

Número Especial 1, Año 2023



OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA

Recepciones de Ortega y Gasset en Chile

Carla Cordua · Pablo Oyarzun · Marta
Campomar · Roberto Aras · Pablo Martínez ·
Francisco José Martín · Jorge Acevedo · Olga
Grau · Francisco Roco · Naín Nómez · Ailyn
Bravo · Antolín Sánchez

ISSN 0719-921X



Recepciones de Ortega y Gasset en Chile

Carla Cordua · Pablo Oyarzun · Marta Campomar · Roberto
Aras · Pablo Martínez · Francisco José Martín · Jorge Acevedo
· Olga Grau · Francisco Roco · Naín Nómez · Ailyn Bravo ·
Antolín Sánchez

Número Especial

Recepciones de Ortega y Gasset en Chile

Compilador

Francisco José Martín

Editor

José Díaz Fernández

OTROSIGLO
REVISTA DE FILOSOFÍA
NÚMERO ESPECIAL 1, 2023

La revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto mediante un debido protocolo de publicación que busca cautelar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada.

Las áreas generales, desde las cuales se aborda este propósito, corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas, tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.
Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.
Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.
Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.
Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.
Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.
Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.
Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

COMITÉ EDITORIAL

Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.
Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.
José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.
Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.
Cristóbal Montalva Cautín, Doctor (c) en Filosofía.
Lorena Souyris Oportot, Doctora en Filosofía Contemporánea.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

ÍNDICE

	Presentación	6 - 8
	Francisco José Martín	
	Introducción: Ortega y Gasset en Chile	9 - 14
	Francisco José Martín	
1	Carla Cordua Sommer	15 - 26
	Ortega y Gasset ayer y hoy	
2	Pablo Oyarzun Robles	27 - 36
	La filosofía y el espacio público	
3	Marta Campomar Fornieles	37 - 61
	Ortega y Gasset y el problema de la identidad inconclusa de los pueblos jóvenes de América	
4	Roberto E. Aras	62 - 74
	El viaje de Ortega a Chile y su Discurso en el Parlamento chileno	
5	Pablo Martínez Becerra	75 - 91
	De libros y ediciones chilenas de Ortega y Gasset. Una polémica en torno a la piratería editorial	
6	Francisco José Martín	92 - 110
	Millas y Ortega. De la decisión vocacional y de la elección y afianzamiento de un modelo de filosofía	
7	Jorge Acevedo Guerra	111 - 125
	Francisco Soler Grima y la recepción de Ortega en Chile	
8	Olga Grau Duhart	126 - 135
	“¡Ey! Galileo”	
9	Francisco Roco Godoy	136 - 147
	Presencia de Ortega en la Generación literaria de 1950 (Contrapuntos)	

10	Naín Nómez La teoría de las generaciones en la crítica de la poesía chilena.	148 - 161
11	Ailyn Bravo Guzmán Ética y vida. Diálogo entre José Ortega y Gasset y Francisco Varela en torno al cuerpo como espacio ético	162 - 170
12	Antolín Sánchez Cuervo La etapa chilena de José Ferrater Mora.	171 - 193



PRESENTACIÓN

Los trabajos reunidos en el presente volumen corresponden a las ponencias presentadas en el Congreso Internacional “Recepciones de Ortega y Gasset en Chile” celebrado en el Centro Cultural de España en Santiago durante los días 30 y 31 de mayo de 2018. No están todas las ponencias, pero sí la mayor parte, y tampoco están, claro es, las discusiones que las acompañaron y los diálogos que, dentro y fuera de la sala, siguieron en las pausas de los cafés y de los almuerzos. Se recogen, pues, las cenizas del evento, pues eso es, a la postre, la escritura, pero en ellas puede el lector hacer que el fuego del diálogo y del debate reviva en el acto creador que debe ser toda buena lectura.

El congreso fue organizado dentro del Programa de acción e investigación sobre “La difusión del orteguismo en América Latina” y de algún modo constituyó su puesta de largo y su andadura pública. En la organización del congreso, además del citado Centro Cultural de España en Santiago, participaron el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha, la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez, la Universidad de Salamanca, la Universidad Complutense de Madrid, la Fundación Ortega y Gasset Argentina y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín. Un agradecimiento especial va necesariamente a Dña. Rebeca Guinea Stal y a Dña. Leonora Díaz Mas, respectivamente Directora y Responsable del Área de Humanidades del ya citado Centro Cultural de España en Santiago, así como a los miembros del Comité organizador, a los ponentes y moderadores de las sesiones y al público que con paciencia abarrotó la sala.

De la relación de Ortega y Gasset con Chile habían dado cuenta en pasado, si bien de manera distinta, dos libros que nosotros quisimos tener muy presentes a la hora de confeccionar el programa del congreso: *Ortega y Gasset en Chile*, de José Moure Rodríguez (Santiago, Ediciones Logos, 1988) y *Palabras de Ortega en Chile*, con prólogo de Jorge Acevedo (Santiago, Centro Cultural de España, 2005). Ambos se complementan adecuadamente en lo que sin duda debe ser considerado como un primer y segundo intentos de llevar a cabo el rastreo de la presencia del filósofo español en el campo chileno de la cultura. En nuestro intento, sin dejar de lado la figura de Ortega, claro está que no, hemos pretendido abrir el campo en la dirección del estudio del orteguismo en América Latina. Para ello nos hemos apoyado en el imprescindible libro de Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (México, Fondo de Cultura Económica, 1994), a los que después seguirían dos estudios específicos relativos al campo cultural español (*El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset y Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España*, respectivamente de 2005 y 2014), así como en los importantes estudios de Marta Campomar relativos al caso argentino: *Ortega y Gasset en «La Nación»* (2003), *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española* (2009) y *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino* (2016). También tuvimos muy en cuenta sendos Congresos Internacionales: “Ortega medio siglo después (1955-2005): La recepción de su obra”, organizado en Madrid en 2005 por la Fundación Ortega-Marañón, y “Ortega y América” organizado en Buenos Aires en 2016 por la Fundación Ortega y Gasset Argentina.

Nuestro intento, como queda dicho, no era tanto –y desde luego no era sólo– el de centrarse en la figura de Ortega y en su varia presencia en la cultura chilena, sino, más bien, la de abrir el campo en la dirección del estudio del orteguismo en Chile. Es obvio que una cosa es la obra de Ortega y Gasset y otra, en relación con

ella, pero distinta, el orteguismo. Sin entrar ahora en el detalle de esta definición, cabe decir que el orteguismo se constituye como una constelación de pensamiento a partir del centro de reflexión que constituyeron la obra y el magisterio de Ortega. Una constelación en la que Ortega es un agente más, uno más entre otros, por importante o decisivo que sea, pero en la que lo más principal son las interrelaciones creadoras de pensamiento que se iban dando entre los distintos agentes del orteguismo (compañeros de generación, discípulos, etc.). Con respecto a Chile, eso es precisamente lo que hemos pretendido trazar y empezar (se trata sólo del inicio) en el mencionado Congreso Internacional y en este volumen subsiguiente.

Francisco José Martín

INTRODUCCIÓN: ORTEGA Y GASSET EN CHILE

José Ortega y Gasset (1883-1955) es, sin duda, el filósofo de lengua española más conocido y difundido fuera del campo o campos culturales hispánicos. En el período de entreguerras del siglo pasado, entre esas dos catástrofes de la humanidad que fueron la primera y la segunda guerra mundial, el astro emergente de Ortega brilló con luz propia en el firmamento europeo junto a los nombres más preclaros de la época. Algunos de sus libros llegaron a ser manuales de lectura obligada en las universidades alemanas de los años 20 y 30, como, por ejemplo, *El tema de nuestro tiempo*, y otros trascendieron de inmediato el interés específico del mundo académico y sus traducciones se convirtieron en referencia insoslayable para intentar entender las turbulencias de un tiempo que iba a acabar rompiendo todas las agendas: así, por ejemplo, *La rebelión de las masas* o *La deshumanización del arte*, pioneros ambos en el análisis de las novedades que se imponían en la sociedad y en la cultura europeas de entonces. Su mensaje era claro y su expresión de una elegancia seductora cuyo énfasis mostraba que la filosofía no era algo que se ocultaba necesariamente tras las «nieblas germánicas», como querían sus peores enemigos, sino que podía ser cultivada –también– desde la «claridad latina» y «mediterránea» que su escritura acogía como forma implícita de una filosofía y de un filosofar nuevos. El raciovitalismo, en efecto, fue una de las primeras respuestas a la crisis de la modernidad, a ese derrumbe general de la cultura occidental anunciado por Nietzsche («Dios ha muerto») que sobrevino tras la crisis del positivismo y en cuyas ruinas se instalaron no pocas de las mejores inteligencias de la época. Ortega no. Su mayor mérito consistió en aquel «esfuerzo deportivo de la sonrisa» propio del «sentimiento estético de la vida» con los que supo acompañar



su denodada búsqueda de una salida a aquella magna crisis: la razón –decía– tiene que estar al servicio de la vida y no la vida al servicio de la razón. Con Ortega la vida irrumpe de lleno en la reflexión filosófica y se hace centro de la misma evitando la deriva existencialista que iba a ser dominante en Francia y Alemania. Del «ser» a la «vida» en el despliegue de una «razón vital»: un paso ejemplar y decisivo de la filosofía del siglo XX que Ortega tuvo la osadía de escribir en lengua española (contraviniendo esa máxima heideggeriana según la cual sólo el alemán y el griego clásico eran lenguas aptas para el ejercicio filosófico).

En España Ortega fue más que un filósofo: intelectual, publicista, editor, político, profesor universitario, animador cultural y un largo etcétera que obliga a la nómina de alguna de sus empresas más características y sin las cuales su obra no se comprende en todo su alcance e importancia: la Liga de Educación Política Española, con la que lideró la generación de 1914 e intentó una regeneración moral y política del país; la *Revista de Occidente*, desde cuya plataforma editorial llevaría a cabo una acción cultural modélica (en América Latina, por ejemplo, la revista argentina *Sury* y la portorriqueña *La Torre*, así como la editorial chilena Cruz del Sur, nacieron y crecieron según el modelo orteguiano); la Agrupación al Servicio de la República, con la que intervino en política intentando un cauce de democracia liberal que la historia se encargaría de desbordar trágicamente pocos años después con la guerra civil española; el periódico, pues sus artículos se esperaban en signo de aceptación y reconocimiento de su magisterio intelectual; la cátedra universitaria, con cursos que quedaron en la memoria de sus discípulos e iban a constituir la base del futuro desarrollo del orteguismo dentro y fuera de España.

En este sentido, sus viajes por Europa y América supusieron un apoyo al afianzamiento de su obra y al prestigio de su figura. En 1916 hizo su primer viaje a Argentina, un viaje decisivo tanto para la conformación de la idea que Ortega iba a hacerse de América (a la que siempre miraría ya desde el prisma de la realidad

argentina) como para la siembra de la semilla de su pensamiento en tierras americanas (el interés argentino por su obra actuó como centro de irradiación sudamericano). En 1928 viajó por segunda vez a Argentina, suscitando, si cabe, aún más expectación e interés que la primera: las crónicas de la época hablan de la efervescencia cultural que se movía a su alrededor, de conferencias abarrotadas y altercados a la entrada, de cursos universitarios seguidos con devoción casi religiosa, de entrevistas y noticias cotidianas en la prensa dando cuenta de sus movimientos, de sus inquietudes, de sus opiniones sobre los temas más variados y distantes.

En este segundo viaje y como parte sustantiva del mismo, a caballo de los meses de noviembre y diciembre de 1928, Ortega visitó también Chile. En Santiago recibió honores y distinciones reservadas a las más grandes figuras de la cultura: el 27 de noviembre es nombrado Miembro Honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y el 4 de diciembre pronuncia su famoso *Discurso en el Parlamento chileno*, un discurso de enorme impacto que habría de dejar honda huella en la memoria de la época. Los principales diarios del país, con *El Mercurio* a la cabeza, dieron cuenta puntual de su día a día chilenos, con noticias y resúmenes de sus conferencias, entrevistas de vario tipo y varias primeras páginas que lo consagraban en la vitrina de las visitas ilustres de la nación.

A Chile volvería Ortega diez o doce años después entre el equipaje de los exiliados republicanos derrotados en la Guerra civil española (durante la guerra había estado a través de María Zambrano, tal vez la mejor y más heterodoxa de sus discípulos). Y este Ortega que volvía en forma de libro o como experiencia de pensamiento por desarrollar ya más allá del propio Ortega, en el futuro incierto del nuevo espacio del exilio, se unía al sedimento y a la memoria dejados en su primer viaje y del que las lecturas que los jóvenes Jorge Millas y Luis Oyarzún hacían de sus libros en los primeros años de la década de 1930 en el Instituto Nacional

Barros Arana son un ejemplo claro de su presencia programática en el campo cultural chileno de aquellos años. Que no se reducía sólo a los agentes culturales (filósofos, artistas, escritores), sino sobre todo a la difusión de su obra entre las clases ilustradas y a la familiaridad que éstas tuvieron con su pensamiento hasta los años 60 y 70 del siglo pasado: a Ortega lo leían los médicos, los abogados, periodistas, ingenieros, arquitectos, etc., configurando una suerte de presencia del orteguismo muy radicada en ciertas áreas y espacios de la vida chilena.

Entre los exiliados españoles que llegaron a Chile estaba el filósofo –catalán y orteguiano– José Ferrater Mora, autor después del famoso *Diccionario de Filosofía*. El joven Ferrater se vinculó en Chile a la experiencia de Cruz del Sur haciéndose cargo de las colecciones filosóficas de la editorial e imprimiendo una indudable huella orteguiana a su variada acción cultural de aquellos años. Su amistad con Jorge Millas afianzó en éste su interés –ya no sólo cultural o intelectual, sino filosófico– por la obra de Ortega (en su primer libro, *Idea de la individualidad*, libro muy elogiado por Ferrater, Millas reconoce en Ortega el despertar de su vocación filosófica). Pero Millas iba a volver a encontrarse con Ortega, no con su persona, sino con su obra y con los desarrollos del orteguismo que hacían algunos de sus discípulos, en Puerto Rico. La Universidad de Río Piedras era, en efecto, uno de los focos más importantes del orteguismo en el exilio, y allí Millas, a la sazón contratado como joven profesor, volvió a sumergirse en la lectura de Ortega: allí publica su libro sobre Goethe, signo indeleble de su vinculación orteguiana, y allí empieza a madurar su gran obra de los años 60, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, un libro con el que Millas dialoga y discute de tú a tú con Ortega y con el que logró dar actualidad a las tesis orteguianas de los años 30 sobre *La rebelión de las masas*. El Ortega de Millas –como el de Ferrater– es la viva imagen del intelectual y del filósofo preocupado por pensar el propio tiempo, el que crea instrumentos conceptuales y discursivos capaces de entender mejor el presente y, de

consecuencia, permite vislumbrar –tal vez inquirir– las posibilidades que se abren hacia el futuro. Ortega va a estar presente también en la reflexión sobre la universidad y sobre el carácter y función del intelectual que hará Millas en los años 60 y 70. Se trataba –para Millas y para Ortega– de pensar el propio tiempo y de ser filósofos en la plaza pública.

También en los 60 y 70 empezó a abrirse paso en Chile –y después a afianzarse hasta hacerse hegemónica– una interpretación de Ortega de signo distinto. A mediados de la década de 1950 llegó a Chile Francisco Soler Grima, discípulo de Julián Marías que había colaborado con Ortega en el proyecto del Instituto de Humanidades. También Soler es un exiliado, pero no de la guerra, sino del franquismo (y quizá esta diferencia abre a un distinto horizonte de recepción de la misma obra de Ortega). El magisterio de Soler en Santiago y Valparaíso es filosóficamente potentísimo, hasta el punto de que en pocos años iba a convertirse en una figura central de la filosofía en Chile. De su filiación orteguiana dejó constancia con un libro que sigue manteniendo su vigencia, *Hacia Ortega: el mito del origen del hombre*. A diferencia del Ortega de Millas, el de Soler está filtrado desde Heidegger, es un Ortega en permanente diálogo con el pensador alemán, lo cual, aunque no lo falsea, desde luego, tal vez no haga la debida justicia ni a la obra ni a la figura intelectual de Ortega. Había en Soler una predisposición heideggeriana con la que se acercaba a la lectura de Ortega, predisposición que han seguido cultivando sus discípulos (con Jorge Acevedo a la cabeza) y que ha dado buenos frutos en el desarrollo de un orteguismo más metafísico y menos sociológico e intelectual, pero también hubo de pesar en ello el hecho de que Chile fuera a la postre una de las patrias hispánicas del heideggerismo (no en vano la mejor traducción castellana de *Ser y tiempo* es chilena, de Jorge Eduardo Rivera, y en Chile enseñó repetidamente uno de los mejores y más agudos discípulos de Heidegger, el italiano Ernesto Grassi).

Capítulo aparte merece la polémica de signo confesional llevada a cabo entre Arturo Gaete, Hernán Larraín y Osvaldo Lira: sus libros (*El sistema maduro de Ortega*, *La génesis del pensamiento de Ortega y Gasset* y *Ortega en su espíritu*), todos ellos de los años 60, se posicionan frente al filósofo madrileño desde su desigual comprensión de la fe católica (desigualdad interna al catolicismo que se tradujo en diferencia sustantiva de sus lecturas), pero es ésta, en definitiva, la que condiciona y marca la pauta de sus interpretaciones del pensamiento orteguiano (pauta, por lo demás, avalada por las visitas de un prestigiado Julián Marías – orteguiano y católico— invitado a Chile por Francisco Soler).

Dos Ortega, pues, en Chile, o tres o quizá más: distintos y distantes, como lo fueron Millas y Soler, o Gaete y Lira, pero no necesariamente enfrentados, aunque tampoco juntos, sino, más bien, dando lugar, cada cual a su modo, a distintos modos de entender la filosofía y el magisterio orteguianos, distintos modos de recoger filosóficamente el legado de Ortega y de corresponder a él desde la ética de la responsabilidad de la inteligencia o desde un ejercicio filosófico que finalmente se inclina ante los dogmas de la fe. Legítimo todo, claro está, pero no del mismo modo, sobre todo porque si bien es cierto que las obras dejan en libertad a sus lectores no lo es menos que esa libertad es tal para poder acoger el espíritu que las anima.

