

## Ortega: Filosofía y Circunstancia

“La mente sana queda, a lo mejor, sobrecogida en sus lecturas o en la vida por la sensación de una absoluta superioridad —quiero decir, halla una obra, un carácter de quien los límites trascienden por todos lados la órbita de nuestra dominación comprensiva” (1).

Ortega y Gasset escribió una de estas obras que sobrepasan con holgura nuestra dominación comprensiva. La vida palpita en ella con maravillosa conexión ideal; se siente funcionar un cerebro poderoso, un corazón ávido de inéditas experiencias, el temple recio de la voluntad y una inteligencia de luciérnaga que taladra las sombras de la noche misteriosa del hombre. Internarse en estas páginas es como asistir al desarrollo de una vida que se observa a sí misma, que se sabe proyecto de un futuro posible. En el transcurso razonado del vivir se constituye la filosofía de Ortega, para cuya intelección todas las cautelas del entendimiento son pocas, pues su objeto, huidizo, es el ser de la vida, acontecer irreversible, personal y único.

Ante la labor de Ortega se encuentra el crítico, el estudioso y el simple aficionado, con un caudal tan generoso de vida intelectual, tan lejano de las posibilidades de su experiencia que, *ipso facto*, queda en deuda con ella. La inquietud habitual se intensifica, la

sensibilidad se torna más profunda y el saber se ensancha al contacto de esta magia docente. Súbita claridad mañanera ilumina los problemas de cada día; el lector empieza a enjuiciar con más exactitud a medida que el fino enjambre de ideas va implantando una nueva luz en su conciencia. Así como este magisterio ensancha la perspectiva de la vida y enriquece las posibilidades de intelección, suele, además sobreponerse al juicio propio, cuando el lector da en percatarse de la pobreza en que se hallaba. Al contacto de esa superioridad que tan íntimamente nos mide con el regalo ideológico de hechos y problemas, ausentes de nuestra percepción espontánea, una saludable humildad prende en nuestro ánimo. El libro, filtrado por nuestro temperamento, es quien determina el juicio crítico; tal juicio está condicionado por la obra, ella lo hace posible y lo contiene en potencia.

Se particularizan estos mensajes —el de Ortega es paradigmático— por reflejar la experiencia de una vida, concretamente de la vida que acontece al autor. La experiencia que de ella tiene una persona localiza el nacimiento de las ideas en un último centro emanativo, que es su persona profunda. Esto establece desde el principio la conexión natural, que ha de patentizarse a la larga en un amplio sistema, apenas perceptible en un principio; sistema que sujeta y organiza desde la raíz todo el caudal ideológico y que obliga al lector alerta a abstenerse de rechazos o aceptaciones parciales. En el análisis

(1) José Ortega y Gasset, *Obras Completas* (Madrid, 1946-1947), t. I, pág. 339. A lo largo de este trabajo será citada esta edición mediante las iniciales O. C., a continuación de la cual indicaremos el tomo y la página en que se halle el texto citado.

de la verdad de una vida, de su última y dramática significación, debe descartarse toda posible parcelación comprensiva.

Por lo demás estas confesiones —dicho con deliberada ingenuidad— son verdaderas, porque la vida de un hombre, lo que en ella pasa, sube o declina, es la verdad esencial de ese hombre, y puede suceder que, si está tocado por la vara mágica del genio, esa verdad llegue a despersonalizarse, a ser la de muchos, la de una época entera.

Biografía, filosofía. La vida es Filosofía, se cumple filosóficamente, preguntando, sorprendiendo, mediante la razón y la reflexión de cada instante, el secreto del acontecer personal. Al vivir sonámbulo, instintivo, se sobrepone el vivir razonado, autoconsciente, descubridor y proyectista de su camino, detective de sí mismo en el transcurso menesteroso de cada etapa hacia la ebria totalidad del ser.

Ortega y su obra son la resultante de una peligrosa aventura, de un alegre y permanente naufragio en el amargo destino. Se inició la peripecia orteguiana hace muchos años sobre la dura costra cultural de España. Se apoyó en los más diversos y eficaces instrumentos de difusión que una doctrina desconocida puede pretender: libro, periódico, revista, editorial, tribuna política, cátedra universitaria; el remezón llegó hasta los estratos más profundos de España y de América. El aluvión de ideas densas, vestidas con elegancia y cobijadas en el estuche atrayente de un gran estilo literario que ablandaba la dureza de los problemas, proyectó la vida y el pensamiento del maestro en el vasto escenario de dos continentes, y llegó a constituir para muchos sujetos la mayor fiesta intelectual de medio siglo. A la vuelta de unos años hondos tajos se abrían en la pétrea costra espiritual de la península; los frutos de la siembra genial empezaron a granar en esa tierra, estéril por siglos, al tiempo que en Hispanoamérica se dibujaban, prometedores, los perfiles de una alta convivencia espiritual, que a este pensador se debe casi íntegramente.

El manejo habitual de la obra de Ortega y Gasset, leída y repasada más de una vez, nos ha animado a verificar el grado de comprensión que de ella vamos logrando, a determinar, además, con alguna claridad el camino de nuestro empeño, los resultados de nuestra pugna intelectual.

La primera impresión suele ser decisiva. Por muchas sendas se puede llegar a la meta. Para subir a la cumbre intelectual que es Ortega, cada uno debe encontrar la suya. La obra llegó a América por parcialidades, sin orden cronológico, confusa y clara a la vez, portando a cada uno, según las circunstancias, un destino de lector.

Lo primero que de Ortega entendimos fué el significado que él daba a una palabra muy usada y vulgar, a la cual vivió amarrado, como la hiedra al muro: *Circunstancia*.

Esta palabra contiene, apretadamente, una de las ideas más significativas de su doctrina, patente en su primer libro, aplicada allí no a la circunstancia en general, sino a la suya propia; es decir, a una circunstancia española. El tener que ocuparse de una circunstancia española, el actuar en ella con valor y generosidad, define, en último término, lo que entendemos por patriotismo. Ortega fué patriota *a nativitate*, heroica y apasionadamente.

En la convivencia con sus libros conviene no perder de vista la categórica circunstancialidad que los originan ni el virtuoso patriotismo que los inspiran. En lo más arduo de sus desarrollos metafísicos, cuando apenas podemos seguirle y tenemos la mente confundida por los problemas, en los extremos deslumbrantes de su clara meditación, la idea de la circunstancia señala siempre la buena pista.

Es ineludible estudiar el pasado filosófico a través del prisma orteguiano, como también las diversas manifestaciones superiores de la cultura humana, en tanto que ellas consisten en quehaceres urgentes e impostergables que el hombre cumple para resolver el problema de su vida.

Hemos expresado que la obra de Ortega no puede ser entendida considerando algunas de sus fracciones más notorias, según lo intentan ciertos estudios que se refieren a sus ideas estéticas, históricas, políticas, sociológicas o morales; porque esta disección —que han practicado erróneamente, aunque con loable entusiasmo, los escritores que lamentaron su muerte en numerosos homenajes—, este descuartizamiento, confiere a la parte separada para examen la condición de presa, miembro amputado de un cuerpo vivo y armónico. En efecto, la obra de Ortega es unitaria; la incorporación se genera en el fondo existencial del autor, en esa intuición original que es anterior a los nueve décimos de su obra conocida, cuando se inició el diálogo dramático de nuestro filósofo con su circunstancia histórica.

La Filosofía de Ortega deriva de una vivencia. Desde ella emerge su idea de la vida humana, en la que Ortega propone la verdad desde el hombre concreto.

El descubrimiento del modo de ser de la vida, *de su vida*, le obligó a una doble y difícil tarea: ser filósofo y realizar su filosofía al ritmo de su vida, lo que es un caso apasionante de auto-consciencia de la propia realidad. Llegamos así ante dos problemas: 1.º ¿En qué consiste la idea de la vida en Ortega? 2.º ¿En qué circunstancia histórica, social y personal se constituyó esa idea?

#### METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA

Metafísica es una idea de la realidad. Lo singular en Ortega consiste en fundamentar una metafísica adoptando como punto de vista la realidad misma, rehuyendo las limitaciones del intelectualismo que intenta descubrir el ser de las cosas, un ser que se supone tienen y que el hombre debe descubrir, poniendo en movimiento la inteligencia. Ahora bien, ¿cómo podemos tomar como punto de vista la realidad misma? La respuesta de Ortega sitúa al hombre como es-

tando en la realidad, siendo un ingrediente de ella.

“Casi todas las grandes filosofías —escribe Ortega— han partido de estos dos supuestos: 1.º Que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante que aquella inmediata y paladina, una realidad latente a la cual llamamos su ser. Así esta luz, además de consistir en lo que de ella veo y en alumbrarme, tiene un ser, el ser de la luz. 2.º Que el hombre tiene que ocuparse en descubrir ese ser de las cosas” (2).

De tal manera que la única posibilidad de ser plenamente hombre, conforme a lo expresado por las grandes filosofías, es ocuparse en saber. Ortega rechaza tal supuesto, que desde Aristóteles vienen aceptando los filósofos, para descender, interrogante, algunos escalones, justo hasta esa zona en que no hay filósofo, ni historiador, ni biólogo, ni matemático, sino el nudo hombre, previo a sus ocupaciones.

“¿Por qué no he de contentarme con ver esta luz y procurar que me alumbre cuando la he menester, si no que he de azacarme tras ese supuesto ser de ella o, lo que es aún peor, tras el ser de cosas que aún como simples cosas me son desconocidas, de cuya simple existencia no tengo la menor noticia? No necesito grandes explicaciones para comprender que me interesa todo lo que se refiere a mí y si yo tengo un ser, comprendo que debo preocuparme en descubrirlo. Pero, ¡señor mío!, ¿es cosa tan evidente y nada menesterosa de justificación que yo tenga que interesarme por ese ser que, según los filósofos, tienen las cosas ellas por sí? ¿No es esto un supuesto arbitrario? Ya veo que hay ciertos hombres que se ocupan en averiguar el ser de las cosas: el matemático, el físico, el biólogo, el historiador, el filósofo —son los intelectuales. Pero yo no pretendo sino ser un pobre hombre que se ha encontrado tenien-

(2) O. C., V. 82.

do que vivir sin que se le haya consultado antes de nacer". "Es más, apurando tan sólo un poco el asunto, sería preciso que esos gentiles caballeros que son intelectuales justificasen por qué lo son, por qué dedican a eso su vida. 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. No vale suponer que dedicarse a la ocupación intelectual no necesita justificación, pero sí la necesita dedicarse al ajedrez o a la embriaguez. Eso es pura arbitrariedad" (3).

