y acabado. Por ello esas actitudes abren un horizonte intencional de autorrealización en el cual el hombre se proyecta a sí mismo. A su vez, el proyecto fundamental y común de los hombres de un pueblo se halla como prefigurado en el sistema de valores que orientan y organizan las preferencias en virtud de las cuales se decide en cada caso la libertad. Todo este complejo: actitudes, modo de ser, proyecto, valores, libertad... es lo que queremos significar cuando hablamos del “ethos” fundante de una cultura.

El Pbro Lic. Rogelio Barufaldi, pensador y excelente poeta nacido en la ciudad de Arequito, Pcia. de Santa Fe y de destacada actuación pastoral y docente en la ciudad de Rosario, profundizó el concepto de “ethos” desde su cátedra ⁴⁵, en el marco de la “Filosofía de la Cultura” e “Historia de la Cultura”.

Según él, el ethos de un pueblo se va formando y enriqueciendo a través de un sistema de variadas conexiones, a lo largo de su existencia en el tiempo: con un espacio, una tierra que presenta una determinada geografía, un paisaje que constituye su hábitat (importancia de la categoría “región”) y con un sistema de instrumentos disponibles que condicionan la forma de vida, de trabajo, de economía. Además en conexión: con las experiencias de la evolución de sus estructuras sociales, con el proceso de toda su historia política e ideológica, con los otros pueblos (próximos o remotos, amigos o enemigos).

Como todas esas variables son diferentes en cada pueblo, necesariamente su forma de ser, su ethos, se va configurando como una individualidad histórica diferenciada y es transmitido a cada individuo por la familia, por la comunidad regional o nacional. Es engendrado, nutrido y modelado en el seno de un pueblo y en este sentido la cultura es tradición, viva y dinámica.

Al tener que reactualizarse en cada individuo y en cada momento histórico, se re-crea no sólo como memoria del pasado, sino también como fantasía del futuro, haciéndose proyecto histórico fundamental que una humanidad concreta (pueblo) tiene de sí misma, de lo que quiere de sí misma. Es la conjunción de libertades conscientes que hacen un destino común y a la vez la vocación que un pueblo se siente llamado a realizar.

El ethos (en cuanto matriz cultural) alcanza su expresión o realización en las “formas culturales” que lo objetivan en cada etapa de la historia de las culturas. A esta realidad ethico-histórica el romanticismo la llamó el espíritu del pueblo. Ésta es una realidad supraindividual, universal y al mismo tiempo concreta, existente en y por los individuos de ese pueblo; la forma o el alma común que unifica, hace un cuerpo orgánico, un sujeto histórico, una comunidad nacional que se organiza en un Estado y se despliega en el tiempo como sujeto de una historia y señor de su destino.

⁴⁵ El pensamiento del Pbro. Lic. Rogelio Barufaldi fue rescatado de dispersos y fragmentarios “apuntes de cátedra” que él suministraba o de los “apuntes de clase” que sus alumnos tomábamos de las clases de “Filosofía de la Cultura” en el Instituto Superior Particular N° 28 “Cardenal Antonio Caggiano”, Profesorado en Ciencias Sagradas y Filosofía, Rosario, o en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la que tuve la oportunidad de ser su Profesor Adjunto en la cátedra de “Historia de la Cultura”, durante los años 1993-1995, y de la que él fue Titular durante más de treinta años.

Rogelio Barufaldi, definió en función de lo predicho la Identidad Cultural como la “tarea” y “realidad” resultante (inestable, riesgosa) de:

-*ser más uno mismo* (ethos)

-*desde sí mismo* (el propio estar geo-historia)

-*hacia la plenitud* (abierto a todo el ser, abierto a las otras culturas)

a) *La identidad cultural dependerá, en primer lugar, de la ubicación ontológica del “ser-uno-mismo”.*

- El *uno-mismo individualista* lleva a un concepto de cultura que comienza y acaba con cada uno (no hay “patrimonio”, no “proyecto”, no arraigo) en sus dos versiones: la espiritualista de la soledad existencial, o la materialista del aislamiento social de cada grupo. Para esta concepción, “cultura” es un concepto equívoco: hay tantos significados absolutamente distintos cuantos individuos.
- El *uno-mismo colectivista* lleva a un concepto de cultura donde cada “sujeto” se diluye en algún abstracto o concreto “todo” que lo predetermina absolutamente. Este “todo” puede tomar la forma de un todo materialista: sociohistórico (marxismo), cientificista, historicista; de un todo espiritualista: lo divino de los distintos orientalismos, el “estado” de las extremas derechas, el mundialismo de la “era tecnológica”, el cosmopolitismo de hecho de la civilización de consumo. Para esta concepción, “cultura” es un concepto unívoco: hay un único significado que destruye todas las diferencias culturales.
- El *uno-mismo personal* lleva a un concepto de cultura donde cada “sujeto” es un todo inviolable, pero participante, responsable y abierto, de carácter espiritual (un todo trascendente al mundo y ante Dios) y material (solidario con todo el universo y condicionado por él). Un “todo” abierto al Otro (Dios), a los otros (prójimo, comunidad) y a lo otro (el universo material). Para esta concepción “cultura” es un concepto análogo.
-

b) *La identidad cultural dependerá, en segundo lugar de la ubicación del “desde” donde parte lo que intenta llevarse a la plenitud.*

Este planteo sería redundante si se tratara de la “naturaleza” porque ésta siempre es originariamente el principio ontológico de su acción (cfr. el concepto aristotélico de Naturaleza) y siempre “está” en ese principio.

Pero como el ethos cultural identificador es siempre el resultado de un “patrimonio” redescubierto en el presente que se convierte teleológicamente en proyecto o “modelo”, su “desde” puede apoyarse en la naturaleza propia (es “estar” seminal), o puede partir de un “modelo” propuesto desde otro “estar” sustitutivo. Esto genera toda una cultura “colonizada”, alienada (“de gajo” no de “semilla”, como decía Alberdi). Es la cultura del desarraigo.

De ahí las notas importantes de una antropología americana:

- 1.-El reconocimiento de la inmersión del hombre en su “estar”.
- 2.-La necesidad del “símbolo” como encuentro con el fundamento.
- 3.-La relevancia del “suelo” como cotidianidad visible de lo absoluto.
- 4.-El “nosotros” común originario que celebra su verdad fundante.

c) ***Por último la identidad cultural dependerá de su “apertura”.***

Una identidad étnica cerrada, sea en un biologismo, racismo o nacionalismo absoluto, desconoce el dinamismo con que los seres culturales se abren hacia la realización de los valores (verdad, bien, justicia, belleza, sagrado, etc.)

La particularidad de las culturas es la resultante de la rica pluralidad humana, de sus variadas formas de “realizar” (desde lugares, experiencias históricas, aciertos, frustraciones distintas) en concreto y limitadamente, los valores absolutos.

La misma conciencia de la particularidad de una cultura la lleva a su necesidad de apertura a todo el orden del ser (universalidad), y a las otras culturas particulares para compartir sus valores.

De allí la necesidad de la continua confrontación cultural, para ir superando en un continuo mestizaje integrador, los límites de la propia cultura.

La dialéctica ser-uno-mismo vs. apertura-a-otro es justamente la riqueza y el misterio de la persona subjetiva (identidad personal) y de cada cultura particular (identidad cultural).

Se hace necesario, a esta altura del desarrollo de la temática de la identidad cultural y en relación a la definición primera de Rogelio Barufaldi que venimos desplegando, recordar una aseveración sumamente justa y precisa de Aníbal Fornari, en relación al proceso histórico-cultural latinoamericano, dentro del marco de un trabajo en el que analiza “dentro de los ocho grandes bloques geoculturales que hoy configuran la Ecúmene, la génesis de América Latina y su relación con los otros”.

En Argentina se intentaron imponer visiones unilaterales de la historia, como lo son la “historiografía liberal” que pretendió dar por cancelada la historia anterior por irrelevante para la identidad cultural, o la reacción del “revisionismo histórico y del hispanismo” o la mera interpretación de un americanismo “telúrico e indigenista”, a lo que Aníbal Fornari responde:

Las tres corrientes historiográficas apuntan a dimensiones reales pero fragmentadas del proceso histórico-cultural latinoamericano: nuestra constituyente “modernidad”, la relevancia insoslayable del componente ibérico, la presencia siempre recurrente del factor indígena en la conciencia popular, la exigencia perentoria de un proceso de liberación. Pero las tres ocultan en tal fragmentación al fundamento

integrador endógeno de nuestra historicidad: el mestizaje cultural, los ideales axiológicos inherentes al ethos que lo amalgamó y las experiencias histórico-políticas de liberación que lo fueron configurando y actualizando desde hace cinco siglos. En la noción de mestizaje cultural están implicadas las anteriores dimensiones historiográficamente disociadas. En la explicitación de tal mestizaje, que aún está en procesamiento, podrán fundarse la autoconciencia latinoamericana como sujeto colectivo participante de la historia universal, desde sí mismo.⁴⁶

Siguiendo con Rogelio Barufaldi, afirma que dentro de un ethos se nace, es aquello que “condiciona y enriquece” el mundo de los objetos culturales que nos rodean, conforman y asimilan. En consecuencia la conciencia cultural es esa vuelta reflexiva y crítica por la que libremente la persona se integra a su ethos.

La conciencia cultural implica dos actos:

1. Discernimiento óptico de valores y desvalores en la propia cultura. Necesario acto de la inteligencia cultural para ser nosotros mismos en lo más y no nosotros mismos en lo menos.
2. Decisión o voluntad cultural de querer ser uno mismo. (se puede “no querer ser uno mismo para querer ser ‘otro’” o se puede también sólo querer ser, que termina siendo un mero voluntarismo cultural).

El “ser más uno mismo desde sí mismo hacia la plenitud” que es la identidad cultural, se realiza concretamente en la persona. *Tiempo y espacio* son las dos dimensiones de la persona en su condición de encarnada, situada y concreta. Por tanto, tiempo y espacio culturales son condiciones de la existencia comunitaria del espíritu personal. Los valores culturales, básicamente comunes, cuyas “preferencias valorativas” e “integración jerárquica” constituyen el ethos de un grupo, no pueden existir auténticamente sino sobre los ejes concretos de arraigo y encarnación:

Tiempo

cultural : una historia como memoria experiencial común “superadora del individuo”

- *Memoria - recuerdo* en la conciencia histórica que presentifica el pasado.
- *Memoria – responsabilidad* en cuanto que es “nuestra” historia, libertad gloriosa o miserable ya concretada en actos que nos implican.
- *Memoria – discernimiento*, para corregir desvalores y prolongar valores, reviviendo críticamente la tradición cultural.
- *Memoria – desafío y proyecto* para continuar la mejor identidad del pasado hacia la idealidad del propio futuro.

⁴⁶ FORNARI, Anibal, *Ubicación Geocultural Latinoamericana*, en Nexo N° 5, Montevideo, 1985

Espacio cultural : una geografía que es matriz telúrica, condicionamiento geocultural, horizonte, paisaje y drama interiorizante de la persona, un ámbito de identidad comunitaria raigal para desarrollar la identidad personal espiritual. Un ámbito que partiendo de la geografía más pequeña y próxima (categoría “región”), se va integrando en la mayor (categoría “continente”), y se abre a la más universal (categoría “mundo”).

Ricardo Santillán Güemes, en su libro *Cultura, creación del pueblo*⁴⁷, propone la siguiente *Matriz Cultural Básica*⁴⁸, al solo efecto de ser considerada como una herramienta metodológica, para adentrarnos en el estudio de las formaciones culturales concretas.

EL CAMPO DE LA CULTURA
(la cultura como una totalidad histórica significativa.
Diálogo con el Universo)

RELACIONES ESENCIALES (MEDIACIONES)
(actitudes básicas de la Comunidad respecto de lo natural, lo humano
próximo y/o lejano, lo sagrado)
satisfacción de necesidades materiales y espirituales

SENTIDO (FONDO)
(núcleo significativo: valores
símbolos, imágenes
primigenias, ideas y creencias,
base de la identidad, principios
y fines últimos)

Sentir, percibir, valorar,
concebir, conocer
Ecología Cultural Interna

HORIZONTE SIMBÓLICO

RESOLUCIÓN (FIGURA)
(modalidades: actitudes
configuradas
significativamente.
Modalidades: Organizativas –
sociales, políticas, económicas,
jurídicas, religiosas-;
científico-tecnológicas;
expresivas –artes, juegos,
rituales, recreación-; de
transmisión –educación,
ejemplaridad, reproducción
cultural, comunicación)

Organizar, expresar, comunicar

Ecología Cultural Externa

ÁREA FENOMÉNICA

⁴⁷ SANTILLAN GÜEMES, Ricardo, *Cultura, Creación del pueblo*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1985

⁴⁸ *op.cit.*, pág. 22

Además Ricardo Santillán Güemes, plantea los tres ejes⁴⁹ que, como tres movimientos de una unidad, conforman la Matriz Cultural Básica.

1.- *El eje de las relaciones esenciales.* (Recopilación de datos y primeras captaciones de sentido.

a) *Captación vivencial de lo sincrónico* (eje de las simultaneidades; el aquí y ahora; la cotidianeidad). Percepción directa en un período representativo de tiempo de la realidad cultural de una Comunidad relevando la forma de resolver las relaciones esenciales considerando, simultáneamente:

- *Las modalidades organizativas*, tecnológicas, expresivas, de transmisión y
- *el sentido* (y el valor) que la propia comunidad le asigna a las mismas a través del lenguaje verbal y no verbal, gestual y simbólico. Captación de los principales códigos que rigen el comportamiento cotidiano.

b) *Captación vivencial de lo diacrónico* (memoria colectiva e imagen prospectiva del grupo. El eje de la sucesión).

Recuperación de la historia vivida por la comunidad a partir de su propia palabra ordenadora: tradición oral, mitos de origen, escatologías, mesianismos, ideologías, proyectos y a través de su arte, monumentos, libros sagrados, etcétera.

c) *Recuperación bibliográfica, documental y testimonial.* Estudio de fuentes históricas, etnohistóricas, arqueológicas. Lo que dicen las comunidades vecinas de la comunidad en estudio.

2.- *El eje de la concepción del mundo.* (Interpenetración: horizonte de sentido / hábitat).

Análisis y comprensión del núcleo dador de sentido; del fondo cultural; valores, símbolos, imágenes primigenias, ideas y creencias que son la base de la identidad comunitaria. Detección en la realidad y en la historia del grupo de una relación esencial en cuya resolución se concentra el esfuerzo social fundamental y que –sin caer en determinismos- actúa como eje ordenador de las demás relaciones que aparecen como secundarias.

⁴⁹ cfr., pág. 24-25

3.- *El eje geo-histórico*

La dinámica histórica y cultural de la Comunidad. Caracterización del Proceso de Integración Cultural: sus estilos y tendencias. Determinación de las tensiones entre el horizonte de sentido y el hábitat por la transformación del “polo-relacional”.

VII.4.3.- Algunas posturas de Filosofía Latinoamericana

Juan Carlos Scannone en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*⁵⁰ distingue en el medio argentino- tres momentos entre Medellín y Puebla, en la línea del replanteo sobre el problema de la filosofía latinoamericana. Hablamos aquí de Medellín y Puebla no específicamente en cuanto acontecimientos eclesiales, sino en cuanto hitos importantes que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana.

En un primer momento podemos ubicar al autodenominado movimiento de “filosofía de la liberación” que nació en la Argentina, alrededor de 1971 y quedó testimoniado en un volumen conjunto publicado en 1973, en Buenos aires, con el título *Hacia una filosofía de la liberación*. En este momento la discusión se libra no sólo con la ideología liberal-capitalista sino con la marxista, consideradas ambas como dos aspectos del “*ethos*” cultural que había que superar, desde lo nuevo y propio de la *alteridad* latinoamericana.