Francisco José Martín



1. ORTEGA Y GASSET AYER Y HOY

Carla Cordua Sommer¹

Cuando José Ortega y Gasset recuerda los primeros años de sus estudios filosóficos en Alemania piensa en el neokantismo de sus profesores. Esta era la tendencia filosófica dominante en las instituciones académicas alemanas entre 1860 y 1920. Desde esta posición se practicaban diversas maneras de interpretar a Kant, el gran filósofo ilustrado. El neokantismo como movimiento buscaba, entre otras cosas, devolverle un carácter estrictamente científico a la filosofía para hacerla capaz de superar a la cultura romántica que se había impuesto después de Kant. El neokantismo produjo pensadores notables; algunos, traducidos al español, son familiares para nosotros: Simmel, Cassirer, Cohen, Windelband, Rickert. Los neokantianos estudiaban la llamada experiencia pura que, centrada en la lógica y la metodología, solía excluir los asuntos psicológicos y metafísicos. Esta filosofía pura, ligada a la *Crítica de la razón pura* de Kant, aspiraba a hacerse científica concentrándose en la epistemología y los métodos de las ciencias. Ortega se educa como filósofo en esta manera de pensar que examina la estructura lógica del conocimiento y se concibe como una ciencia lógica. Era una posición que tenía los días contados tanto en Alemania como en Europa. Ortega, junto con otros, la abandonarán pronto. Los nuevos filósofos europeos acabarán transformando considerablemente su idea de filosofía.

De vuelta en España Ortega pasa de estudiante a profesor de filosofía cuando obtiene, a los 27 años, la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid a fines de 1910. Recuerda más tarde su primer profesorado: enseña el kantismo

¹ Filósofa chilena, Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, miembro de la Academia Chilena de la Lengua y Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 2011. carla.cordua@gmail.com

aprendido de Cohen, Natorp y Wundt. Dice: “Durante diez años he vivido en el pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado de su influjo atmosférico” (Ortega y Gasset, 1946-1962, III, pág. 347). La evasión que separa a Ortega del kantismo y lo instala en lo propio es el proceso largo y esforzado de la vida de un pensador. La atención del estudioso destaca los contrastes entre lo aprendido de otros y sus propias aspiraciones. Dirá:

Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían *forzadas* [...] La impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción [...] Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar [...] Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. A menudo no recordamos que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar [...] Y, sin embargo, es muy sencilla: basta con entender que veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de encontrarla (Ortega y Gasset, 1961, págs. 47-ss.).

La noción orteguiana propone anteponer el filósofo a la filosofía, considerando la hechura de ella. Ésta, en cuanto producción de la persona, la expresará y convencerá. Este orden natural personalista anuncia ya la nueva era post-kantiana. Tácitamente presupone el rechazo de la iniciativa crítica que estudia la razón pura, esa razón que no depende de la experiencia debido a que es la condición lógica de que haya tal experiencia.² Ortega dice: “La razón pura no puede sustituir a la vida” (Ortega y Gasset, 1946-1962, IV, pág. 177). Y agrega: “La razón, sobre todo la ‘razón pura’, propende ciertamente a la petulancia” (Ortega y Gasset, 1961, pág. 64). El vocabulario crítico-metafísico de Kant suele provocar malentendidos que

² La noción de “razón pura” es a menudo mal entendida. En su *Crítica de la razón pura* Kant retrocede a las condiciones de posibilidad de la experiencia y establece los conceptos que la hacen posible. Estos conceptos no cambian debido a las experiencias reales que organizan.

luego forman parte de la historia del pensamiento. El criticismo kantiano es un proyecto filosófico altamente complejo pero ajeno del todo al posible orgullo personal del pensador. Ortega lo ve desde su propia perspectiva, que ciertamente no es la de Kant. Reflexionando acerca de procesos empíricos normales Ortega concluye que el pensar se caracteriza para el filósofo por su naturalidad y soltura. La filosofía expresaría y satisfaría a quien la formula. Esta actividad no tiene nada en común con la ciencia crítica que descubre la lógica *a priori* de los procesos intelectuales. El concepto orteguiano de filosofía se sabe dependiente de cierto pensador individual pero no de una lógica apriorística cuyas leyes son universales y eternas.

Ortega no sólo rechaza al criticismo sino también a los procedimientos de la historia de la filosofía. Esta pretende que la historia es una sucesión de sistemas impersonales acerca de los que sólo importa saber si son verdaderos o falsos. Es una historia que olvida al filósofo, a la persona ansiosa de dar con la verdad, que ha formulado su pensamiento para dar solución a ciertos problemas. Mucho más que un discurso argumentativo, la filosofía es la expresión de una necesidad personal de quien busca entender la condición de su vida. Explica:

La vida humana es siempre aquella de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual se encuentra teniendo que existir en una circunstancia [...] sin seguridad de existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo [...] para asegurar esa existencia. El conjunto de esos haceres y comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que yo hago por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal" (Ortega y Gasset, 1972, págs. 12-13).

Ortega reemplaza a la disciplina rigurosa que tiende a sistematizarse en una meditación acerca de la propia existencia, su sentido, sus expectativas. La filosofía difiere de otras disciplinas intelectuales debido a su condición de necesidad espiritual del individuo. Dice:

Retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser esta radical no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás. Esta realidad radical [...] es nuestra vida [...] Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es *sólo mi vida*" (Ortega y Gasset, 1972, págs. 38-39).³

Ortega concluye que la filosofía nace y se define a partir de ciertas ansiedades e impulsos personales. El origen subjetivo y personalísimo que le atribuye la disciplina muestra hasta qué punto Ortega se ha separado de la tradición en que fue educado y la distancia que lo separa de la filosofía considerada como institución histórica y sapiencia universal. Convencido de que el hombre es el asunto filosófico principal, sitúa en la atención ansiosa e inquieta que el existente humano se dedica a sí mismo, el principio que luego lo llevará a cerciorarse acerca de la totalidad universal a la que pertenece. Con ello se deshace de las funciones oficiales que la institución de la filosofía desempeña en el mundo y la cultura modernos. Ortega se sitúa sin timidez en lo que considera ser el punto de partida de la relación de los seres humanos consigo mismos, con los demás y con su ambiente inmediato. Casi nunca menciona a la filosofía como institución social educativa, como modalidad de la razón política colectiva, en cuanto variante del pensamiento civilizado. Pues todas estas funciones nos la presentan moldeada por las tareas que la vida humana en su inagotable variedad le asignan. Ortega se interesa en establecer la procedencia original de la filosofía porque esta revela la condición espiritual de la humanidad.

El profesor Ortega lee a los pensadores europeos que ya han dejado atrás al kantismo. Nuevas maneras de pensar, direcciones originales del interés teórico y la nueva libertad: Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Nietzsche. El interés potencialmente universal que caracteriza a la filosofía en cuanto apertura a la

³ Es claro que Ortega rechaza la investigación crítica de las condiciones lógicas del pensar. Su tarea no es la de Kant.

totalidad se impone en “la vida que nos es disparada a quemarropa” (Ortega y Gasset, 1972, págs. 41). Le interesa la obra de Dilthey, autor de una filosofía de la vida que sostiene que la filosofía expresa su época y que cada época tiene su propia manera de pensar. Estas diversas filosofías y no las verdades eternas son los términos de la “filosofía libre” (*der freien Philosophie*) como dice Dilthey. A la experiencia del vivir Dilthey la llamaba “*Erlebnis*” en alemán. Ortega no encuentra un término adecuado en castellano para este “vivir la vida” personal, e inventa ‘vivencia’ (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 256), una voz nueva en español que se difundió porque reúne vivir con darse cuenta de ello.

A pesar de la renovación de su pensamiento Ortega es fiel a la exigencia heredada según la cual la filosofía ha de ser coherente y sistemática. Practicando el ensayismo periodístico como medio de expresión, mantiene con severidad las reglas de las que depende el discurso filosófico. Estas dos condiciones acentúan lo que separa al discurso filosófico de la investigación de las ciencias especiales. Estas ciencias se ocupan de partes y fragmentos de lo real y generan conocimientos abstractos impersonales. El pensar filosófico, en cambio, es una búsqueda de la realidad. Lo real buscado no es el mundo por sí solo, sino aquel en que están los seres humanos, ese en el que las personas actúan e intervienen (Ortega y Gasset, 1961, pág. 50). La actividad de la persona inquieta, deseosa y productiva que funda la filosofía implica que en la base primordial de ella hay un alguien que busca y pregunta. La vida no viene ni hecha ni tampoco de antemano sabida. Ortega distinguirá este fundamento de la filosofía con el apelativo de ‘realidad radical’. Todos los seres humanos existen insertos en su realidad circunstancial, a la que conocen en cierta medida y a la vez desconocen y suelen deformar. En contraste con la conciencia ordinaria de las circunstancias, la del filósofo no apunta al mundo de todos, sino a cierta realidad radical del propio que resulta de la atención despierta, la reflexión crítica y la formulación exigente de la experiencia. La realidad

en que se funda la filosofía es la del pensador necesitado, que interroga y espera una respuesta, que necesita lo que no tiene, que efectúa lo por hacer y por ocurrir. Ortega dice:

Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida* [...] La llamaré a veces 'nuestra vida', pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de otros ni a una supuesta vida plural y común. Sólo la propia tiene para cada uno la genuinidad inexorable y a sí mismo evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida [...] Al llamarla 'realidad radical' no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada [...] sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás (Ortega y Gasset, 1972, pág. 38-40).

Como la vida es intransferible cada uno tendrá que hacer la suya y haciéndola irá aprendiendo quien es. Este doble proceso de la producción y el conocimiento progresivo de sí, lo concibe Ortega manteniéndose en contacto con varios autores contemporáneos. Es como lector que Ortega colabora con los fundadores de una nueva etapa del pensamiento filosófico europeo⁴. Dice:

Hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical sólo se podía llegar por influencia extraña, al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, ni yo ni nadie en Alemania... sospechaba en 1913, ni mucho tiempo después, que en Dilthey existiese propiamente una filosofía de la vida [...] Muy pronto iba yo mismo a llamar [la] 'filosofía de la razón vital', la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón. No llegué pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados (Ortega y Gasset 1961, 65-66).

Ni la amplitud ni la variedad de sentidos de la palabra 'vida'⁵ como tampoco las ambigüedades de la expresión 'razón vital', impiden a Ortega valerse de ellas para

⁴ Uno de los antecesores de la idea orteguiana de vida es Dilthey, de quien el español dice: "Es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX" (Ortega y Gasset, 1946-1962, VI, pág. 165).

⁵ Por ejemplo: la vitalidad humana tiene dos dimensiones, la biológica y la espiritual.

comunicar sus conquistas teóricas. Nada amigo de tecnicismos, Ortega practica la exposición directa de los resultados de su trabajo hasta el final.

El más atrevido y desconcertante de los nuevos pensadores que Ortega leyó con provecho fue Nietzsche. Desde temprano acogió sus escritos y preferencias sin la indignación del público tradicionalista, que rechazaba las innovaciones y manías de este escritor difícil de ubicar. Ortega reconoce en él al filósofo sin dificultad, lo celebra en general, aunque también objeta algunas de sus extravagancias. Máximamente celebrará que él ataque esa seguridad fingida que exhiben los filósofos: Nietzsche es el primero que no reclama estar en posesión de la verdad. Pero el acuerdo entre Ortega y Nietzsche no es cabal: es grande ser una persona humana para el pensador español, pero ello no es suficiente para Nietzsche, que declara: “El hombre es algo que debe ser superado”.

En lo que concierne a la fundamentación de la filosofía, Ortega había sustituido la crítica de la razón por la vitalidad del pensador creativo. Como fundamento y explicación de las funciones cognitivas, tal sustitución equivale a una ruptura con el rigor del pasado. La insistencia con la que Ortega sostiene la sustitución del criticismo por la vitalidad del filósofo está ligada al tenor revolucionario de las ideas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. La gnoseología y la filosofía pretendieron conocer sus objetos con claridad y precisión. La disciplina que cumplía del todo esta exigencia era la matemática, llamada por eso “matemática pura”. Sus objetos, revelados por el entendimiento, diferían a fondo de los debidos a los sentidos corporales y la imaginación. Kant expresaba esta diferencia diciendo que un conocimiento es puro si carece de toda mezcla sensible o empírica. Así establece la oposición entre lo puro *a priori* y lo empírico *a posteriori* y la jerarquía entre ellos, fundada sobre la supuesta superioridad de la razón pura sobre lo impuro o mezclado. En consecuencia, el conocimiento de la vida, la historia, la humanidad y

la filosofía reformadas, caen fuera del dominio establecido por la pureza racional durante el período del clasicismo.

Ortega protesta contra los homenajes filosóficos que se le solían rendir a la razón clásica. Su contundente tesis afirma: la razón es descubierta en el seno de la vida, nunca en otra parte o ubicación. Afirma: "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy... entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar!" (Marías, 1960, pág. 325). Pero era a la razón a la que se le atribuía desde hacía siglos el éxito de las ciencias de la naturaleza. Se creía que la razón pura o físico-matemática ocupada de lo universal, autónoma y abstracta, siempre igual a sí misma, poseía, además de su primacía, un cierto dejo moral y religioso por su inmovilidad y duración. Ortega objeta que la vida en cuanto raíz productiva de cuanto hay en el mundo es un sustituto explicativo superior a la razón pura y abstracta; pues, bien vista, se trata de una vitalidad creativa, una razón vital que reemplaza a la rígida explicación del racionalismo filosófico ahistórico, siempre igual a sí mismo.

Tan importante para el desarrollo de la obra orteguiana como el descubrimiento de Dilthey resulta ser la lectura del gran escritor difícil de ubicar que fue Nietzsche. ¿Se trata de un filósofo como él pretende ser a pesar de que su especulación está lejos de ser objetiva y neutral, a pesar de que no es sistemático ni propiamente racional, a pesar de no ser nunca abstracto? ¿Es admisible que un filósofo invente y le falte el respeto a otros pensadores, como cuando llama a Kant "el chino de Königsberg"? (Rukser, 1962, pág. 16). Es un filósofo, admite Ortega, pero de otra especie. En efecto, Nietzsche declara que la filosofía no es algo que se hace sólo con la cabeza, sino con toda la persona: "Yo escribo siempre mis libros con todo mi cuerpo y mi vida [...] Yo hablo sólo de asuntos vividos y no muestro sólo procesos cerebrales." Ortega celebra la posibilidad de meditar libremente, "de

recogerse dentro de sí mismo para ponerse de acuerdo consigo mismo" (Ortega y Gasset, 1972, I, pág. 21).

Está dispuesto a reconocer coincidencias con Nietzsche, especialmente en lo relativo al concepto de vida. Dice: "Para Nietzsche vivir es más vivir, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la expansión de esas fuerzas afirmativas, la vida es 'Voluntad de poderío'. Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea" (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 94). El entusiasmo de Ortega por Nietzsche deja siempre abierto un lugar para ciertas críticas. Rechaza como necia la violenta crítica de la cultura cristiana de Europa. Sin embargo, Ortega está listo para celebrar el atrevido pronóstico nietzscheano del superhombre, o del sobrehombre, como lo llama Ortega. Este explica:

Desde su primera obra [...] hasta su última carta [...] (1888) Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la definición del hombre [...]. Las revoluciones políticas, la del 89 patentemente, son también luchas por la definición del hombre, y, sin embargo, suele hallarse en las barricadas muy poca filosofía (Ortega y Gasset, 1946-1962, I, pág. 92).

Agrega:

¡Ciertamente que a mediados del último siglo y comienzos de éste la filosofía [...] pretendía ser una ciencia, [...] pero no hay que formalizar la cosa, se trata sólo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió! [...] Es, pues, filosofía la crítica de la vida convencional, incluso y muy especialmente de su vida —crítica que el hombre se ve obligado a hacer de cuando en cuando (Ortega y Gasset, 1946-1962, VII, págs. 145-146).

A la pregunta directa: ¿Qué es filosofía? Ortega contesta:

En las lecciones anteriores [sólo] hemos definido lo que es la doctrina [...] sólo la abstracción de la auténtica realidad 'filosofía' [...] es el filosofar una forma del vivir [...] ¿Qué es como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse

por cuanto hay o el Universo— un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca (Ortega y Gasset 1946-1962, VII, págs. 329-330.)

La obra de Ortega da el paso decisivo de acentuar el carácter personal del pensador filosófico, de su iniciativa teórica y de la posición resultante de su actividad. Su experiencia filosófica es la propia de cada uno y cada uno es el filósofo individual. Esta es una doctrina notable por su audacia y sus alcances. Pues, aunque la historia de la filosofía siempre reconoció el carácter personal de sus grandes posiciones teóricas atribuyéndolas a personas singulares: la filosofía de Platón, la filosofía de Spinoza, etc., nunca estuvo dispuesta a renunciar a la unidad estable de la disciplina histórica como tal. Tanto la unidad temática, la centralidad y jerarquía de los problemas heredados como la formalidad lógica de la exposición fueron garantías de la continuidad histórica de la disciplina. Por muchos siglos pareció imposible que las diferencias polémicas entre sus representantes pudieran afectar a la condición esencial de la filosofía, sus temas, categorías y procedimientos. Sin embargo, el mundo del filósofo moderno que formula su pensamiento ha cambiado profundamente y con él la disciplina del filósofo. La modernidad es, entre otras novedades, intensamente individualista: las personas no vacilan en afirmarse a sí mismas, en conservarse en toda circunstancia, en obtener su parte en todo reparto. El filósofo se ocupa necesariamente de sí mismo si, como Ortega, considera a la vida humana como la realidad radical o absoluta colocada en las circunstancias en que tendrá que desenvolverse.