¿Cómo justifica entonces Ortega que el hombre se interese por el ser de las cosas, que se afane en descubrirlo? La meditación barrunta una verdad distinta y opuesta de la que hasta ahora se ha tenido por válida.

"Las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Si así fuese, tendríamos el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar. ¿Cómo! ¿El ser —que parece significar lo que ya está ahí, lo que ya es— consistiría en algo que hay que hacer y que por tener irremediabilmente que hacerlo es la vida del hombre tan fatigosa, tan laboriosa, tan hacendosa?" (4).

El desarrollo de Ortega, uno de los más claros y logrados entre los muchos que en su vida dedicó al tema ontológico, fundamental de la filosofía, nos conduce a la evidente conclusión de que el ser de las cosas es *un plan de ajenamiento* que se hace el hombre respecto de ellas, para vivir con ellas. La realidad no es otra que nuestra vida. Al vivirla vamos poniendo el ser de las cosas, que tienen un ser para el hombre porque sólo en su vida se dan. Son para él, o no son.

La idea de la vida como realidad radical,

en la cual se dan todas las demás realidades —Dios, la ciencia, la política, la miseria, la felicidad, etc.— da a los escritos del filósofo español una expresión sencilla y confidencial, apta como ninguna para revelar lo que le ha ido pasando en su diálogo con el mundo, con el contorno circunstancial. Estamos ante una permanente *meditatio vitae*, obsesionante, reiterativa, porque *todo lo que pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida*.

Para aprisionar la nueva realidad, de suyo móvil y cambiante, emplea Ortega las palabras más rigurosas y simples. Los datos, los hechos por sí mismos no tienen realidad, nos dice. Si el pensamiento pudiera reflejar con precisión lo que hay en los hechos, todas las verdades estarían descubiertas. Pero los hechos no regalan nada al hombre; están ahí, delante de nosotros, enigmáticos, planteándonos un problema confuso. Los hechos no nos dan la realidad, por el contrario nos plantean su problema:

"¿Me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no es mi verdadero ser. Yo estoy aquí para advertirte que yo no soy mi efectiva realidad. Mi realidad, mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes que no fiarte de mí, que no tomarme a mí como la realidad misma, sino, al contrario, tienes que interpretarme y esto supone que has de buscar como verdadero sentido de este jeroglifo otra cosa muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras" (5).

La realidad, entonces, ya no es la cosa, ni los hechos, sino la vida en que aparecen, que no es cosa sino afán. El ser no es pensar como afirmó el idealismo cartesiano. Pensar es una función limitada dentro de nuestra vida que no podemos aislar del resto de ella.

"Pensamos en definitiva por algún motivo que, a su vez, no es puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, pienso porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo, no

(3) O. C., V. 83.

(4) O. C., V. 84-85.

(5) O. C., V. 15.

existo sólo yo, sino que yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no”.

Ortega establece la inexorable relación del yo y las cosas hasta el punto que éstas no existen sin alguien para quien puedan tener sentido; existen para el hombre, a favor o en contra. El problema del conocimiento de la realidad tiene una solución insospechada en la meditación del filósofo de Madrid. La realidad no es pensamiento como estableció Descartes; no es tampoco extensión como pretendieron los griegos. La *res cogitans* y la *res extensa* se oponen, aunque ambas llevan impresas la idea del ser idéntico “fijo, estático, previo y dado”.

“El yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquier otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido...” (6).

Mirar desde dentro la realidad que es la vida, estar allí conociéndola, es posible porque la vida es precisamente la realidad que vamos siendo.

Martín Heidegger, en su estudio *¿Qué es Metafísica?*, señala con agudeza este modo de conocer realidades (*la vida* en Ortega, *la nada* en Heidegger) mediante la inmersión, permanente o pasajera, en el ente de problemática intelección.

“...Cierto que no podemos captar absolutamente el todo del ente; no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, que, de una u otra manera, nos es descubierto en totalidad. En última instancia, hay una diferencia esencial entre captar el *todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente en total. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia” (7).

(6) *El Hombre y la Genie*, Editorial “Revista de Occidente”, S. A. Madrid, 1957, pág. 197.

(7) Martín Heidegger. *¿Qué es Metafísica?*. Versión española de Xavier Zubiri. Editorial Séneca. México, 1941.

La afirmación orteguiana de que la vida es la realidad radical, que consiste en vivirla, en ir siéndola, modifica la cuestión más apasionante de la filosofía desde su origen hasta nuestro tiempo: la pregunta ontológica, la pregunta por el ser. El ser no es un *ser ya*, eleático; es aquello que aún no es, pero que inexorablemente se interesa por ser. La vida, espectral y contradictorio objeto de esta metafísica, es el vaso que contiene los llamados objetos ideales, objetos reales y valores. Ellos están en la vida, en ella se dan, pero la vida no *está* en ninguna parte.

Las peculiaridades ontológicas de la vida humana que todo lo contiene han sido señaladas, una y otra vez, por nuestro filósofo. Trató tenazmente de afinar los conceptos lógicos que explicaran su extraña y contradictoria realidad. El éxito relativo de este intento, que muchas veces no pasa más allá de lo descriptivo, se debe, precisamente, a que se mira la vida desde fuera. Ortega insiste en lo vano de parejo intento, porque la vida no puede ser conocida sino desde dentro, desde el secreto acontecer personal. Es soledad, radical soledad. Precisa de la narración para mostrar su substancia contradictoria que hasta ahora ofrece pavorosas dificultades al intelecto.

Ortega percibió, cuando todavía era muy joven, el extraño y sorprendente asunto que es el vivir; sorprendente, sobre todo, por lo que tiene de habitual, de mecánico: como estar frente a algo mucho tiempo y descubrirlo súbitamente. Empezó a decirlo muy clara y simplemente en 1914: vivir es quehacer, trascendencia del yo al mundo, pugna con la circunstancia, reabsorción y salvación de ella. Posteriormente, Heidegger afirmó que este ir más allá del ente es lo que “acaece en la esencia misma de la existencia”. “Este trascender es, precisamente, la metafísica: lo que hace que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre”. “No es la disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical de la existencia misma y como tal existencia”.

Si miramos el fenómeno Ortega desde las proposiciones de Heidegger, concluimos que todo él es la historia de una trascendencia, por tanto de una metafísica cuyo carácter más peculiar es consistir en una trascendencia alerta, consciente, un saberse a sí mismo en el transcurso de el devenir.

Resumiendo las indicaciones de Ortega podemos precisar las características más notorias de la realidad encontrada, advirtiendo que los conceptos que para ello se pueden utilizar son escasos porque se están creando lo que obliga a emplear una terminología, si bien sugerente, de innegable tipo literario. El ser de la vida que es distinto cada vez y contrario al ser eleático, idéntico a sí mismo, precisa para su comprensión de conceptos tan cambiantes como el objeto que tratan de aprisionar: conceptos que permiten pensar la variabilidad, la no identidad; conceptos *ocasionales*, en el exacto decir de Ortega.

Decimos *ahora*, el adverbio *ahora*. Pues bien, el contenido real de este concepto es indesignable. *Ahora* no es lo mismo en 1956 que en 1856. *Ahora* es un concepto *ocasional*, apto para designar la realidad absoluta de un determinado tiempo, que es la vida de ese determinado tiempo y nos invita a pensar adecuadamente su ser distinto y variable. Sentencioso, elegante y preciso, aligerando su prosa de la dura terminología que tanto place al academismo filosófico, se enfrenta Ortega con la difícil cuestión:

“Para hablar del hombre tenemos que elaborar un concepto no eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha. El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, si no mera potencia para ser *lo que usted quiera*. Repase un minuto lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir que ha hecho de *sí* —desde el salvaje paleolítico hasta el joven surrealista de París—. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de

sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden oponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica ha salido Madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré” (8).

El cuerpo y la psique no se han modificado; ha cambiado la vida. No se ha modificado el tamaño de los órganos, la altura es aproximadamente la misma. Cambia la vida, y no accidentalmente, porque su *sustancia* es precisamente cambio.

“Como la vida es un *drama* que acontece y el *sujeto* a quien le acontece no es una *cosa* aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la sustancia, sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es *sustancial*” (9).

La vida para ser pensada exige, pues, conceptos ocasionales que limiten la ocasión única y determinada de que, en cada vez, se trata. El pensamiento de Ortega, menestero de estos instrumentos, empeña toda su fuerza en atraparlos:

“Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Lo cual no es cosa tan tremebunda como a primera vista parece...” “El pensamiento tiene mucha más capacidad de evitarse a sí mismo que se suele suponer. Es constitutivamente generoso: es el gran altruista. Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: Hay conceptos que algunos denominan *ocasionales*. Así el concepto *aquí*, el concepto *yo*, el concepto *éste*. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que

(8) O. C., VI-34.

(9) O. C., VI-35.

es la vida— tienen que ser en este sentido *ocasionales*. Lo cual no es extraño porque la vida *es pura ocasión*, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre *Deus occasionatus*, porque, según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: *es un ente creador de su propia entidad*. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, si no limitada por la ocasión por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión” (10).

Ortega ha hecho a lo largo de su obra enérgicas e insistentes llamadas que tienden a establecer claramente la prioridad de sus observaciones sobre los atributos de la vida humana, observaciones con las que, posteriormente, coincidieron pensadores como Heidegger y Jaspers. Tal vez el filósofo español necesitara replicar de algún modo a la odiosa conspiración de silencio que en torno a su persona fraguaron los componentes de algunos círculos intelectuales. Un sector de la Iglesia Católica, el jesuita, no fué ajeno a esta intriga que intentó, sin ningún éxito por lo demás, tergiversar mañosamente sus ideas y hasta negarles su rango filosófico. Entendemos que los grandes pensadores de la existencia —Heidegger, Jaspers y Ortega— poseen por igual originalidad y cuño propio. Una filosofía como la de la vida humana se constituye al filo de la vida de cada pensador, en ella se van actualizando las verdades e importa poco, en consecuencia, la primacía cronológica.