Podemos afirmar que en esta comprensión de la alteridad fue importante el influjo de Emmanuel Levinas, quien a su manera había asumido críticamente los planteos metafísicos de raigambre helénica a partir de la experiencia ética del otro, de fuertes resonancias bíblicas, expuesta fenomenológicamente.

Podemos tomar como representante, entre otros, de esta línea de pensamiento a Mons. Dr. Pablo Sudar, con su tesis doctoral presentada en la Universidad de Múnster, Alemania, titulada *El rostro del pobre*⁵¹, en cuyo prólogo el autor afirma

Descubrir en el hombre otro parentesco que el del ser supone la audacia de desvelar en su misma raíz “otra modalidad que la del ser”, deuda desde siempre del yo por el otro, que es revelación del “más allá del ser”. Ruptura del logos de la totalidad egológica, para abrirse a la exterioridad del otro, por el infinito,

⁵⁰ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamérica*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990

⁵¹ SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre*, Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981

que se anida en la misma raíz del yo, obsesión y rehén por el otro, que contiene más que lo que puede contener.⁵²

Esta eclosión se da por el despertar e inquietud del yo por el otro. Nace en el psiquismo humano. El Otro –Infinito- “más exterior que toda la exterioridad” es el nudo donde se anuda el “in” del Infinito en lo finito, “inspiración y psiquismo” del yo por el otro. Es decir, la trascendencia del infinito se reinvierte en relación con el otro, mi prójimo. La proximidad es responsabilidad frente al rostro del otro; “responsabilidad que es la racionalidad misma de la razón”⁵³, anárquica en su origen, y anterior a todo compromiso libre, obsesión por el otro, “derrota, por ende, de la identidad”⁵⁴ y de la absolutez del yo, constituyendo así la “inversión del ser y desinteresamiento del ser”⁵⁵.

Pablo Sudar plantea “que el contexto histórico contemporáneo refleja al hombre en la interpretación de la ontologicidad del ser, en Heidegger, o entre la nihilidad y el ser en Sartre, sumidos en el solipsismo de la individualidad, manifestándose en el sistema de totalidad económico – social, como una de las vertientes históricas por donde el hombre, en competición con los otros, transita en la historia”.⁵⁶

Además agrega que “la otra vertiente, no menos vigorosa, sella al hombre a la “totalidad de estado”, en donde la visión escatológica promete historizarse en la estructura económica, donde la lucha, supresión del otro, será el dinamismo de la historia”⁵⁷.

Por ello es necesario, según Pablo Sudar, romper el círculo de la “neutralidad del ser” donde el yo descubre la muerte como su posibilidad más real, como liberarlo de la “totalidad del sistema”, donde la ideología totaliza la historia y éste “es el camino nuevo de Levinas - el otro anterior al yo, el Bien anterior al ser, indisolubilidad irrenunciable del yo por el otro, responsabilidad pre-originaria, siendo su rostro anterior a toda cultura y a todo sistema”⁵⁸

Ya no es el “amor a la sabiduría” atemporal y eterna de los griegos, sino “la sabiduría del amor”⁵⁹, la que marca la nueva filosofía, ya que el rostro del otro, “del pobre”, es su comienzo.

⁵² *op.cit.*, pág. 9

⁵³ Estimo prudente, la necesidad de reproducir fielmente la citas que hace Mons. Dr. Pablo Sudar, dentro de cada párrafo. Por ello transcribo textualmente su forma de citación.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, (Phaenomenologica 54), la Haye, 1974, X, pág. 203

⁵⁴ *op.cit.*, pág. 195

⁵⁵ *op.cit.*, pág. 196

⁵⁶ cfr., SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre*, Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981, pág. 9

⁵⁷ cfr., pág. 10

⁵⁸ *op.cit.*, pág. 10

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, (Phaenomenologica 54), la Haye, 1974, X, pág. 205

En el *Rostro del pobre*, el autor plantea que el tema del hombre es tan antiguo como el hombre mismo, sin embargo hay una realidad evidente a través de la historia del pensamiento humano: las múltiples interpretaciones que se han dado no han agotado ni al interrogado ni al interrogante. Pero se hace imprescindible pensar del hombre encarnado en la historia, por eso toda filosofía debe estar vinculada con todos los problemas socio-culturales que cada época vive. El pensar del filósofo a la vez que interpreta a su circunstancia es interpretado por la época en que vive. “El filósofo intuye y explicita fenomenológicamente las características históricas de su tiempo y a su vez es interpretado históricamente por la comunidad humana que de algún modo intenta proyectar temporalmente su pensamiento en la estructuración de la comunidad socio-política”.⁶⁰

Es necesario, por tanto, dice Pablo Sudar en su trabajo, superar la alternativa que ubica al hombre entre la pobreza del “individualismo” y la totalidad del “socialismo marxista” y se abre, por lo tanto, la exigencia de un “nuevo camino” en la búsqueda histórica del hombre. Un camino que humanice al hombre y su cultura, como la sociedad estructural en la que debe vivir y la cual debe orientarse a su promoción integral.

En un párrafo⁶¹ de la Introducción, se expresa

“El rostro del otro sería el comienzo mismo de la filosofía. Tesis de heteronomía que rompe con una tradición muy venerable”⁶².

Esta tesis se explicita por la experiencia fundamental que es la experiencia del otro. “El existente es el hombre y sólo en tanto que prójimo el hombre es accesible. En tanto que rostro”⁶³. El yo sólo se comprende en correlación esencial al otro.

Es la experiencia anterior a toda experiencia, ya que la experiencia objetiva la supone. “A la ontología –a la comprensión heideggeriana del ser, del existente- se substituye como primordial, la relación del existente al existente, que no se reduce, sin embargo, a una relación entre sujeto y objeto, sino a una proximidad y una relación con el Otro”⁶⁴.

⁶⁰ SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre*, Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981, pág. 15

⁶¹ *op.cit.*, pág. 24

⁶² LEVINAS, Emmanuel, *La philosophie et l'idée de l'Infini*, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957), n.3, julio septiembre, pág. 253

⁶³ LEVINAS, Emmanuel, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), n.1, enero-marzo, pág. 96

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Difficile Liberté*, Essais sur le judaïsme (Collection “Présences du judaïsme”), París, 1976 pág. 376

Pablo Sudar, concluye su Introducción⁶⁵, reflexionado a manera de síntesis:

El aprendizaje de esta verdad comienza con el otro. “El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza racional, la condición de toda enseñanza”⁶⁶. Es el Otro que en su ambivalencia diacrónica – “pobre” y a la vez “señor” – será el principio mismo de la filosofía y esta primacía del Otro, orienta la reflexión metafísica a la prioridad fundamental de la Ética como ciencia suprema.

Para Levinas la ética será la que revela la paradoja de “un Infinito en relación con lo finito sin desmentir esta relación”⁶⁷. Aquí encontramos el otro eje clave del pensamiento levinasiano que se expresa por la idea de Infinito. Ésta articula su reflexión filosófica. Su influencia se vislumbra progresivamente. En oposición a la idea de totalidad, la idea de Infinito quiebra la autosuficiencia y la autonomía de la razón en su egología absolutista. Es eclosión del “yo” por el “Otro”, surge desde el dinamismo interior del yo, es el “más en el menos” que es fuente de apertura, es insaciabilidad del yo por el Otro.

Ambivalencia diacrónica en su misma raíz. El ser implica el más allá del ser u “otra modalidad que la del ser”. Ésta será la intuición fundamental. La reflexión paciente en su camino nos revelará toda la riqueza de esta perspectiva. El Otro en el yo, que sólo puede explicar la deuda inmemorial del “yo” con el “Otro”, deseo, eclosión del yo por el otro. Todo eso se dice por la idea de Infinito: “La idea del Infinito en mí, implicando un contenido que desborda al continente rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo, puesto que la idea del Infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaure la Ética”⁶⁸.

Pero este pensar determinado por la idea de infinito y totalidad está suspendido en la cúspide de un Monoteísmo que inspira subterráneamente y desarrolla todo el vigor reflexivo de esta nueva orientación filosófica.

Que el rostro del otro sea el comienzo de la filosofía implica no sólo un mero punto de partida de la filosofía sino un “otro modo de hacer filosofía”.

Volviendo a Juan Carlos Scannone, ubica en un segundo momento cronológico (que según él ya se daba como momento lógico dentro del anterior) la búsqueda de una positividad latinoamericana a través de una hermenéutica histórico-cultural, de la que Rodolfo Kusch fue un precursor de tales perspectivas. A este momento Scannone, lo caracteriza con los siguientes rasgos:

⁶⁵ cfr., SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre*, Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981, pág. 26

⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini* Essai sur l’extériorité (Phaenomenologica VIII), La Haye, 1961, XVIII, pág. 178

⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, (Phaenomenologica 54), la Haye, 1974, X, pág. 189

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini* Essai sur l’extériorité (Phaenomenologica VIII), La Haye, 1961, XVIII, pág. 178

La mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativa populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro, fue encontrada en la sabiduría popular. Pues, en cuanto a su contenido, ella implica el último sentido de la vida y, en cuanto a su forma, una racionalidad peculiar: la sapiencial.

La filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente dicha sapiencialidad, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina. Pues la sabiduría popular es un universal situado tanto histórica cuanto geoculturalmente. Ella no se encuentra ante todo en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar: el religioso, el político y el poético. Son los símbolos (así como los relatos populares de implicancias simbólicas y los ritos que los actualizan) los que articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico, cuyo sujeto es comunitario: el pueblo. Tal pensar tiene su “logos”, y por tanto, su propia lógica. Por ello, aunque se vive y se dice primariamente en el elemento del símbolo, con toda la filosofía puede desgajar su momento especulativo, poniendo el concepto a su servicio. Para ello la “forma” del pensar filosófico ha de corresponder –en el elemento del concepto- a la del saber sapiencial popular, el cual usa preferentemente el lenguaje de los símbolos.

Téngase en cuenta que, cuando hablo aquí de “sabiduría popular”, entiendo “pueblo” como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y proyectos históricos comunes. Entre nosotros son, sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto. Además, cuando se habla de sabiduría”, se está señalando una instancia crítica de otras formas –quizás ideologizadas- de saber popular.⁶⁹

El tercer momento, según Scannone, avanzó más allá de las intuiciones globales, para intentar la elaboración de nuevas categorías y la reelaboración de otras desde la sabiduría popular latinoamericana como lugar hermenéutico.

Además afirma este pensador que una manera de caracterizar el tránsito a esa tercera etapa es usando la distinción que hace Ricoeur entre la “vía corta” de la fenomenología existencial, y la “vía larga” de una hermenéutica de los símbolos y obras de cultura.⁷⁰ El trabajo de elaboración de categorías filosóficas desde la sabiduría popular se caracterizó por el diálogo entre ambas vías, dentro del círculo hermenéutico; entre la pre-comprensión de la tradición filosófica y la novedad de sentido descubierta por el análisis y la interpretación filosófica e interdisciplinar de los símbolos culturales populares, la religiosidad popular y la historia latinoamericana.

⁶⁹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamérica*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, págs. 17-18

⁷⁰ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Essai d'herméneutique, Paris, 1969, pág. 10

Después de desarrollar los tres momentos, se pregunta Juan Carlos Scannone, si no se está dando un “nuevo punto de partida” del filosofar en el pensamiento latinoamericano y sugiere la explicitación de tres perspectivas distintas, dos de las cuales resultan conocidas para el que ha reflexionado sobre la historia de la filosofía; la tercera, en cambio, parece ser más propia de América Latina en cuanto a la explicitación filosófica de algo humano universal. Hace referencia respectivamente, a los horizontes del *ser*, *del acontecer* y *del estar*. El nuevo punto de partida –no absoluto– estaría dado precisamente por el “nosotros estamos”.

Juan Carlos Scannone parafraseando a Werner Marx, recuerda que el ser que la tradición filosófica pensó desde los griegos, posee cuatro notas distintivas: *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad*. Para luego afirmar:

El horizonte del ser así entendido posibilitó en Occidente no sólo la lógica y la filosofía como ciencia en sentido aristotélico, sino también el surgimiento posterior de las ciencias. Aún aquello que parece escapar al “logos” de la identidad y la necesidad inteligible, como son el mito y el símbolo, tiende, según esa perspectiva, a ser llevado y reducido a la identidad del concepto. Ésta se ha comprendido en la historia de distintas maneras, pero de suyo se mueve hacia la reducción de todo, o bien a la explicación causa-lista, empirista, racionalista, cientificista o estructural, o bien al saber absoluto, que, aunque dialéctico, es inteligibilidad plena, sin misterio, porque es identidad de la identidad y la no identidad.⁷¹

Según Max Müller, cita Scannone, dieron en la historia occidental dos posibilidades de metafísica: la de buscar la unidad originaria de todo ente en el ser como espíritu y fundamento y la de buscarla en la libertad como comienzo absoluto relacionándose, respectivamente, con la filosofía griega y con la fe bíblica, constituyendo los horizontes del ser y del acontecer.

Al segundo horizonte metafísico se lo puede caracterizar por medio de cuatro notas: *alteridad*, *gratuidad*, *misterio* y *novedad*, que no implica optar por ellas contra la identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, propias de la comprensión griega del ser, sino saber “*desde dónde* se piensa su mutua interrelación, por ejemplo, si la diferencia se piensa desde la identidad, o si –por el contrario– la mismidad se comprende desde la alteridad”.⁷²

En referencia al concepto de “*estar*”, es necesario referirnos, dice Scannone “a la experiencia que, según ese modo de filosofar, implica la primera forma de saber fenomenológico: el “nosotros estamos” como primera forma de la sabiduría de los pueblos”.⁷³ En este punto

⁷¹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamérica*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pág 22

⁷² *ibidem*

⁷³ *op.cit.*, pág. 23

recuerda que así como Rodolfo Kusch habla del “estar” como lo típico de la “América profunda”. Carlos Cullen hace la fenomenología de la sabiduría de los pueblos, partiendo del “nosotros estamos”.

Scannone, propone, metodológicamente, en primera instancia caracterizar el “*nosotros*”, luego el “*estar*” (en su correlación con el ser y el acontecer), y, por último, la mediación simbólica, que no sólo es el movimiento propio del símbolo sino el movimiento según el cual el filosofar piensa el “*nosotros estamos*”. Por un problema de la especificidad de nuestro trabajo, solamente abordaremos las categorías de “*nosotros*” y “*estar*”.

En cuanto al “*nosotros*” como sujeto, Scannone nos propone tener en cuenta las siguientes características.⁷⁴

- a) Lo primero que se puede decir del “nosotros” es que un sujeto comunitario es sujeto del estar, del ser y de la historia y, por lo tanto, del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula. Por ello lo es también del filosofar que de ahí parte.
- b) La segunda nota es que el filosofar no parte de la relación hombre-naturaleza (sea pensada en cuanto “espíritu-materia”, como en los griegos; sea en cuanto “sujeto-objeto”, como en la modernidad) sino de la experiencia ético-religiosa del “nosotros estamos”, en la cual se dan simultáneamente, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como “yo, tú, él”) y la relación hombre-Dios (el nos-Otros que implica el absolutamente Otro).
- c) La tercera característica del filosofar a partir del “nosotros estamos” está dada por la eticidad del saber que “sabe” esa experiencia. Se “sabe” la verdad en una relación ética (con los otros, con Dios) que es intrínseca al “nosotros”.
- d) La relación ética es al mismo tiempo religiosa, en un doble sentido. Es religiosa en cuanto el diálogo ético no se juega sólo horizontalmente, en el nosotros sino también verticalmente, como relación con Dios. Se trata del momento incondicionado y trascendente que es intrínseco al “nosotros” ético y lo desborda por dentro, como su trasfondo último, y por fuera, como su juicio.