Ortega mantuvo siempre una separación expresa entre filosofía y ciencias especiales. La vitalidad del pensador consiste en que para él su propia vida es tan intensa como unitaria. Las ciencias, en cambio, son muchas, diversas y dependientes de la investigación, un proceso colectivo. Si Ortega estuviese todavía entre nosotros lo sorprendería el panorama de las filosofías que piensan combinando disciplinas diversas: Badiou, Lacan, Žižek, Derrida, Arendt, Sloterdijk,

Zubiri, etc. La filosofía apartada escrupulosamente de otros saberes ha llegado a ser hoy una rareza. Tenemos, en cambio, filosofía y psicología, filosofía y biología, filosofía e historia, filosofía y sociología. Esta libertad combinatoria, que no tiene en cuenta la enorme variedad de métodos que emplean las varias disciplinas, consigue sin duda efectos literarios novedosos mediante este procedimiento, pero carece de control sobre la validez general de sus especulaciones. Ortega se abstuvo tanto de separar a la razón humana de otras facultades cognoscitivas como de combinarla con otras disciplinas. No pretendió que su vocación diera acceso a verdades superiores capaces de valer para siempre sustraídas a toda crítica. Al contrario, la filosofía de Ortega se ofreció como eminentemente criticable. En un escrito tardío, *La idea de principio en Leibniz*, compara a la fe o creencia con la filosofía y describe a esta como esencialmente inquieta, insegura e incierta (Ortega y Gasset, 1946-1962, IX, págs. 350-351).

REFERENCIAS

- Ferrater Mora, José. (1967). *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- Kant, Immanuel. (1781). *Critik der reinen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch.
- Kant, Immanuel. (1787). *Critik der reinen Vernunft*, zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Marías, Julián. (1960). *La imagen de la vida humana*, Madrid, Revista de Occidente.
- Marías, Julián. (1963). La estructura corpórea de la vida humana. *Revista de Occidente*, 2, 163-175.
- Marías, Julián (1960). *Experiencia de la vida*, Madrid, Tribuna de la Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José. (1946-1962). *Obras Completas*, I-IX. Madrid, Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, José. (1961). *Prólogo para Alemanes*. Madrid, Taurus.

Ortega y Gasset, José. (1972). *El hombre y la gente*. Madrid, Espasa-Calpe.

Rukser, Udo. (1962). *Nietzsche in der Hispania*. Bern und München, Francke Verlag.



2. LA FILOSOFÍA Y EL ESPACIO PÚBLICO

Pablo Oyarzun Robles¹

La filosofía en el espacio público es el título de esta conferencia de clausura. Permítaseme modificarlo levemente para uso propio y hablar de 'La filosofía y el espacio público', en la confianza de que la conjunción marque o sugiera un hiato, una distancia, una separación. No solamente cierta distancia *entre* filosofía y espacio público, sino también una distancia respecto de una posible lectura del título oficial que así modifico: 'La filosofía *en* el espacio público' podría significar que la filosofía adopta o enseña un determinado cariz *en* cuanto comparece en dicho espacio, otro, cuando se recata o se reserva y no comparece y está, podría pensarse, en lo suyo, *chez soi*. Muy especialmente me abstengo de tal lectura, me cuido de no incurrir en ella. En todo caso, la distancia o separación de que hablaba hace un momento, *entre* filosofía y espacio público, hace una sola pieza con esta última prevención.

Pero el título oficial me sugiere otra lectura, y a esta quisiera hacerle sitio por unos momentos. Ese título se me antoja ser una pregunta: ¿La filosofía en el espacio público? ¿Qué hace la filosofía en el espacio público? Es una pregunta similar a la que sin más protocolo podría dirigirsele a uno que recién ha llegado a un lugar al que no ha sido invitado: ¿Y tú, qué haces aquí? Quiero decir con esto que existe una tensión entre la filosofía (no pienso en una en particular, una orientación, una escuela, sino en algo así como el temple filosófico) y el llamado 'espacio público'. Esa tensión no supone que la filosofía poco o nada tenga que ver con lo público y solo ocasionalmente pueda presentarse en su foro como una especie de intruso al cual se le hace presente su condición foránea. No. La tensión

¹ Académico de Filosofía y Estética en la Universidad de Chile.
oyarzun.pablo@gmail.com

atañe a lo mucho que vincula a la filosofía con lo público (se podría decir, también, lo común, pero prefiero reservar este aspecto para más tarde) y a la mucha, no, a la absoluta dificultad de que ese mucho pudiese alcanzar una figura estable, permanente. Dicho de otra suerte, que ese mucho pudiese compartir un mismo presente con aquello que, en cada caso, es actual en el espacio público y como tal espacio. “[L]a filosofía es *su época (ihre Zeit, “su tiempo”) aprehendida en pensamientos*”, afirmó G. Hegel (1989, 26). Solo que “aprehender”, que es también un ‘llevar’, traer la época a pensamiento, lo cual toma tiempo (*Zeit*), y la diferencia, el diferimiento que hay entre ese aprehender y el dejarse la época (el tiempo) concebir no es insignificante: es la significación misma. En tanto que cumplida significación, la filosofía es inevitablemente tardía, dice G. Hegel: “En cuanto que *pensamiento* del mundo, solo aparece en el tiempo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y llegado a su término” (1989, 27). Su tardanza crepuscular es la del búho de Minerva, que levanta el vuelo cuando rompe el atardecer.

Todo esto suena hermoso (y como muchas cosas que suenan hermosamente, lleva también un ligero retintín de *kitsch*); yo al menos le rindo un modesto homenaje a lo que magníficamente dice G. Hegel en su Prefacio. (No es que Hegel carezca de espléndidas alocuciones en su obra prolífica, es que sus prefacios y demás discursos similares invitan a la rendición y casi a la ofrenda, a la vez que manifiestan, a veces sin querer, el tiempo que toma alcanzar la actualidad.).

Esta condición vespertina o en todo caso tardía de la filosofía me sugiere otra ilustración: “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate (*polémou kai mákhes*)”, es el saludo burlón que Calicles obsequia a Sócrates, al inicio del diálogo *Gorgias*, de Platón. Replica Sócrates: “¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta (*heortês*)?” Se observará el contraste entre guerra y festejo, al que no hace caso Calicles o en cuya trampa cae —no

podría decidirse tan tempranamente si es lo uno o lo otro— y coge el hilo que Sócrates maliciosamente le alcanza: “Y por cierto después de una fiesta urbanísima (*asteías*), pues hace un momento Gorgias ha disertado magistralmente sobre muchas y bellas cosas” (Plat. Gorg. 447a).² En este caso, por cierto, el filósofo no es un intruso, sino uno de los convidados al festín, que no tardará en convertirse en agudo combate. Será el combate de filosofía y retórica, la lucha, podría decirse, por el dominio, por la soberanía de la palabra como articuladora de la vida de la *polis* y en ella. Pero por eso mismo, por la incivildad de convertir un festín en abierta batalla, se le hará presente a Sócrates que, si bien ha sido invitado, se comporta como un intruso o, al menos, como uno que desconoce o infringe las reglas de la sociabilidad y las buenas costumbres. Es, como él mismo admite, un *agroikós*, un rústico recién llegado de lo agreste a la ciudad, al *ásty*, nombre del que deriva el lisonjero adjetivo con que honra Calicles el amplio discurso que acaba de proferir Gorgias: *asteíos*, urbanísimo, elegante³.

Pero no me voy a quedar en este diálogo, al que le tengo inapelable afición: tiendo a leerlo como documento fundacional de la metafísica de Occidente. Un librito escribí hace lustros al respecto, pero sospecho que ya quedó inédito. Mi intención al citar el *Gorgias* en su escena inicial apuntaba a aquello que Platón tenía

² Cito según la traducción de Julio Calonge Ruiz, que he modificado en un solo punto: donde Calonge traduce “magnífica” he puesto “urbanísima”; de inmediato se verá por qué. El texto griego lo he consultado en Platón (1963).

³ Por cierto, en este comienzo cortesano, llevado al ritmo de las mutuas venias, semejante invectiva no tiene lugar. Lo tendrá una vez que Gorgias, arrinconado por la encuesta de Sócrates acerca de su arte, no pueda compaginar el profesado saber de la virtud con los perniciosos usos de la retórica en que pueden incurrir sus aprendices. Polos irrumpe: “Llevar la conversación a tales extremos es una gran rusticidad (*pollè agroikía*)” (Plat. Gorg. 461c). Poco más adelante, Sócrates mismo expresará temor de ofender a Gorgias por su rudeza, que, alega, consiste en decir la verdad (Plat. Gorg. 462e).

entre ceja y ceja en este diálogo: la retórica, como el arte de la palabra pública, que por la palabra tiene bajo su dominio todas las potencias (Plat. Gorg. 456a) y, así, a la total envergadura de lo público como tal; arte soberana, por consecuencia. Por cierto, este desplante de Gorgias será refutado con la tesis de que la retórica no es en absoluto un arte y que su índole es, en verdad, parasitaria, porque descansa en la adulación. No juzga así el discípulo del autor de este crispado diálogo, Aristóteles. En su *Retórica* le restituye a esta sus fueros de arte y reivindica su capacidad para abordar (como la dialéctica, pero también distinta de ella) asuntos que no pertenecen a ninguna ciencia ni coto experto en particular, sino que son de conocimiento y de interés de todos (se entiende que Aristóteles no podría haber dicho “de todas y todos”). Es, habrá que decir, el arte público por excelencia. No por ello, sin embargo, el arte soberana de Gorgias. Su vocación es más la verdad que el poder, y en esa verdad —verdad de verosimilitud— radica esencialmente lo público.

Se podría sospechar que esta suerte de recordatorio museológico obedece a una táctica distractora. Al fin y al cabo, en nada se parecen nuestras sociedades a la Atenas que declinaba en el siglo IV antes de nuestra era. Pero algo hay en que la encuesta aristotélica sigue teniendo validez rotunda. Si todo lo público depende de la verdad, de la verdad en los asuntos que conciernen a un colectivo, pero de una verdad que consiste en su parecer, ajena a la certeza de las ciencias, y que no tiene otra posibilidad que sostenerse en esa consistencia por obra de un discurso que fomenta ese parecer y durante el tiempo en que ejerza su fuerza persuasiva, entonces lo público es de una fragilidad extrema, está cruzado de contingencia, de punta a cabo. Esos dos rasgos me interesan por lo pronto: por una parte, la textura del espacio público es discursiva: su principio de articulación es la palabra; por otra, la condición de existencia de lo público es su misma contingencia. Como una

apostilla a estos dos rasgos habría que decir que la palabra es receptiva a la contingencia, tiene la capacidad de darle forma.

Si hablo en este caso de contingencia, entiendo que es una contingencia inherente, no una que eventualmente pueda sucederle a lo público y su espacio por irrupción desde un exterior y a la manera de un accidente. La contingencia de lo público y su espacio le son constitutivas, en la medida en que este espacio es plaza de concurrencia de los intereses, concebidos primariamente como factores de lo que cada individuo o cada grupo juzga ser incremento de la propia existencia, del propio poder. Cada uno de esos intereses, como vectores de existencia, brega por su predominio o su provecho; cada uno trae consigo la tendencia a restar ese espacio de lo público, a apropiarse de él, a privatizarlo, si cabe decirlo así.

En virtud de tal concurrencia, se podría pensar que no hay una diferencia esencial entre el espacio público y el mercado —es el credo de los liberales—, pero nada puede ser más diferente: de hecho, en la afirmación de esa diferencia se juega la índole misma de lo público; y la confusión entre uno y otro, mercado y espacio público, es prueba de la fragilidad de este último. Si el ágora de la antigua Grecia era el sitio al que acudían los comerciantes y los artesanos a ofrecer y vender sus productos, se debía a que ella era, ante todo, la plaza abierta de la asamblea, en que se adoptaban las decisiones fundamentales para la existencia de la colectividad; en cierto sentido, podría decirse que el mercado mantenía una relación parasitaria con la asamblea, es decir, con la concurrencia ciudadana interesada por lo que a todos y a cada quien podía concernirle y que solo la palabra podía hacer manifiesto. A diferencia del mercado, que necesariamente supone algún tipo de equivalente para la realización de sus transacciones, la palabra, elemento de lo público, es lo in-equivalente por excelencia. Ninguna palabra es intercambiable con otra, y si llega a serlo es porque se le ha birlado su fuerza específica, para igualarla a lo que en el mercado es valor equivalencial, medida básica de intercambio.

En este mismo punto puede observarse la diferencia radical entre mercado y espacio público. La equivalencia mercantil es, supone, reproduce y tendencialmente acentúa la desigualdad de los concurrentes, una desigualdad que no atañe primariamente a sus características propias, sino a la posesión, acceso y gestión del factor equivalencial, lo que a su vez revierte sobre aquellas características —de mil modos posibles— denotando desigualdad también en ellas.

En lo público, en cambio, los concurrentes son iguales, como portadores y actores de la palabra: lo que los hace iguales es lo in-equivalente por excelencia. La igualdad es consustancial a lo público. Sin duda que se la puede restringir (por exclusión de individuos y grupos, negación de condiciones y competencias, etc.), y de hecho toda configuración pasada y presente de lo público supone algún tipo de restricción, pero los sujetos de lo público son, en cuanto tales, iguales, sin perjuicio de la diversidad y eventual antagonismo de sus intereses, y solo en esa calidad actúan públicamente, solo en esa calidad pueden converger en un interés común. En virtud de tal igualdad, que no desconoce la diversidad de intereses, pero tampoco la valida o sanciona como un dato, lo que se llama interés común es algo absolutamente ajeno a los intereses particulares de esos sujetos: desde luego no es su mediana o su equivalencia ni tampoco el producto, por suma y resta, de una negociación, o el remanente de un proceso de abstracción que redujese los múltiples intereses a un 'denominador común'. El interés común, en este sentido, es originario, inconmensurable con la particularidad de los intereses de cada cual o de cada grupo. Es, más y menos que un que un resultado o un acuerdo, una promesa: la promesa de una existencia (un *inter-esse*) *en común*. Y es la palabra —el órgano de la promesa— la encargada de producir el interés común en su originariedad.

Por supuesto, lo que de este modo intento describir es una *idea* de espacio público, solo que no al modo platónico o, matiz de por medio, al modo del ideal,

con función regulativa y al mismo tiempo asintótica. Entiendo la tal idea (siempre que se le conceda algún crédito) como una condición que es efectiva en toda configuración de espacio público, efectiva en cuanto siempre latente en cualquiera de ellas. Y toda configuración del espacio público obedece siempre a un curso histórico dual. Por una parte, procesos sociales que impulsan y provocan la apertura de espacios de comparecencia y actuación de amplios grupos. Por otra, operaciones hegemónicas de un poder establecido que en cada caso circunscribe, fija y estandariza lo que se conciba como espacio público y las formas lícitas y reguladas de comparecer y actuar en él. Lo que en general conocemos bajo el nombre de 'espacio público' en lo que derechamente nos concierne (en Occidente) es precisamente lo que hemos heredado de un curso dual semejante: el ascenso y predominio de la burguesía en la determinación del sentido moderno de lo público y las sucesivas formas de circunscripción y regulación de lo público por un poder establecido (sin perjuicio de reconocer la gravitación de un poder naturalizado: pensemos en el poder patriarcal).

No voy a entrar en la cuestión de las formas hoy vigentes, del modo hegemónico de configuración de lo público y su espacio en el presente, múltiplemente determinado, pero en el cual se advierte gruesamente el debilitamiento del poder establecido del Estado, la capacidad modeladora del mercado (de ahí la confusión a que aludía antes), el esfumado de la frontera entre lo privado y lo público (una frontera que nunca ha sido tajante ni intransitable), la mediación técnica de todos los procesos de subjetivación y socialización. Quiero volver a mi asunto inicial: qué, en todo esto, concierne a la filosofía, cuál es su figura con respecto a lo público, qué le corresponde hacer u omitir en lo que atañe al espacio público, cuál, en fin, es su posible modo de comparecencia en este.

Al sustituir una preposición por una conectiva y hablar de 'la filosofía y el espacio público' buscaba indicar un hiato y una distancia. Tiene que ver esto con el dato

primario de que el 'espacio público' es siempre el producto de un compromiso entre los dos vectores que mencionaba antes, compromiso en el cual la configuración, la delimitación y regulación de ese mismo espacio se debe a una agencia hegemónica y la expresa. La distancia a que aludo atañe a esos dos vectores, pero ante todo, y decididamente, al último, a la determinación vigente de lo que sea y valga como 'espacio público' y como sentido de lo público por un poder establecido. Esa determinación la filosofía no la puede conceder, respecto de ella necesariamente debe tomar distancia y en esa misma medida no puede comparecer en el espacio público conforme a las pautas que lo regulan y circunscriben, como un discurso más entre los que lo pueblan de rumores. Suya tiene que ser cierta reserva.

José Ortega y Gasset, que ha de haber sido el mayor intelectual público español en el siglo XX, de figura eminente y rotunda, tenía, me parece, expresa reticencia ante lo público como aquello que está dado y es vigente, el conjunto de usos sociales reinantes en una determinada época o periodo y en una determinada comunidad, cuya textura y modo de estar presente para cada quien (con presencia que es prioritariamente implícita y solapada) es la 'opinión pública'. Ejerce esta, sostiene Ortega, una coacción por lo pronto irresistible sobre los individuos, la cual se hace manifiesta, con peso y hasta violencia, mediante la agencia del 'poder público', como emanación de la opinión susodicha⁴.

Trazaría aquí una línea divisoria entre lo que Ortega concibe como la 'opinión pública' y la opinión a secas, sin ceder necesariamente al distingo entre aquella, la 'pública' y la que él mismo llama la 'particular', que no responde a la vigencia de la primera y acaso disiente de ella o se le opone. Hablo de la opinión como esa

⁴ Refiero, para todo esto, al decimosegundo y último capítulo de *El hombre y la gente* (Ortega y Gasset, 1964), titulado "El decir de la gente: las «opiniones públicas», las «vigencias» sociales. — El poder público", en el séptimo volumen de la edición de las *Obras completas* de Ortega y Gasset (especialmente las páginas 264-269).

polifonía de murmullos a que me refería hace un momento. En ese contexto, la reserva que sugiero nada tiene que ver con la afirmación de una diferencia sustantiva entre, digamos, la palabra experta de la filosofía y la mera opinión, respecto de la cual aquella se distingue desde una eminencia que reclama para sí el derecho primario a la verdad (descontado que la época de tal altivez es cosa pretérita), o bien, de manera menos altisona y más flemática, desde un apartamiento que encuentra refugio en el tecnicismo y el intercambio *inter pares* (que, si es, en cuanto meramente escolar, el exclusivo modo de existencia de la filosofía, no dista de ser el más triste de todos)⁵.