Los atributos de la vida humana que podemos extraer de los escritos de Ortega, todos aparentemente contradictorios, son los siguientes:

1.º *Ocupación*; vivir es ocuparse, vivir es quehacer. La vida es ocupación, un quitar y poner cosas, hacer con ellas esto o lo otro. Carácter contradictorio, porque esas cosas de que nos ocupamos no son en sí mismas si no en cuanto nosotros nos ocupamos de ellas. Se conjugan, así, términos heterogéneos porque

(10) O. C., VI-35.

el ocuparse nuestro es lo que convierte en cosas lo que hay en nuestro contorno.

2.º *Preocupación*; la vida no es sólo ocupación si no algo mucho más extraño: es preocupación. La ocupación en que la vida consiste es preocupación por el futuro, que se transforma en la ocupación del presente.

3.º *La vida no es indiferente*; a la vida no le es indiferente ser o no ser. A los entes en ella radicados sí. A la roca y al tetraedro, objetos reales e ideales respectivamente, no sólo no les importa existir o no existir si no que son también indiferentes en cuanto a su propia consistencia o esencia. Primero le interesa a la vida ser, y luego, ser esto o lo otro. Vivir, pero de cierta manera. Se presenta aquí otra abrumadora antinomia. ¿Cómo puede tener interés por ser lo que ya es? Sin embargo, la vida tiene interés por ser y no de cualquier manera, si no de una muy determinada.

4.º *La vida nos es y no nos es dada*; nos encontramos en la vida, nos es dada la existencia, aunque no sabemos quién ni por qué nos la ha dado. Nos es dada pero no hecha, como a la piedra el ser piedra o al león ser león. Tenemos que hacer algo para vivir, ocuparnos en algo, desarrollar éstas o aquéllas actividades. Vivir es quehacer. Salta a la vista la contradicción: nos dan algo (la vida) que tenemos que hacer y ese hacer es, precisamente, vivir.

5.º *La vida es forzosamente libre*; la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera, consiste en hacer esto o lo otro con ineludible forzosidad, por tanto, se trata de una libertad tan obligatoria como contradictoria.

A la vista de la granizada de contradicciones que informan el nuevo objeto metafísico cabe deducir que su estructura progresiva es precisamente la contraria del ser estático, inmóvil, de Parménides. La vida es tiempo, tiempo irreparable. El estilo literario de Ortega decae en su elegante fulgor, la prosa reverberante se torna opaca cuanto el hálito funeral invade su pensamiento. La vida es el *supremo bien* que se pierde, que cuando



ha sido ya no es vida, sino huella, señal en el pretérito inmóvil. La vida es aquello que tan pronto como ha sido deja de ser; es un ser con tiempo, opuesto al ser parmenídico que es un ser sin tiempo.

El pensar sobre la vida lleva, irremediablemente, a la angustia, que es su carácter más propio. Se hacen presentes el afán de ser, la necesidad de vivir, la ansiedad por seguir siendo en el futuro: el temor de dejar de ser: el temor a la nada. Cuando las dificultades cierran nuestro horizonte vital, sobreviene la angustia por seguir siendo entre las cosas y derretir el unamuniano *espanto de la muerte*. La vida para Ortega y Heidegger es, en último término, querer no ser la nada.

Un par de generaciones se encontraron al nacer a la vida intelectual con la gama de sugerencias dramáticas y turbadoras que manan desde el fondo de este pensamiento. Son las maneras o modos diversos de ver las cosas que nos proponía el pensador en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914. Ya al estrenar su aventura metafísica concedía al lector español e hispanoamericano un doble beneficio, ensanchando el panorama de la vida con el regalo de un pensamiento audaz e innovador y transmitiéndolo en un idioma que, remozado su viejo registro expresivo, descubría ignoradas reservas de retórica clara, precisa y elegante.

Creemos que la filosofía de Ortega no llegó a ser expresada íntegramente. Su creador no tuvo tiempo para vivirla y luego abstraerla de su vida personal. ¿Es que esto era posible? Nuestro filósofo se dolió muchas veces de la falta de tiempo. El genial curso de doce lecciones explicado en 1933, en la cátedra Valdecilla de la Universidad Central de Madrid, *En torno a Galileo*, termina con esta reveladora declaración: "Pero me quedo en el umbral de esta nueva forma de vida reformista y humanista que va a triunfar en la segunda mitad del siglo. *No ha habido tiempo*" (11).

(11) O. C., V-164.

El melancólico y póstumo prólogo a *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de Dilthey, nos dice que el pensador alemán "durante los treinta años siguientes a la aparición de este tomo, no cesa de publicar estudios parciales en que intenta formular su doctrina tomándola por diversos lados, sin que nunca llegase a lograr la expresión suficiente de ella. Y lo propio acontece con la importante masa de notas que, a veces, son verdaderos tratados, halladas a su muerte y publicadas años después. ¿Cómo puede entenderse semejante falta?". Ortega contesta la pregunta a renglón seguido, con la amarga tristeza de quien conoce muy de cerca el problema:

"Si por tiempo se entiende años cualesquiera de vida que se cuentan con cifras cuyo sentido es puramente numérico, nadie podría decir que Dilthey no tuvo tiempo para madurar su doctrina. Y, sin embargo, la causa decisiva de que su obra no granase con la debida plenitud, debería ser enunciada diciendo que Dilthey *no tuvo tiempo* para su obra. Porque el tiempo que tuvo no fué uno cualquiera, si no un determinado tiempo histórico, una cierta época de la vida colectiva europea, constituida por vigencias de creencia y pensamiento opuestos a la gran idea entrevista por Dilthey". "Dilthey —agrega más adelante Ortega— es, en efecto, un ejemplo de incoincidencia con su tiempo que merecería especialísima atención. Se le ve toda su vida, a la vez, arrastrado por las corrientes de la época y bogando en contra de ellas. Por esta razón, en su larga vida, y a pesar de modificar una y otra vez el arsenal de conceptos con que quiere decir su visión, avanzó muy poco sobre lo descubierto ya en su juventud. En la ecuación de sincronismo y anacronismo que es toda vida humana representa una fórmula bastante insólita. Radicalmente opuesto a su tiempo en lo nuclear de su idea, es de una debilidad y sugestionabilidad extremas en todo lo demás. Ello causó la asfixia del germen genial. Dilthey *no tuvo*



*tiempo* para hacer su obra porque el tiempo que tuvo fué un puro contratiempo" (12).

Aunque es innegable la ausencia de expresión sistemática cerrada en el pensamiento orteguiano, no están excluidas en él otras formas de expresión filosófica que se ciñen mejor a la idea potencial; es ésta la que crea el tipo de expresión necesaria. Julián Marías en su libro *Ensayos de Teoría* (13), señala hasta catorce géneros literarios filosóficos desde el Poema presocrático hasta el Sistema, propio del idealismo alemán. En rigor, la expresión sistemática ha cubierto una etapa pequeña, muy importante por cierto, de la historia de la filosofía y fué impuesta, a juicio de Marías, por el triunfo de la Universidad en la sociedad europea.

Queda circunscrito así a muy pocos filósofos el uso deliberado del sistema como ordenación de su pensamiento. Creemos nosotros que toda filosofía auténtica es, necesariamente, sistemática. Ortega coincidía en 1909 con Spinoza cuando afirmaba que "cualquiera que sea el plano por el que cortemos la bola del mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total" (14).

Debió existir un trágico conflicto entre la espontaneidad reactiva natural en él y la voz secreta que le señalaba la necesidad de jerarquizar y estructurar los elementos aparentemente dispersos de su pensamiento en un sistema filosófico claro y terminante, a la manera de Hegel. A juicio de José Gaos este afán sistemático fué adventicio en Ortega y lo atormentó más de la cuenta, obcecado, al parecer, por una idea tradicional de la filosofía expresada sistemáticamente, al estilo de los últimos cien años, y aún con muestras contemporáneas de esta expresión o concreción tales como *Ser y Tiempo*. Gaos, discípulo y diario espectador de las tribulaciones sis-

temáticas que Ortega padeció, recogió en un artículo publicado meses después de la muerte del filósofo (15) algunos matices del íntimo y dramático conflicto. Ortega concebía el filosofar como una descarga: "El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa. La fruición estética es una súbita descarga de emociones alusivas. Análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección" (16).

"Del intelectual —comenta Gaos— que así las asoció fué afán radical el de la voluptuosidad de filosofar en forma, exactamente, de descarga: entregándose a la espontaneidad de un natural a las maravillas dotado para reaccionar con la inteligencia, pero estéticamente, en la doble acepción de la belleza y del placer, a todas las cosas, pero a cada una de ellas en cuanto tal".

Indeciso anduvo Ortega entre su natural voluptuoso, obediente a la norma espontánea que regía su vivir meditativo, y los rigores de la disciplina metódica y sistemática que le aportarían el ropaje solemne, pero externo, a su metafísica de la vida humana, que por otro conducto logra jerarquizar y ordenar maravillosamente la realidad. El agudo juicio de Gaos deja al desnudo secretas necesidades del decir filosófico orteguiano: "El carecer de una ontología del ser del hombre, consistiría en algo concerniente más a la forma que al fondo, en falta de gusto para reducir los fenómenos humanos a conceptos muy técnicos; esto es fijos terminológicamente. Ahora bien, la falta de talento —o de gusto— para la reducción en este doble sentido ¿no será el talento —y el buen gusto— de no conceptuarlos así, *por pensarlos y decirlos con concepto y términos cuya movediza articulación sea la fiel* —la bellamente fiel— a lo movedizo de los fenómenos mismos?"

Gaos coteja la hermética terminología heideggeriana con el llano decir de Ortega: "Es-

(12) Prólogo a *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Editorial Revista de Occidente. Madrid, 1956.

(13) *Ensayos de Teoría*. Editorial Barna S. A. Barcelona, 1954.