La expresión “ético-mítico” nos abre también al segundo sentido de lo religioso, en cuanto éste trasciende al “nosotros estamos” no sólo por arriba, sino también “por abajo”, hacia el otro polo de lo religioso, cuyo símbolo es la tierra en cuanto sagrada en la que se arraiga y acoge el nosotros.

⁷⁴ cfr., págs 25-30

e) Esa doble religación (simbólica y ética) a la Trascendencia muestra la no-autosuficiencia o pobreza ontológica del “nosotros”, es saber del Absoluto, pero no es saber absoluto. Esa no-autosuficiencia del “nosotros” hace que no esté constituido previamente a la experiencia ético-religiosa del “nosotros estamos”. Por ello necesita del diálogo ético (horizontal y vertical) y de la mediación simbólica. Tanto el diálogo con los otros y con el absolutamente Otro, así como el símbolo, implican la no absoluta autodeterminación del “nosotros”, pues el diálogo supone la alteridad ética, y el símbolo, el enraizamiento en un misterio previo a la libertad.

Carlos Cullen, en su libro *Yo y nosotros. El problema de la ética y la antropología latinoamericana*.⁷⁵, integrante de una serie de tres volúmenes titulada “Reflexiones desde América”, tras una serie de análisis muy profundos, termina definiendo el “nosotros” de la siguiente manera:

El nosotros es, así, el *referente* del sujeto desconstituido y el *arraigo* del poder descontextualizado. Y la justicia, por otro lado, es el *contexto* del cuerpo propio y es la *constitución* de la libertad de todos.

Desde aquí podemos avanzar. El reconocimiento de la diferencia es posible, no tanto porque se desconstituye el sujeto, sino porque se *afirma* el nosotros. La afirmación de la autonomía es posible, no tanto porque se descontextualiza el poder, sino porque se realiza la justicia. Esto permitiría entender un *planetarismo* más que diferente, ético, y un individualismo más que autónomo, justo. Desde estos supuestos no es necesario la desdicha para fundar la razón, pero tampoco es necesario el terror para fundar la libertad, ni el nihilismo para fundar la creación, ni la angustia para fundar la autenticidad, basta con *el respeto* y su representante sapiencial que es la *prudencia*. Pero no el respeto a la ley por la ley misma, ni la prudencia del anciano porque ya ha experimentado. Se trata del respeto constitutivo del nosotros, y de la prudencia contextualizante de la justicia.⁷⁶

Y termina Carlos Cullen, sintetizando:

Este nosotros, desconstituyente del sujeto y descontextualizante del poder, precisamente porque lo constituye como sujeto sapiencial y lo contextúa como poder justo, tiene su ahí efectivo en el núcleo fundante de la sabiduría de los pueblos.⁷⁷

⁷⁵ CULLEN, Carlos, *Yo y nosotros. El problema de la ética y la antropología latinoamericana*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987

⁷⁶ *op.cit.*, pág. 11

⁷⁷ *op.cit.*, pág. 12

Volviendo a Juan Carlos Scannone, recapitemos que el “nosotros” es un sujeto comunitario cuyo saber es ético-simbólico y por ello no es un saber absoluto, sino ontológicamente pobre. Ahora, junto a él pasemos a caracterizar el “estamos”, no sólo como verbo conjugado en la primera persona plural del presente indicativo, sino también al “estar” en infinitivo, en cuanto se contradistingue del “ser” y el “acontecer”. Lo consideramos entonces como horizonte fundamental relacionado con los otros dos horizontes metafísicos propios de la tradición filosófica occidental: el de la pregunta por el ser (herencia de la filosofía griega) y el del acontecer histórico (más propio de la tradición judeo-cristiana).

Recuerda Scannone que fue Rodolfo Kusch el principal iniciador del empleo filosófico de la diferencia entre “ser” y “estar”, característica de nuestra lengua, para designar algo propio –aunque no exclusivo, sino universal- de la que él llamó “América profunda”⁷⁸.

En general podemos decir que el “estar” es el nombre que desde la filosofía (por tanto, desde el horizonte del ser como *logos* y fundamento) se da al ámbito *previo* al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos, y previo al saber de esa misma experiencia. En ese sentido se puede decir que el “estar”, aunque es experimentado y es nombrado por el lenguaje, se sustrae. Por ello la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre” o de previo al ser (constituido o determinado), al sentido y a la libertad; es decir, anterior al ser como “logos” y como “ethos”.⁷⁹

Siguiendo con Carlos Cullen, en el segundo volumen de la serie “Reflexiones desde América”, titulado *Ser y estar. El problema de la cultura*⁸⁰, respecto al “*estar*”, manifiesta en las páginas 8 y 9, cuya numeración no vienen impresas en la edición de referencia:

Definimos como horizonte del estar la significación ganada para el hombre y su actividad desde el núcleo vital que se le impone como “mero estar, no más”⁸¹. En un sentido de continuidad con la reflexión anterior lo definimos como *un horizonte pre-ontológico* (en sentido estricto, y no como proto-ontológico, que es el sentido heideggeriano). También decimos que es el verdadero referente de todo esfuerzo por ser. En este sentido, ganamos para la cultura pensada desde la experiencia y el lenguaje un ámbito más radical.

⁷⁸ KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1975

⁷⁹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamérica*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pág. 31

⁸⁰ CULLEN, Carlos, *Ser y estar: el problema de la cultura*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1986

⁸¹ Esta noción está presente en toda la obra de Kusch. Cfr., por ejemplo *América profunda*, *op.cit.*, págs 89,124,158,189, *Geocultura del hombre americano*, *op.cit.*, págs. 153-1

La unión de cultura e historia (tiempo) es un producto de la cultura occidental, sobre todo pensada desde la experiencia. En realidad, toda cultura es *geocultura*, y su referencia principal es el *suelo*⁸², y por consiguiente el arraigo y el habitarlo. El “acontecer” puede así ser leído en su misma provisoriedad y referido al estar. Justamente porque esta “historia grande”⁸³, la del estar y no la del esfuerzo por ser alguien, implica que la cultura, la interpretación de la actividad humana quedan no determinadas por el horizonte ontológico sino por el mero estar, donde no se busca ni que desaparezca el caos, ni se teme que el no-ser implique la aniquilación, *simplemente porque se está*. En este sentido, el horizonte del estar es bivalente, si se quiere, donde la identidad es resultado de un equilibrio y la diferencia importa sólo en relación a este equilibrio. Por eso, el horizonte del estar es esencialmente *mítico* y sus verdades son *seminales*⁸⁴: se “está para el fruto”⁸⁵. La cultura es así un modo de habitar el suelo, que implica sí una estrategia para vivir, pero que refiere al estar todo esfuerzo por ser⁸⁶.

El sujeto de esta cultura es el pueblo y no puede ser otro.⁸⁷

Por último, en el tercer volumen de la serie predicha, *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía latinoamericana*⁸⁸, Carlos Cullen recuerda dos expresiones de la historia de la filosofía, claves para designar la presencia de la sabiduría. Primero, el comienzo de la metafísica aristotélica con el deseo natural de saber y segundo, aquello que fundamenta la ética kantiana, “la conciencia de la ley fundamental” del imperativo categórico. La sabiduría se inscribe en el hombre como forma de su eros y de su conatus.”En el desear y en el deber está ya la sabiduría. Como si la sabiduría fuera, para el hombre, la gran matriz natural para su fantasía y el gran modelo fáctico para su esfuerzo”⁸⁹. Esta presencia previa de la sabiduría en el deseo y en el deber es lo que convierte a la filosofía, primero en “ciencia que se busca”, y luego en “obrar que se trasciende”.

Y hoy, como siempre, el único problema es encontrarse con la sabiduría. Si la naturaleza no es ya el espacio propio de la filosofía, y si la historia no es su tiempo, es, pura y simplemente, porque esa naturaleza y esa historia han dado las espaldas a la sabiduría. Es decir, no porque la filosofía no sea

⁸² “Detrás de toda cultura está siempre el suelo...”, “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente *se habita*...”, KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, op.cit., pág. 74 y 115

⁸³ “Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene” KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, op.cit., pág.45

⁸⁴ cfr., KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, I.C.A., Buenos Aires, 1973, págs 269-341

⁸⁵ “El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido”

KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, op.cit., pág.200, cfr., págs 194-201

⁸⁶ KUSCH, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón, Buenos Aires, 1975, pág. 63

⁸⁷ cfr., KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1975, págs. 114-120

⁸⁸ CULLEN, Carlos, *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía latinoamericana*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987

⁸⁹ op.cit., pág. 23

ciencia ni porque no sea ideología, sino porque la filosofía es amor a la sabiduría, y desde su memoria y su destino, sabemos que la sabiduría no está en una naturaleza sin verdad “en-sí” (en el fondo: sin dioses), y que no está en una historia sin poder espiritual (en el fondo: sin pueblos).⁹⁰

Se pregunta Carlos Cullen ¿dónde habita la sabiduría? Y se responde, donde siempre ha estado: en los pueblos, en el núcleo sapiencial (ético-mítico) de sus culturas. Y continua este autor, reflexionando desde una cita clásica de Rodolfo Kusch “el problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto”.⁹¹

Cuando decimos que la filosofía es el discurso de una cultura que ha encontrado su sujeto no pensamos ni en el devenir –desde la oposición ser y nada- ni en el concepto –desde la oposición intuición-representación -. Este “sujeto” que filosofa, al cual nos referimos, sigue pensando al “abrigo de los símbolos” que lo domicilian, sigue referido al mero estar, es decir sigue pensando seminalmente, globalmente, sin pretender destinar lo humano al “tener que ser razón”.⁹²

El filósofo, en América Latina, como en cualquier parte, se ve antecedido por el lenguaje y por la historicidad, por la competencia comunicativa y por la creatividad histórica, que marcan el posible nosotros y el nosotros ideal en cada nosotros real, es decir, en cada pueblo. Es en nombre de este “posible” que el filósofo pastorea más al estar que el ser; y es en nombre de ese “ideal” que el filósofo levanta el vuelo al caer la tarde, justamente porque sabe que “a la noche la hizo Dios, para que el hombre la gane”, y no porque crea que “todo lo racional es real y que todo lo real es racional”; es, finalmente, en nombre de ese real que el filósofo “ama la sabiduría” y que “desea conocer”, no porque el alma o la inteligencia sean de la misma naturaleza que las ideas, sino porque “el discurso filosófico tiene un solo sujeto, y éste será un sujeto cultural (sapiencial)”.⁹³

Concluyamos con una definición de **ORTEGA Y GASSET**:

“¿Qué es filosofía?”

Podía sonar así: “La filosofía es una cosa... inevitable”.⁹⁴

⁹⁰ *op.cit.*, pág. 26

⁹¹ KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano*, Ediciones Rodríguez Cambeiro, Buenos Aires, 1976, pág. 123

⁹² CULLEN, Carlos, *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía latinoamericana*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987, pág. 33

⁹³ *op.cit.*, pág. 44

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983 t. VII, pág. 317

Anexo

**Índice por tomo de las *Obras Completas*
de
ORTEGA Y GASSET**

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983

ÍNDICE DEL TOMO I

ARTÍCULOS (1902 – 1913).....	11
Glosas.....	13
La “Sonata de Estío” de don Ramón del Valle – Inclán.....	19
El poeta del misterio.....	28
“El rostro maravillado”	33
La ciencia romántica.....	38
Moralejas.....	44
I. Crítica bárbara.....	44
II. Poesía nueva, poesía vieja.....	48
III. La pedagogía del paisaje.....	53
Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales.....	58
Sobre los estudios clásicos.....	63
Teoría del clasicismo.....	68
Viaje a España en 1718.....	76
Pidiendo una biblioteca.....	81
A. Aulard: “Taine, Historien de la Révolution Française”.....	86
El sobrehombre.....	91
Meier – Graefe.....	96
Asamblea para el progreso de las ciencias.....	99
Algunas notas.....	111
Sobre una apología de la inexactitud.....	117
Una fiesta de paz.....	124
Unamuno y Europa, fábula.....	128
La teología de Renan.....	133
España como posibilidad.....	137
¿Una exposición Zuloaga?	139
Nueva revista.....	142
La epopeya castellana, por Ramón Menéndez Pidal.....	146
Planeta sitibundo.....	147
Una polémica.....	155
I. La visión de la historia - San Pedro y San Pablo.....	155
II. La crítica de Valera.....	159
De la dignidad del hombre.....	159
Valera como celtíbero.....	159
Observaciones.....	164
Libros de andar y ver.....	170
I. Utopías geográficas - La ignorancia del Rif – Melilla como posibilidad – Los Bereberes en el Rif – “El Turquí” y su comandante.....	170
II. M. Say, termita.....	176
III. Una descripción de la política internacional.....	181
Arte de este mundo y del otro.....	186
I. 	186
II. Querer y poder artísticos.....	190
III. Simpatía y abstracción.....	192
IV. El hombre primitivo.....	194

V. El hombre clásico.....	196
VI. El hombre oriental.....	198
VII. El hombre mediterráneo.....	199
VIII. El hombre gótico.....	201
Alemán, latín y griego.....	206
Una respuesta a una pregunta.....	211
Psicoanálisis, ciencia problemática.....	216
Nuevo libro de Azorín.....	238
Sobre el concepto de sensación.....	244
Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín.....	261
 VIEJA Y NUEVA POLÍTICA (1914)	 265
En las épocas de crisis, la verdadera opinión pública no es la expresada por los tópicos al uso.....	269
La España oficial y la España vital.....	271
Qué significa para nosotros “política”	275
Diferencia radical entre la “Liga de Educación Política Española” y los partidos actuales.....	277
La muerte de la restauración.....	279
Desconfianza ante los programas simples.....	285
Más acción nacional que fórmulas políticas.....	286
Las formas de Gobierno.....	288
La organización nacional.....	292
Maura.....	294
Para la cuestión marroquí pedimos un poco de seriedad.....	295
Conclusión.....	299
Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”	300
Misión política de las minorías intelectuales.....	301
Crisis de las ideas políticas.....	302
La organización nacional.....	304
Actuación social de la “Liga”	305
Nuestra actuación política.....	306
La colaboración de la juventud.....	307
 MEDITACIONES DEL “QUIJOTE” (1914)	 309
Lector.....	311
Meditación preliminar.....	329
Meditación primera.....	365
 ARTÍCULOS (1915)	 401
La voluntad del barroco.....	403
Cuadros de viaje. ¡Se van, se van!	407
La guerra, los pueblos y los dioses.....	412
 PERSONAS, OBRAS, COSAS (1916)	 417
Prólogo.....	419
Las ermitas de Córdoba.....	421
Las fuentecitas de Nuremberga.....	425
Sobre “El Santo”	430
¿Hombres o ideas?	439
Renan.....	443

Introducción metódica.....	443
Teoría de lo verosímil.....	448
La libación.....	459
Panteísmo	463
Al margen del libro “Collette Baudoché”, de Maurice Barrès.....	468
Adán en el Paraíso.....	473
Al margen del libro “Los Iberos”	494
El “Pathos” del sur.....	499
La pedagogía social como programa político.....	503
Pesimismo metódico.....	503
Los dos patriotismos.....	505
España, problema político.....	506
Educación.....	508
Se busca al hombre.....	509
El hombre no es el individuo biológico.....	511
El hombre, individuo de la Humanidad.....	512
Pedagogía social.....	514
Socialización de la escuela.....	517
La escuela laica.....	518
Teología social.....	519
Conclusión.....	520
Shylock.....	522
Viaje de España.....	527
Al margen del libro “A.M.D.G.”	532
La estética de “el enano Gregorio el Botero”	536
Problemas culturales.....	546
I. Sobre la lengua francesa.....	546
II. Los tonos de la lengua francesa.....	548
III. Francia, poder conservador.....	549
IV. La disciplina de lo esencial.....	551
“La gioconda”	553
Vejamen del orador.....	561
Del realismo en pintura.....	565
Los versos de Antonio Machado.....	570