El espacio público es el espacio de la opinión. El tejido discursivo de que hablaba antes es la fábrica de la opinión, a la que corresponde aquella verdad que parece serlo —la verdad de lo verosímil— como única verdad de lo público. Si la filosofía comparece en ese espacio no puede sino hacerlo (no puede sino ser percibida, escuchada) como opinión, pero es precisamente bajo esa condición que tiene marcar la diferencia, abrir la distancia. ¿Cómo habrá de hacerlo?

Conciérne a la filosofía el cuidado de la palabra (si se le quiere llamar *logos* no me opongo, siempre que no se le dé un sentido restrictivo o algún rancio abolengo), diré que es responsable por la palabra, responde en ella y por ella a aquello que como lo real —quisiera decir: *lo real de lo real*— se le presenta una y otra vez

⁵ En discordia con esta modalidad tiendo a leer lo que dice Kant acerca del uso público de la razón en su celebrado ensayo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”. Sostiene allí que la Ilustración no requiere sino la libertad menos dañina de todas, que es precisamente ese uso público, ejercido por un docto “ante todo el público de los lectores”, a diferencia del uso privado de razón, que un funcionario u oficial civil puede hacer en el desempeño de sus mismas funciones (Kant, 1923, pág. 37). Este uso que alguien hace de su razón y en su propio nombre en el espacio público sugiere, me parece, una responsabilidad fundamental de esa persona en su calidad de docto. Para ningún “docto” es más alta esa responsabilidad que para el filósofo. Me dirijo a ese punto ahora.

bajo la figura serpentina de la pregunta, de una pregunta que le ronda antes de que ella misma formule las suyas, que son como estelas de esa primeriza, indócil y tácita. Eso es, sumariamente dicho, la contingencia, lo que toca, lo que nos toca.

Porque responde en la palabra y por ella, y porque la palabra es la fibra de lo público, responde por lo público, pero no —nunca— por lo público dado, establecido y circunscrito desde la agencia impositiva de un poder, cuyo sino es protegerse de lo real, ponernos al abrigo de lo real y fortalecerse continuamente en esa miserable dádiva de seguridad cuyo precio es demasiado alto, porque es la existencia misma en su posibilidad y su albur. Responde la filosofía —si comparece en el espacio público del caso y si no comparece, siempre que no se enclaustre en la triste pasión de que antes hablé— responde por lo público, por lo común, responde por él como el espacio abierto y los espacios por abrir en la realización del común *inter-esse*.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (2000). *Retórica* (Trad. J. M. Pabón & M. G. Valdés). Madrid, Gredos.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Immanuel, Kant. (1923). *Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe. Band VIII*. Berlin: De Gruyter.
- Ortega y Gasset, José (1964). El hombre y la gente. *En*: Ortega y Gasset, J. (1948-1958). *Obras completas. Tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Platon (1963). *Œuvres complètes. Tome III. Gorgias – Ménon*. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Platón (1987). *Gorgias* (Trad. Julio Calonge Ruiz). *En*: Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid, Gredos.



3. ORTEGA Y GASSET Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD INCONCLUSA DE LOS PUEBLOS JÓVENES DE AMÉRICA

Marta Campomar Fornieles¹

En la América hispana con frecuencia se discute si existe o no el problema de la identidad colectiva de los pueblos, asunto que ha sido objeto de múltiples estudios, de análisis sociales y de filosofía antropológica reproducidos en libros, ensayos o artículos periodísticos. 'El alma' de un pueblo, con su pasado, presente y futuro, lo que equivalía a querer descubrir su identidad hecha en el tiempo, fue una preocupación recurrente en la filosofía de Ortega y Gasset. De aquí que él deriva los hilos imperceptibles del americano, de su modo de hacer nación, con sus idiosincrasias, experiencias humanas, legados hereditarios, sus tiempos vitales, y todo aquello que conducía a una nueva forma de ser porque se ha sido, a intimidades profundas que paulatinamente se convierten en decisiones cívicas, en teorías políticas y en el móvil fundacional de muchas instituciones que intentan resguardar la radical esencia reflexiva de un pueblo a lo largo de los siglos.

Para desentrañar estas altas cuestiones de transformación y evolución social, donde la herencia y la pertenencia al terruño marcaban las pautas de una incipiente conciencia nacional, los interrogantes sobre quién era el exótico y quién el autóctono, y en quién recaía la identidad espiritual del continente –en este caso, el continente sudamericano–, involucraba necesariamente el problema de la identidad española. Juzgadas dentro de la estructura occidental de 'civilización' europea, estas complejas realidades ontológicas e históricas en las que se entrecruzaban la presencia sajona, francesa y portuguesa, pusieron en marcha un extenso debate sobre cómo definir el sitio universal que ocupa América Latina (término nada sencillo en su concepción) dentro del conjunto de naciones, cada una con su modalidad diferencial a nivel social, político y geográfico.

¹ Doctora en Literatura inglesa y española de la Universidad de Leeds. Vicepresidenta de la Fundación Ortega y Gasset Argentina. Integra el Patronato de la Fundación Ortega-Marañón en España. martacampomar@hotmail.com

En Argentina, nación joven, continúa la incesante preocupación por estos temas sobre pertenencia e identidad que, inevitablemente, desembocan en acaloradas disputas sobre "la argentinidad". No faltan argentinos que se siguen preguntando desde el arte, la literatura, el ensayo periodístico, el revisionismo histórico, la filosofía, y la lengua, 'qué somos' y adónde vamos como nación. La generación que conoció a Ortega barajaba la posibilidad de que fuesen europeos de raza blanca, preguntándose respecto del resto del continente cuánto se tenía de nativo-indigenista, cómo transcurrió su mestizaje colonial, y cuánto se debía en sus usos y costumbres a las inmigraciones transformadoras de identidad. En este sentido, Ortega se preguntó con insistencia ante su auditorio criollo cómo se hizo constitutivamente la nación anfitriona. Y marcó su posición desde 1916 con claridad y coherencia cuando afirmaba ante un público porteño que incluía a las colectividades españolas: "he querido acentuar que hay entre nosotros profundas identidades", tomando en cuenta "innegables diferencias" que tenían que ver con distintas edades, asunto que desarrolló con prolijidad a lo largo de su docencia desde el diario *La Nación* y en sus últimas conferencias de Buenos Aires de 1939-1940.

Durante ese período traumático para los españoles él remarca la identidad hispana del continente con su sintética frase sobre "la España que la Argentina fue". En esa solemne ocasión², ante el presidente de la nación y sus autoridades, Ortega recordaba a su audiencia que "Argentina había sido España y lo que alguien fue, sigue inevitablemente siéndolo, bien que en esa peculiar forma de 'haber sido'". Y, haciendo referencia a la estructura cósmica de todo un continente hispanoamericano, añade el pertinente comentario: "Y esa real estructura de lo humano si se tiene el alma prócer, no hay sino que aceptarla, bien entendido que para hacer luego lo que nos cuadre; más por lo tanto aceptarla, reconocerla, no como un reconocimiento de mera idea, sino con todo nuestro ser".

² Ortega y Gasset, José. "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires", en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 6, pp. 237-238.

A varios años de estas reflexiones, en un artículo más reciente en la sección Enfoques del diario *La Nación* de Buenos Aires, el escritor peruano Mario Vargas Llosa al preguntarse precisamente hacia dónde iba la América Hispana³, inevitablemente roza la cuestión sobre qué somos o cómo nos gustaría ser y cuáles eran las auténticas raíces por medio de las cuales se podría definir una identidad popular. Entre las ambigüedades y paradojas que suscitan estas preguntas emerge, según Vargas Llosa, la abismal contradicción entre el nivel social y político de la América Latina y su compleja producción literaria y artística, así como los grandes contrastes de su realidad étnica y geográfica que, con frecuencia, ponían en entredicho la auténtica cohesión social del continente.

En su análisis retrospectivo, Vargas Llosa observa que “una de las obsesiones recurrentes de la cultura latinoamericana ha sido definir su identidad”, pretensión que él juzga como peligrosa e imposible “pues la identidad es algo que tienen los individuos y de la que carecen las colectividades”. Destaca también que la manía por determinar la especificidad histórico-social o metafísica de un conjunto colectivo, habría echado a correr océanos de tinta en América Latina, generando feroces e interminables controversias, entre ellas las polémicas hispanistas que solían dejar fuera la herencia prehispánica del continente. En ese mismo artículo sobre la utopía mestiza de América Latina, Vargas Llosa admite que existía una tradición cultural, una lengua hispano-mestiza (española o portuguesa) que aportó y aporta su riqueza creativa a la mezcla de identidades heredadas o que se mezclan a lo largo de la historia. A pesar de su escepticismo, el escritor llega a reconocer que esta amalgama era su mejor patrimonio: alega que, con ser un continente que carecía de identidad –porque las tenía todas–, este era su elemento más positivo y enriquecedor. Ser tantas cosas a la vez hace de ella un microcosmos en el que cohabitan casi todas las razas y culturas del mundo.

Esta ecuación, sin duda atractiva, no resulta satisfactoria dado que cada nación conjuga su propia definición del componente racial a su manera. En la América

³ Vargas Llosa, Mario. “La utopía mestiza. América Latina”, en *Sección Enfoques*, *La Nación*, 18 de diciembre de 2005.

hispana, con su conflictivo mestizaje de tipo colonial, emergen todo tipo de variantes identitarias. El caso argentino, especialmente desde su emancipación, fue un modelo antihispano y poco dado a respetar los ingredientes indigenistas para reemplazarlos por una argentinidad de componente inmigratorio europeo. Si se toma en cuenta la obra histórico-sociológica de José Ingenieros, el componente originario fue su principal preocupación sobre la integración nacional.

Lo que se vivía dentro “del hecho americano”, que identificó con claridad Ortega en sus viajes, era el dilema de una psicología de transición, en la cual convivían insuperables lejanías regionales con el desarraigo de grandes masas europeas o asiáticas, portadoras del divino descontento que Ortega atribuía a la historia humana en sí misma, con sus conquistas, colonizaciones, y asentamientos fundacionales. Con claridad, él lo describió como obra de descontento, “como dolor que sentimos en miembros que no tenemos”, sentimiento aplicable al incompleto destino del argentino y que compartían muy especialmente las colectividades españolas adheridas a su legado nostálgico de Hispanidad.

En efecto, a comienzos del siglo XX se argumentaba si la tierra, la sangre, la raza, los ecos de una civilización pasada, la intimidad o sociabilidad de sus habitantes, el instinto tribal, las hormonas, las secreciones, las costumbres genéticas, el factor económico o político eran lo que determinaba el arquetipo de lo nacional. Lo que se debatía era quiénes constituían los ‘nacionales’ de la tierra denominada Argentina, tomando en cuenta distintas etapas integradoras o disociadoras que aparecían en el acontecer histórico, que generaban inclusiones y exclusiones sociales, para conformar una personalidad más o menos exitosa y utópica del sueño de los fundadores argentinos, estructurado alrededor de la centralización y éxito económico del puerto de Buenos Aires.

Dentro de este entramado polémico, Ortega, con la retina perspicaz del viajero, se animó a penetrar “en los naturales entretejidos” del pueblo criollo, con “su resultado total, en su masa conjunta”. Intenta revelar los secretos de su composición y averiguar cómo se desagregaban los elementos de su realidad étnica. Encuadró las aspiraciones de los argentinos en calidad de pueblos jóvenes que habían crecido como repúblicas emancipadas cuando el mundo estaba hecho.

Se insertaban, de este modo, en una civilización europea en crisis con la expectativa de convertirse en otro modelo exitoso de civilización en reemplazo de la decadencia europea y del vetusto modelo español.

Ortega vislumbró que el impulso progresista criollo, que venía de la generación del 80, era un laboratorio especialmente atractivo porque en su proceso de querer “hacer nación”, pretendía generar una “civilización” propia, aspiración que sin duda se estaba concretando en el Norte de América, nación poderosa que imponía definitivamente sobre el mundo un nuevo tipo de humanidad americana, consumista, tecnológica, y de poderío militar y científico. El “*american way of life*” de la América puritana, con sus valores de dominio e imperialismo regional, con su cultura del trabajo, consumo masivo y prosperidad sin límites, tenía potencialidad y proyección internacional suficientes como para reemplazar a Europa.

Al respecto, es interesante el diálogo que Ortega tiene con el lector del diario *La Nación* en 1928, cuando trae a colación las ideas de Hegel respecto del provenir de América. En “Hegel y América”⁴ pone en labios del filósofo alemán su creencia de que el Nuevo Mundo no podría suplantarlo al viejo continente, pero de aspirar a ello, solo el Norte protestante, administrativamente más serio, podría generar “civilización propia”, excluyendo completamente de esta categoría a la América Hispana. Según Ortega, Hegel, “de ingenuidad y de crueldad imperial”, con patriotismo protestante, le otorgó a los ciudadanos del Norte la posibilidad de ser país del porvenir, por haberse hecho de un sistema compacto de sociedad civil, regida por un Estado orgánico, aunque aclara que los estados libres norteamericanos no podían competir con los europeos. A la América hispana, por su catolicismo y militarismo rezagado, Hegel no le concedió un lugar relevante en la historia occidental: La relega a la categoría de primitivismo prehistórico e incluso vaticina que en la lucha del Norte y del Sur, la supremacía del norteamericano era inevitable.

⁴ *La Nación*, 1º de abril; 8 de abril y 10 de junio de 1928. Ver en: Ortega y Gasset, José. “Hegel y América”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 2, pp. 563-576.

Ortega tomó en cuenta esta perspectiva histórica al dialogar con los argentinos desde la imposición fáctica de la Doctrina Monroe de “América para los norteamericanos”. Él preveía que Argentina, con poca ciencia y tecnología, y con sistemas universitarios no del todo consolidados, no podía aspirar a igualar el poderío del Norte. Otra cosa sería en el pensamiento orteguiano el asumir que Estados Unidos podría reemplazar las antiguas raíces de la cultura europea occidental. En este sentido, Estados Unidos fue siempre para Ortega pueblo joven con su proceso colonial, postcolonial y de inmigraciones nacionalizadas y masificación ciudadana bien estructurada en sus instituciones. En cambio, la Argentina, sostuvo durante años la utopía progresista con contradicciones internas que nunca logró resolver.

Ortega entendía que al descifrar las bases originarias de la argentinidad arraigadas al ser mismo del continente, además de haber sido España en su pasado virreinal, la tierra contenía experiencias humanas de estructura telúrica, de primitividad ancestral, a las que apuntó en su libro *Las Atlántidas*, cuyos fragmentos aparecieron en el diario *La Nación* entre 1923 y 1924.⁵ Al hacerse el argentino algunas preguntas sobre su pasado para definir, presente y futuro, Ortega percibe que anclar el comienzo de su “ser”, de su argentinidad, a partir de 1810, resultaba un ejercicio problemático, porque al declararse república emancipada de España, limitaba su flamante argentinidad a un espacio breve que era solo un fragmento de un acontecer histórico más largo en el tiempo. El desafío que deja Ortega a sus contemporáneos en torno a las celebraciones de sus centenarios patrios, en momentos que florecen nacionalismos retóricos, fue el de acercarse con sinceridad a discutir formas de haber sido, como la hispana y la indoamericana, que comenzaban a reclamar voces hispanoamericanas en un mosaico de identidades revueltas por ideologías que llegaban del viejo continente.

Sin embargo, no fue Ortega el único, ni el primero en abordar estos asuntos de identidad americana irresuelta. En efecto, a comienzos del siglo XX una generación de argentinos entre los que se destacaban José María Ramos Mejía,

⁵ Ver *La Nación*, “Ideas del Tiempo Nuevo”, 25 de marzo y 1º de Abril de 1923.

Carlos Octavio Bunge, José Ingenieros, Ricardo Rojas, Joaquín V. González, se abocó a esta temática desde distintas disciplinas que abarcaban la medicina, la psiquiatría, la psicología, la historia, la sociología, la geopolítica, la antropología, entre otras. Cada uno de ellos intentó penetrar en la urdimbre del pueblo argentino, definir la composición o descomposición de sus masas dentro del hermetismo tradicional de las razas.⁶ Ortega tomó en cuenta a estos investigadores del alma colectiva argentina; él era consciente de lo que significaban las polémicas hispanoamericanas que se suscitaban en el seno mismo de las colectividades españolas orgullosas de su hispanidad, avasalladas por la opinión pública antihispana.

En esta contienda, a favor del legado español se destacaron (entre 1904 y 1911) dos españoles de envergadura: Antonio Atienza y Medrano, krausista republicano de la primera tanda, fundador de la Revista *España* de la Asociación Patriótica Española, y su fiel colaborador Rafael Altamira. Este último, historiador conocido por sus libros en los que se perfila la psicología de los pueblos. Él interviene poniendo un sano equilibrio ante las objeciones y prejuicios de los argentinos, juzgando las idiosincrasias autoritarias de la Madre Patria, en las que se denigra o minimiza la herencia hispana, incluso como nación europea.⁷ A la supremacía de la cultura imperial norteamericana, anexando territorios y difundiendo su lengua en el continente, le dedicaría Rafael Altamira en la Revista *España* un gran esfuerzo discursivo para evitar el desplazamiento de lo hispano colonial frente al avasallamiento de la cultura anglosajona.

La primera intervención directa de Ortega en estas cuestiones de continentalidad antihispana surge de sus opiniones periodísticas entre 1911 y 1913 en el diario porteño *La Prensa*, muy leído por las colectividades españolas

⁶ Esta interrelación ideológica la hemos desarrollado con amplitud en: Campomar, Marta. *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 79-182.