(14) O. C., I, 461.

(15) José Gaos. *Salvación de Ortega*. Cuadernos Americanos. Enero-febrero de 1956.

(16) O. C., I, 317-318.

tá por ver que *pre-ser-se-ya-en-como ser cabe-diga* realmente más que *la vida es una faena que se hace hacia adelante, un diálogo dinámico entre el individuo y el mundo*".

La forma de filosofar de Ortega es, pues, legítima, desbordante de valores peculiares, ceñida al desfile urgente de las circunstancias. La conclusión de Gaos es aquí certera y ecuánime: "Creyó Ortega en la superioridad de la forma de filosofar que le era extraña lo que no le impidió filosofar con superioridad en la forma que le era propia".

El estruendo polémico que suscitó el modo de filosofar del pensador español aún se escucha. Los impugnadores alegan que toda filosofía debe ser sistemática, pero piensan que sistema es algo como un ingrediente que por obligación debe llevar el guiso suculento de la filosofía. Algunos llegaron a negar a nuestro pensador, con una protervia sin paralelo, su estricta calidad filosófica, suponiendo sin mayor esfuerzo que Ortega no pasaba de producir un pensamiento disuelto en bella literatura sociológica, sin sobrepasar el nivel de un maravilloso gozador y disociador crítico de valores culturales.

Pero sistemáticos ¿no es algo que todos los filósofos son necesariamente, sin proponérselo? El sistema, la organización confluente de valores que la filosofía requiere, no es un ingrediente a la mano, algo que el pensador agrega a la realidad filosofada y que es ajeno a ella, sino que, al contrario, toda realidad es por sí sistemática y en su enunciación debe mostrarse la coherencia categórica que la informa básicamente. A esto se llama concepción del mundo y es el tema genuino de la filosofía.

#### ASPECTOS DE LA CIRCUNSTANCIA PERSONAL

Comentando las dificultades que encontró Hegel para incorporar América a su idea de la historia evolutiva, Ortega manifestó que:

"Cuando una idea sufre de sí misma y lleva en su interior dolorido un drama lógico

adopta la máscara externa de la paradoja" (17).

No es fácil encontrar pensadores que hayan expuesto con mayor claridad su pensamiento que Ortega. Todo en él es solar, limpia expresiva concebida casi como un arte. Por esto mismo resulta paradójico que el terso y luminoso ideador necesite, una y otra vez, llamar la atención sobre el verdadero sentido de su filosofía, la que se debe suponer exenta de veladuras. Por años, sin embargo, el verdadero sentido de su pensamiento fué sólo conocido por él. Aquellos sistemas filosóficos que *nacían* hechos y remachados de las cabezas de sus creadores fueron ajenos a la extraña contingencia que padeció el pensamiento de Ortega, y que postergó en demasía la hora de su plena comprensión. Las innovaciones importantes acarrean su correspondiente drama lógico conjuntamente con un trastorno expresivo, orientado al encuentro de términos capaces de fijar con eficacia las articulaciones inherentes a la nueva idea. Ortega vivió amenazado por los azares de la incomprensión y hasta llegó a sufrir el desaliento melancólico de las confusiones.

Una filosofía *haciéndose* desde el centro profundo de la vida personal, sin grandes apoyos, debe resolver todo de nuevo y enfrentar, solitaria, la ardua tarea de convertir cada objeto en una relación, cada pensamiento en una integración al núcleo esencial.

No le sirvió a Ortega ser catedrático y trabajar con discípulos inteligentes y curiosos; no bastaron las insinuaciones discretas ni la transparencia engañosa de sus publicaciones. Fué menester que él mismo señalara la gran pista, golpeando sobriamente el espíritu de sus lectores con una famosa nota de su ensayo *Pidiendo un Goethe desde Dentro*, en 1932.

Desde entonces *toda buena fe distraída* —también suele existir la mala fe *contraída*— ha podido pretender con seguridad la

(17) O. C., II. 561.

plena intelección de esta filosofía que reclama del lector la activa colaboración de las comprobaciones personales. Ortega hace de cada lector, en alguna medida, un descubridor, un acompañante de su aventura intelectual. Dialogan ambos desde una realidad común e incanjeable a la vez: la vida de cada cual. El ritmo sostenido de alusiones y elisiones consigue comprometer al lector más que pensador alguno. No regala soluciones. Propone maneras nuevas de ver las cosas como diciendo "Sé tú mi pensamiento, hazlo a tu manera. Yo sólo te ayudo siendo el que soy". Sus libros son señales que nos hizo su vida íntima en máximo gesto de acercamiento, esforzándose en revelar los secretos de un acontecer que sólo podemos conocer por fuera. La vida es realidad para el sujeto y espectáculo para el prójimo. Ni aun sumando todos los datos preciosos sobre su personalidad, consignados por íntimos y discípulos en los monumentales homenajes de revistas y periódicos que su muerte provocó, podremos llegar a la oculta vibración de lo que fué su existencia solitaria, al puro temblor de su voluntad generosa. La obra es el reflejo de una vida en marcha que actualiza, o, mejor dicho, retiene fugazmente el significado, la razón que la mueve. En el trance inexorable de seguir su trayecto va dejando las huellas que encubren el secreto de su realidad. En rigor la vida de Ortega se puede comprender pero no se puede saber.

El sujeto a quien fué posible *vivir* la filosofía —es el caso de este meditador— se ha quedado, enigmático, detrás de sus libros que nos hacen señales. Los grandes trazos, el aroma de su intimidad, la vibración de su aventura intelectual y vital, la reactividad ante la circunstancia histórica de su nación, son los datos con que podemos articular el esquema de su propósito fundamental. No sabemos nada de la atmósfera en que transcurrió su vida familiar, los detalles menudos y grandes de su formación infantil y juvenil, el instante supremo de su primera decisión, todo aquello, en suma, que hubo en la base sote-

rrada de su odisea intelectual. Aunque valioso es muy poco lo que nos dicen las páginas melancólicas y añorantes de sus discípulos. Soledad, radical soledad es la vida humana. En Ortega la eclosión de su talento desmesurado debió fijar, al instante, una distancia infranqueable entre su persona y la gente.

Para nosotros su vida comienza exactamente el 1.º de diciembre de 1902, la fecha de su primera publicación: un artículo aparecido en *Vida Nueva* (18). Tenía 19 años. El tiempo transcurrido entre 1902 y 1914 en que publica sus *Meditaciones del Quijote*, por muchas razones la obra clave de Ortega, es la etapa reactiva ante circunstancias nacionales y europeas. Reacción y oposición. Ortega, como buen español, hace *oposiciones, oposiciones nacionales*. No son discrepancias parciales sobre filosofía, instrucción pública o política en general; es mucho más que todo esto, es contraponer a una España vieja, tradicionalista, retardada y tenebrosa, una España nueva. La nueva posibilidad española no es para Ortega ofrecimiento especulativo, consideración teórica, es la realización concreta de esa posibilidad a todo lo ancho del patrio horizonte; atiende a lo grande y lo humilde, acude solícito a toda manifestación en que sienta palpar un residuo de alma española. A la vez que de oposición, la etapa es de forja y pulimiento; doce años receptivos que le conducen a esa revelación o *súbita descarga de intelección* que sobrecogió su espíritu, deslumbrado por la presencia de una nueva realidad. La circunstancia inicial de Ortega es España. El pensador mozo se prodiga con molesta suficiencia; recién nacido a la vida pública tuvo de inmediato todo el poder en sus manos. Rinde homenajes que constituyen estatuas, da secos palmetazos que conmueven a firmes reputaciones intelectuales; ironiza paternalmente algunas figuras consagradas a la Restauración; rectifica y enseña a algunos veteranos jerarcas espirituales; consagra, en crítica profunda, aún no supe-

(18) O. C., I. 13.

rada, a escritores recientes, algo mayores que él, como Valle Inclán. Pide una *biblioteca* al gobierno que, por supuesto no se la dará; de esto se ha de encargar personalmente en el futuro y la nación iniciará con ella su verdadero restablecimiento. Teoriza en grande, con sorprendente madurez y soltura. Un coruscante lirismo impregna cada artículo o ensayo y desde la primera frase luce un estilo magistral. Ortega era un filósofo y pujante muchacho de diez y nueve años que pensaba, criticaba y escribía, como nadie en toda España.

La circunstancia, pieza capital de su sistema, organiza sus afanes y determina el orden de sus reacciones intelectuales. Atiende a Valle Inclán, novelista reciente todavía, antes que a Valera o Navarro Ledesma. Las preferencias desbordan la cronología: atiende a hechos y cosas por orden de presentación en su vida. Empieza vagamente a granar su obra como autobiografía escrita al compás de la vida.

Se trata del modo inconfundible que adopta su pensamiento desde el principio, condicionante de todos los desarrollos posteriores, en los que alcanzó plena conciencia de la realidad como autoconocimiento progresivo.

“Se ha producido en la humanidad un cambio radicalísimo de origen irracional; al mismo tiempo que goza el hombre de una gran clarividencia y conciencia de sí mismo. *Por primera vez el hombre asiste a su propia mutación*; cambia, y sabe que cambia. El río de Heráclito ha cobrado conciencia de su fluidez, la gota que rueda valle ayuso se ve a sí misma correr, y, por tanto, está también fuera del río, quieta” (19).

Un hombre para quien la vida humana es la realidad radical será, fatalmente, un escritor autobiográfico. El conocimiento de la vida es el conocimiento de la realidad, de la única que plenamente siente; por tanto, su meditación será autoconocimiento, biografía.

Es patente en las *Obras Completas* el latir de su existencia, en la doble proyección

(19) O. C., II. 722.

de ejecución e intelección de sus últimos fundamentos. Se registran en ellas, asordados, hasta los pormenores sentimentales y humorales de la convivencia diaria con los demás, los melancólicos desengaños, la soberbia del incomprendido.