ÍNDICE DEL TOMO II

EL ESPECTADOR – I

1916

CONFESIONES DE “EL ESPECTADOR”:

Verdad y perspectiva.....	15
Nada “moderno” y “muy siglo XX”	22
Leyendo el Adolfo, libro de amor.....	25
Horizontes incendiados.....	29
Cuando no hay alegría.....	32
Estética en el tranvía.....	33

LA VIDA EN TORNO:

Tierras de Castilla – Notas de andar y ver.....	43
Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velásquez):	
I. Vino divino.....	50
II. La Bacanal, del Tiziano.....	52
III. La Bacanal, de Poussin.....	55
IV. Los borrachos, de Velásquez.....	57

FILOSOFÍA:

Conciencia, objeto y las tres distancias de éste.....	61
---	----

ENSAYOS DE CRÍTICA:

Ideas sobre Pío Baroja.....	69
Tema y estilo.....	70
El tema del vagabundo.....	71
El tema del aventurero.....	73
Balance vital.....	74
La “intención estética” y la crítica literaria.....	75
Baroja tropieza en Coria con la Gramática.....	78
Teoría de la felicidad.....	79
El fondo insobornable.....	83
Cultura anémica.....	87
La “acción” como ideal.....	90
Sobre el arte de Baroja.....	94
La prosa y el hombre.....	99

Una primera vista sobre Baroja:

Unos cuantos datos.....	103
Teoría del improprio.....	105
Hipótesis del histerismo español.....	107
El león pintado.....	112
Sin embargo.....	116
La picardía original de la novela picaresca.....	121

EL ESPECTADOR – II 1917

Palabras a los suscriptores.....	129
----------------------------------	-----

CONFESIONES DE “EL ESPECTADOR”:

Democracia morbosa.....	135
Para la cultura del amor.....	141

LA VIDA EN TORNO:

Muerte y resurrección.....	149
----------------------------	-----

ENSAYO DE CRÍTICA:

Azorín: Primores de lo vulgar – Primera parte:

Emociones tornasoladas.....	158
“Maximus in minimus”	159
¿Angustia? ¿Progreso?	162
Sinfonismo.....	165
El gesto y el grito.....	168

Segunda parte:

Ruina viva.....	172
La intuición radical de Azorín.....	175
Primor de la repetición.....	176
Poeta de la costumbre.....	178
Intermedio de las siluetas.....	182
La Historia, edificio de las hormigas.....	184
El casticismo y lo castizo.....	186
Su musa.....	189
Su flor.....	190
El genio de la guerra y la guerra alemana.....	192
Fenomenología de la guerra.....	194
Guerra y ética.....	200
Ética y metafísica de la guerra.....	209

EL ESPECTADOR – III 1921

INCITACIONES:

Leyendo “Le Petit Pierre”, de Anatole France.....	229
Musicalia.....	235

NOTAS DE ANDAR Y VER:

De Madrid a Asturias o los dos paisajes.....	247
En el tren.....	247
Dueñas.....	248
La hermana visitadora.....	249
Las dos lunas.....	250
Geometría de la meseta.....	251
A la vuelta.....	251
Un paisaje.....	252
La mirada castellana procede con tacto.....	254
El otro paisaje.....	258

Ruralismo.....	260
ARTE:	
Los hermanos Zubiaurre.....	267
ENSAYOS FILOSÓFICOS (Biología y Pedagogía):	
El “Quijote” en la escuela.....	273
La bicicleta, el pie y el seudópodo.....	275
Civilización, cultura, espontaneidad.....	278
La paradoja del salvajismo.....	279
Pedagogía de secreciones internas – La vida como suma y como unidad.....	284
El deseo.....	287
Vida ascendente y decadente.....	289
El sentimiento.....	292
El mito.....	294
La vida infantil.....	296
El medio vital.....	296
La psicología del cascabel.....	298
Paisaje utilitario, paisaje deportivo.....	301
La varita de virtudes.....	303
Meditación del marco.....	307
Buscando un tema.....	307
Marco, traje y adorno.....	309
La isla del arte.....	310
El marco dorado.....	312
La boca del telón.....	312
Fracaso.....	313
EL ESPECTADOR – IV	
1925	
INCITACIONES:	
Elogio del “Murciélago”	319
Pepe Tudela vuelve a la Mesta.....	328
Apatía artística.....	334
Dan – Auta (cuento negro)	340
Carta a un joven argentino que estudia filosofía.....	347
MORALEJAS:	
No ser hombre ejemplar.....	355
Esquema de Salomé.....	360
TEMAS DE VIAJE:	
I. Tierra dramática, tierra apacible.....	367
II. ¡Helion, Melion, tetragrámaton!	368
III. Historia y Geografía.....	371
IV. Amor a la vida. Desdén a la vida.....	373
V. Destinos étnicos.....	376
VI. Babel, balbucir, bárbaro.....	380

ESTUDIOS FILOSÓFICOS:

Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)	387
---	-----

AL MARGEN DE LOS DÍAS:

Conversación en el “golf” o la idea del “Dharma”	403
--	-----

EL ESPECTADOR – V
1926

NOTAS DE VAGO ESTÍO:

I. En el viaje.....	413
II. Soportales y lluvia.....	415
Nuestra Señora del Harnero.....	416
III. Gestos de castillos.....	419
IV. Ideas de los castillos.....	421
V. Ideas de los castillos: liberalismo y democracia.....	424
VI. Ideas de los castillos: espíritu guerrero.....	427
VII. Ideas de los castillos: la muerte como creación.....	430
VIII. Ideas de los castillos: honor y contrato.....	433
El deporte de los ideales.....	434
IX. Ideas de los castillos: los criados.....	436
X. Sigue el viaje. Cantrabria o ¡venga escudos!	439
XI. Santillana del Mar: antes de entrar en la cueva.....	441
XII. Santillana del Mar: la sombra mágica de la varita.....	444
XIII. En la playa.....	448
En el “Bar Basque”	448
Vitalidad, alma, espíritu:	
I.	451
II. Del intracuerpo.....	455
III. Espíritu y alma.....	460
IV. Ciencia, orgía y alma.....	465
V. El alma como excentricidad.....	468
Geometría sentimental.....	471
VI. Para una caracterología.....	473
Fraseología y sinceridad.....	481

EL ESPECTADOR – VI
1927

Dios a la vista.....	493
Sobre el fascismo. Sine ira et studio:	
I. Contorno y dintorno.....	497
II. Ilegitimidad.....	501
Destinos diferentes.....	506
En el desierto, un león más.....	510
Para un museo romántico (Conferencia)	514
La interpretación bélica de la Historia.....	525
Sobre la muerte de Roma.....	537
Nuevas casas antiguas.....	549

Meditación del Escorial:

En el paisaje.....	553
A la mayor gloria de Dios.....	554
La manera grande.....	555
Tratado del esfuerzo puro.....	556
El coraje, Sancho Panza y Fichte.....	558
La melancolía.....	559

EL ESPECTADOR – VII

1930

Hegel y América.....	563
Sobre la expresión fenómeno cósmico.....	577
Cuaderno de bitácora:	
La profundidad de Francia.....	597
El siglo XVIII, educador.....	599
El alpe y la sierra.....	601
El origen deportivo del Estado.....	607
El silencio, Gran Brahmán.....	625
Intimidades.....	635
La pampa... promesas.....	635
El hombre a la defensiva.....	642

EL ESPECTADOR – VIII

1934

Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)	667
Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana.....	687
Para una ciencia del traje popular.....	695
Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust.....	701
Egipcios.....	711
Las huellas del alma.....	711
La primera fecha.....	712
Tempo de la historia egipcia.....	712
Pueblo agrícola.....	713
Falta de individualidad.....	715
Pueblo de funcionarios.....	717
La escritura.....	718
Revés de almanaque.....	719
Socialización del hombre.....	743

ÍNDICE DEL TOMO III

ARTÍCULOS (1917 – 1920)

Don Guemersindo de Azcárate ha muerto.....	11
Estafeta romántica – Un poeta indo.....	13
Un libro sobre la filosofía del Derecho.....	25
Una pérdida nacional: Nicolás Achúcarro.....	28
La muerte de Galdós.....	30
España y Europa – Eugenia de Montijo.....	32

ESPAÑA INVERTEBRADA – Bosquejo de algunos pensamientos históricos (1921)

Prólogo a la segunda edición.....	37
Prólogo a la cuarta edición.....	43

PRIMERA PARTE:

Particularismo y acción directa.....	47
1. Incorporación y desintegración.....	51
2. Potencia de nacionalización.....	55
3. ¿Por qué hay separatismo?	60
4. Tanto monta.....	62
5. Particularismo.....	66
6. Compartimientos estancos.....	72
7. El caso del grupo militar.....	76
8. Acción directa.....	79
9. Pronunciamientos.....	82

SEGUNDA PARTE:

La ausencia de los mejores.....	87
1. ¿No hay hombres o no hay masas?	89
2. Imperio de las masas.....	93
3. Épocas “Kitra” y épocas “Kali”	97
4. La magia del “debe ser”	100
5. Ejemplaridad y docilidad.....	103
6. La ausencia de los “mejores”	109
7. Imperativo de selección.....	123

ARTÍCULOS (1923)

Pedagogía y anacronismo.....	131
Fe de erratas.....	134
Nueva fe de erratas.....	137

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO (1923)

Advertencia al lector.....	143
I. La idea de las generaciones.....	145
II. La previsión del futuro.....	151
III. Relativismo y racionalismo.....	157
IV. Cultura y vida.....	163
V. El doble imperativo.....	169
VI. Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan.....	174
VII. Las valoraciones de la vida.....	179
VIII. Valores vitales.....	187

IX.	Nuevos síntomas.....	192
X.	La doctrina del punto de vista.....	197
APÉNDICES:		
	El ocaso de las revoluciones.....	207
	Epílogo sobre el alma desilusionada.....	228
	El sentido histórico de la teoría de Einstein.....	231
	1° Absolutismo.....	232
	2° Perspectivismo.....	234
	3° Antiutopismo y antirracionalismo.....	237
	4° Finitismo.....	241
ARTÍCULOS (1924)		
	Las ideas de León Frobenius.....	245
	La etnología africana.....	246
	Ideas elementales y nacionales.....	248
	Transmisión y convergencia.....	250
	Cultura y culturas.....	252
	El deber de la nueva generación argentina.....	255
	El sentido histórico.....	260
	Diálogo sobre el arte nuevo.....	265
	Ni vitalismo ni racionalismo.....	270
LAS ATLÁNTIDAS (1924)		
	La moda subterránea.....	283
	La cultura tartesia.....	286
	El horizonte histórico.....	289
	Etnología.....	295
	Los “ámbitos culturales”	297
	El sentido histórico.....	307
	Epílogo al libro “De Francesca a Beatrice” (1924)	317
ARTÍCULOS (1925)		
	La resurrección de la mónada.....	339
	Pleamar filosófica.....	334
La deshumanización del arte e ideas sobre la novela (1925)		
	La deshumanización del arte.....	353
	Impopularidad del arte nuevo.....	353
	Arte artístico.....	356
	Unas gotas de fenomenología.....	360
	Comienza la deshumanización del arte.....	364
	Invitación a comprender.....	367
	Sigue la deshumanización del arte.....	368
	El “tabú” y la metáfora.....	372
	Supra e infrarrealismo.....	374
	La vuelta del revés.....	375
	Iconoclasia.....	377
	Influencia negativa del pasado.....	378
	Irónico destino.....	381
	La intrascendencia del arte.....	383
	Conclusión.....	385

Ideas sobre la novela.....	387
Decadencia del género.....	387
Autopsia.....	390
No definir.....	391
La novela, género moroso.....	393
Función y sustancia.....	394
Dos teatros.....	395
Dostoyewsky y Proust.....	399
Acción y contemplación.....	403
La novela como “vida provinciana”	407
Hermetismo.....	410
La novela, género tupido.....	413
Decadencia y perfección.....	415
Psicología imaginaria.....	417
Envío.....	419
El arte en presente y en pretérito.....	420
ARTÍCULOS (1926 – 1927)	
La metafísica y Leibniz.....	431
Sobre una encuesta interrumpida.....	435
Para la historia del amor.....	439
I. Cambio en las generaciones.....	439
II. Nota sobre el “amor cortés”	442
Sobre un periódico de las letras.....	446
Charla, nada más.....	450
La política por excelencia.....	455
Dinámica del tiempo.....	459
Los escaparates mandan.....	459
Juventud.....	463
¿Masculino o femenino?	471
Tierras del porvenir.....	481
Generosidad.....	481
Elegancia y paradoja.....	483
Instinto y razón.....	485
El poder social.....	486
¿Cómo es Lawrence?	506
ESPÍRITU DE LA LETRA (1927)	
Orígenes del español.....	515
Gesticulación.....	515
Cinemática del lenguaje.....	517
Doctrina.....	517
Con el hacha y el hache.....	520
La forma como método histórico.....	521
Galápagos, el fin del mundo.....	527
Ética de los griegos.....	533
“El Obispo leproso”, novela por Gabriel Miró.....	544
La querella entre el hombre y el mono.....	551
Para un libro no escrito.....	558
Un diálogo.....	563
Cuestiones novelescas.....	568
La inteligencia de los chimpancés.....	574

Góngora (1627 – 1927)	580
Sobre unas “Memorias”	588
La causa de las Memorias.....	588
El punto de vista.....	590
Oknos el soguero.....	593
 MIRABEAU O EL POLÍTICO (1927)	 601

ÍNDICE DEL TOMO IV

ARTÍCULOS (1929)

Sobre el vuelo de las aves anilladas.....	11
---	----

KANT(1929)

Reflexiones de centenario (1724 – 1924)	25
Filosofía pura – Anejo a mi folleto “Kant”	48

ARTÍCULOS (1930)

Vicisitudes en las ciencias.....	63
Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”	69
No ser hombre de partido.....	75
I. ¿Quién es usted?	75
II. Partidismo e ideología.....	79
La moral del automóvil en España.....	84
¿Por qué se vuelve a la filosofía?	89
I. El drama de las generaciones.....	89
II. Imperialismo de la física.....	93
III. La “ciencia” es mero simbolismo.....	98
IV. Las ciencias en rebeldía.....	102

LA REBELIÓN DE LAS MASAS (1930)

Prólogo para franceses.....	113
-----------------------------	-----

Primera parte – La rebelión de las masas

I. El hecho de las aglomeraciones.....	143
II. La subida del nivel histórico.....	149
III. La altura de los tiempos.....	156
IV. El crecimiento de la vida.....	163
V. Un dato estadístico.....	170
VI. Comienza la disección del hombre – masa.....	175
VII. Vida noble y vulgar, o esfuerzo e inercia.....	180
VIII. Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente.....	186
IX. Primitivismo y técnica.....	193
X. Primitivismo e historia.....	201
XI. La época del “señorito satisfecho”	207
XII. La barbarie del “especialismo”	215
XIII. El mayor peligro, el Estado.....	221

Segunda parte - ¿Quién manda en el mundo?