⁷ Campomar, Marta. *Rafael Altamira, entre Antonio Atienza y Medrano y los antecedentes de la institución cultural española*. En: Rafael Altamira en Argentina, Editorial Aranzadi, Navarra, marzo 2013, pp. 69-90.

de Argentina. Su colega Ramiro de Maeztu ya había terciado en estos asuntos con anterioridad, junto a un periodista vasco, Francisco Grandmontagne. La generación de Blasco Ibáñez, Altamira, incluso Unamuno y otros españoles residentes del grupo de Atienza, conformaron, antes de Ortega, un coro de acaloradas opiniones acerca de las identidades hispanas en América. Cuando Ortega se incorporó al plantel de *La Prensa*, introdujo sus propias dudas al debate y comenzó por cuestionar cómo se estaría conformando el gran útero de América absorbiendo masas tan heterogéneas.

El espíritu inquieto de Ortega comprende rápidamente que las cuestiones de etnicidad y culturas entrelazadas con la herencia europea, eran aún más complejas tratándose de los problemas de identidades antropológicas en que España dejó su simiente cultural e idiomática en pueblos nativos diseminados a lo largo de una geografía monumental. Las presencias o ausencias de pueblos originarios con bolsones de negritud del tráfico de esclavos, eran dimensiones históricas no desarrolladas, que ofrecían al visitante un panorama identitario difícil de desentrañar.

Estos serían, a grandes rasgos, los componentes continentales que percibe Ortega, a lo que se añade en 1911 los prolegómenos inestables de un futuro conflicto en el viejo mundo, en el que dos culturas se enfrentan: la germana y la mediterránea, asociada a "lo latino".

La primera faz que discutirá Ortega desde *La Prensa* en su artículo del 19 de septiembre de 1911⁸ será el afrancesamiento de la cultura argentina, la cual le daba la espalda a la española. Europa se encontraba en palabras de Ortega "en calma chicha", perdiendo así equilibrio y vitalidad. La sensación que transmite es la de "las almas de las razas" que se rozan una contra otra de manera ruda; se sacan mutuamente chispas. Al delicado entramado de las identidades mestizas, se superponían encrucijadas culturales e ideologías en tensión dentro de Europa. En este contexto, sobrevolaba la alternativa de una América futurista, con menos peso

⁸ Ortega y Gasset, José. "Problemas culturales sobre la enseñanza clásica", *La Prensa*, 19 de septiembre de 1911.

de arrastre cultural, para generar una Europa mejor. Pero Ortega se pregunta desde *La Prensa* hasta qué punto se halla vivaz en América la conciencia de su suprema misión intelectual, sin contar con el largo pasado de experiencias vividas por el europeo. El dilema a resolver era cómo generar “alta cultura” en un contexto social de razas sin un denominador común. Ortega le dedicará un examen sutil al problema de las inmigraciones, dado que de ellas emergen otro tipo de europeo, en recesión hacia el primitivismo de su nuevo entorno. En Estados Unidos, por ejemplo, pueblo joven de raigambre puritana, Ortega percibe en sus pioneros este curioso fenómeno de una sociedad tecnológicamente avanzada pero de hábitos infantiles.

No es un detalle menor que Ortega, como muchos de sus colegas de la generación del 14, llevaran sobre sus espaldas la terrible humillación del desastre del 98. No obstante, el pragmatismo orteguiano admite, tras la guerra, la supremacía del Norte, compartiendo en diálogo con amigos argentinos su opinión sobre la Doctrina Monroe de América para los americanos, como el manifiesto geopolítico más contundente de desplazar a Europa del centro civilizador. A Ernesto Vergara Viedma⁹, le comenta que la guerra había dejado al viejo continente sin proyectos de vida futura: “Así va siendo una creencia en las mejores cabezas que esta guerra significa la desviación de la impulsividad histórica desde Europa a América”; y se pregunta, a la vez, si la América española estaría en condiciones “de moderar los movimientos yankees”, a sabiendas que la potencia cuantitativa de los Estados Unidos era abrumadora.

Ortega nunca dejó de reflexionar sobre el curso de las dos Américas, la del Norte y la de Sur, como tampoco perdió de vista el fenómeno de las inmigraciones que alteran las identidades fundacionales del conquistador o el colono de origen. Lo que se impone desde *La Prensa* es la pregunta sobre “cómo trata América el problema de esos millones de emigrantes que acuden de los cuatro puntos

⁹ La carta –inérita hasta entonces– de Ortega a su amigo Ernesto Vergara Biedma se publicó en: Campomar, Marta. *Ortega y Gasset en la Curva histórica de la Institución Cultural Española*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 222-223.

cardinales, atraídos por el inmenso útero virgen”; se plantea “cómo es posible reducir razas heterogéneas a un denominador común”. Y luego cuestiona “hasta cuánto es dable hacer para que esa población heterogénea se eleve a una unidad espiritual, dentro de la cual el nuevo choque de razas que en ella va a verificarse sea aprovechable para el progreso universal”. Lo que siempre tuvo claro Ortega es que lo que se genera en América es otro tipo de europeo. En la inmensa matriz en que se concibe un hombre nuevo, éste será “ni francés, ni italiano, ni español, ni alemán, será este hombre nuevo, sino todos ellos a la vez; es decir lo mejor de cada uno, lo esencial de las razas europeas”.

Estas teorías orteguianas de su artículo sobre la enseñanza de los clásicos, sin haber pisado suelo americano, con el tiempo se irán matizando, a la par que reconoce Ortega variantes históricas y distintas edades en varios continentes¹⁰. A su llegada a Buenos Aires en 1916, en el dilema del “cómo somos”, Ortega establecerá ante el público argentino, diferencias importantes, no solo como europeo, sino también como español.

Si bien Ortega propone con optimismo en 1911 cómo “fecundarse” en la reabsorción de culturas, a su vez advierte contra los peligros de viejas utopías arcaizantes que denotan el cansancio de razas, y apunta al tradicionalismo de las colectividades de ultramar y a los rezagados liberales decimonónicos. En sus mensajes de 1916 entre colectividades hispanas y élites porteñas que forman parte de una vida ascendente, sus teorías sobre el novecentismo incluyen propuestas más drásticas, más rupturistas con las generaciones anteriores, aun con las fundacionales de la patria.

Al concluir su ciclo de conferencias filosóficas desde la Cultural y en centros universitarios del interior, Ortega ofrece en el Teatro Odeón de Buenos Aires una conferencia organizada por la Revista *Nosotros*¹¹, de cara a un público ávido de

¹⁰ Campomar, Marta. *El pensamiento de Ortega, entre la dinámica del tiempo americana y la europea*. En: Ortega y Gasset en la cátedra americana, Nuevo Hacer, Buenos Aires, 2004, pp. 111-173.

¹¹ Ortega y Gasset, José. *Meditación del Pueblo Joven y Otros Ensayos Sobre America*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 11-24.

tomar contacto directo con la intimidad del filósofo. En este intercambio de “santa conversazione”, confesiones que envía a una raíz ajena a la raíz misma de su persona, desde la intimidad encara el “somos distintos”. Insinúa que en una vida social enferma de ficciones “que fingen entre nosotros proximidades”, con contundencia él responde: “somos tan remotos a despecho de la supuesta fraternidad hispana americana que suele presentarse al final de los banquetes”. El “somos muy remotos” se basa en diferencias históricas que puntualiza argumentando: “yo he nacido en una antigua raza venerable, harta de glorias y angustiasY estoy ante vosotros, gentes que habitan en la blanda ribera del Plata ... pueblo de vida germinal ... en *status nascens*”, actuando como un domine entusiasta, un reformista español que ha luchado por renovar la conciencia española. En cambio, ante este pueblo joven, demasiado absorbido por la reorganización económica, lleno de optimismo aspirante, encuentra que está poco preocupado, demasiado poco preocupado de ciencia... pero fuerte, sano y niño. Bajo estas “inegables diferencias”, Ortega dice compartir una “dimensión común”: el tiempo que se vive, siglo joven que aunque padece iniciación turbulenta sobre el abismo de la vida, el 1900 es un siglo de esperanza. Ofrece una nueva manera de sentir, un profundo cambio de sensibilidad que produce una súbita mudanza en la atención, un cambio increíble en el panorama de una época que renace del dolor. Para que una nueva época se ponga en marcha, Ortega propone a los argentinos el “ser distinto de nuestros padres” para discrepar de lo que se ha aprendido y recibido. Más alarmante será todavía su propuesta, cuando insinúa la ruptura drástica con la segunda mitad del siglo XIX que incluye la generación del 80, para los argentinos los que hicieron grande a la patria bajo principios liberales, que Ortega de joven habría cuestionado en su propio país. Ha llegado la hora, dice Ortega de que los hijos entierren sus ideales, para generar algo más dinámico.

Ecos de este mensaje rupturista llegarán a los estudiantes, impulsores de la reforma universitaria de 1918 en Argentina. En la epifanía novecentista Ortega también incluirá a las mujeres, a las *Noras* de Ibsen que exigen una mayor cuota de felicidad. Denuncia Ortega el pesimismo, el utilitarismo, el escepticismo fermentado desde la cultura decimonónica de Francia, y propone para la vida

ascendente de los argentinos una moral más creadora, para poder, de las ruinas, poblar el planeta de pensamientos innovadores. Este razonamiento del joven filósofo en términos generales se desarrolla dentro de un novecentismo hecho a medida de un pueblo joven vitalista.

Sus impresiones¹² en 1916, al despedirse de los argentinos en el Instituto Popular de Conferencias del diario *La Prensa* serán incluso críticamente más puntuales. Él aborda las idiosincrasias del alma colectiva de los argentinos y admira su capacidad porosa que les permite incorporar hombres de toda lengua, religión y costumbre, con una fuerza de atracción admirable. Pero el peligro de esta “facilidad” en la recepción del extraño reside en que a esa porosidad de la sociedad le falte cohesión social. Ante esta situación, “la vida de un pueblo como este sería desordenada, inquieta, turbulenta, brutal e insolidaria”, lo que podría impedir el esfuerzo aunado y común de hacer nación pacíficamente.

Ortega insiste en que el talento de absorber hombres de toda oriundez, depende de la unidad de un Estado, porque “frente a la idea de nación, que supone centenaria comunidad biológica”, el poder imperativo de ese mismo Estado es necesario para contener “grupos humanos de sangres diversas y antagónicas”. Esto, en un país de raigambre liberal, demanda una laboriosa convivencia. A la heterogeneidad que se planteó en 1911 ante el torrente inmigratorio, en 1916 Ortega dirige su mirada hacia un punto importante de la vida colectiva: su Estado socializador. No basta, insinúa Ortega, con “lo que somos” o lo que “parecemos a los demás”. La verdadera esencia se mide por los “usos” más que los abusos y el futurismo reclama exigencias que dependen de las ingentes obligaciones que califican al pueblo criollo hacia su proyecto como nación en crecimiento.

Entre los usos, o abusos Ortega traza los problemas de la vida argentina a nivel colectivo e individual y encuentra una desproporción significativa en la preocupación económica. Y así agrega: “Estas jóvenes naciones, nacidas como colonias de pueblos viejos, tardan más de lo que a primera vista parece en superar la trayectoria que les fue impuesta en su origen. La metrópoli creaba la colonia con una exclusiva

¹² *Ibíd*, pp. 25-39.

intención de negocio, de lucro; y al declararse independiente la filial colectiva suele conservar más de lo que debiera el punto de vista metropolitano. De aquí un como exclusivismo de la función económica, fomentado por los raudales periódicos del aluvión inmigratorio, nutridos con sedientos de riqueza. Los otros pueblos viejos se hicieron en lenta y multiforme evolución a lo largo de la Historia, y ayer combatieron por religiones, y hoy por políticos ideales, y otro día por odios étnicos, por afinidades estéticas inclusive, y solo alguna vez por el oro". De lo cual deduce que "por eso es más compleja e irisada la vida europea que la existencia americana".

Luego de una gira por las universidades del interior del país (Córdoba, Tucumán, La Plata), Ortega se pregunta si hay consciencia pública de tener en toda su plenitud una Universidad, lejos de las frías y pedantes tradiciones heredadas; si hay intención de acabar con sus tendencias practicistas. En ese entonces, triunfa en la sociedad porteña lo utilitario, el libre cambio de Cobden, a costa de la moral y otros valores humanitarios. En política internacional, Argentina no estuvo atenta a los cambios mundiales, a los rumores de un nuevo amanecer norteamericano o japonés, y al hecho de que África podría capitalizar mercados.

Como síntesis final de sus impresiones admite la idea de que cada pueblo es el ensayo de una nueva manera de vivir, que acarrea la misión de crear una nueva figura espiritual. Él no espera nada del argentino satisfecho, del que apuesta a su riqueza ganadera, como el senador Enrique Dickmann quien impugnó la supremacía de la filosofía sobre lo económico rural. Desde un inicio, Ortega destaca el rol de las mujeres, menos agobiadas por el factor económico, y afirma que ellas serían el perfil de la cultura argentina. Sus anhelos y sus nostalgias eran como un molde en el vacío, que un día llenarían en el relieve del arte, la idea y la moral del país. Acababa de conocer a Victoria Ocampo, mujer que ocuparía un lugar relevante en su vida sentimental.

En el segundo número del *Espectador* incluye especialmente a las mujeres argentinas, junto a toda una sociedad que sabía distinguir de valores, con lujo de vitalidad, optimismo y abundancia de juventud. Desde un radio más amplio, Ortega atenderá desde *El Espectador*, preferentemente "a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza". Incluirá a las repúblicas hispanas, como un

nuevo ingrediente puesto a actuar en la historia del planeta; sería “la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península solo una provincia”. Reitera su noción de que españoles y americanos deben libertarse del gesto provinciano, que trivializa su sensibilidad y entumece ideas. “El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea”.¹³

Desde el diario *La Nación* y *Revista de Occidente*, Ortega continúa desde 1923, dialogando con el argentino, en especial con los jóvenes estudiantes a quienes él impulsó a una reforma universitaria. En tres artículos del año 1924¹⁴ los anima a llegar a la madurez intelectual con disciplina, con rigor, honestidad, y ajustando su pensamiento sutilmente a la realidad. Les recomienda dejar de lado ademanes de heroísmo político, o la beligerancia que se complace en el ataque, para dar lugar a una serena y despreocupada afirmación de las doctrinas positivas. Importa descubrir una nueva ley psicológica o estética; algún nexo histórico; alguna intacta visión metafísica. Al que estudia filosofía le recomienda un viril apetito de perforación de las cosas. Encuentra en las revistas de filosofía demasiado énfasis y poca precisión, una gran propensión al narcisismo de quien al mirar las cosas, tiende a usar de ellas como un espejo donde contemplarse. Y concluye con una dura reflexión: “siempre me ha sorprendido la desproporción que suele haber entre la inteligencia, a menudo espléndida del americano y esa otra facultad de ‘mise au point’ que es el criterio”. Encuentra en el intelectual americano “ese extraño fenómeno secreto de la insuficiencia de su criterio”, lo cual le crea inseguridad en el manejo de las ideas.

¹³ Ortega y Gasset, José. “El Espectador”, “Palabras a los suscriptores”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 2, pp. 129-132.

¹⁴ Ver “El deber de la nueva generación argentina”, *La Nación*, 6 de abril de 1924; “Para dos revistas argentinas”, *La Nación*, 27 de abril de 1924, y “Carta a un joven argentino que estudia Filosofía”, 28 de diciembre de 1924. Ortega y Gasset, José. “El Espectador”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 4, pp. 347-351.

Énfasis, petulancia, narcisismo y falta de criterio en la anatomía y fisiología diversa de las sociedades hispanas: Ortega detecta que estas operan dentro y fuera de la psique, de la consciencia personal de los sudamericanos. Por lo tanto, se requiere disciplina interior; una reforma, primero, de la intimidad para modificar grandes construcciones como la Universidad, el Estado, la Sociedad y el Universo. Les impulsa a que abandonen el sublime deporte cósmico que es la reforma del mundo, y a ocuparse de cosas serias, como sería cambiar el armazón formal del Estado, de la riqueza, de las ciencias. Se requiere de almas enérgicas, mentes claras y estables para estos propósitos nacionales, especialmente “precisión mental”. Todo ello sin que lo serio se convierta en algo gris, triste, sin alegría muscular, como en Europa, viejas sociedades que necesitarían “una salvadora puerilidad” de estilo juvenil.

Ortega continuó su diálogo con el pueblo joven dirigiéndose a las mujeres desde *La Nación* y desarrolló su filosofía sobre lo femenino y el amor, movilizandolas mentes de sus lectores dentro de su razón vital e histórica. En su segundo viaje de 1928, a su regreso, desde *El Espectador*, profundizará su crítica sobre las idiosincrasias argentinas en sus dos ensayos “La Pampa Promesas” y “El Hombre a la defensiva” de 1929¹⁵. No olvidemos que para Ortega estas idiosincrasias, o formas de ser, eran usos constitutivos, que de ser ingredientes identitarios pasaban a ser ideologías políticas, modos de crear una nación, o formar un Estado adaptado a la piel de una sociedad en transformación. Lo mismo ocurre con el paisaje, órgano que ejerce funciones intransferibles y revelan ocultos modos de ser étnicos, diferentes al de otras tierras.

De la Pampa surge un ideal del criollismo como una tierra de mies, paisaje abstracto que representa la fortuna del hombre “oeconomicus”, horizonte de inagotables ademanes de abundancia, con sus lejanías y promesas irrealizadas. Ortega reflexiona que dentro de esta vida vacua, desde ilusiones que actúan como si fuesen realidades consumadas, casi nadie está donde está, sino por delante de

¹⁵ Ortega y Gasset, José. “El Espectador T. II”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 7, pp. 635-663.

sí mismo y desde allí el argentino ejecuta su destino. Su impresión es que “la forma existencial del argentino es lo que yo llamaría el futurismo concreto de cada cual”. Es como una rueda de la fortuna individual, no colectiva o genérica y cuando las promesas no se cumplían, las derrotas en América eran atroces. Es así como queda el hombre mutilado, seco, sin explicaciones, sin cuidado para sus heridas. El problema radica en la “inverosimilitud en que posaba su expectativa. Ortega considera que el alma criolla estaría llena de gestos promisorios; se le ha ido la vida sin haber pasado; encuentra el hueco de su propia existencia y cae en un eterno descontento. Una vida evaporada sin que se advierta: éste era el gran drama de tantas promesas incumplidas.