“A poco creador que sea un hombre, su vida se va desenvolviendo en una trayectoria nueva, que difícilmente puede entender quien conoce de ella sólo el trozo ya cumplido. Por eso la muerte aclara de pronto lo que el hombre fué. Pero mientras vive, su obra y sus gestos son mal entendidos, porque se les refiere siempre a trayectorias antiguas y conocidas. Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica. Se dice de él: es un poeta, pero no un filósofo, o bien: es un filósofo, pero no un poeta, es de la derecha, aún cuando..., o es de la izquierda, si bien..., es demasiado aristocrático para ser demócrata, o es demasiado demócrata para ser aristocrático. Pero *se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar, y así en las demás cosas*. ¡Habría inocencia! Y no es que sienta horror a ser definido: hay una delicia en sentirse cazado —tal vez sea la más íntima caricia—. Pero le da pena ver cómo caen sobre él en vano redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la forma de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados. ¡No hagáis esto, amigos! O sed creadores, o sed comprensivos, es decir, inventores de redes nuevas. Pájaros de ogaño no se pueden cazar con mallas de antaño. ¿Por qué ponéis tan laborioso empeño en conseguir no enteraros de las cosas? ¿Por qué gastáis tanto esfuerzo en ser estúpidos?” (20).

El párrafo no tiene desperdicio; confluyen en él los matices más esenciales de la querrela íntima del filósofo. Ha señalado con esplendidez enumerativa los verdaderos estímulos de su desazón. No toleraba que le con-

(20) O. C., II. 729.

fundieran, ni aun con los mejores. Recuérdese la mención reiterada de diferencias conceptuales con Leibnitz, en la doctrina perspectivista; con Bergson, en el desarrollo de su idea del ser de la vida como un *hacerse*, un *fabricarse*, frente al *devenir* del pensador francés que es sólo un devenir y no, además, *el modo como deviene*; con el historicismo spengleriano, en *Las Atlántidas*; con Heidegger en los enunciados básicos de su metafísica, etc. (21).

Las líneas citadas nos entregan el fastidio del incomprendido y no notamos que de ellas se puedan derivar generalizaciones en beneficio del intelectual en abstracto. Emergen desde el centro de su vida; la irritación entrañable es circunstancial y personal. *Hic Rhodus, hic salta*.

Algunos componentes del *mundo intermedio* descrito por Keyserling —críticos literarios, ensayistas, poetas y novelistas— desconocieron tenazmente el modo de ser filósofo que Ortega adoptó para resolver el problema que le había planteado su circunstancia vital. Ha sido el gran engaño y, tardíamente, la gran sorpresa de la filosofía de este siglo. Ese modo de ser filósofo le significó el tener que vivir como un famoso desconocido. Analizando los fundamentos filosóficos contenidos en *Meditaciones del Quijote*, el gran libro-programa, y proyectándolos en los desarrollos que de ellos hizo Ortega posteriormente, Julián Marías demuestra el grado de desconocimiento que soportó Ortega durante su vida. La edición comentada y anotada de aquel libro (22) trae noticias azorantes sobre la magnitud del silencio que ro-

(21) También Goethe, en tantos aspectos semejante a Ortega, padeció las torturas de la confusión inquietante. Resignado y melancólico nos lo presenta Eckermann: "Es que las gentes se han empeñado —repuso Goethe— en no querer verme tal como soy, y apartan sus ojos de cuanto pudiera hacerme aparecer en mi verdadera luz".

(22) *Meditaciones del Quijote*. Comentario por Julián Marías. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. Editorial Revista de Occidente. Madrid, 1957.

deó a este pensador en la esfera de su propia especialidad.

Ortega pagó en carne propia las deficiencias que España tenía tanto en las ciencias como en la filosofía. Había formulado en aquella primera meditación juvenil, con todo rigor, la idea de verdad como *alétheia*. El término *alétheia* ha sido desde la publicación de *Sein und Zeit*, uno de los temas capitales de la filosofía.

"... la interpretación de la verdad —escribe Marías— como patencia, descubrimiento, desvelación, está ya madura y enérgicamente formulada, en *Las Meditaciones*, y apenas se ha dado un paso más allá. Sin embargo, esto, por extraño que parezca, no ha constado..." (23).

En 1935, en *Historia como Sistema* (24), la idea de *alétheia* daba espléndidos frutos en el sistema orteguiano y se abría en profundidad al conjuro de investigaciones cada vez más maduras y exactas. *Alétheia* como revelación es otra cosa que razonamiento o combinación de ideas; Ortega advierte que son "poros que se abren en nosotros, por los cuales nos penetra algo ultramental, algo transcendente que, sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano". Algo que "desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo transcendente se descubre por sí mismo, nos invade e inunda, y esto es la revelación" (25).

Marías ha señalado la ausencia del nombre de Ortega en los escritos de los tratadistas especializados que han tratado el asunto, lo que equivale al silencio más allá de las fronteras. Silencio, desatención, pero no fraude como aconteció dentro de España. El padre Joaquín Iriarte, S. J., campeón de la crítica perversa, publicó en 1942 un estudio de la persona y doctrina del filósofo que puede catalogarse como una obra maestra de des-

(23) Comentario de Marías, pág. 301.

(24) O. C., VI.

(25) O. C., VI, pág. 45.

honestidad interpretativa. El librito, que corrió mucho y sirvió de asidero a irresponsables, molestó más a los discípulos que al propio Ortega. El P. Iriarte despacha allí en una página, con siete líneas propias, el denso ideario de las *Meditaciones*. Con patológica suficiencia nos dice escuetamente que el solitario del Escorial ha tropezado con los montes durante sus abstracciones y tiene que retirarse. Es preferible el silencio de un tratadista importante que la insolencia comprometida de un compatriota de mala fe.

El adoptar un estilo filosófico, que exigía sobremanera el interés del lector, fué para Ortega una tragedia sin solución. Verbo y estilo genial, de belleza demasiado gustadora, fueron sus grandes enemigos y el mejor apoyo para sus detractores. Ortega debió vivir con máxima intensidad su triste aislamiento los años siguientes a 1936. Al ser disparado del centro de sus actividades perdió para siempre la opción a triunfar plenamente en el terreno que más deseaba. En estos años atroces para su alma egregia debió bordear el frustramiento definitivo. Victoria Ocampo, amiga y confidente sentimental del filósofo, ha revelado algunos aspectos de la desazón orteguiana. En 1941 Ortega le decía en la intimidad epistolar:

“No tendría nada de particular que tú, cualquier día, entrases también en una zona de amargura y que te empezase a fallar ésta o la otra dimensión de la vida” (26).

Sostenido por su orgullo intelectual reclamaba tercamente, protestaba en cada ocasión, aun en reuniones de gran aparato, como aquella de la Institución Cultural Española de Buenos Aires:

“Ya he dicho, ya he hecho constar recientemente, que yo no hago nunca sólo literatura” (27).

Desterrado de su cátedra, de sus libros, de la atmósfera vital en que se nutría su actividad, ni siquiera Buenos Aires, la ciudad de su triunfo juvenil, le era cordial. Y no sólo

(26) Revista *Sur*, N.º 241, pág. 217.

(27) O. C., VI. 236.

de su triunfo sino también de las más finas vivencias sentimentales. Ortega, que no gustaba recordar el pasado, respondió a veces a su imagen con lirismo desbordante:

“Adivino, señora, cuál es la actitud en que el final de esta historia la ha sorprendido. Varias veces la he dicho que tiene usted el genio de las actitudes. *Cuando en aquellos crepúsculos inolvidables* reunía a sus amigas en torno al té y al *café*, observé a menudo que nuestra conversación variaba siempre que usted cambiaba de postura. Parecía como si la postura de usted fuese el tema de la conversación, y lo que nosotros decíamos, no más que el comentario fervoroso a la línea que hacía su cuerpo en la penumbra. No le extraña, pues, que la imagine tendido el cuello, el codo en la rodilla, la mano en el mentón y la yema del índice hundiendo su mejilla” (28).

La circunstancia y su reabsorción sedimentan la experiencia de la vida: *si no la salvo a ella no me salvo yo*. Ortega salvó todas sus circunstancias, las más distantes y especulativas, las más próximas y entrañables. Respetar la realidad es respetarse a sí mismo como ingrediente de ella. El fragmentario prólogo a *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, de Dilthey, acusa con densidad esta experiencia. El hombre se encuentra con la figura general que tiene la vida en una fecha determinada. “Constituida por el repertorio de vigencias o usos verbales, intelectuales, morales, etc., que reinan en una determinada sociedad. El individuo humano, al nacer, va observando todas esas formas de vida: asimila la mayor parte, repele otras. El resultado es que, en uno u otro caso, queda constituido positiva o negativamente por esos modos de ser hombre que estaban ahí antes de su nacimiento”.

Asimilación y repulsión son, pues, los términos decisivos. El juvenil Ortega asimila o repele la vida española que le circunda con inexorable fatalismo. Aceptación o rechazo suponen una crítica previa y, como es de

(28) O. C., III, pág. 18.

rigor en un filósofo en estado naciente, comenzará por una crítica de la crítica que afine el instrumento de trabajo más indispensable a su condición de disociador intelectual.

¿Crítica imparcial o crítica apasionada?

“La crítica ha de ser imparcial. Veamos, veamos... ¿Qué es la imparcialidad? Serenidad, frialdad ante las cosas y ante los hechos. ¿Qué es crítica? Clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro; arrastrarlos al lado de lo malo, o al lado de lo bueno. Siempre clavar, siempre arrastrar” (29).

Los hechos, las cosas, encubren la existencia del creador de los hechos o de las cosas; emanan de una vida.

“La crítica discierne entre cosas que viven”... “Ahora bien; ¿creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha? El crítico ha de luchar. La crítica es una lucha. ¿Cómo no se ha de descomponer el vestido? ¿Cómo puede flotar la serenidad sobre la lucha?” (30).

“Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas; personal, fuerte y buen justador” (31).

Estos párrafos nos muestran el sentido vital que las cosas y los hechos tenían para Ortega en su primera hora de escritor. La gran cuestión de la vida se había presentado en el primer artículo. Con el tiempo crecería su obsesión por el choque con las cosas que es el vivir de todos los días. La crítica como instrumento de combate hará posible en el futuro las afirmaciones y negaciones poderosas y fuertes. La eficacia de este apasionado instrumento empezó a probarse poco tiempo después en la obra de un novelista. Valle-Inclán había compuesto sus *Sonatas*. Por encima de la belleza literaria que nos deslumbra desde las páginas del gran añorante romántico, descubre Ortega la inactua-

lidad de su mundo que, más que imagen del pasado, es amor a una vida fantasiosamente recordada, pero que debió ser normal en su hora y gravada, en consecuencia, con la cuota de decepción inherente a lo cotidiano.