XIV. ¿Quién manda en el mundo?	231
XV. Se desemboca en la verdadera cuestión.....	276

Epílogo para ingleses

Epílogo para ingleses.....	281
En cuento al pacifismo.....	286

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD (1930)

I. La cuestión fundamental.....	313
II. Principio de la economía en la enseñanza.....	329
III. Lo que la Universidad tiene que ser “primero”. La Universidad. La profesión y la ciencia.....	335

IV.	Cultura y ciencia.....	340
V.	Lo que la Universidad tiene que ser “además”	349
ARTÍCULOS (1931 – 1932)		
	Los “nuevos” Estados Unidos.....	357
	¿Instituciones?	362
	Para el “Archivo de la palabra”	366
I.	El quehacer del hombre.....	366
II.	Concepto de la historia.....	367
	Sobre los Estados Unidos.....	369
GOETHE DESDE DENTRO (1932)		
	Prólogo – conversación.....	383
	Pidiendo un Goethe desde dentro – Carta a un alemán.....	395
	Goethe, el libertador.....	421
	La poesía de Ana de Noailles.....	429
	Mauricio Barrès.....	437
	Sobre el punto de vista en las artes.....	443
	Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)	459
	Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre)	467
	Mallarmé.....	481
	Cosmopolitismo.....	485
	Reforma de la inteligencia.....	493
	El problema de China – Un libro de Bertrand Russell.....	501
	Max Scheler – Un embriagado en esencias (1874 – 1928).....	507
	Sobre la sinceridad triunfante.....	513
	Abejas milenarias.....	517
	La “Filosofía de la Historia” de Hegel y la Historiología	521
ARTÍCULOS (1933)		
	Sobre el estudiar y el estudiante (Primera lección de un curso).....	545

ÍNDICE DEL TOMO V

EN TORNO A GALILEO (1933)

Lección I. Galileísmo de la historia.....	13
Lección II. La estructura de la vida, sustancia de la historia.....	21
Lección III. La idea de la generación.....	29
Lección IV. El método de las generaciones en historia.....	43
Lección V. De nuevo la idea de generación.....	55
Lección VI. Cambio y crisis.....	69
Lección VII. La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo.....	81
Lección VIII. En el tránsito del Cristianismo al racionalismo.....	93
Lección IX. Sobre el extremismo como forma de vida.....	107
Lección X. Estadios del pensamiento cristiano.....	123
Lección XI. El hombre del siglo XV.....	135
Lección XII. Renacimiento y retorno.....	151

ARTÍCULOS (1934 – 1935)

Sobre las carreras.....	167
Un rasgo de la vida alemana.....	184
I. Veintitrés años después – Impresión sincera e impresión completa – Paréntesis sobre la estupidez – Para una técnica de la óptica histórica.....	184
II. Jugar la vida a una carta – La organización de los servicios colectivos – Un resultado: la desindividualización del hombre – “El furor teutónico”.....	188
III. Los factores que implica la buena organización colectiva y el autómatas humano – El funcionario alemán, el francés y el español.....	192
IV. Plasticidad del hombre – Nuestro pasado es nuestra limitación – El carácter étnico como el pasado de un pueblo – Entrevisión de qué es lo social.....	199
V. Últimas reflexiones.....	203

MISIÓN DEL BIBLIOTECARIO (1935)

Misión personal.....	210
Misión profesional.....	212
La historia del bibliotecario. El siglo XV.....	216
El siglo XIX.....	218
La nueva misión.....	221
El libro como conflicto.....	227
¿Qué es un libro?	230

ARTÍCULOS (1935 – 1937)

Lo que más falta hace hoy.....	237
La estrangulación de “Don Juan”	242
“Libros del siglo XIX”: Guizot y la “Historia de la civilización en Europa”	251
Cuestiones holandesas.....	255
I. Precauciones que toma el viajero antes de hablar.....	255
II. Lo que el viajero percibe en las bicicletas de Holanda.....	257

El derecho a la continuidad.....	261
Inglaterra como estupefaciente.....	261
En la muerte de Unamuno.....	264
Gracia y desgracia de la lengua francesa.....	267
Bronca en la física.....	271
I. Una polémica en la religión más pacífica.....	271
II. Propaganda del bueno humor – Física y guardarropía. O filósofo o sonámbulo.....	275
III. Conversión de la física en geometría – Observación o invención – Grecia o Egipto.....	279
IV.	283
ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACIÓN (1939)	
Prólogo.....	291
Ensimismamiento y alteración.....	293
Meditación de la técnica.....	317
I. Primera escaramuza con el tema.....	319
II. El estar y el bienestar – La “necesidad” de la embriaguez – Lo superfluo como necesario – Relatividad de la técnica.....	326
III. El esfuerzo para ahorrar esfuerzo es esfuerzo – El problema del esfuerzo ahorrado – La vida inventada.....	331
IV. Excursiones al subsuelo de la técnica.....	336
V. La vida como fabricación de sí misma – Técnica y deseos.....	341
VI. El destino extranatural del hombre – Programas de ser que han dirigido al hombre – El origen del Estado tibetano.....	346
VII. El tipo gentleman – Sus exigencias técnicas – El gentleman y el “hidalgo”	351
VIII. Las cosas y su “ser” – La pre-cosa – El hombre, el animal y los instrumentos – La evolución de la técnica.....	355
IX. Los estadios de la técnica.....	359
X. La técnica como artesanía – La técnica del técnico.....	363
XI. Relación en que el hombre y su técnica se encuentran hoy – El técnico antiguo.....	367
XII. El tecnicismo moderno – Los relojes de Carlos V – Ciencia y taller – El prodigio del presente.....	371
IDEAS Y CREENCIAS (1940)	
Prólogo.....	379
Ideas y creencias.....	381
Capítulo I – Creer y pensar.....	383
I. Las ideas se tienen: en las creencias se está – “Pensar en las cosas” y “contar con ellas”	383
II. El azoramiento de nuestra época – Creemos en la razón y no en sus ideas – La ciencia casi poesía.....	387
III. La duda y la creencia – El “mar de dudas” – El lugar de las ideas.....	392
Capítulo II – Los mundos interiores.....	395
I. La ridiculez del filósofo – La panne del automóvil y la histórica – Otra vez “ideas y creencias”.....	395
II. La ingratitud del hombre y la desnuda realidad.....	398

III. La ciencia como poesía – El triángulo y Hamlet – El tesoro de los errores.....	402
IV. La articulación de los mundos interiores.....	405
En el centenario de Hegel.....	411
I. Historia y espíritu.....	413
II. 	418
III. Historia y geografía.....	422
IV. Meseta, valle, costa.....	425
Miseria y esplendor de la traducción.....	431
I. La miseria.....	433
II. Los dos utopismos.....	437
III. Sobre el hablar y el callar.....	440
IV. No hablemos en serio.....	444
V. El esplendor.....	448
Defensa del teólogo frente al místico.....	453
En el centenario de una Universidad.....	461
Memorias de Mestanza.....	475
I. 	477
II. 	480
III. 	483
IV. 	486
ARTÍCULOS (1940 – 1941)	
Vives.....	493
I. Humanismo, Renacimiento.....	493
La mirada histórica.....	494
II. Sobre la volatilización de una fe.....	498
III. Descreimiento, asfixia y rebelión.....	502
El intelectual y el otro.....	508
Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia.....	517
Crisis del intelectual de la inteligencia.....	517
Las ocultaciones del pensamiento.....	525
Carácter histórico del conocimiento.....	529
Anejo.....	540
ESTUDIOS SOBRE EL AMOR (1941)	
Facciones del amor.....	551
Amor en Stendhal.....	561
La elección en amor.....	597

ÍNDICE DEL TOMO VI

HISTORIA COMO SISTEMA Y DEL IMPERIO ROMANO (1941)

Historia como sistema.....	11
I.	13
II.	15
III.	18
IV.	20
V.	23
VI.	25
VII.	32
VIII.	36
IX.	45
Del imperio romano.....	51
Introducción.....	53
Concordia.....	53
Diccionario y circunstancia.....	55
Razón y peripecia.....	56
Los estratos de la discordia.....	57
Concordia y creencia.....	59
Los auspicios o religión y negligencia.....	63
Libertas.....	67
La utopía “sociedad”	71
Libertas y libertades.....	75
Reyes, mineral jurídico y un par de manías.....	77
Vida como libertad y vida como adaptación.....	83
Teorema.....	87
Historia ascendente.....	95
El Estado como piel.....	99
El tribuno de la plebe o la genial irracionalidad.....	101
Teoría de los complementos de la vida colectiva.....	105

TEORÍA DE ANDALUCÍA Y OTROS ENSAYOS (1942)

Teoría de Andalucía.....	111
Preludio.....	111
El ideal vegetativo.....	116
Introducción a un “Don Juan”	121
I. Metodología.....	121
Aire barroco.....	126
II. La “razón topográfica” y una variación sobre Toledo.....	128
III. Don Juan y el resentimiento.....	132
Don Juan, un héroe.....	136
Paisaje con una corza al fondo.....	139
La solución de Olmedo.....	142
Corazón y cabeza.....	149
La percepción del prójimo.....	153
I. La cuestión. Antiguas teorías.....	153
II. Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo.....	158
Guillermo Dilthey y la idea de la vida.....	165
I.	169
II.	174
III. “La escuela histórica”	176

IV.	La idea fundamental de Dilthey.....	182
V.	Segunda expresión de la idea fundamental.....	196
BRINDIS (1917 – 1939)		
	En el banquete a la revista “Hermes”	217
	En la fiesta del armisticio de 1918.....	221
	En un banquete en su honor en “Pombo”	226
	En el P.E.N. Club de Madrid.....	230
	En la Institución Cultural Española de Buenos Aires.....	234
PRÓLOGOS (1914 – 1943)		
	Ensayo de estética a manera de prólogo.....	247
I.	Ruskin, lo usadero y la belleza.....	248
II.	El “yo” como lo ejecutivo.....	250
III.	“Yo” y mi yo.....	252
IV.	El objeto estético.....	254
V.	La metáfora.....	256
VI.	El estilo o la musa.....	261
VII.	“El pasajero” o una nueva musa.....	264
A	“Pedagogía general derivada del fin de la educación”, de J. F. Herbart.....	265
I.		267
II.	Metafísica.....	268
	a) Metodología.....	271
	b) Ontología.....	273
	c) Synecología.....	278
	d) Eidología.....	279
III.	Psicología.....	280
IV.	Ética.....	285
A	“Historia de la Filosofía”, de Karl Vorländer.....	292
	La dificultad de la Filosofía.....	293
	Filosofía e historia de la Filosofía.....	294
	Facilidad de la Filosofía.....	295
	Escepticismo.....	295
	La incultura específica de nuestro tiempo.....	296
	Continuidad y discontinuidad.....	298
A	“Obras completas”, de Sigmund Freud.....	301
A	la “Biblioteca de Ideas del siglo XX”	304
I.	A “Ciencia Cultural y Ciencia Natural”, de Enrique Rickert.....	306
II.	A “Teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos”, de Max Born.....	307
III.	A “Ideas para una concepción biológica del mundo”, de J. von Uexküll.....	308
IV.	A “La decadencia de Occidente”, de Oswald Spengler.....	309
V.	A “Geometrías no euclidianas”, de Roberto Bonola.....	312
	Propósitos.....	313
	Introducción a una estimativa.....	315
	¿Qué son los valores?	315
	1. Los valores no son las cosas agradables.....	319

2. Los valores no son las cosas deseadas o deseables.....	323
3. Los valores son algo objetivo y no subjetivo.....	325
4. Los valores son cualidades irreales residentes en las cosas.....	328
5. El conocimiento de los valores es absoluto y cuasi matemático.....	330
6. Dimensiones del valor.....	332
7. Clases de valores.....	334
A “La Academia Platónica”, de Pablo Luis Landsberg.....	336
A “Psicología”, de Francisco Brentano.....	337
A “Una punta de Europa”, de Victoriano Gracia Martí.....	339
A una edición de sus obras.....	342
A dos ensayos de historiografía.....	355
A un diccionario enciclopédico abreviado.....	358
A “Cartas finlandesas” y “Hombres del norte”, de Ángel Ganivet.....	368
A “Viaje por los valles de la quina”, de Paul Marcoy.....	374
A “Historia de la Filosofía”, de Emile Bréhier.....	377
Las épocas deslucidas.....	377
Breve excursión sobre el “sentido histórico”	385
No hay propiamente “historia de las ideas”	388
Evolución de la Historia de la Filosofía.....	394
Filosofía y sociedad.....	395
Autenticidad e inautenticidad de la Filosofía.....	399
La Historia de la Filosofía como regreso.....	401
La Filosofía es una tradición.....	404
La Historia de la Filosofía como progreso.....	407
Pensamiento y “progreso hacia sí mismo” en Aristóteles.....	409
La historia que “termina” y no acaba.....	416
A “Veinte años de caza mayor”, del conde de Yebes.....	419
Caza y felicidad.....	421
Polibio y Escipión Emiliano.....	429
La mismidad de la caza.....	433
La escasez de piezas esencial a la cacería.....	442
De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos.....	453
Caza y ética.....	461
Caza y razón.....	471
Vacaciones de humanidad.....	476
Cazador, el hombre alerta.....	488
A “Aventuras del Capitán Alonso de Contreras”	492

ÍNDICE DEL TOMO VII

Advertencia preliminar.....	7
Prospecto del Instituto de Humanidades.....	9
Sentido de las nuevas humanidades.....	11
Propósito e invitación.....	17
Colaboradores, oyentes, público.....	20
Impecuniosidad del Instituto.....	23
Bajo el signo de la calma.....	23
Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro.....	25
Prólogo a “Teoría de la expresión”, por Karl Bühler.....	33
Prólogo a “El collar de la paloma”, de Ibn Hazm de Córdoba.....	39
Prólogo a “Introducción a las ciencias del espíritu”, por Wilhelm Dilthey...	57

EL HOMBRE Y LA GENTE

Advertencia.....	71
Nota preliminar.....	72
[Abreviatura]	73
I. Ensimismamiento y alteración.....	79
II. La vida personal.....	99
III. Estructura de “nuestro” mundo.....	113
IV. La aparición del “Otro”	124
V. La vida Inter-individual. Nosotros-Tú-Yo.....	141
VI. Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella.....	154
VII. El peligro que es el Otro y la sorpresa que es el Yo.....	174
VIII. De pronto, aparece la Gente.....	197
IX. Meditación del saludo.....	201
X. Meditación del saludo – El hombre, animal etimológico - ¿Qué es un uso?	212
XI. El decir de la gente: la lengua – Hacia una nueva lingüística	233
XII. El decir de la gente: las “opiniones públicas”, las “vigencias” sociales – El poder público	259
XIII. Apéndices.....	270

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Nota preliminar.....	275
Lección I – [La filosofía, hoy – La extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad – Articulación de la historia y la filosofía]	277
Lección II – [Reducción y expansión de la filosofía] – El drama de las generaciones – Imperialismo de la física [Pragmatismo].....	287
Lección III – [El tema de nuestro tiempo] – La “ciencia” es mero simbolismo – Las ciencias en rebeldía – [¿Por qué hay filosofía? – La exactitud de la ciencia y el conocimiento filosófico]	299
[Apéndice] – [El origen del conocimiento].....	312
Lección IV – [Conocimiento del Universo o Multiverso – El primado del problema frente a sus soluciones – Problemas teóricos y problemas prácticos – Panlogismo y razón vital].....	315
Lección V – [La necesidad de la filosofía – Presente y compresente –	

El ser fundamental – Autonomía y pantonomía] – Defensa del teólogo frente al místico.....	329
Lección VI – [Creencia y teoría; jovialidad – La evidencia intuitiva – Los datos del problema filosófico]	344
Lección VII – [Los datos del Universo – La duda cartesiana – El primado teórico de la conciencia – El Yo como gerifalte]..	360
Lección VIII – [El descubrimiento de la subjetividad – “Éxtasis” y “espiritualismo” antiguo – Las dos raíces de la subjetividad moderna – El Dios trascendente del cristianismo]	375
Lección IX – [El tema de nuestro tiempo – Una reforma radical de la filosofía – El dato radical del Universo – Yo soy para el mundo y el mundo es para mí – La vida de cada cual].....	388
Lección X – [Una realidad nueva y una nueva idea de realidad – El ser indigente – Vivir es encontrarse en el mundo – Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser].....	407
Lección XI – [La realidad radical es nuestra vida – Las categorías de la vida – La vida teórica – La circunstancia: fatalidad y libertad – El modelo íntimo: pre-ocupación y des-preocupación]	421
IDEA DEL TEATRO (Una abreviatura)	
Nota preliminar.....	441
Idea del teatro.....	443
Anejo I: Máscaras.....	472
Anejo II: [O século]	497
GOYA	
Nota preliminar.....	505
Preludio a un Goya.....	507
1. [Docta ignorantia]	507
2. [La pintura española]	509
3. [Pinceladas son intenciones]	512
4. Goya, distante de sus temas.....	517
5. Goya y lo popular.....	521
6. (Una hipótesis)	536
Sobre la leyenda de Goya.....	537
1. [Mitología contemporánea]	537
2. [Quién es Goya]	545
3. [El proyecto que es el yo]	548
4. [La vocación de Goya]	553
5. [El “hombre creador”]	556
Fragmentos.....	565
1. [Tapices]	565
2. Retratos.....	566
3. [La “quinta del sordo”]	569
4. [El oficio de pintar]	570
5. [El nivel intelectual]	571
6.	