En su intento como viajero por definir el alma argentina, Ortega encuentra una gran desproporción entre lo que aún es la Argentina y el ruido que produce en el mundo; se habla casi siempre mal de ella. Es el argentino símbolo de humanidad deficiente, y sin embargo Ortega encuentra en su gente resortes valiosos, siempre y cuando sus habitantes pongan su vida primariamente en vivirla.

Al inmiscuirse en la intimidad del carácter criollo, Ortega es consciente de que estaría penetrando en los secretos del terruño, secretos que se absorben con las raíces del ser y que exigen radicación. En su segundo artículo, “El hombre a la defensiva” irá aún más a fondo con un análisis psicológico sobre las peculiaridades del hombre argentino, excluyendo a la mujer, aunque a la hora de describir los rasgos sobresalientes “del alma argentina”, aparecerá en su análisis el guarango y la guaranga sin distinción.

Si el paisaje pampeano aparece embriagado de irrealidad, con gente que lo habita con promesas de futurismo utópico en la sociedad urbana, las fracturas y los fracasos, el alma quieta del burgués es otro dilema que también forma parte del futuro imaginario argentino. Pero lo que más le sorprende es la alta idea que tienen de sí mismos. La Argentina era una nación que quiere ser de “alta historia, y mantiene la pasión frenética de ‘vivir en grande’”.

Desde la psicología de los pueblos en que se considera especialista, Ortega vislumbra contradicciones, anacronismos desequilibrados en la modalidad humana criolla. Por un lado, era pueblo de resortes vigorosos; por el otro, se vivía una vida

de ficción, donde los ciudadanos pierden autenticidad, atrofian su intimidad y no llegan a suscitar una nueva moral. Todo esto se debía, indudablemente, a que existe un abismo entre lo que se quiere ser y lo que se es.

En la altanería de sus proyectos habían desarrollado un Estado rebosante de autoridad, triturador de individuos y masas. Dentro del panorama internacional que se vivía en Europa él advierte que “bolchevismo y fascismo son dos ejemplos de un Estado máquina”, creados para aplastar individuos y grupos. Ese es ejemplo de primitivismo político que irrumpe en la civilización. En este contexto se pregunta si el Estado hipertrófico argentino “no padecerá lo mismo de las naciones europeas”.

Con respecto al hombre del Plata, afirma que es persona corporalmente europea, habla idioma europeo, se viste como europeo y tiene ideas europeas, pero en esencia es radicalmente distinto al europeo; “son seres moralmente distintos, uno se queda fuera de él”. Las “almas” de Asia, África y Oceanía se diferencian de la europea por sus contenidos vitales; tienen una intimidad radicalmente distinta, como para sentirse fuera de sus secretos. Lo que le llama la atención del argentino es que hablando el mismo idioma, asimilando ideas compartidas, uno siente que se queda en la periferia de su alma; pone delante una máscara y se vuelve pueril. Todo es fachada, coraza autoprotectora en su conducta. Es un hombre que se hermetiza y se dispone a la defensiva, sin saber quien lo ataca. Esa preocupación defensiva, de empaque personal, le impide ser sincero. Y le preocupa su persona convencional, su figura profesional o social, el puesto o rango que ocupa, trasladándose a vivir dentro del personaje que imagina ser.

En este sutil análisis psicológico, Ortega atribuye la coraza defensiva en parte al aluvión inmigratorio, al apetito de masas que amenazan su puesto de trabajo, y con su audacia y feroz apetito de hacer fortuna (afán de riqueza anómalo que produce crisis económicas constantes), el ciudadano se siente en alerta, defendiendo su espacio. Además nota Ortega que se vive en un entorno donde la capacitación, la eficiencia, la gente preparada para un oficio, sucumben ante el audaz, que aspira a cualquier puesto oficial. Se impone el hombre factoría, no del todo naturalizado, incompetente y sin adherirse a su oficio. Y ello genera falta de vocación en puestos públicos o privados porque nadie se entrega a nada. Aunque

admirablemente dotado, el hombre del Plata no siente la vida como misión; todo le resbala como si no aceptara su destino.

A este bosquejo —que Ortega admite que tiene un elemento de exageración—, se le añaden los ingredientes de un patriotismo radical colectivo, alimentado de una fe ciega en su destino glorioso. Su comentario pertinente es que “habría que deshacer a la persona para disociarla de su nación”. El argentino narciso vive de su espejo, del culto a la idea de sus posibilidades imaginarias o efectivas. Y si bien el narcisismo puede tener rasgos positivos, el argentino es en extremo narciso: cuida su papel y se hace constatar desde lo exterior. Esta modalidad humana, opina Ortega, deriva en el guarango o la guaranga, ser que se siente superlativo, único, embriagado en su personalidad maravillosa. Este impreciso personaje, que suele ser además egoísta, se alimenta de triunfos, se vuelve violento, agresivo e impertinente. Insulta y estalla con agresividad verbal y gestos exagerados y pone en riesgo la argentinidad misma.

El impacto de estos provocativos artículos dejó una profunda huella en la consciencia argentina, con adversarios que no cesaron de polemizar en torno a su “autenticidad”, o su identidad nacional irresuelta. Esta enérgica respuesta colectiva motivó la contestación de Ortega que apareció plasmada en el artículo “Porque he escrito ‘El hombre a la defensiva’” desde el diario *La Nación*¹⁶. Allí Ortega es contundente, y da en el clavo sobre lo que considera es el verdadero problema del argentino: “yo he visto que hoy el problema más sustantivo de la existencia argentina es su reforma moral”. Es una convicción, añade, madurada durante muchos años, y sobre un pueblo que puede ser una gran nación si se lo propone.

En el último viaje del exilio entre 1939 y 1942, en un mundo en alteración, Ortega sintetiza su definitiva versión sobre la cuestión del qué somos, adónde vamos, qué queríamos ser, y la realidad contundente de cómo se estaría haciendo nación la Argentina en los albores de otro nuevo conflicto mundial.

¹⁶ Porque he escrito “el hombre a la defensiva”. *La Nación*, 13 de abril de 1930. Ortega y Gasset, José. “El Espectador”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 4, pp. 69-74.

En su discurso, en ocasión del aniversario de los 25 años de la Institución Cultural Española retoma la problemática del inexorable destino: el de Argentina que habría sido España. La forma de comunidad existente entre las naciones centro y sudamericanas y España es para Ortega, “una realidad que subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiera negarla o destruirla”. Estos pueblos de habla, sangre y pretérito español constituyen “otro repertorio de formas de vida”; e insiste el filósofo en que comparten “cosas consabidas”. En el contexto de un conflicto bélico, donde la fe y las creencias se volatilizan¹⁷ lo consabido era como un tesoro común que había que preservar. Además, esa porosidad hacia España, proporcionaba a estos pueblos jóvenes, una vena rica y profunda de largo pretérito histórico. Al finalizar la guerra civil, Ortega en medio de grandes polémicas sobre la hispanidad, deja entrever que esa colonia española que fue Argentina, debía conducir al “somos algo común en todo tiempo, en la hora feliz como en la amarga”.

Dentro de su razón histórica, al analizar al colono hispano, Ortega argumentaba que en el nuevo mundo el hombre americano deja de ser español para crear un nuevo modo de ser español. Los conquistadores fueron los primeros americanos. Todos los nuevos pueblos de origen colonial y la metrópoli misma caminaban, sin proponérselo o quererlo, en dirección convergente, irán siendo cada vez más homogéneos: “Bien entendido, no que vayan asemejándose a España, sino que todos, incluso España avanzan hacia formas comunes de vida. Y no se trata de una aproximación política sino a algo más importante: la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad”.

¹⁷ Ver su serie de artículos en *La Nación* sobre Luis Vives: “Vives: Humanismo y Renacimiento”, 24 de noviembre de 1940; 1º de diciembre de 1940 “Sobre la volatilización de una fe” y 15 de diciembre “descreimiento, asfixia y rebelión”. Estos artículos son una ampliación de su conferencia en el Colegio Nacional de Buenos Aires sobre la figura de Luis Vives en ese mismo año 1940. Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 9, pp. 505-543.

Al finalizar este discurso Ortega anunciaba su conferencia en la Universidad de La Plata, *Meditación del Pueblo Joven*¹⁸, y mantiene esta categoría aun cuando advierte que se estaría llegando al fin del proceso colonizador. Ante estudiantes que generacionalmente no lo conocen, afirma que “pueblo joven es una frase hecha— un tópico que circula por el habla cotidiana”. En esta conferencia retorna al tema de las edades, niñez, juventud, madurez o caducidad, en los mismos términos con que se habría expresado sobre Estados Unidos: “Mientras la exuberancia de los medios en comparación con problemas reanima al hombre colonial insuflándole una sensación de prepotencia, acontece que el primitivismo de los problemas del medio vital en que cae —la selva, el campo “virgen”, la soledad—, tira de él hacia atrás, hacia lo primitivo. Estas frases de 1931, sobre “los nuevos Estados Unidos”¹⁹ son igualmente aplicables al colono español, argumentando que el hombre de vieja raza europea, el español, se vuelve adolescente, y comienza a converger hacia un nuevo tipo corporal común y “nadie sabe por qué secretas químicas acontece esto”.

Lo cierto es que los problemas más primitivos simplifican al colono quien se ha instalado en una zona vital distinta, más fácil, generando prepotencia, petulancia y poderío. Pero, a la vez, es hombre que retrocede hacia lo elemental y en esto consiste su juventud. Razona Ortega que el anacronismo de una vida más moderna y la interna elementalizada constituyen en esencia el fenómeno colonial poco analizado por historiadores o sociólogos de su época.

Esta teoría orteguiana dejó asentado, como en 1916, que la vida en América tiene otra edad que en Europa. La vida sudamericana en las ciudades contiene menos ingredientes, menos facetas que en los pueblos viejos. Producen otras pasiones, conductas, descontentos, irritaciones. Pero cuando la vida colonial se extingue, se acaba el vivir *ex abundantia*, y el carácter bucólico termina por diluirse hacia la madurez.

¹⁸ Ortega y Gasset, José. “Meditación del Pueblo Joven”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 8, pp. 389-406.

¹⁹ Ortega sobre Estados Unidos escribió dos artículos: “Los nuevos Estados Unidos”, 22 de marzo de 1931 y “Sobre los Estados Unidos”, 6 y 8 de agosto de 1931 y 16 de septiembre de 1931.

Al finalizar esta conferencia de La Plata, Ortega anticipa su *Meditación de la Criolla*²⁰, serie de charlas en la radio en las que recoge el último eslabón de la argentinidad y de la cultura criolla, y lo realiza desde una antropología filosófica que incluye como eje civilizador a la mujer.

Ortega no desea asociar a la criolla solo con los argentinos y menos con la mujer porteña. Se concentra en la continuidad genética de todo un continente hispano, como resultado del lento mestizaje de siglos de convivencia entre nativos, españoles, criollos, colonos, e inmigraciones cosmopolitas. La formación de la criolla durante cuatro siglos le resulta asunto complejo pero fascinante. Incluye siglos de genealogía y presencia española en América dentro de un silencioso proceso en que la sangre nativa se une al conquistador. Fue, en sus palabras, como “un paludismo ameridiano” donde se funde la vida de la mujer inca con la del hidalgo montañés, o autoridad virreinal asentada en el terruño. Esta mezcla era común en todo el continente, y con esta misma miel de la criolla, a su entender, se habría formulado paulatinamente el origen de la argentinidad, apartando la cuestión de la criolla fuera del ambiente porteño donde la criolla se había diluido en costumbres foráneas. Es aquí donde Ortega gira su mirada hacia el noroeste argentino donde todavía sobrevivía este prototipo de mujer fundamental sudamericana. La criolla podía subsistir a tres mil metros de altura, tanto como en las regiones urbanas mezcladas con el inmigrante, pero siempre sería un tipo distinto y peculiar, una forma femenina que él encuentra vital, inteligente y dueña de sí misma.

La inestable argentinidad que Ortega detectó entre 1911 y 1916, seguía estando vigente en los años 40; la sociedad adolecía de las mismas manquedades residuales de la era colonial. Era una república democrática pero socialmente inequitativa, caciquil, con un régimen oligárquico de castas, como en tiempos del virreinato. Ortega retoma la pluma desde *La Nación* para hacer un último llamado de responsabilidad a las élites patricias. Las sacude de su letargo liberal decimonónico para confrontarlas a una reformulación de sus utopías fundacionales.

²⁰ Ortega y Gasset, José. “*Meditación de la Criolla*”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 8, pp. 389-406.

En un país de identidades irresueltas donde se incuban resquemores y violencias, Ortega presagia en su serie de artículos sobre el Imperio Romano²¹ futuras tempestades que se harán carne en el populismo peronista en ciernes. En esta serie de reflexiones insinúa que si no se deciden los liberales y las élites a ser “bisagra”, y a desarrollar una política de concordia, otras oscuras fuerzas emergentes irrumpirán en el panorama político, como se dio en Roma.

En su última docencia en Argentina, Ortega no deja caer nunca la problemática de la irresuelta identidad argentina en tiempos de masas emergentes y avasalladoras. “Desde su Hombre a la Defensiva”, en su serie sobre “El Imperio Romano” en *La Nación*, en sus conferencias sociológicas de Amigos del Arte sobre “El Hombre y la Gente”, Ortega pasa de un espacio a otro y de generación en generación, auscultando la movilidad social de los argentinos. Consigue abrir un gran debate sociológico sobre Argentina en América desde la Revista *Sur*²² de Victoria Ocampo. La identidad irresuelta fue, sin dudas, un diálogo recurrente en Ortega, un hilo conductor que se cortó lamentablemente con su frustrante partida de regreso a Europa en 1942 en los prolegómenos de la inserción peronista en la historia nacional.

Los argentinos seguimos preguntándonos, de crisis en crisis, qué somos, adónde vamos, qué queremos ser, y cuál es nuestra contundente posición dentro del continente y de la cultura occidental. Dudamos sobre cuál sería nuestro rincón en el gran universo. No es un asunto menor o inexistente. Ha inspirado, como insinuó Vargas Llosa, miles de textos y respuestas encontradas e inacabadas. Hoy día, a nivel continental sudamericano, el interrogante sigue tan vigente como en los tiempos de crisis europea. Los ricos y críticos comentarios de Ortega deberían

²¹ Ortega publicó en *La Nación* su serie “Del Imperio Romano” los días 30 de junio, 28 de julio y 11 agosto y 25 de agosto de 1940. Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 6, pp. 51-107.

²² En septiembre de 1940 la revista *Sur* organiza una serie de tertulias abiertas sobre “Relaciones interamericanas” en las que surgen discusiones sobre argentinidad, paraguayidad y bolivianidad. Era la primera vez que se sacaba a la superficie el asunto del nativo americano.

ofrecernos estimulantes puntos de vista y contactos creativos con el pasado como para provocar cambios e integración, en un mundo contemporáneo, nuevamente alterado y complicado por inmigraciones en masa y xenofobias recurrentes.

El qué somos y adónde vamos permanece así como una prioridad latente, para comprendernos mutuamente en el mundo de las comunicaciones transnacionales. A pesar de que Ortega no pudo vislumbrar los efectos de una sociedad porosa a las redes sociales, los textos de Ortega y Gasset, en lengua española, continúan reciclándose con gran actualidad en medio de fuerzas transformadoras, como propone la razón vital e histórica de su pensamiento filosófico. Pensamiento activo, siempre atento a modificaciones en el proceso de transmigración de civilizaciones, que perfora identidades regionales, culturales, históricas, antropológicas en medio del desafío de hiperdemocracias masificadas.

REFERENCIAS

- Campomar, Marta. *El pensamiento de Ortega, entre la dinámica del tiempo americana y la europea*. En: *Ortega y Gasset en la cátedra americana*, Nuevo Hacer, Buenos Aires, 2004, pp. 111-173.
- Campomar, Marta. *Ortega y Gasset en la Curva histórica de la Institución Cultural Española*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- Campomar, Marta. *Ortega y Gasset en La Nación*. Editorial Elefante Blanco, Buenos Aires, 2003.
- Campomar, Marta. *Ortega y Gasset, Luces y sombras del exilio argentino*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- Campomar, Marta. *Rafael Altamira, entre Antonio Atienza y Medrano y los antecedentes de la institución cultural española*. En: *Rafael Altamira en Argentina*, Editorial Aranzadi, Navarra, marzo 2013, pp. 69-90.
- González, Joaquín. *El juicio del siglo*. Editorial Rosario, Rosario, 1945.

- Ibarguren, Carlos. *De Monroe a la Buena Vecindad. Trayectoria de un imperialismo*. Domingo E. Taladriz, Buenos Aires, 1946.
- Ingenieros, José. Dos filosofías políticas. *Revista de Filosofía* N° 3, Mayo, 1917.
- Ingenieros, José. *El hombre mediocre*. Editorial Renacimiento, Madrid-Buenos Aires, 1913.
- Ingenieros, José. Historia, progreso y porvenir. *Revista de Filosofía*, Año IX, n° 2, marzo de 1923.
- Ingenieros, José. *Prólogo a la obra de Carlos Octavio Bunge Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Valerio Abeledo Editor, Librería Jurídica Buenos Aires, 1905.
- Ingenieros, José. *Sociología Argentina. Obras completas revisadas y anotadas por Aníbal Ponce*. Tomo VIII, Edición L.J. Rosso, Buenos Aires.
- Institución Cultural Española. *Anales*, Tomos I a V, Buenos Aires, 1947, 1948, 1952 y 1953, Talleres Gráficos Linari-Talleres Gráficos Lamb y Cía.
- Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Octavio Bunge, Carlos. *Nuestra América*. Heinrich y Cía Editores, Barcelona, 1903.
- Ortega y Gasset, José. "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires", en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 6, pp. 237-238.
- Ortega y Gasset, José. "El Espectador T. II", en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 7, pp. 635-663.
- Ortega y Gasset, José. "El Espectador", en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 4, pp. 347-351.
- Ortega y Gasset, José. "Hegel y América", en *Obras Completas*, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 2, pp. 563-576.