Para presentarnos a Valle-Inclán se detiene Ortega un instante en Valera, a quien sitúa fuera de los límites de su tiempo.

“Hay hombres que trascienden a épocas antiguas. De algunos podría precisarse el momento en que debieron haber nacido y decirse que son *hombres Luis XV*, que son *hombres Imperio*, que son *hombres antiguo régimen*. Taine muestra a Napoleón como un hombre de Plutarco. D. Juan Valera es del siglo XVIII; tiene la fría malignidad de los enciclopedistas y su noble manera de decir. Son espíritus que parecen forjados en otras edades, almas que retrotraen el tiempo muerto y le hacen vivir de nuevo a nuestros ojos mejor que una historia. Tienen estos hombres de milagro el encanto de las cosas pasadas y *el atractivo de una preciosa falsificación*. D. Ramón del Valle-Inclán es un hombre *Renacimiento*. La lectura de sus libros hace pensar en aquellos nombres y en aquellos grandes días de la historia humana” (32).

Lo de la preciosa falsificación valleinclanesca es, tal vez, la primera de sus poderosas y fuertes afirmaciones —negaciones que disparó el meditador de la crítica apasionada. Las novelas de Valle no tienen el acento de nuestra época, son evocaciones de “artista raro, flor de otras latitudes” ajeno por completo a la influencia de los escritores clásicos de España. Valle-Inclán retuerce y exprime cada palabra hasta convertirla en joya.

“En esto de las comparaciones es muy curioso observar la influencia de los autores extraños sobre el señor Valle-Inclán, sin que esto sea negar que hayan influido de otros varios modos. La prosa clásica idolatrada ha sido poco amiga de esas asimilaciones, de esos acercamientos concisos y rápidos, y fiel a la tradición romana, ha preferido ciertas

(29) O. C., I, pág. 13.

(30) O. C., I, 14.

(31) O. C., I, 15.

(32) O. C., I, 19.



comparaciones casi alegóricas, inencontrables en los *Escuderos Marcos*, los Guzmán de Alfarache, libros *eriales* de nuestra literatura" (33).

El literato gallego en su mundo mortecino de caballeros vestidos de negro, sensuales y católicos, de damas pálidas, flores de poéticas desgracias, *no emociona ni quiere*.

La crítica de Ortega determina de una vez las cualidades, defectos y caracteres del autor de las *Sonatas*. Ni los *Esperpentos*, ni las novelas de *El Ruedo Ibérico* descompusieron posteriormente la exactitud de esta primera crítica de Ortega. Al primer encuentro con Valle-Inclán había conseguido fijar la esencia de su arte. Con *Azorín* sucedió otro tanto. No así con Pío Baroja; la obra del novelista vasco constituyó el más largo episodio crítico de nuestro meditador; manejó sólo una parte de estas novelas lo que confiere a su brillante estudio un valor de acierto parcial. Baroja no fué una explosión literaria clasificable a primera vista, como *Azorín*. Fué, en cambio, un novelista complejo y completo, *con posibilidades*, es decir, apto para enfrentar las circunstancias de su vida de novelista. El contenido y la orientación de la obra barojiana no se pueden precisar en la primera docena de libros.

Asimilación, repulsión: primera etapa del encuentro con el repertorio de vigencias y usos imperantes. Al término de doce años de pugna los resultados son una suma de negaciones. En la ecuación de asimilación y repulsa Ortega rechaza mucho más de lo que acepta.

El meditador desencantado está presente en todos los artículos. La lectura de *El rostro maravillado* de Mathieu de Noailles, escritora de quien sólo sabe que "es mujer, que es joven, que es guapa y que es griega" (34), es un buen catalizador que estimula sus amargas consideraciones. Piensa que los habitantes de Madrid debieran liberarse de la opresión urbana y ensayar una vida

(33) O. C., I, 26-27.

(34) O. C., I, 34.

más espontánea. El verano es buena estación para ello. En el lejano silencio de campos y playas hacer dóciles sueños y llevarlos en otoño al hogar, dejarlos caer en los rincones, entre los pliegues de las cortinas, junto a los lechos y, sobre todo, que el hogar no destruya estas ilusiones.

"Si en España fuera la vida menos parda, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil, en una palabra, más vida, veríamos los semblantes femeninos en estos días y estas noches exuberantes moverse de aquí para allá sobre los campos y las playas de verano con los ojos muy abiertos esparciendo sedientas miradas..." (35).

Nada de esto que es *más vida* descubre en el contorno. La rutina ambiente le oprime y percibe sordamente "que muchos hombres sienten un frío de desolación al entrar en sus hogares porque allí escuchan con más claridad que en otras partes *el ruido torpe, mohoso, chabacano, que hace la vida al girar sobre sus goznes*" (36).

Atiende a los problemas de la vida espiritual española según el ritmo circunstancial de cada día. En todo se apoya, todo le sirve. Intranquilizado por un par de publicaciones de su antiguo maestro Julio Cejador enuncia ideas de grave contenido que son el comienzo de su interminable polémica española. Se atreve a mucho el joven polemista; arremete no sólo contra el quiste regresivo que oprime al país, sino contra prestigiosos personajes. Los vicios no existen por sí mismos, son sustentados por hombres representativos lo que duplica el horizonte de su batalla.

El futuro incomprendido es ya un solitario contendor de vasto saber que acciona con inteligencia y claridad, que irrita con recursos de escritor elegante, superdotado y original. En las primeras páginas de las *Obras Completas* se registra la contienda con el senado intelectual de su patria cuyos integrantes más notables son Juan Valera, Menéndez y Pelayo y Julio Cejador. La actitud de Or-

(35) O. C., I, 37.

(36) O. C., I, 37.

ttega es de acoso y rectificación. Le antecede en la tarea Miguel de Unamuno con su libro de ensayos *En Torno al Casticismo*, que nos descubre una raíz bien española y unamuniana en esta parte del ideario orteguiano.

Julián Marías en su comentario, ya citado, a las *Meditaciones del Quijote*, página 344, analizando la oposición entre razón y vida escribe:

“Pero lo más cercano era Unamuno; en 1912 había escrito su libro *Del Sentimiento Trágico de la Vida*... En este libro apasionante, irritante y genial, perspicaz e irresponsable, Unamuno, aunque *su última intuición* acaso hubiera podido llevarlo por otros caminos, acababa de dar al irracionalismo su formulación más enérgica, intensa y apasionada, acaso la más feliz”.

Es innegable el estímulo que del pensador y poeta de Salamanca recibió Ortega al iniciar sus sistematizaciones originales. El comentario de Marías combina adjetivos que neutralizan hábilmente el elogio y la censura de la obra fundamental de Unamuno: irritante e irresponsable, junto a genial y perspicaz. Se sospecha la poco tolerable molestia que aquella *última intuición* provoca en el ánimo del diestro exégeta de Ortega. Esta posición puede ser contraproducente y transformar al “orteguismo” en tardío enemigo del filósofo. A nuestro juicio es fácil encontrar en el apasionado libro filosófico de Unamuno proposiciones que Ortega sistematizó después en su metafísica según la Razón Vital. No dudamos de que las agudas intuiciones de Unamuno impresionaron al joven Ortega haciéndole avanzar hacia sí mismo en la etapa expectante que vive quien busca una ruta. Y no sólo se trata de una intuición última de la idea fundamental, como señala Marías, sino del manejo constante de ella en amplio argumento, polarizado hacia la irracionalidad existencial.

“Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne, con los huesos, con

el alma toda y con el cuerpo. Filosofa el hombre” (37).

“*Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir” (38).

“La idea de algo individual, de este tinte que tengo delante, de ese caballo que está a la puerta de casa, de ellos dos y no de otros cualesquiera individuos de su clase, es el hecho, el fenómeno mismo. La idea de mí mismo soy yo” (39).

“... porque el mismo pensador abstracto, o pensador de abstracciones, piensa *para* existir, para no dejar de existir...” (40).

Y esta rotunda enunciación del ser no-eleático: “... así el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que *ser es obrar y sólo existe lo que obra lo activo*, y en cuanto obra” (41).

Aunque la fe no era racional para Unamuno; ni la razón, vital, el texto y el contexto de estas citas nos dicen que el autor del libro irresponsable caminaba con antelación por sendas análogas a las que Ortega andaría a su vez. En un prólogo a sus obras escrito en 1932 Ortega maduraba gravemente el pensamiento de Unamuno: “Pero, ¿qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace” (42).

Una obra de lingüística, *El Diccionario del Quijote*, compuesta por Julio Cejador, da ocasión a Ortega para explayarse sobre el sentido y la realidad de la ciencia que se hace y se ha hecho en España.

Cejador hace ciencia, ciencia romántica, indisciplinada, como la de Hervás y Panduro, que creara la filología comparada con su *Catálogo de las Lenguas*; ciencia sin escuela,

(37) Miguel de Unamuno. *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Colección Austral. N.º 4. Espasa-Calpe. Buenos Aires, pág. 31.

(38) *Ibidem*, pág. 32.

(39) *Ibidem*, pág. 77.

(40) *Ibidem*, pág. 98.

(41) *Ibidem*, pág. 126.

(42) O. C., VI, 350.

sin continuidad discipular, que se agota con la vida de su inventor. Cejador deriva las lenguas románicas del vascuence, no del latín, en abierta oposición a toda la lingüística europea. Alemania y Francia practican un *romanismo reglamentado*. Lo de Cejador es mera fantasía, ejercicio lujoso y vano.