ÍNDICE DEL TOMO VIII

Advertencia.....	9
------------------	---

PRÓLOGO PARA ALEMANES

Nota preliminar.....	13
1.	15
2.	20
3.	26
4.	43
5.	54

LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ Y LA EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA DEDUCTIVA

Nota preliminar.....	61
1. Principialismo de Leibniz.....	63
2. Qué es un principio.....	66
3. Pensar o ser, o los dióscuros.....	70
4. Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia.....	71
5. Hacia 1750 comienza el reinado de la física.....	85
6. Repaso del camino andado.....	89
7. Álgebra como “modo de pensar”	91
8. Geometría analítica.....	97
9. Concepto como término.....	99
10. Veracidad y logicidad.....	103
11. El concepto en la teoría deductiva precartesiana.....	105
12. La prueba en la teoría deductiva según Aristóteles.....	114
13. La estructura lógica en la ciencia de Euclides.....	122
14. Las definiciones de Euclides.....	128
15. La “evidencia” en los axiomas de Euclides.....	133
16. Aristóteles y la “deducción trascendental” de los principios.....	138
17. Los “axiomas implícitos” en Euclides – Axiomas comunes y axiomas “proprios”	143
18. El sensualismo en el modo de pensar aristotélico.....	155
19. Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios.....	168
20. Breve paréntesis sobre los escolasticismos	213
21. Nueva revisión del itinerario.....	222
22. [La incomunicación de los géneros]	225
23. [Modernidad y primitivismo en Aristóteles]	236
24. [El nuevo “modo de pensar” y la demagogia aristotélica].....	240
25. [La fantasía cataléptica de los estoicos]	247
26. [Ideoma-draoma]	256
27. [La duda, principio de la filosofía]	260
28. [Origen histórico de la filosofía]	266
29. [El nivel de nuestro radicalismo]	270
30. [Creencia y verdad]	285
31. [El lado dramático de la filosofía]	293
32. [El lado jovial de la filosofía]	305
33. [El “modo de pensar” cartesiano]	316

Apéndices		
I.	Del optimismo en Leibniz.....	325
II.	[Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma].....	352

MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN

Nota preliminar.....	359
[Impresiones de un viajero]	361
Para dos revistas argentinas.....	372
[Discurso en el Parlamento chileno]	377
Ictiosauros y editores clandestinos.....	383
Meditación del pueblo joven.....	389
Balada de los barrios distantes.....	407
Meditación de la criolla.....	411
I.	411
II.	422
III.	433
Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas.....	447

VELÁZQUEZ

Nota preliminar.....	453
Introducción a Velázquez – 1943.....	457
I. [Biografía]	457
II. [Vocación, circunstancia y azar]	467
III. [El retrato, principio de la pintura]	473
La reviviscencia de los cuadros.....	489
De la España alucinante y alucinada en tiempo de Velásquez.....	507
De las cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús (1634-1648)	509
Avisos de Pellicer (semanario erudito)	535
Avisos de Don Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658).....	537
Novoa. – Historia de Felipe IV.....	552
Introducción a Velázquez – 1947.....	555
I. [La opinión del transeúnte]	555
II. [Una historia inédita]	559
III. [Hermenéutica – Vocación]	562
IV. Para el tema: influencia de Caravaggio.....	568
V. [Cuatro tesis]	582
VI. Formalismo.....	589
VII. [Obliteración: El Salón del Prado]	603
Temas velazquinos.....	609
Introducción a Velázquez – 1954.....	615
I. [Introducción general]	615
II. [Los cuadros]	633
Paisaje de generaciones.....	655
Tabla de generaciones.....	660

ÍNDICE DEL TOMO IX

Advertencia.....	7
UNA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL	
Nota preliminar.....	11
I. Las carreras – La información internacional – Comunicaciones – Oxford – La experiencia de la vida – La declinación grecorromana.....	13
II. Arquitectura de Toynbee - ¿Qué es una hoja? – La historia de Inglaterra – La realidad enteriza – La sociedad occidental – Sus límites.....	33
III. El “caso” de Inglaterra – Repaso – El Imperio – El Mediterráneo y el limes.....	48
IV. Domi y militiae – El Imperio romano, Estado anormal – Un alto: el Instituto de Humanidades y la ciencia histórica.....	64
V. “Naturalidades” y “humanidades” – Sobre las realidades constitutivamente históricas – La razón histórica – Imperium e Imperator ante la oscilante mirada del historiador – La ilegitimidad.....	78
VI. Etapas en el origen del Estado – La evolución del Estado romano – El final de la legitimidad – El símbolo del pasado británico.....	101
VII. Las corridas de toros – Repaso – Enriquecimiento: absorto y abierto; la magnitud escalar – Paréntesis: al tibetización de España en el siglo XVII y el fin de siglo madrileño.....	120
VIII. La riqueza y el origen de la razón – Modernidad e ilegitimidad – Los ejemplos españoles – El tránsito de Roma: de la vida absorta a la vida abierta – (El Derecho; el intelectual; el profeta Amós). – La “intoxicación” por la victoria, el estoicismo y el dios Sol – Las guerras civiles. El Estado imperial – El primer remedio a la “ilegitimidad”.....	135
IX. Revisión del itinerario – El Derecho y lo justo – civilización y “sociedad primitiva” – Las civilizaciones espontáneas – Obstáculo y ataque.....	156
X. Repaso de la lección anterior – Las civilizaciones originales – El factor raza – El genio del inglés – El racismo – El método empírico y las ideas puras – Reto y respuesta – El hombre , animal fantástico.....	173
XI. Las beaterías de Mr. Toynbee y el “numantismo” de Inglaterra – Continúa “reto y respuesta” – Los principios generales y su complemento – Dos teoremas – La “indefinición” del ser humano – Facilidades y dificultades. La realidad radical – Técnica y felicidad.....	191
XII. La trayectoria seguida – La substancia – El ser y la reforma de la inteligencia – La superficialidad del existencialismo francés – Los tres grandes conceptos en el pensamiento de Toynbee – La paradoja del Estado romano – El Derecho romano y la concordia – El Derecho moderno y los desiderata – Parábola del hombre y el oso.....	211

Apéndices:

I.	[Nacionalismo]	233
II.	[El hombre español]	240

MEDITACIÓN DE EUROPA

Nota preliminar.....	245
De Europa Meditatio Quaadam.....	247
[La sociedad europea]	255
[La dualidad del hombre gótico]	258
[Pendulación entre lo europeo y lo nacional]	260
[La idea de nación]	264
[La idea de pólis]	269
[La dualidad del hombre griego]	277
[Nación es empresa y tradición]	283
[Nacionalidad y nacionalismo]	287
[El equilibrio europeo]	293
[El caso de Alemania]	298
[Personalidad de las naciones]	304

OTROS ESCRITOS AFINES

I.	La sociedad europea.....	317
II.	[Tocqueville y su tiempo]	327
III.	Vistas sobre el hombre gótico.....	332
IV.	Algunos temas del “weltverkehr”	339

ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA

Nota preliminar.....	347
I. [El pasado filosófico]	349
II. Los aspectos y la cosa entera.....	367
III. Serie dialéctica.....	374
IV. La mismidad de la Filosofía.....	377
V. [El hombre auténtico]	384
VI. La Filosofía parte a la descubierta de otro mundo.....	389
VII. Las posibilidades permanentes del hombre.....	396
VIII. [La actitud de Parménides y Heráclito]	399
IX. Filosofía y época de libertad.....	413
X. [Origen histórico de la ocupación filosófica]	418

PARA LOS NIÑOS ESPAÑOLES.....	435
-------------------------------	-----

BOLETÍN NÚMERO 1 DEL “INSTITUTO DE HUMANIDADES”	439
---	-----

LA CAZA Y LOS TOROS

Nota preliminar.....	449
[La caza solitaria]	451
[Borrador del epílogo para Domingo Ortega]	459
[Notas para un brindis]	465
[Sobre el libro “Los Toros”]	471

PÍO BAROJA: ANATOMÍA DE UN ALMA DISPERSA

Cuestión económica.....	477
Un precursor.....	478
Méritos de balbucir.....	479
España, un ademán.....	482
Pragmatismo que no lo es y razones que no lo son.....	484
Sobre un pensamieno de Schelling.....	487
Intermezzo: Recuerdo tríptico.....	491
La irrupción de los héroes bárbaros.....	494
Un hércules débil.....	496
Baroja, el can.....	497
Baroja cristiano.....	498
Cambio de ruta.....	500

VIVES – GOETHE

Nota preliminar.....	505
Juan Vives y su mundo.....	507
[Invitación]	507
Introducción.....	509
[Conferencia]	515
[Final]	540
La cultura de las habas contadas.....	545
Sobre un Goethe bicentenario.....	551
I. [Introducción en Aspen]	551
II. [Introducción en Hamburgo]	553
III. [Conferencia de Hamburgo]	557
IV. [Final de Aspen]	569
V. [Apéndice]	569
Goethe sin Weimar.....	571
I. [Introducción en Aspen]	571
II. [Introducción en Hamburgo]	576
III. [Conferencia en Hamburgo]	582
IV. [Final de Aspen]	592
Alrededor de Gohete.....	595
[Goethe y los amigos del país]	609

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

Advertencias.....	615
Conferencias.....	617
El mito del hombre allende la técnica	617
Anejo: en torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”	625
I. Sobre el estilo en arquitectura.....	625
II. El especialista y el filósofo.....	628
III. Sobre el estilo filosófico.....	633
IV. [Campos pragmáticos]	639
Pasado y porvenir para el hombre actual.....	645
[Apuntes sobre una educación para el futuro]	665
I. 	665

II.	667
III.	669
IV.	672
Individuo y organización.....	677
Los profesiones liberales.....	691
[Apéndice]	705
Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia.....	707
Una vista sobre la situación del gerente o “manager” en la sociedad actual.....	727
COMENTARIO AL “BANQUETE” DE PLATÓN	
Nota preliminar.....	749
I. [Qué es leer]	751
II. [Sobre la historia del “ser”]	767
Apéndice.....	783

ÍNDICE DEL TOMO X

Nota Preliminar.....	9
1908-1914	
Reforma del carácter, no reforma de costumbres.....	17
Las dos Alemanias.....	22
La solidaridad alemana.....	26
La reforma liberal.....	31
La conservación de la cultura.....	39
Sobre el proceso Rull.....	47
Sobre la pequeña filosofía.....	51
La moral visigótica.....	56
El cabilismo, teoría conservadora.....	59
De re política.....	62
Disciplina, jefe, energía.....	68
La cuestión moral.....	73
El recato socialista.....	79
Glosas a un discurso.....	82
Nuevas glosas.....	86
Tropos.....	91
Fuera de la discreción.....	95
Guerra con cuartel.....	100
Los problemas nacionales y la juventud.....	105
La ciencia y la religión como problemas políticos.....	119
Imperialismo y democracia.....	128
Catecismo para la lectura de un carta.....	133
Pablo Iglesias.....	139
Diputado por la cultura.....	143
Venerables ironías.....	147
La administración de las virtudes.....	151
Lerroux, o la eficacia.....	155
El lirismo en Montjuich.....	159
Sencillas reflexiones	
I.....	162
II.....	166
La herencia viva de Costa.....	171
El caso Italia.....	176
Más sobre el caso Italia.....	180
De puerta de tierra	
I.....	186
II.....	190
Ni legislar ni gobernar.....	195
Miscelánea socialista: I, II, III.....	200
IV, V.....	203
De puerta de tierra.....	207
Sencillas reflexiones.....	214
Competencia	
I.....	226
II.....	229
De un estorbo nacional: I.....	232

Socialismo y aristocracia.....	238
De un estorbo nacional: II.....	241
Liga de educación política.....	246
Anotaciones sobre la guerra en forma de diario.....	250
La guerra y la destitución de Unamuno.....	256
La destitución de Unamuno.....	258
En defensa de Unamuno.....	262
1915 – 1920	
España saluda al lector y dice:	271
La camisa roja.....	274
Contestando a Azorín.....	276
La nación frente al estado.....	278
Nueva España contra vieja España.....	282
Política de la neutralidad	
I. El gobierno y otros tres.....	284
II. Alma del purgatorio.....	286
III. , IV. Italia resuelta – España irresoluta.....	289
Un discurso de ida y vuelta.....	293
La Universidad de Murcia.....	297
Un buen discurso barroco.....	300
La fiesta del trabajo.....	307
Un discurso de resignación.....	311
Más literatura resignada.....	316
Ideas políticas	
I. Desconfianza de la opinión pública.....	319
II. ,III. Marruecos, ¿sí o no? - ¿No hay opinión pública?.....	322
¡Libertad, divino tesoro!	327
Matonismo periodístico.....	333
Una manera de pensar	
I.....	336
II.....	339
El gobierno que se ha ido.....	345
El gobierno que ha venido.....	348
El verano, ¿será tranquilo?	352
Los votos van al presidio	
I.....	355
II.....	358
III y último.....	362
Hacia una mejor política	
I. El hombre de la calle escribe.....	368
II. Nota oficiosa del hombre de la calle.....	371
Localismo.....	375
Ideas.....	377
Hacia una mejor política	
III. Comedia del libertino escrupuloso.....	382
Hacia una mejor política	
I. Política del “cuasi”	386
II. Un poco de sociología.....	388
III. la guerra y la inercia política.....	391
IV. Más, más ministros.....	393