- Ortega y Gasset, José. *"Meditación de la Criolla"*, en Obras Completas, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 8, pp. 389-406.
- Ortega y Gasset, José. *"Meditación del Pueblo Joven"*, en Obras Completas, Alianza Editorial & Revista de Occidente, 1983, tomo 8, pp. 389-406.
- Ortega y Gasset, José. *Meditación del Pueblo Joven y Otros Ensayos Sobre América*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Ramos Mejía, José María. *Las multitudes argentinas*. Editorial Kraft, Buenos Aires, 1952.
- Ramos Mejía, José María. *Los simuladores del talento en las luchas por la personalidad y la vida*. Editorial F. Granada y Cía, Barcelona-Madrid, 1904.
- Rojas, Ricardo. *Blasón de Plata*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1941.
- Rojas, Ricardo. *Eurindia. Ensayos de estética sobre las culturas americanas*. Losada, Buenos Aires, 1951.
- Rojas, Ricardo. *La Argentinidad*. Editorial Librería La Facultad, Buenos Aires 1916.
- Salaverría, J. M. Ideas argentinas. *ABC*, Madrid, 7 de febrero de 1924.
- Terán, Juan. *El nacimiento de la América Española*. Taller Miguel Violetto, Tucumán, 1927.
- Vargas Llosa, Mario. La utopía mestiza. América Latina. En: *Sección Enfoques*, La Nación, 18 de diciembre de 2005.
- W.AA. *La obra de Rojas. 25 años de labor literaria, 1903-1928*, Editorial Librería La Facultad, Juan Roldán, Buenos Aires, 1928.



4. EL VIAJE DE ORTEGA A CHILE Y SU DISCURSO EN EL PARLAMENTO CHILENO

Roberto E. Aras¹

La información acerca del viaje que realiza José Ortega y Gasset a Chile en 1928 tiene tres grandes fuentes:

1. La periodística, que incorpora la cobertura que realiza desde Argentina el diario *La Nación* (con quien Ortega ya tenía una asidua colaboración y del cual era su invitado ilustre con ocasión del segundo viaje a América) y desde Chile, los diarios *El Mercurio* y *La Nación*; la remitida por cronistas españoles (por ejemplo, el seguimiento que realiza el diario *El Sol* de Madrid a través de los informes de su corresponsal Luis Echávarri), y la que proviene de agencias noticiosas, por ejemplo, la *Agencia Americana*.
2. La académica especializada, decantada en publicaciones como la *Revista de Educación* o *Atenea* (Santiago-Concepción).
3. La bibliográfica, que comprende los escritos de su propia pluma recogidos en la última edición de las *Obras Completas*² y el libro de José Moure Rodríguez, *José Ortega y Gasset en Chile*³, y por supuesto, el texto más reciente *Palabras de Ortega en Chile*⁴, editado por el Centro Cultural de España en 2005 con prólogo del profesor Jorge Acevedo Guerra.

Entre dichas fuentes, es interesante advertir que los artículos de Echávarri para *El Sol* son valorativos y no simples descripciones pormenorizadas de la agenda del filósofo, al punto que los *Anales de la Institución Cultural Española* (organización

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Católica Argentina. roberto_aras@uca.edu.ar

² Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. Madrid, Taurus, 2004-2010.

³ Moure Rodríguez, José. *José Ortega y Gasset en Chile*. Santiago de Chile, Logos, 1988.

⁴ Congreso Nacional de Chile & Embajada de España. *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile, Centro Cultural de España, 2005.

que auspicia el viaje de Ortega a la Argentina) en su tomo III⁵, reproduce algunos párrafos de su nota del 6 de octubre de 1928. Allí, el comentario convive con otras menciones tomadas de diversos medios periodísticos como la revista *Nosotros*, o el mensaje que Fernando Vela hace llegar al diario porteño *La Nación* para anticipar la evolución del pensamiento de Ortega que notarían los argentinos a su llegada⁶. No faltan tampoco los artículos redactados por el 'círculo orteguiano de Buenos Aires' (cuya formación se inicia en 1916, fecha del primer viaje a la Argentina) que saludan la visita de Ortega a la Argentina con autores de la talla de León Dujovne, a través de la revista *Síntesis*, o los profesores de La Plata, que le dan la bienvenida en la revista *Humanidades*.

Ambos momentos, pues, de este viaje a América –a Argentina y a Chile– se cruzan, se solapan, pero también se iluminan mutuamente. De ahí que, si bien Ortega había llegado a Sudamérica con un programa de actividades más o menos establecido, la extensión del viaje, la salud –siempre con altibajos– y los cambios de último momento, hacían que lo acordado en un comienzo tuviera variaciones, algunas de ellas notables.

Así, en Buenos Aires dictaría para la Asociación *Amigos del Arte* una serie de conferencias con el título de *Meditación de nuestro tiempo* –lo que efectivamente ocurrió–, pero se había anunciado para el curso de la Universidad de Buenos Aires un análisis sobre la historiología y Hegel, el cual –ya en tierra americana– devino en las clases que formaron *Qué es ciencia, qué es filosofía*, una anticipación de su trascendental curso madrileño de 1929.

La planificación del viaje a Chile sufriría, asimismo, dilaciones y cambios. La llegada el 19 de noviembre se realiza mucho después de lo inicialmente pensado –recordemos que estaba en Argentina desde el mes de julio– pero se justifica en

⁵ Institución Cultural Española. *Anales. Tomo Tercero (1926-1930)*. Buenos Aires, 1953, pp. 185-248. Dedicadas a la segunda visita de Ortega a la Argentina.

⁶ s/a. "1916-1928. Notas al viaje de Ortega y Gasset", *La Nación* (Buenos Aires), 27 de agosto de 1928, p. 6. Luego, se publica en Fernando Vela, "Notas al viaje de Ortega y Gasset", *Atenea* (Santiago-Concepción, Chile) Número 9, noviembre 1928, pp. 332-336.

razón de la frágil salud del filósofo. Al llegar a Santiago se aloja en la Embajada de España como huésped de honor. El diario *El Mercurio* lo recuerda así:

En la estación de los Ferrocarriles del Estado esperaban al ilustre viajero distinguidas personalidades, entre las que pudimos anotar al secretario de la Universidad de Chile, don José María Venegas, que iba en representación del Rector, señor Martner; don Antonio Iribarren, decano de la Facultad de Derecho; don Raúl Ramírez, profesor de la misma; al cónsul don Mariano Fábregas y Sotela, don Álvaro Seminario, cónsul de España en Santiago, don Ángel Gil, presidente de la Cultura Española, Rev. Padre Echarte, el vice-cónsul de España en Los Andes, don Martín Redondo; al gerente de la Sociedad Industrial, y numerosos miembros de las instituciones nombradas⁷.

Inmediatamente la revista *Atenea* saluda su arribo con el artículo *Ortega y Gasset en Chile*⁸. Ha sido invitado por la Universidad, y por la colectividad española con el fin de inaugurar la actividad de la Sociedad Cultural Española, bajo la tutela del Embajador de España, el señor Santiago Méndez de Vigo⁹. Rápidamente se rodea de un selecto grupo de intelectuales y académicos. Manuel Hübner, en una nota del diario *La Nación* de Santiago de Chile, del 20 de noviembre de 1928 lo describe así:

Hay cierta nerviosidad en este grupo amigable que se ha reunido aquí: don Álvaro Seminario, cónsul de España en Santiago; don Mariano Fábregas y Sotelo, cónsul de España en Valparaíso; don José María Venegas, secretario de la Universidad de Chile; don José Antonio Iribarren, decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas; don Ángel Gil, presidente del Círculo Español y de la Cultural Española; don Raúl Ramírez, secretario de la Facultad de Filosofía y Letras; el Padre Echarte, la señorita Graciela Mandujano, pedagoga y periodista; el señor Blanchard Chessi, de la Unión Iberoamericana; don Martín Redondo, industrial español de Los Andes; el vice-cónsul de España en Los Andes, etc¹⁰.

Una de las asistentes a la mencionada reunión, Graciela Mandujano, escribirá una semana después el artículo de *El Mercurio*, "Don José, el gran contaminador"

⁷ Congreso Nacional de Chile & Embajada de España. *Palabras de Ortega en Chile*, p. 23.

⁸ *Atenea*, N° 9, noviembre de 1928, pp. 329-331.

⁹ Congreso Nacional de Chile & Embajada de España. *Palabras de Ortega en Chile*, p. 26.

¹⁰ Hübner, M. "Una rápida entrevista al célebre Ortega y Gasset" en *La Nación*, Santiago de Chile, 20-11-1928, p. 31.

(26 de noviembre de 1928), tratando de descifrar la clave interpretativa de las enseñanzas orteguianas.

Al igual que en Buenos Aires, dicta dos conferencias, los días 26 y 28, sobre *Meditación de nuestro tiempo* en el Teatro Municipal. La primera conferencia debió ser aplazada a causa de la fatiga y la salud débil del filósofo y se celebró al día siguiente en el salón de actos de la Universidad, con la concurrencia de varios ministros y altas personalidades intelectuales. Incluso la tertulia académica se transformó en un episodio policial pues los asistentes llegaron hasta el extremo de interrumpir el tráfico y requerir la intervención de numerosas fuerzas de carabineros. ¡Tanto era el entusiasmo que despertaba la oratoria orteguiana! El día 28 habló nuevamente en el ciclo del Teatro Municipal con la asistencia de más de 6.000 personas entre las que se contaban el Presidente de la República y el del Parlamento. También, siguiendo la organización ya aplicada en Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras dictó el día 30 una tercera conferencia, *¿Qué es filosofía?*, dedicada a los profesores chilenos, inaugurando el flamante Salón de Actos de la Universidad. El 3 de diciembre sucedió la segunda y última conferencia de este ciclo dedicado al claustro universitario.

A pesar de la ardua actividad académica desarrollada en las jornadas previas, Ortega logra encontrar un tiempo para visitar al Ministro de Educación Pública, don Pablo Ramírez, y durante la entrevista se anima a sugerir que se invite a Chile al Conde de Keyserling, fundador de la Escuela de la Sabiduría de Darmstadt. Anteriormente había aceptado el convite del Presidente de la República para unas 'onces' en el Palacio de Gobierno en compañía de parte de su gabinete.

De esta forma, simultáneamente con las obligaciones académicas o sociales también pudo compartir en la residencia del Embajador algunos *cocktails* con artistas y literatos que se acercaron a dialogar y a recibir sus lecciones.

Otra de las salidas programadas para el filósofo fue la visita al Salón Oficial de 1928 (en el Pabellón de la Quinta Normal) y la Exposición dedicada a Boris Grigorieff. Durante la recorrida por el Palacio de las Bellas Artes fue acompañado por el sub-director, don Camilo Mori. Los periódicos de entonces consignaron la

expresión con que Ortega sintetizó su experiencia afirmando que era sorprendente el desarrollo que había alcanzado el arte pictórico en Chile.

Ahora bien, si el contenido académico de la visita de Ortega a Chile estuvo en coincidencia plena con los tópicos desarrollados en Buenos Aires, un rasgo totalmente original fue su presencia en la Cámara de Diputados, en ocasión de la septuagésimo sexta Sesión Ordinaria, brindando un discurso público¹¹. Allí había sido invitado y conducido por el diputado don Ismael Edwards Matte el día 4 de diciembre. Lo presenta el Presidente de la Cámara, don José Francisco Urrejola, quien se refiere a él como poseedor de “cuatro aptitudes extraordinarias: investigador, maestro, escritor y orador”.

Ortega responde afirmando que no es “más que un meditador independiente y algo díscolo, un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida, que ha eludido siempre toda representación oficial y toda magistratura para mantenerme libre y ágil al servicio de mi apasionada misión”¹². Sin embargo, está allí, en el Parlamento chileno y dispuesto a sintetizar en su mensaje lo que entendía, por un lado, que debía ser la nueva relación de la “España afanosa y renaciente que, dotada de novísima energía, vuelve a estos países de que fue madre, con un gesto distinto y más joven, de hermana mayor”¹³, y las responsabilidades de la intelectualidad en el campo político, por otra.

Ambas cuestiones son analizadas en su dimensión problemática a la luz de una concepción de la vida que ya se expandía desde la centralidad de todo el

¹¹ Se puede consultar el Boletín de Sesiones Ordinarias de la Cámara de Diputados. Tomo III. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1928, donde se transcriben todas las intervenciones. También el discurso del filósofo en: Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Discurso en el Parlamento chileno*, 1928, t. IV, pp. 227-232. En una nota aclaratoria de dicha edición se informa que “El día después del acto de recepción se publicó un resumen en *El Diario Ilustrado* de Santiago de Chile, periódico que años después, el 23 de octubre de 1955, con motivo de la muerte de Ortega acaecida días antes, ofreció el texto íntegro del discurso del filósofo” (t. IV, p. 869).

¹² Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Discurso en el Parlamento chileno*, 1928, t. IV, p. 227.

¹³ *Ibíd.*, pp. 227-228.

pensamiento orteguiano. Se trataba, pues, de enfrentar el desafío histórico de la hora y darle la respuesta creativa, libre, que significara la expresión de una voluntad que frente a las circunstancias fatales “pueda tomar [a la existencia] en sus manos y empujarla en el sentido de la perfección”¹⁴. Está claro que “ni un individuo ni un pueblo puede vivir sin problemas; al contrario, todo individuo, todo pueblo vive precisamente de sus problemas, de sus destinos. La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo”¹⁵ dice el filósofo y agrega:

Es preciso que las circunstancias constantemente nos inciten; un pueblo no se pone en pie y logra disciplinarse simplemente porque alguien, un buen día, se lo quiera sugerir, sino que, por el contrario, tiene que sentir a toda hora en su carne multitudinaria el aguijón de los problemas nacionales, el espolazo de su destino. No hay destino tan desfavorable que no podamos fertilizarlo aceptándolo con jovialidad y decisión. De él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos¹⁶.

Y uniendo su reflexión con la noticia de un reciente terremoto, concluye:

Así es como sentiría yo, si fuese chileno, la desventura que en estos días renueva trágicamente una de las facciones más dolorosas de vuestro destino. Porque tiene este Chile florido algo de Sísifo, ya que, como él vive junto a una alta serranía, y como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces, lo que con su esfuerzo cien veces elevó¹⁷.

A partir de ese momento, el discurso se dirige a un esfuerzo de comprensión del escenario internacional en tiempos del nacimiento de la Modernidad y de cómo las doctrinas formadas en la matriz moderna impactan sobre los países ‘de raza tan caliente’ como los sudamericanos.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 228.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 229.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

Y el primer asunto se refiere a la denominada 'política de ideas', asociada con las extravagancias de la razón que se propone dominar la conducta humana en todos los campos. Dice Ortega:

Entre 1750 a 1900, el mundo del Occidente retiembla en intentos de reforma. Esta fue la política de ideas. En ellas la idea no cumple su misión de reflejar pulcramente la realidad social, sino que como dirá Fichte, que ha sido siempre el *enfant terrible* del pensamiento occidental, es decir, el que expresaba claramente lo que otros callaban; la misión de la realidad es copiar nuestras ideas. ¡Política de ideas! Una política que vuelta de espaldas a la realidad quería imponer no políticas, sino éticas, jurídicas, religiosas, *more geométrico*¹⁸.

Con ese ánimo "desde entonces se apodera de los intelectuales un afán de intervenir en la vida pública; no les bastan sus gremiales actividades, y empiezan a reformar la sociedad"¹⁹. Aquí, interpreta el filósofo, comienza el deterioro espiritual de quienes han ocupado las responsabilidades del mando de la sociedad pues "no puede ocurrir que esa vieja política de ideas, tan orgullosa, producto del orgullo, de la soberbia, de la inteligencia, pudiera terminar sin época de transición dura, difícil, en que parece que la política no va a tener ideas"²⁰.

De ahí que se haga necesario inaugurar una etapa diferente en la que ya no prevalezcan las abstracciones forjadas por una razón aplicada a corregir la realidad:

Nueva política de ideas tiene que venir y esta es la alta, difícil misión que en vuestras manos está, por lo que afecta a vuestro pueblo; porque esa nueva política de ideas, nada abstractas, no puede consistir en instituciones ubicuas que puedan trasladarse de un pueblo a otro pueblo como si las sociedades no tuviesen destinos particulares, y es necesario que vosotros extraigáis con propia intuición del destino singularísimo de vuestro pueblo el perfil de vuestra futura constitución²¹.

No obstante, esa nueva política no puede convertirse en el vértice de la dinámica social ni ocupar la totalidad del espacio cívico. Advierte Ortega que:

¹⁸ *Ibíd.*, p. 230.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 231.

²¹ *Ibíd.*

Nuestras sociedades tienden siempre a que todo en ella se convierta en política y entonces acontece que nuestras sociedades viven sólo de un centro creador de historia: la política, y, cuando, como es forzoso, otras sociedades carecen de otras instancias y centros de equilibrio a los cuales recurrir. Esa otra instancia, ese otro poder espiritual que forzosamente tiene que compensar el exceso de inclinaciones, la proclividad hacia la pasión política de nuestra raza, tiene que ser la vida intelectual²².

El secreto consiste en dotar a la sociedad de otro órgano institucional que oficie de contrapeso a la sobreabundancia de activismo político: ése es el lugar que debería ocupar la inteligencia a través de aquéllos que cultivan con sosiego la búsqueda de la verdad.

No obstante, advierte:

Es cierto, no os hagáis ilusiones, la pura inteligencia es enemiga del puro político; se reparten dos funciones diferentes y si son fieles cada cual a su misión, es natural que entren en colisión; sin embargo, de vuestras resoluciones hay que esperar que favorezcáis, que trabajéis porque en estos pueblos exista, frente al centro político, un epicentro de serena vida intelectual, que creéis instituciones, que hagáis sacrificios para que en ellas se vaya formando una minoría ejemplar, la cual en todo instante pueda servir de indicadora, alentadora y correctora²³.