“Y ¿sabe el lector lo que significan las conclusiones a que el señor Cejador llega luego de muchos años de estudio y después de haber gustado todas las fuentes de la sabiduría europea? Pues significa una grave indisciplina cometida dentro del batallón sagrado de la ciencia. En Alemania, en Francia, persiste de hace tres o cuatro siglos una muchedumbre de ciudadanos que se dedican exclusivamente a trabajar ciencia: en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad: como los corredores nocturnos de la edad clásica, la edad de mármol, pasábanse a la carrera los unos a los otros la antorcha festival, sin que se apagara nunca, pásanse las generaciones de sabios, unas a otras, esta luz sagrada de la ciencia, sin que jamás se consuma. Por tal razón, puede decirse que en estos países la ciencia existe fuera de los científicos y en tanto que ella perdura y se desenvuelve van mudándose los que la sustentaban y llegan siempre otros nuevos ya adiestrados y regimentados por los sabios caporales. Es la sabiduría república que lleva una vida legal y reglamentada, siendo útiles y aun forzosos la ley y el reglamento como en toda fábrica, donde sin una acertada división del trabajo nada llegaría a su completamiento, quedando todo en esbozo y en rudo proyecto. La ciencia disciplinada, he aquí el tipo de la ciencia alemana y de la francesa (43).

El tipo de ciencia que hace Julio Cejador es tradicional en España. El rechazo de Ortega es categórico. Antes de considerar otras críticas de Ortega reparemos en que lo más significativo de ellas no son las enérgicas negaciones sino los proyectos de conducta que se perciben al trasluz y que terminarían por establecer una ciencia nacional continuada,

(43) O. C., I, 40.

opuesta a la que estas apostillas a Cejador descubren. Ciencia como hecho social y no únicamente personal como la que “vive sólo en los entresijos de los que la crearon y se la han comido los gusanos también” (44).

Ante las nuevas observaciones de Cejador contenidas en su artículo *Costa Rectificado* Ortega responde con espeluznante altivez. El que fuera su “maestro de griego en la triste fecha de 1898 y luego lo ha seguido siendo de muchas e importantes materias...” va a recibir una firme dentellada de su distante discípulo, que no reconoce a los escritores españoles altruísmo intelectual, deseos de transmigrar a la morada del prójimo y enterarse de verdad.

“He hallado que es frecuente tropezar en la historia del pensamiento hispánico temperamentos poderosos, como el señor Cejador, aptos para edificar según propios planes grandiosas obras, pero incapaces de comprender a los demás. Tal vez proceda esto de una excesiva virilidad mental que les hace inhábiles para este otro menester, un tanto pasivo y femíneo de la comprensión” (45).

Entretejida en la polémica aparece por primera vez una de las grandes proposiciones que Ortega desarrollará en el futuro. El artículo está fechado en 1911 y contiene en forma provisional el anticipo de su candente y revolucionaria *España Invertebrada*. Costa había propuesto en dos palabras la receta saludable para la enfermedad española: reconstrucción y europeización.

Anticipando que “el señor Cejador no sabe bien de qué estamos hablando”, Ortega señala el antagonismo profundo de los términos en que sitúa el problema la receta de Costa. Esta porción inicial y polémica de la obra de Ortega revela, lo mismo que la posterior más tranquila y completa, la fuerte raíz sistemática del pensador. En toda su obra no hará otra cosa que avanzar sin pausa hacia la enunciación cada vez más rigurosa de las primeras intuiciones. Así, en este ar-

(44) O. C., I, 42.

(45) O. C., I, 165.

título poco estudiado de su época receptiva, entrevemos tanto un libro futuro como el nacimiento de la ecuación que aplicará al problema español, la textura orgánica de las ideas conectándose y ampliando su radio progresivamente hasta vaciarse diez años después en *España Invertebrada* con la europeización y la pugna entre mayorías y minorías.

“Efectivamente, no es fácil leer el libro político de Costa sin advertir la dualidad contradictoria de su programa, y este antagonismo, quiera o no el señor Cejador, existe, y es debido a razones mucho más profundas de las que mi buen D. Julio parece sospechar. La individualidad de los hombres, y mucho menos de los grandes hombres, no puede ser cazada a lazo, mientras recorremos al galope sus escritos o sus actos: eso queda para los gauchos literarios. *Es preciso primero disponer su fisonomía ideológica, situándolos, asentándolos sobre aquella corriente del pensamiento universal que los llevaba, y de que en verdad, no son sino variaciones*” (46).

Situado Costa en esa manera de ver el mundo que compartía con Herder, Schelling y Hegel, se comprenden sus respuestas al problema español empapadas de particularismo, de lo que se llamó el espíritu de los pueblos, el *Volksgeist*.

“Cada siglo al nacer trae consigo, según Renán, la enfermedad de que ha de morir, y se lanza a la carrera del tiempo, llevando clavada en sus entrañas la saeta fatal. Cada siglo lleva en su virtud misma su limitación. El siglo XVIII, buscando *lo humano*, exprimió de la historia sólo aquello que es normal y apto para que todos coincidamos: lo racional. Los románticos, buscando las diferencias, hallaron que eran debidas a principios irracionales. Y apartando su atención de los productos *reflexivos* del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos *espontáneos*, como las religiones, las

literaturas, las instituciones costumbresas. Pero aún más: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea” (47).

“Jurista y filólogo, como hombre científico; oriundo, como hombre instintivo, de una comarca española que conserva más acusados que otra alguna ciertos rasgos irreducibles de la raza, Costa se saturó de la atmósfera historicista, de los dogmas románticos, y dejando ir su corazón y su cerebro hacia donde naturalmente tendían, dedicó su vida austera y solícita al estudio del *pueblo* español, de las masas irracionales hispánicas” (48).

“Costa —continúa Ortega— creyó, consecuentemente, que la decadencia nacional era un problema interior de la historia de España. Enamorado de las formas instintivas de reacción propias del pueblo —literatura anónima o autores castizos, prudencia parenética, instituciones consuetudinarias— le pareció descubrir en ellas una serie de necesidades históricas que constituían la *espontaneidad* metafísica de la raza. Pero una minoría reflexiva se había encargado de desviar tenazmente esa espontaneidad sometiéndola a influjos inorgánicos”.

De esta manera Costa deducía la decadencia española de la conformación inadecuada entre masa espontánea y minoría reflexiva.

A la solución de Costa: vuelta a lo íntimo, nativo y espontáneo, Ortega opone la europeización. Leído con cuidado el artículo se advierte que el juvenil pensador era, desde sus primeras líneas, dueño de un pensamiento global que germinaba rápidamente en el sentido de una mayor plenitud.

“Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla para que logre esa su plenitud”.

Al tenor de este párrafo de las *Meditaciones del Quijote* la obra de Ortega es la historia de la *salvación* de un pensamiento en lento progreso hacia sí mismo, hacia la cap-

(47) O. C., I, 167.

(48) O. C., I, 168.

(46) O. C., I, 166.

tura de la totalidad de sus implicaciones. La tarea de actualizar todas las posibilidades de un pensamiento sólo termina con la muerte. Ahí acaba la tarea de poner el tema único "en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretreído con ellos queda transfigurado, transubstanciado, *salvado*".

La concatenación observada en este artículo sobre las ideas de Costa, prometedora de los más amplios follajes conceptuales, aparece en cualquiera de sus escritos de la primera etapa receptiva. La coordinación previa es análoga a la que posee el ínfimo ser que flota en la placenta portando en diseño vago los atributos del futuro hombre.

Entreverado con la estructura sistemática peculiar de las intuiciones se atisba un sentimiento menesteroso de renovaciones que aqueja al filósofo, y cuya continuidad en la historia de la disciplina denomina Ortega como *la tradición de la intradición*, que se concreta en pensar lo ya pensado y revivir el instante de suprema angustia en que granó la filosofía como pregunta por la realidad.

Si bien la gama de intuiciones que pululan en estos artículos carecen de forma precisa, no es menos cierto que los libros y ensayos posteriores nos muestran claramente el sentido de esta filosofía de iniciación tan cernida que se fué constituyendo circunstancialmente al paso de la vida, lo que otorga un valor decisivo a estas circunstancias, públicas o privadas. La conexión ideológica se hace a medida que las situaciones vitales permiten la incorporación que ha de saturar los huecos de posibilidades. Esta filosofía no consiste en enunciaciones teoréticas previas. Estas enunciaciones se han de manifestar como contenido de un azaroso futuro. Ortega ha señalado muchas veces la extraña situación:

"Lo que pensamos y lo que hacemos es el resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, simiente de todo lo demás".

"Varía, pues, de edad la sensación radical

de la vida". "Del mismo modo, de niño aprendemos cuál es el perfil de nuestro cuerpo a fuerza de chocar con las cosas en torno" (49).

Filosofía y vida están íntimamente ligadas. El pensamiento de Ortega contiene desde el principio en potencia los desarrollos posteriores. Su ser va grabado en ellos.

En 1932, al reclamar un Goethe desde *Dentro*, expuso su idea de vocación como potencia auténtica realizándose (entelequia) y la aplicó al caso excepcional del poeta alemán. *Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro personaje, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra entelequia*. Es la idea del ser como un integral hacerse a sí mismo durante el tiempo que necesita la vida para dispararse toda. Algunos años después, en 1942, en un notable comentario al *Tratado del Alma* de Aristóteles (50) confirmaba su idea de vocación. El comentario orteguiano rezuma una íntima experiencia del ser, del único ser que podía conocer, el propio, el de su vida desilusionada. Aristóteles había intentado concebir el movimiento que es el pensar.

"Le pareció —escribe Ortega— que veía el ser por dentro. El ser de las demás cosas puede parecer estático. Los mismos cambios y movimientos de los cuerpos parecen terminar en ser estabilizado. Pero en la realidad pensar, ser no es algo estático, no es figura quieta sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo ser adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio..." "Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, sino que *ser va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia*".

"Si llamamos *terminar* alcanzar un movimiento su término, el pensar y, en general, la *enérgeia* ha terminado desde luego; pero como éste su término es precisamente el mo-

(49) O. C., II, 510-511.

(50) O. C., VI. Prólogo a una *Historia de la Filosofía*, págs. 416-417.

verse mismo del pensar tiene que empezar de nuevo, en giro infinito sobre sí mismo, *en una incesante actualización de la posibilidad*—que es lo que llamamos realidad. Esto será la *mónada* de Leibnitz, el *yo trascendental* de Kant, el *Geist* de Hegel, la *voluntad* de Schopenhauer, el *élan vital* de Bergson. La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos con que denomina el pleno ser—energía y entelequia—. Entelequia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene que irse, y esto es vivir y ser”.