V. El hombre de la calle busca un candidato.....	396
Idea de estas elecciones	
I. Cunegunda o la opinión pública española.....	399
II. La moral de un cartel.....	401
El ayer y el hoy de las Juntas.....	404
Fabricantes de rencor.....	409
Albricias nacionales.....	412
Gobierno de reconstrucción nacional	
I. Cuatro puntos son poco calzar.....	415
II. El mejor y el más peligroso.....	417
III. Enriquecimiento patriótico.....	420
IV. Política de lo serio y lo grande.....	422
Resumen de una historia.....	425
Diálogos superfluos.....	428
Los cazadores de pluma.....	432
La verdadera cuestión española	
I.....	436
II.....	439
Política española.....	442
Falta una gran política española.....	445
El descrédito de un gobierno.....	448
La paz y España.....	451
En el momento de la paz.....	454
Crisis resuelta.....	458
Los momentos supremos	
I. España ante las naciones.....	460
II. La jornada de la juventud.....	463
III. La expulsión de las derechas.....	465
IV. Idea de un programa mínimo.....	468
El momento actual es decisivo.....	472
Los señoritos de la regencia.....	474
La grave política de estos días.....	476
Anatomía de un discurso.....	482
La situación política.....	489
Por centésima vez.....	492
Sobre el estatuto regional.....	495
Balada de boabdil La Chica.....	499
España y la Liga de Naciones.....	502
Feria de ambiciones.....	505
En 1919, “dictadura” es sinónimo de “anarquía”	508
Un problema de organización española.....	512
El problema agrario andaluz.....	516
Ni revolución ni represión.....	521
La censura negra y la censura roja.....	525
Un parlamento industrial.....	528
Del conflicto actual.....	531
La ilusión de los grandes partidos.....	533
Tartufo y compañía.....	535
Tartufo, chafado.....	539
La política inmediata.....	541
Política española.....	544
Estériles uniones.....	547

La fiesta de los ingenieros.....	549
1907-1919: palabras sin sentido.....	551
El momento político.....	554
La discusión de actas en el Congreso.....	557
Del momento político.....	560
El momento político.....	563
El momento político actual.....	567
Los viejos partidos se van.....	570
Ante el movimiento social: I.....	573
El ex presidente escribe.....	577
Ante el movimiento social	
II.....	582
III.....	587
IV.....	591
En tiempo del lock-out.....	597
Las sesiones de estos días	
I. Cortes y cortesía.....	601
II. De un aspirante a tigre.....	604
La situación actual de España.....	608
Los crímenes sociales.....	611
Alrededor de un discurso.....	614
La polémica parlamentaria.....	618
El momento político – militar.....	621
La política del Gobierno.....	623
La situación político – militar.....	626
El momento español.....	629
Pascua y calvario.....	633
De la política actual.....	635
El confuso momento político.....	637
El señor Dato se encarga del poder.....	641
En el horizonte político.....	643
Breves reflexiones.....	646
A todos los trabajadores.....	649
El señor Dato, responsable de un atropello a la constitución.....	652
Pleitos periodísticos.....	656
El señor Dato y los periódicos.....	659
Sobre la Real Orden.....	663
La tintura de Llodio o el arcaísmo de un Decreto.....	667
El discurso del señor La Cierva.....	670
Política social.....	673
El momento político.....	676
Del momento político.....	679

ÍNDICE DEL TOMO XI

Advertencia.....	7
1922-1930	
Imperativo de intelectualidad.....	11
Ideas políticas	
I.....	14
II.....	17
III.....	22
Sobre la vieja política.....	26
Ideas políticas	
I. Ni contigo ni sin ti, la canción del Parlamento.....	32
II. Disociación necesaria de Parlamento y Gobierno.....	36
III. El Parlamento: cómo dignificar su función.....	38
IV. Las Asambleas regionales y el caciquismo.....	41
V. El Parlamento: cómo se pueden tener mejores parlamentos	45
VI. 	47
Vaguedades	
I. Sobre todo, que no se reforme nada.....	50
II. Frente a frente.....	52
Hacia la reforma nacional.....	55
Entreacto polémico	
I.....	58
II.....	62
III.....	66
Maura o la política	
I. 	71
II. Política y magia.....	74
III. Descubrimiento de las provincias.....	77
IV. La reforma local.....	80
V. Autonomía, descentralización.....	84
VI. La autonomía regional y sus razones.....	88
Dislocación y restauración de España	
I. Introducción casi lírica.....	92
II. Condiciones.....	95
Selección.....	99
Señor don.....	102
Memorias de un político.....	107
Ligero comentario.....	110
Notas.....	114
Sobre el poder de la prensa.....	116

1931-1933

Agrupación al Servicio de la República.....	125
Declaraciones de don José Ortega y Gasset.....	129
Discurso en Segovia.....	131
Puntos esenciales.....	137
Prólogo sobre la censura del Conde.....	144
Antitéticos.....	147
I, II, III, IV.....	149
V, VI, VII, VIII.....	152
Siguen los “problemas concretos”: I.....	159
Sobre la “frase huera”	163
Siguen los “problemas concretos”: II.....	166
Adiós a los lectores de El Sol.....	172

LA REDENCIÓN DE LAS PROVINCIAS Y LA DECENCIA NACIONAL

La redención de las provincias

I. Hacia la gran reforma.....	181
II. ¿Reforma del Estado o reforma de la sociedad?.....	184
III. Demasiados frenos.....	188
IV. La conquista del nivel.....	192
V. Primero, las provincias.....	196
VI. La Constitución y la nación.....	201
VII. Respiro, reiteración y tránsito.....	228
VIII. Provincianismo y provincialismo.....	233
IX. 	247
X. La idea de la gran comarca o región.....	257

La decencia nacional

Bajo el arco en ruina.....	265
Organización de la decencia nacional.....	269
El error Berenguer.....	274
Un proyecto.....	280
¡A los electores de Madrid!	291
Agrupación al Servicio de la República (una nota)	293
Agrupación al Servicio de la República (unas cuartillas).....	297
Discurso en León.....	301
Sobre la candidatura de Alicante.....	312
En sentido del cambio político español.....	314
El peligro de una Constitución epicena.....	319
Pensar en grande.....	327

RECTIFICACIÓN DE LA REPÚBLICA

I. Contraseña del día.....	333
II. Introducción a otra cosa.....	337
III. Las provincias deben rebelarse contra toda candidatura de indeseables.....	341

IV.	En el debate político.....	348
V.	Comentario a mi propio texto.....	357
VI.	Sobre lo de ahora.....	360
VII.	Proyecto de Constitución.....	367
VIII.	Un aldabonazo.....	385
IX.	El absentismo mortal.....	388
X.	Federalismo y autonomismo.....	391
XI.	Rectificación de la República.....	398
Hacia un partido de la nación		
I.	Antimonarquía y República.....	418
II.	Platónica advertencia sobre la respetabilidad del Estado.....	419
III.	Prisioneros de los suyos.....	422
	Circular	425
	Sobre una dimisión.....	432
	Discurso en Oviedo.....	433
	Sobre la razón suficiente.....	445
	¿Por qué no probar a hacer bien las cosas?	448
EL ESTATUTO CATALÁN		
	Discurso sobre el Estatuto de Cataluña.....	455
	Discurso de rectificación.....	475
	Estos republicanos no son la República.....	489
	Hay que reanimar a la República.....	492
	Se anuncian unas Memorias.....	494
	Sensaciones parlamentarias.....	496
	Segunda intervención sobre el Estatuto Catalán.....	501
	Por si sirve de algo.....	510
	Memorias de quince meses.....	512
	Manifiesto disolviendo la Agrupación al Servicio de la República.....	516
	Carta.....	519
	La necesaria experiencia del error.....	521
	¡Viva la República!	524
	En nombre de la nación, claridad.....	532

ÍNDICE DEL TOMO XII

Nota preliminar.....	13
Lección I. [la falsedad del estudiar – La Metafísica y su necesidad – Antagonismo entre el estudiante y el creador de ciencia – Curiosidad y preocupación – La tragedia de la pedagogía – Cultura sin raíces: rebarbarización – Pregunta y respuesta – El “hacer” y la justificación de la Metafísica].....	15
Lección II. [Metafísica y orientación radical – Orientación auténtica y orientación ficticia – El sí mismo y la personalidad convencional – La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa – Los atributos de la vida – La vida es evidencial – Mundo es lo que nos afecta – La vida es circunstancial – Vivir es sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser – Vivir es ante todo toparnos con el futuro].....	26
Lección III. [Una distinción: “reparar” y “contar con” – Revisión y corrección de lo expuesto – Nadie puede saltar fuera de su vida – “Hacer ciencia” es algo que acontece en “nuestra vida” – Vida como biografía – ¿Qué es el cielo? – Evidencia y verdad – La vida da mucho quehacer – La reflexión: los dos “ahora”].....	39
Lección IV. [Los tres elementos del “encuentro” – Encuentro del yo – Encuentro de la circunstancia: carácter temporal y social de la circunstancia – El modo del “estar” en la circunstancia – El estar homogéneo y el heterogéneo – Vivir es existir yo fuera de mí – Paréntesis sobre la semántica del existir: el ser ejecutivo – Nuevo análisis del “estar” – La inmaterialidad de la circunstancia].....	49
Lección V. [La circunstancia y lo que sabemos “sobre” ella – La vida desnuda y el dispensar los pensamientos – Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida – Los diversos “haceres” con la circunstancia. El pensar es un “hacer” no primario – Previa presencialidad del “contar con” – Los dos modos del ser de las cosas: pensarlas y vivirlas – El primado de la interrogación y su alcance preintelectual – Las cosas son primariamente comodidades e incomodidades – El hueco del ser].....	61
Lección VI. [Revisión del itinerario – El repertorio de posibilidades circunstanciales – Fatalidad y libertar – Vivir es existir aquí y ahora].....	73
Lección VII. [La estructura general de nuestra vida y sus componentes – ¿Qué género de “hacer” es el pensar sobre algo? – Pensar; decir; lugar común – La necesidad del ser].....	78
Lección VIII. [La pregunta por el ser – El mito de la expulsión del paraíso – La vida contemplativa y el método – El “hacer” teoría frente al hueco del ser – El recurso al yo social de la gente – Los supuestos del recurso – De la nada a nadie – El sistema de acciones esenciales – Antagonismo entre tradición y razón – De nuevo, ¿qué es la Tierra? – De nuevo, la inmaterialidad de la circunstancia: su servicialidad].....	83
Lección IX. [Las dos mesas: la cosa substancial y el especio poblado por campos de fuerzas – La mesa primaria no es una ni otra – El peloteo del ser].....	92
Lección X. [Nuestro camino hacia la Metafísica – Saber como “saber a	

qué atenerse” – Construcción del Mundo ante la problemática circunstancia – La metafísica es una tarea inevitable – La Metafísica es soledad].....	97
Lección XI. [Una primera certidumbre sobre al totalidad - ¿Qué es lo que verdaderamente hay? – Primera tesis: las cosas y su conjunto o Mundo – Sus atributos – Segunda tesis: el idealismo – Ingenuidad y cautelosidad].....	102
Lección XII. [El punto de partida es la inseguridad - ¿Cuál es la realidad radical? – La tesis realista complica al pensamiento – Conformismo y anticonformismo – El pensamiento y sus formas – La tesis idealista anula el mundo exterior].....	108
Lección XIII. [Buscamos una verdad radical: universal e independiente – La tesis idealista complica a una realidad distinta al pensamiento – El ser ejecutivo del pensamiento, y el ser objetivo del pensamiento – La previa posición de realidad- La realidad es la coexistencia mía con la cosa].....	115
Lección XIV. [Revisión de las tesis analizadas – La fórmula de Descartes – Carácter inmediato de la duda – La pesadilla del idealismo – Los dos trayectos de Descartes – El escamoteo del idealismo – La hipótesis de la alucinación – El realismo persistente en el idealismo: que la realidad es lo independiente – La realidad es interdependencia y coexistencia – El nombre de la realidad radical y absoluta de lo inmediato: el vivir – Trascendencia e inmanencia de la vida].....	120
ANEJOS	
1° Tesis para un sistema de filosofía.....	131
2° Apéndice a la lección VI	
I. Ensimismarse y alterarse.....	137
II. Gohete, el libertador.....	139
SOBRE LA RAZÓN HISTORICA	
Nota preliminar.....	145
LA RAZON HISTORICA (Buenos Aires, 1940)	
I. [¿De qué se trata? – El curso de 1916 – “Ideas y creencias” y “Apuntes sobre el pensamiento” – La filosofía es una realidad circular – Dos comportamientos humanos: tener ideas, estar en creencias – Irrealidad y realidad de la teoría – El justo medio: el deporte – El pensar científico parte de principios – El pensar filosófico parte de la duda sobre los principios – El progreso filosófico no es acumulativo, sino que consiste en una retracción progresiva hacia la raíz de los principios – La anábasis de Descartes].....	149
II. [Revisión – La metáfora – Filosofía es retirada hacia la realidad radical - ¿Cuál es la realidad radical? – Tesis substancialista: las cosas independientes de mí- La crítica de Descartes la reduce a convertirse en una hipótesis teórica – Crítica a esa crítica por su insuficiente radicalidad, en cuatro puntos – Primero: porque en ella sobrevive la idea del ser como lo independiente de mí – Segundo: porque el pensamiento	

no es inmediato a sí mismo – El hecho radical consiste en coexistencia del yo y las cosas – La independencia de uno u otras es mera teoría, no un principio radical – el hecho radical es el humano vivir].....	165
III. [Revisión y ampliación – El “darse cuenta” y la “conciencia” – Reforma de los conceptos fundamentales – Tercero: porque la duda no logra abolir la realidad; la realidad sigue oprimiéndome en lo dudoso – Cuarto: porque la duda y la teoría no son hechos exentos, sino que contienen los antecedentes que la han provocado en el caso de la duda, y la resolución de hacer teoría en el caso del pensar teórico – La duda metódica es secundaria respecto de la duda real, y el “después” es un “porque” – Se filosofa porque se vive – Las seis tesis previas que Descartes se dejaba a la espalda - ¿En qué consiste la vida como realidad radical? Pura y exclusivamente en acontecimiento].....	183
IV. [Necesidad de conceptos que no hayan sido forjados para pensar el mundo ni para pensar el pensamiento – Incapacidad de los conceptos tradicionales ante los problemas actuales – La desorientación ante éstos tiene esa profunda raíz – Revisión del itinerario seguido – la vida es inseguridad – Dios y la condición del hombre – El Paraíso y la circunstancia – Lo que hay en la circunstancia: facilidades y dificultades - ¿Qué es el yo?: el yo es futurición; es un programa para ser en una circunstancia – Serie de averiguaciones- Primera: el hombre es la existencia de una inexistencia; es el ser indigente – Segunda: el hombre es la pretensión de realizar su programa en su circunstancia; y su relativa inadaptación le hace infeliz. Tercera: la aceptación de la vida convierte el riesgo en empresa].....	200
V. [Una manera de pensar que ha decidido el destino de occidente. La cuestión: qué es lo real – Cosas, cambio, movimiento – Heráclito y Parménides – Concepto e identidad – El ucuse de Parménides – La intelectualización del ser – Los grandes racionalistas – El choque de dos cuerpos – Retorno a Grecia – Aristóteles – La idea de naturaleza – El conocer de la lógica. Reforma de la misión de la inteligencia – El modo poniendo tollens – Fecundidad e insuficiencia del eleatismo – El hombre no tiene naturaleza – El ser del “haberlo sido” – Surge la razón histórica].....	220

LA RAZÓN HISTÓRICA (Lisboa, 1944)

I. [Reparos al elogio a un intelectual - ¿Es propiedad del intelectual su inteligencia? – Se es inteligente por casualidad – La inteligencia no se puede profesionalizar – Cambio en el puesto social del intelectual – Progreso e inteligencia – Mi premonición y su cumplimiento – La pieza que sobra – La vieja figura singular del intelectual – El profeta en Israel – Los dos equipos mentales – Novedad del método intelectual].....	241
II. [Existencia y consistencia – Ser y haber sido – Exponer una filosofía que fue y hacer filosofía – Sólo el filosofar es ser filosofía – Antigüedad del método visionario – Fantasía y racionalidad – Lo patente es enigmático – Mundo y transmundo – Delirio y razón – Amós, el intérprete – La soledad del intelectual – El profeta contra: la opinión contra la opinión pública – El intelectual se deja ocupar por la verdad,	

que no es suya – El lugar de la verdad – La resistencia a la verdad – La misión del intelectual: oponerse y seducir].....	258
III. [Uniformes y autenticidad – El genus dicendi de los mayores filósofos – Pretensión y equívoco – Mi estilo – Ejercer una actividad y quererla – Los ingredientes del humano hacer – La situación – El sentido – Los elementos de la situación- Situaciones simultáneas y sucesivas – La función proposicional –El esquema conceptual – La filosofía es algo que el hombre hace – La situación actual de la inteligencia – Husserl – Crisis de principios en las ciencias – El decir irresponsable del hombre peninsular – Las instancia últimas – La aniquilación del derecho].....	273
IV. [Globalidad de la crisis – Final del iluminismo - ¿Qué nos queda?: la desazón del perdimiento – Analogía de nuestra situación y la de Descartes – El nudo vivir – La paradójica ignorancia respecto del vivir – La experiencia de la vida – Ambigüedad del término vida – La teoría de la vida humana y la teoría de la vida singular].....	295
Apéndice. [La momia de la filosofía].....	304
V. [Los rasgos de la filosofía – El intelectualismo cristiano – Los supuestos de Aristóteles – Filosofía es conciencia de los problemas – La imposibilidad de la lógica – Siete consecuencias – La crisis actual: una situación filosófica – El caso de la razón teórica y el de la razón práctica – La declinación de Europa – La flecha sin blanco – La pérdida de instancias últimas].....	306
Apéndice I. [Teología y filosofía].....	319
Apéndice II. [La fe en el razón].....	322
Apéndice III. Aurora de la razón histórica.....	326
 INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS	
Nota preliminar.....	333
Lección I. [Clasicismo e investigación – El problema y su planteamiento. Los problemas “nodales” – Las “explosiones domésticas” y los principios – Resultado sistemático y sistema previo – Crisis general: cambio de dioses].....	337
Lección II. [Sobre la definición del fenómeno psíquico – Reforma de una ciencia y cambio de su demarcación – El problema “filosófico” de las ciencias particulares – El mito de lo interno y lo externo – El ser fenoménico y el ser real – Fenómeno psíquico y fenómeno físico – Color, dolor y el mí – La opinión de Wundt – Subjetivismo: la interpolación de lo psíquico – La opinión de Berkeley – La piedra; mi percibir; mi mismo – Realidades y fenómenos: separabilidad e inseparabilidad de subjetividad y objetividad].....	347
Lección III. [Psicología como ciencia de las realidades anímicas – La liberación de los prejuicios – Una psicología empírica pero psicología. Los tres laboratorios – La relativa independencia de las ciencias – Una ciencia primera y fundamental: la filosofía – El concreto problema de la verdad – Las notas esenciales de una ciencia primera].....	361
Lección IV. [El problema y la duda - ¿Qué es ser problema? – Un no saber diferenciado].....	370
Lección V. [Las condiciones de la verdad - ¿Quién puede ser	

problema? – El centauro – Objeto y conciencia – La referencia mutua – La intuición].....	373
Lección VI. [El lugar del objeto “ser problema” – Las expresiones incompletas. Un objeto estructural – Los objetos yo y sus relaciones – El “ser” como posición del yo – Las diferentes visiones del mundo Antiguo y de la Edad Moderna – La nueva resolución al problema de la relación entre el ser y el pensar – Los dioses conjuntos].....	381
Lección VII. [Palabra, signo y objeto – la definición nominal – Conciencia y alma – El objeto A y el objeto A’ – La ciencia: “sistema de la razón vital” – La “relación de conciencia” – La actitud “natural” y la actitud reflexiva de la conciencia – Los juicios antitéticos. El objeto “juicio” y el objeto “ser problema” - ¿Por qué el juicio es juicio? – Positivismo absoluto contra parcial positivismo – Presentaciones, imaginaciones, menciones; sus relaciones – La distinción de Husserl].....	389
Lección VIII. [Descripción de apariencias: los actos objetivadores – Crítica de los cuatro tipos estructurales de juicio – Primero: juicio como unión – Segundo: juicio como identificación – Tercero: juicio como inherencia. La “gramática pura” – Cuarto: juicio como reconocimiento, positivo o negativo – La intencionalidad de la conciencia].....	401
Lección IX. [Revisión: verdad y objeto].....	410
Lección X. [Las ciencias suponen la existencia de la verdad – Misión de la filosofía – Filosofía y escepticismo – La disonancia de las verdades – Inanidad de tal principio].....	413
Lección XI. [Los dos tropos de Agrippa – El psicologismo – El subjetivismo – El sentido].....	418
Lección XII. [El escepticismo – El sentido y la identidad: el contrasentido – El relativismo contemporáneo – Quid est veritas? – La creencia. La posibilidad de la verdad – El relativismo y la verdad].....	426
Lección XIII. [¿Qué entendemos por verdad? – Relativismo y constitución].....	437
Lección XIV- [El subjetivismo-relativismo es cosa de ayer – Verdad, conocimiento: el equívoco de la verdad – El núcleo de la psicología – Las clases de verdad – Las “condiciones” del sujeto – El foco luminoso – El ideal de la Psicología].....	441
Lección XV. [El lenguaje – La “significación” – Sensación y percepción. La “ley de contaminación sensitiva”: la “asimilación” – Percepción y sensación – La descripción].....	445

PARA UN DICCIONARIO FILOSÓFICO

I. Abstracción.....	457
II. Abstracto.....	465
III. Apercepción.....	471

APÉNDICE

Sensación, construcción e intuición.....	487
Índice de nombres de los doce volúmenes.....	501

**Breve biografía de
ORTEGA Y GASSET**

1883

Nace en Madrid el 9 de Mayo. Son sus padres José Ortega Munilla y Dolores Gasset. Son sus abuelos paternos José Ortega Zapata y Pilar Munilla y Urquiza y sus abuelos maternos Eduardo Gasset y Artime y Rafaela Chinchilla Díez de Oñate. Será el segundo de cuatro hermanos Eduardo, Rafaela y Manuel.

1884

Nace la que será su esposa, Rosa Spottorno Topete, hija de Juan Spottorno Bienert y de Josefina Topete y Cavaillón.

1891

Ingresa en el colegio de jesuitas de San Estanislao de Miraflores de El Palo (Málaga).

1897

Recibe el título de Bachiller. Curso en la Universidad de Deusto: Derecho y Filosofía y Letras.

1899

Continúa ambas carreras en la Universidad Central de Madrid.

1901

Abandona los estudios de Derecho.

1902

Se licencia en Filosofía y Letras por la Universidad Central. Publica su primer artículo: "Glosas" en la revista lida Nueva.

Su padre ingresa en la Real Academia Española.

1905

Primer viaje a Alemania; Universidad de Leipzig.

1907

Vuelve a Alemania. Estudios en Berlín y en Marburgo. A su vuelta, colabora en la fundación de la revista Faro.

1908

Oposiciones a la cátedra de Psicología, Lógica y Ética de la Escuela Superior de Magisterio.

1910

Contrae matrimonio con Rosa Spottorno. Oposita a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, cuyo titular era Nicolás Salmerón. Conferencia en la sociedad El Sitio de Bilbao: "Pedagogía social como programa político".

1911

Nuevo viaje a Marburgo. Nace en Alemania su primer hijo, Miguel Germán.

1913

Crea la Liga de Educación Política Española.

1914

Nace su hija Soledad. Conferencia en el teatro de la Comedia de Madrid: "Vieja y nueva política". Se instala en la Casa de Oficios de El Escorial. Publicación de su primer libro: *Meditaciones del Quijote*.

Estalla la Primera Guerra Mundial

1915

Fundación de la revista España.

1916

Inicia la publicación periódica El Espectador. Primer viaje a Argentina, en compañía de su padre (julio-enero 1917). Conferencia *Impresiones de un viajero*, en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires. Nace en Madrid su tercer hijo: José.

1917

Aparece El Espectador II. Publica "Bajo el arco en ruina", lo que determina el fin de su colaboración con El Imparcial. En diciembre funda El Sol con Nicolás Urgoiti.

1918

Fundación por Urgoiti de la editorial Calpe. Ortega dirige la colección "Biblioteca de las Ideas del Siglo XX".

Finaliza la Primera Guerra Mundial

1921

Publicación de *España Invertebrada* y El Espectador III.

1922

Muere el 30 de diciembre su padre, José Ortega Munilla.

1923

Funda la Revista de Occidente, cuyo primer número aparece en abril. Publica *El tema de nuestro tiempo*.

1924

Escribe el epílogo del libro "*De Francesca a Beatrice*", de la argentina Victoria Ocampo.

1925

El Espectador IV. La deshumanización del arte e ideas sobre la novela.

1926

El Espectador V

1927

El Espectador VI. Mirabeau o el político. Espíritu de la letra.

1928

Segundo viaje a Argentina. Conferencias sobre "Introducción al presente". Aparece "Hegel y la historiografía".

1929

Renuncia a la cátedra como gesto de oposición a la dictadura de Primo de Rivera. Cierre de la Universidad Central. ¿Qué es filosofía?, curso dictado en la sala Rex y en el teatro Beatriz. Aparece El Espectador VII.

1930

La rebelión de las masas, publicado antes por El Sol en folletones.

1931

Fundación de la Agrupación al Servicio de la República junto a Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón. En las primeras elecciones republicanas es elegido diputado dentro de la Conjunción republicano-socialista por León y Jaén, eligiendo la primera circunscripción. Aparece La redención de las provincias. Colabora en los diarios Crisol y Luz. En diciembre pronuncia en el cine Opera de Madrid la conferencia Rectificación de la República.

1932

Interviene en las discusiones parlamentarias sobre el Estatuto de Cataluña. Disolución de la Agrupación al Servicio de la República, lo que significa el definitivo apartamiento de la actividad política.

1933

Dicta en la Universidad de Verano de Santander el curso Meditación de la técnica. Publica en El Sol su último artículo de contenido político: "En nombre de la Nación, claridad".

1934

Viaja a Alemania por motivos familiares. Visita en su casa a Edmund Husserl. Aparece El Espectador VIII.

1935

Publicación de Historia como sistema en la edición inglesa Philosophy and History, volumen de homenaje a Ernst Cassirer.

1936

20-21 de julio: se traslada a la Residencia de Estudiantes. El 30 de agosto sale de Madrid y el 31 embarca en Alicante hacia Marsella. Se establece en París.

Comienza, el 18 de julio, la Guerra Civil Española
--

1938

Conferencias en varias universidades holandesas invitado por Huizinga Enfermedad grave que provoca una intervención quirúrgica a vida o muerte.

1939

Tercer viaje a Argentina, donde permanecerá hasta 1942. *Meditación del pueblo joven*, texto redactado para una conferencia en La Plata, Argentina. *Meditación de la criolla*, textos de emisiones radiofónicas, Buenos Aires. Aparece Ensimismamiento y alteración.

1940

Conferencias en Buenos Aires sobre "La razón histórica".

1941

Publica *Historia como sistema* y *Del imperio romano*.

1942

Vuelve a Europa. Se instala en Lisboa. Publica *Teoría de Andalucía*.

1943

Publica su primera *Introducción a Velázquez*.

1944

Ciclo de conferencias en la universidad de Lisboa sobre "La razón histórica".

1945

Vuelve a España por primera vez desde su exilio.

Bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Finaliza la Segunda Guerra Mundial
--

1946

Primera aparición en público en España: conferencia en El Ateneo madrileño sobre "La idea del teatro".

1947

Escribe en Lisboa *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, publicado después de su muerte. Publica su segunda *Introducción a Velázquez*.

1948

Funda el Instituto de Humanidades, con la colaboración de Julián Marías. Dicta el ciclo de conferencias Una interpretación de la historia universal.

1949

Viaja por primera vez a los Estados Unidos de América, invitado por el instituto de Aspen (Colorado) para celebrar el centenario de Goethe. Conferencias en Hamburgo y Berlín.

1950

En el Instituto de Humanidades, curso sobre El hombre y la gente. Clausura del Instituto.

1951

Asiste a los encuentros de Darmstadt. Coincide allí con Heidegger. Se instala en Munich. Doctor honoris causa por las universidades de Marburgo y Glasgow. Asiste a las Rencontres Internationales de Ginebra.

1953

Conferencias en Edimburgo y Londres. Vuelve a participar en los encuentros de Darmstadt.

1954

Conferencias en Munich y otras ciudades alemanas. Publica su tercera *Introducción a Velázquez*.

1955

Da su última conferencia en Venecia. Muere el 18 de octubre en Madrid.

Bibliografía

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983

AGUIAR, Rolando, *El símbolo en Paul Ricoeur*, Editorial El Autor, Capitán Bermúdez, 2004

ARCINIEGAS, Germán, *Sur*, núm.241, julio-agosto de 1956, Buenos Aires

BARUFALDI, Rogelio, *Apuntes de Cátedra*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Derecho, Pontificia Universidad Católica Argentina, Rosario, 1994

BORGES, Jorge Luis, *Obra poética*, t. 2, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1998

CASALLA, Mario, *América Latina en perspectiva*, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2003.

CULLEN, Carlos, *Ser y estar: el problema de la cultura*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1986

CULLEN, Carlos, *Yo y nosotros. El problema de la ética y la antropología latinoamericana.*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987

CULLEN, Carlos, *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía latinoamericana*, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1987

de CERVANTES, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1994

de ZAN, Julio, *Apuntes de Cátedra*, Universidad Católica de Santa Fe

ECO, Humberto, *Como se hace una tesis*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomos I,II,III,IV Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1999

FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1958

FORNARI, Anibal, *Ubicación Geocultural Latinoamericana*, en Nexo N° 5, Montevideo, 1985

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945

GAOS, José, *Confesiones personales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958

GAOS, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947

KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1983

KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1975

KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del Hombre Americano*, Ediciones Rodríguez Cambeiro, Buenos Aires, 1976.

KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, I.C.A., Buenos Aires, 1973

KUSCH, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Cimarron, Buenos Aires, 1975

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Essai sur l'extériorité (Phaenomenologica VIII), La Haye, 1961

LEVINAS, Emmanuel, *La philosophie et l'idée de l'Infini*, en : Revue de Métaphysique et de Morale, 62, n.3, julio- septembre 1957

LEVINAS, Emmanuel, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, en : Revue de Métaphysique et de Morale, 56, n.1, enero-marzo 1951

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, (Phaenomenologica 54), la Haye, 1974, X,

LEVINAS, Emmanuel, *Difficile Liberté*, Essais sur le judaïsme (Collection "Présences du judaïsme"), París, 1976

MARIAS, Julián, *Ortega, circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

MARIAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1961

MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de cultura económica, México, 1994.

MEDIN, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. Fondo de cultura económica, México, 1998.

PAZ, Octavio, *Hombres en el siglo y otros ensayos*, Seix-Barral, Barcelona, 1984

RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y Acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1985

RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, Taurus Ediciones S. A., Madrid, 1969

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo Veintiuno Editores SA, México, 1973

RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Essai d'herméneutique, Paris, 1969

ROSSI, Alejandro, *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

SANTILLAN GÜEMES, Ricardo, *Cultura, Creación del pueblo*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1985

SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía Latinoamérica*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990

SUDAR, Pablo, *El rostro del pobre*, Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981

ZEa, Leopoldo, *La Filosofía Americana, como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975

ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos., México, 1953

ZEA, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México ,Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978

ZEA, Leopoldo, *La filosofía en México*, Ediciones Libro-Mex, México, 1955

ZEA, Leopoldo, *Dos etapas en el pensamiento latinoamericano*, El colegio de México, México, 1949

ZEA, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del Mexicano*, Porrúa, México, 1978

ZEA, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Tezontle, México, 1952

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Pormaca, México, 1965.

Digitalizado en calle Córdoba 1332/4, Piso 4, Oficina 1,
de la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe,
República Argentina



RRA

Rolando Raúl Aguiar EDITOR