Retornando a la obra anterior desde este comentario percibimos su oculto sentido. En ella el pensar se manifiesta como un drama de la propia entidad que renace siempre como potencia de sí mismo. El hacerse de la vida a sí misma sólo termina cuando la potencia se ha disparado íntegramente. En el pensar de Ortega no existen proposiciones de término, pero sí pensar en movimiento, aventurándose, haciéndose, llenándose a sí mismo.

Heidegger en su profundo análisis de la vida humana ha encontrado algunos de los secretos del tránsito del ser entre el nacimiento y la muerte.

“El *ser ahí* no existe como una suma de vivencias que vienen una tras otra para desaparecer después de haber sido reales un momento...” “El *ser ahí* ni siquiera llena con sus fases momentáneas reales un trayecto longitudinal de *vida ante los ojos* de alguna manera, sino que *él mismo* se prolonga de tal forma que desde un principio su peculiar ser *tiene* la constitución de un prolongarse”. “El *ser ahí* fáctico *existe naciendo, y naciendo muere en el acto*” (51).

Ortega nos habituó a cotejar su pensamien-

(51) Martín Heidegger. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. Traducción de José Gaos, págs. 430-431.

to con el de Heidegger, puso empeño en que atendiéramos a la querrela de su prioridad. Aunque los enunciados primeros hubiesen sido del filósofo alemán y no del español, el asunto no tendría importancia, ni remedio. Antes de vivir no se puede pensar lo vivido. Los pensadores de gran vuelo son siempre originales, como lo es la época en que nacen. El modo de ser filósofo que a Ortega calzaba es difícil y engañoso. Tenía que pasar tiempo para que se aceptara y entendiera a un filósofo de España, país por muchos años marginado de la filosofía. Como testimonio del reconocimiento tardío que hoy se le hace citaremos las palabras con que Heidegger contó uno de sus encuentros con el maestro español en un refugio de la Selva Negra:

“La tarde de ese mismo día —escribe Heidegger— nos proporcionó a mí y a todos los presentes la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título *El hombre español y la muerte*. Ciertamente que lo que nos dijo le era familiar desde hacía largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos desveló cuanto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía” (52).

#### CRÍTICAS Y HOMENAJES

La extensa bibliografía orteguiana se puede dividir en dos grupos bien caracterizados. A uno pertenecen autores cuya cualidad más notoria es la negación a ultranza de esta filosofía como tal filosofía. Integran el otro grupo escritores que frente al pensar de Ortega adoptan una actitud igualmente extremada, pero de tinte opuesto. No llegan a la crítica y se limitan a exponer el pensamiento del

(52) Martín Heidegger. *Dos encuentros con Ortega*. Revista Clavileño. Mayo-junio, 1956, N.º 39.

maestro en glosas que revelan admiración sumisa. No solamente la influencia intelectual de Ortega es patente en ellos, hasta los giros estilísticos, las comparaciones y los vocablos preferentes del filósofo han pasado a integrar la prosa de sus exégetas. Los desarrollos y conclusiones de tan favorables discípulos no aumentan ni aclaran lo que nuestro pensador dice en sus ensayos; sin duda, el texto de Ortega pierde mucho en el comentario de los incondicionales.

Julián Marías, que se destaca entre todos por mantener trato continuo con la doctrina racio vitalista, es un curioso caso de osmosis espiritual. Sus exposiciones están hechas desde Ortega, como encarnadas en el ser del maestro. La sensación de que Marías está repitiendo con levísimas modificaciones la oración orteguiana se hace, a veces, intolerable. El lector resuelve, entonces, cambiar la exégesis por el texto original y buscar por su cuenta el acercamiento a la fina y compleja urdimbre de ideas que allí se ofrecen.

Entre los negadores encontramos, por rara casualidad, muchos sacerdotes. Han ido sumando la violencia y hermanando los argumentos hasta dar la impresión de un trabajo en equipo, suposición que no es aventurada si se advierte que la mayoría pertenece a una misma congregación: la Compañía de Jesús.

Los estudios de Joaquín Iriarte (*Ortega y Gasset, su persona y su doctrina y La Ruta Mental de Ortega*), de J. Roig Gironella (*Filosofía y Vida*) y de José Sánchez Villaseñor (*José Ortega y Gasset, pensamiento y trayectoria*), son libros con intención de pedrada.

Se trata en ellos de confundir un pensamiento a toda costa y a cualquier precio. Emplean un mismo método que consiste en adular deliberadamente el sentido de las frases, fraccionándolas y mezclándolas, hasta configurar los esquemas necesarios. En justicia hay que reconocer que para estos menesteres de falsificación no les ha faltado talento. Pero, en rigor, con mucho trabajo han

obtenido muy poco. Es bien difícil que quien no tenga algún conocimiento de la obra de Ortega se interese por un estudio sobre ella. Estos trabajos cayeron, en su mayoría, entre personas que podrían sonreír ante la andanada dialéctica de los reverendos padres.

Un hecho, ya lejano, nos puede facilitar la comprensión de este desborde de maldad y resentimiento intelectual.

Los jesuitas tuvieron en sus manos, en Deusto, al joven Ortega y no hay duda de que calibraron con precisión sus posibilidades. El promisorio muchacho no se dejó administrar y se evadió de las manos de la Compañía. El *Emperador* del Colegio de Miraflores del Palo, próximo a Málaga, volvió la espalda a sus preceptores y dió, como despedida, un terrible bofetón a sus pedagógicas dignidades al hacer constar que "el vicio radical de los jesuitas, y especialmente de los jesuitas españoles, no consiste en el maquiavelismo, ni en la codicia, ni en la soberbia, sino lisa y llanamente en la ignorancia" (53).

La Compañía demoró en replicar. Preparó en silencio la revancha y adiestró a tres representantes en la tarea que les había de significar una estruendosa derrota. Ni Iriarte, ni Roig, ni Sánchez Villaseñor aminoraron la influencia de Ortega en la juventud española, en tanto que Julián Marías, discípulo aventajado, arrasó con ellos en un libro airado, contundente y quijotesco: *Ortega y tres Antípodas* (54).

Marías reveló todos los recovecos de esta *intriga intelectual*. La Compañía perdió la batalla y la seguirá perdiendo.

Hay otro libro. Su autor no es un jesuita apasionado, lo que se advierte en los recursos y modales, sino un franciscano: Fray Miguel Oromí. Estudia en su libro *Ortega y la Filosofía* a Ortega y dos de sus discípulos más importantes: Morente y Marías. No es fácil

(53) O. C., I, 527.

(54) Julián Marías. *Ortega y tres Antípodas*. Editorial Revista de Occidente, Argentina. Buenos Aires, 1950.



preferir entre la tramposa sagacidad de Iriarte, la argumentación comprometida de Sánchez Villaseñor y la grosera estridencia del padre Roig, por un lado, y la sabiduría de chico listo, primero de la clase, devorador de manuales, de fray Miguel Oromí.

En general, estamos frente a una crítica que ignora que la filosofía auténtica supone riesgo, aventura de los escasos individuos privilegiados que sienten el aguijón de un problema nuevo y se atreven a revisar el montaje de ideas sobre el mundo, la vida y el ser, que gravita históricamente sobre el presente. Esta inclinación a modificar la herencia normativa caracteriza la raíz de la filosofía. El mecanismo espiritual de los viejos sistemas, rectificado y pulimentado por mentes excepcionales, pierde eficacia. El naufragio coincide con la aparición de los innovadores. Las primeras sospechas, intuiciones y evidencias, tropiezan con los baluartes de la lógica usual. Toda filosofía tiene un límite y comete su error. La hora de las antinomias llega fatalmente; lo que el hombre pensó, en función de su determinado tiempo histórico, entra en crisis y es reemplazado por otro error, otra verdad. Marcha interminable: negación, cambio, invención. Pero lo muerto no puede ser juez de lo vivo. Es cómodo exponer, sin riesgo, sistemas consagrados. El drama está en inventar una nueva fórmula para la vida. Se necesita genio y amor. Toda innovación, para ser entendida, precisa una fuerte dosis de entusiasmo. Nada se consigue con oponer a un pensador en parejo trance, como hace Oromí, la yerta sabiduría de los manuales. Tenemos una ciencia que envuelve el universo y estamos sumergidos en una vida de naufragos. Sólo nos servirán pensamientos y salvaciones de naufragos.

Cierra el panorama un tercer grupo de co-

mentadores rezagados cuyo silencio se ha debido seguramente a que la obra de Ortega está determinada por la experiencia de la vida, es una confesión que se aviene más con la lectura que con la crítica, con la reflexión continua que con la exposición. La comunidad entre el lector y el autor radica en el tema, puesto que se trata de la vida de ambos. El intercambio es deficitario para aquél ya que en el balance de las constataciones aporta mucho menos de lo que recibe, razón por la cual se torna proclive al agradecimiento y al homenaje.

La muerte de Ortega provocó una verdadera erupción de confesiones íntimas que patentizaron hasta qué grado el filósofo de la circunstancia se había convertido en destino intelectual y circunstancia favorable para multitud de lectores anónimos.

Dos revistas (*Sur* de Buenos Aires y *La Torre* de la Universidad de Puerto Rico) recogieron los trabajos de aquellos que convivieron con el ilustre pensador. Los testimonios de Fernando Vela, Victoria Ocampo, Rosa Chacel, María Zambrano, Dolores Franco de Marías, Juan Antonio Maravall, tenían que ser los más importantes. Si bien en todos se aprecia un alto nivel intelectual de la compleja doctrina, el detalle que mejor los hermana es ese tono de admiración y dolor, que se justifica si pensamos que lo que perdían era el hombre que había condicionado sus destinos. Vivieron de Ortega y declaran que lo que *les pasó* junto al maestro les modificó la vida.

Como ellos, muchos lectores anónimos no desarrollarán en textos las implicaciones de la razón vital, lo que requiere disciplina y oficio. Aunque no den razón escrita de su experiencia, vivirán efectivamente en la luz de un nuevo conocimiento.