¿Qué efecto tienen en el auditorio chileno estas palabras? ¿Cuál es la recepción que se manifiesta en la Cámara? En el agradecimiento que pronuncia, el Sr. Edwards Matte sigue la misma estructura conceptual que propuso Ortega: apelar a la generación de una fructífera relación con la España renaciente y plantear cuánto puede ayudar a una 'política de acción' la injerencia de una intelectualidad permeable y reflexiva:

Merced a vuestra visita, señor, nos sentimos hoy más cerca de España. Mucho se ha andado ya en el camino de acercarnos a vuestra patria; pero no basta que hablemos el mismo idioma y que por nuestras venas circulen las mismas corrientes de sangre hispana; necesitamos conocernos. La España, separada materialmente de nuestra tierra, por la mole de los Andes y por la inmensidad de un océano, está enormemente alejada de esta tierra chilena; pero la distancia geográfica que nos separa de España es infinitamente pequeña,

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, p. 232.

comparada con el no entendimiento y la falta de comprensión que existe entre vuestro Reino y esta nuestra República²⁴.

Sin embargo, a la hora de decantar el mensaje orteguiano lo interpreta de una forma algo equívoca:

Habéis dicho que aspiráis a que esta Corporación y las corporaciones políticas todas de estos pueblos de sangre caliente, como habéis llamado a los pueblos latinos, se transformen en un epicentro sereno de la vida intelectual²⁵.

¿Pueden entenderse así las expresiones de Ortega? ¿Qué significó, en su docencia americana, el paso por el Parlamento chileno? Especialmente, después de que declarara algunos años atrás, “no somos ciertamente idólatras del Parlamento; más bien hemos demostrado ser lo contrario”²⁶. En las dos décadas que preceden a esta visita, Ortega se había manifestado sobre la labor parlamentaria —en particular, la española— como una ‘máquina expansionadora’ de la política²⁷ y respecto del lugar de ella, de la política, en la consideración social advierte precozmente en 1912:

Al que sólo piensa políticamente, sólo le ocurren ideas útiles, y al darlas a los demás o tomarlas él mismo, de buena fe, como verdades, vive en perpetua falsificación. Si desde el Parlamento hasta el jirón doméstico no existe en un país más ejercicio normal que la política, se corre el peligro de que, a poco, se respire una atmósfera intelectual compuesta únicamente de falsificaciones ideológicas²⁸.

Más preocupante es el concepto que vuelca en las páginas de *El Faro*, hacia 1918, acerca de los parlamentarios:

El político parlamentario no tiene nada que ver con el estadista: no es un hombre que posea una idea serena, honda, compleja, y bien fundada de los problemas nacionales e internacionales. Decenio tras decenio, en España y fuera de España, hemos visto menguar

²⁴ Boletín de Sesiones Ordinarias de la Cámara de Diputados, *Tomo III*, p. 3935.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, El ayer y el hoy de las Juntas*, 1918, t. III, p. 75

²⁷ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, De Re Política*, 1908, t. I, p. 196.

²⁸ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, De Puerta de Tierra*, 1912, t. I, p. 545.

el calibre intelectual de los llamados «hombres públicos», hasta el punto de que hoy parecen dedicarse a este menester sólo aquellos hombres que no sirven para nada sustantivo. La única cualidad que se exige al parlamentario es que sea elegido. Por esto se compone el Parlamento de gentes que poseen un talento inferior y hasta equívoco: el arte de hacerse elegir, arte poco compatible con un temple correcto y distinguido²⁹.

La conclusión no se hace esperar, “urge, pues, modificar la institución parlamentaria”³⁰ porque “el Parlamento que no tiene aptitud para la sonrisa tranquila como el filósofo, corre el riesgo de desesperarse”³¹. Y ya en 1922, propone que “en vez de maldecir del Parlamento, sin sustituirlo, convendría que nos preocupásemos todos un poco de mejorarlo”³² y lo justifica argumentando que es la única institución donde no tenemos más remedio que contar los unos con los otros”³³.

Ahora bien, ¿cómo mejorar el Parlamento sin aspirar a mejores parlamentarios? Entonces, responde:

Con mejor voluntad que perspicacia piensan algunos que el Parlamento mejoraría si tomasen parte en su vida interna algunos catedráticos y escritores de respetada fisonomía. Ciertamente que hoy, las únicas figuras ungidas con algunas milésimas de prestigio pertenecen al gremio científico, literario y artístico. Es justo que así sea, porque desde 1900 las únicas batallas, grandes o pequeñas, por España ganadas las han ganado los «intelectuales» o los «sentimentales», quiero decir, hombres de ciencias y letras o pintores y músicos. [...] Sin embargo, dudo mucho que la intervención directa del intelectual aprovechase a la política. La historia arroja más bien la enseñanza de que los intelectuales sólo una cosa han solido hacer en política: estorbar. Ciencia y gobierno son, acaso, las dos más opuestas actividades humanas. El intelectual un poco consciente de sus destinos, en

²⁹ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Hacia una mejor política*, *El Faro*, 21 de febrero de 1918, t. III, pp. 50-51.

³⁰ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Ante el movimiento social*, 1919, t. III, p. 274.

³¹ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, La copla de la rabalera*, 1920, t. III, p. 316.

³² Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento*, 1922, t. III, p. 387.

³³ *Ibíd.*, p. 388.

lugar de pedir al político un acta, debe pedirle que le lea con mediana atención. Si logra esto habrá influido en la política cuanto debe influir³⁴.

Y así aparece, en 1927, como resultado de esta preocupación por la vinculación entre el político y el intelectual, el ensayo titulado *Mirabeau o el Político*. En él se discute largamente sobre la cuestión, por momentos en primera persona, cuando confiesa “siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco”³⁵. Pero lo interesante es que logra articular un perfil apropiado para cada clase de hombre: “los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar”³⁶. Por eso, para el político es esencial el hacer mientras que el intelectual “no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción como una perturbación que conviene eludir, y sólo, cuando es forzosa, a regañadientes y de mala manera, ejecutar”³⁷.

Este contrapunto entre el político (condensado en Mirabeau) y el intelectual (quizás él mismo) le permite imaginar una relación fecunda entre ambos que describe de la siguiente manera:

No se imputará al autor de este ensayo tendencia a intelectualizar la figura del político. Más bien he procurado exagerar lo que hace de éste una especie de hombre opuesta a la del intelectual. Pero ya se ve: si en sus cimientos orgánicos y en su mecanismo psicológico es el político la fórmula inversa del hombre destinado a la intelección, no será gran político si no posee una política de alta mar, de poderosa envergadura y larga travesía, si no ha tenido la revelación de lo que con el Estado hay que hacer en una nación. Ahora bien; esta clarividencia es obra de intelecto, y parece, por tanto, ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual³⁸.

³⁴ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Ideas políticas: ejercicio normal del Parlamento*, 1922, t. III, p. 391.

³⁵ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas, Mirabeau o el político*, 1927, t. IV, p. 195.

³⁶ *Ibíd.*, p. 211.

³⁷ *Ibíd.*, p. 210.

³⁸ *Ibíd.*, p. 219.

Si estas eran las ideas de Ortega en 1927, no sería del todo equivocado pensar que la invitación del Parlamento chileno significó –me atrevo a adivinar– algo parecido a lo que Platón debió haber especulado sobre sus consejos políticos con la recepción en la corte del tirano Dionisio I de Siracusa, gracias a la intervención de su cuñado, Dión. Sin embargo, la posibilidad de confrontar con la realidad los esquemas de gobierno presentados en *La República* significó para el filósofo ateniense una experiencia traumática que le enseñaría sobre la complejidad del corazón humano que no siempre es solícito con las fórmulas que dicta la razón (ni siquiera la tercera vez, que tampoco fue la vencida).

A diferencia del célebre discípulo de Sócrates, Ortega no esperaba tras su intervención, munido con los conceptos recién elaborados en el ensayo sobre Mirabeau y con el conocimiento de primera mano que ya poseía de las repúblicas sudamericanas, un éxito de corto plazo ni una acción inmediata sino la orientación, la “jefatura espiritual” que le adjudicara posteriormente Francisco Romero, sobre el futuro de un Parlamento sin los vicios que reconocía en el de su propia tierra. Por ello, casi al finalizar eleva en el silencio de la sala esta imprecación: “Pido, pues, anhelo, deseo y espero que en el futuro de Chile los políticos favorezcáis, animéis, corroboréis la vida intelectual”³⁹. Será la historia la que juzgue si, después del aplauso generoso que los diputados brindaron al filósofo, decidieron considerar, como alguna vez Platón, la utopía de un ‘gobierno de los sabios’.

REFERENCIAS

Boletín de Sesiones Ordinarias de la Cámara de Diputados. *Tomo III*. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1928.

Congreso Nacional de Chile & Embajada de España. *Palabras de Ortega en Chile*. Santiago de Chile, Centro Cultural de España, 2005.

³⁹ José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Discurso en el parlamento chileno*, 1927, t. IV, p. 232.

Hübner, M. "Una rápida entrevista al célebre Ortega y Gasset" en *La Nación*, Santiago de Chile, 20-11-1928, p. 31.

Institución Cultural Española. *Anales. Tomo Tercero (1926-1930)*. Buenos Aires, 1953.

Moure Rodríguez, José. *José Ortega y Gasset en Chile*. Santiago de Chile, Logos, 1988.

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.

5. DE LIBROS Y EDICIONES CHILENAS DE ORTEGA Y GASSET. UNA POLÉMICA EN TORNO A LA PIRATERÍA EDITORIAL

Pablo Martínez Becerra¹

INTRODUCCIÓN

Cuando se ha de hablar de los libros y ediciones chilenas de José Ortega y Gasset —como de cualquier otro autor— parece prioritario centrarse en mostrar cómo la industria nacional y sus editores difundieron sus obras, bajo qué criterios optaron por publicar unas en vez de otras, qué clase de ediciones hicieron, cuál fue su tiraje, cuáles fueron los acuerdos con el mismo autor, entre otras preguntas afines. Luego resulta apropiado continuar la exposición con las imágenes mismas de dichas ediciones para apreciar el diseño de portada, sus tipos de letra, el papel y la factura en general hasta dar con los criterios que el mismo autor determinó para sus obras.

Sin embargo, al hablar de las ediciones chilenas de Ortega, las tareas mencionadas pierden centralidad a causa de la necesidad de ocupar el tiempo en un asunto editorial que a algunos llenará de vergüenza, a otros les hará sonreír, a buena parte les colmará de orgullo o de un sentimiento similar a la satisfacción, como también habrán personas que lo justificarán, invocándolo como un camino ineludible en la lucha por la cultura literaria en estas latitudes australes. Estamos hablando de la “piratería” y de las ediciones clandestinas. Y hablamos de ellas porque Ortega no fue una “víctima” pasiva frente a quienes incurrieran en estas prácticas, ni tampoco ante aquellos que las defendían, sino que protestó

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad de Valencia. Académico en la Universidad de Playa Ancha, Chile. pablo.martinez@upla.cl



pertrechado de abundantes argumentos y epítetos dando lugar a una fuerte polémica².

Ahora bien, atacar a las ediciones clandestinas de Ortega, que es en buena medida lidiar en contra de su comercialización no autorizada, es atacar, casi en exclusiva, a los editores clandestinos chilenos. He aquí un pecado de origen del que no queda libre ninguna edición chilena del autor, es decir, no hay libro de Ortega de factura nacional que tenga su venia para ser editado. Además, este carácter “fuera de la ley” y, en principio, allende de la moral implica que muchos aspectos de las ediciones chilenas queden en la nebulosa por carecer de la información que sí reportaría una edición autorizada. Luego, estas líneas que en principio querían retratar la labor editorial chilena desarrollada tras la obra de Ortega desde un enfoque biobibliográfico y, además, “estético”, en cuanto nos ocuparíamos, en parte, de describir la técnica utilizada en la factura de los volúmenes, se han transformado en una indagación sobre la violación de los derechos de autor de las obras del ensayista español. Mas, la inicial desazón por tener que enfrentarnos a un asunto penal, deja su lugar a un intenso interés, pues, en el entrecruce de opiniones que se dará en torno a la piratería, ante todo chilena, estarán lidiando el mismísimo Pablo Neruda, Victoria Ocampo y una pléyade de autores, principalmente europeos, que convertirán el problema, en principio legal, en un atractivo asunto literario.

Sin duda, tener presente la situación histórica no deja de ser pertinente en estas líneas, sobre todo para entender que las convulsiones del devenir planetario de la primera mitad del siglo XX, acarreaban también confusiones conceptuales que derivaban en la superposición de planos de argumentación. Esto se hará visible en la propia polémica que trataremos, cuando la discusión sobre derechos de propiedad intelectual se enrede, por ejemplo, al hacer equivalentes los

² Ortega y Gasset, J. “Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral”, en *Sur*, n.38, noviembre 1937, pp. 40¹-40⁸. Por incorporarse el texto de Ortega cuando la revista ya estaba impresa, *Sur* optó por establecer, para él, una numeración especial —árabes superpuestos— que conforma un cuadernillo agregado); Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, p. 12.

compromisos políticos partidistas con la responsabilidad moral respecto de la humanidad, los derechos humanos con la relativización de los derechos de autor, la solidaridad con la trasgresión de la ley, etc.

De acuerdo a lo anterior, se muestra como evidente que no se puede hablar de las ediciones chilenas de Ortega, sin tener en cuenta la polémica —bien argumentada a veces, *ad hominem* las más de las veces, siempre apasionada—, en torno a los derechos de autor que será protagonizada, en el caso puntual del pirateo de las obras del autor madrileño, por los propios escritores e intelectuales del continente americano y europeo, allegados, casi todos, a los medios de difusión cultural sudamericanos.

LANGOSTAS E ICTIOSAUROS EDITORIALES

En su artículo "Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral", publicado en noviembre de 1937 en la revista *Sur*, el filósofo español se sumaba a la tarea, comenzada al menos en la dirección que nos interesa, por Victoria Ocampo, de hacer frente a los editores que no respetaban la ley de propiedad intelectual³. Precisamente, la escritora argentina en su artículo "Plagas. La langosta y los 'gánster' de las ediciones clandestinas" —publicado en primera instancia en *La Nación* de Buenos Aires el día 11 de noviembre de 1937— había sostenido que "lo de las ediciones fraudulentas no merece más nombre que el de *robo escandaloso*, protegido por una ley deficiente"⁴.

Cualquiera, de los bastantes detractores de Ocampo, hubiese dicho que era difícil que su artículo no estuviese siendo orquestado por el mismo Ortega. Aunque, más allá de determinar de quién era la iniciativa principal, lo cierto es que en ambos artículos se da cuenta de una realidad que divide a la intelectualidad participante de la polémica, en dos facciones que difieren, básicamente, en que una no ve

³ Ocampo, V. "Plagas. La langosta y los 'gánster' de las ediciones clandestinas", en *Sur*, n.38, noviembre 1937, pp. 68-73.

⁴ *Ibíd.*, p. 70.

excepción a la regla de respetar la propiedad intelectual, y la otra, sí la ve. La primera facción, sin duda la más numerosa, es la de aquellos que defienden una suerte de ética de la convicción en relación a los derechos de autor y la necesidad de una ley clara respecto a los castigos en contra de quienes los infringen, y la segunda, es la de aquellos que, sin dejar de defender los derechos de propiedad intelectual, admiten excepciones y ocasiones en que esta defensa puede quedar en segundo plano. Aunque, también, cabe diferenciarlos en que el primer grupo, coincidiendo con Ortega, atacará no solo la supuesta ausencia de protesta de parte de los intelectuales chilenos frente a la piratería como, a su vez, la carencia de una ley punitiva eficaz de parte Estado nacional, sino a Chile mismo “que se ha hecho solidario, activa o pasivamente, de esta fechoría”⁵. El segundo grupo, al parecer, tendrá entre sus filas, al menos en el caso puntual de la polémica generada por Ocampo, más detractores de la postura de Ortega que enemigos de la propiedad intelectual.

Así pues, Ortega cuando se ocupa de combatir la piratería en el nombrado artículo, destaca que existe una inclinación a ella que es inveterada en hispanoamericana, y que son los editores chilenos quienes la representan de modo sobresaliente. A causa de éstos, el filósofo español se siente completamente afectado en su legítimo derecho de difundir su pensar y desplegar sus intereses editoriales por los cauces de la legalidad, es decir, imposibilitado de reservarse el ejercicio de sus propios derechos de autor. Esta deshonestidad, a su entender, necesita, cuanto antes, redención. Dice Ortega, dando cuenta de nuestra iberoamericana inmoralidad:

Perdóneseme que no oculte en este punto mi pensamiento. Los pueblos de la América hispana arrastran en el seno profundo de sus almas colectivas un fondo de inmoralidad. No discutamos ahora cómo se ha formado ese fondo. El hecho es que está ahí y que mientras no lo arrojen y lo sustituyan por un enérgico repertorio de reacciones morales que funcione automáticamente en toda acción decisiva, no pueden hacerse ilusiones de

⁵ Ortega y Gasset, “Ictiosauros y editores clandestinos, p. 40.

ascender al rango de pueblos preclaros, a pesar de que alguno, como la Argentina, posee no pocas de las dotes más raras para pretenderlo⁶.

A partir del escrito, se podría sostener que el filósofo español describe la labor editorial chilena que le es contemporánea como “prehumana”, pues entiende que donde existe hombre y cultura hay, antes que derecho de propiedad sobre los bienes materiales, el derecho de autor sobre la producción espiritual. Mas, en Chile aquel derecho ni siquiera brilla por su ausencia, pues los indios plagiarios chilenos somos una especie aparte que se encuentra en una etapa premoral, en lo que a ediciones se refiere y muy lejos de la altura moral del hidalgo español⁷.

Los juicios de Ortega que se pueden leer así de extrapolados, provocan escozor en algunos círculos literarios chilenos y la réplica se personifica en Neruda, quien a través de la “Alianza de Intelectuales de Chile para la defensa de la Cultura”, manifiesta su protesta. Este cruce de opiniones alcanzará el nivel pasional, retórico y argumentativo propio de una “polémica” y, además, ribetes internacionales⁸.

NERUDA A LA ESCENA

Los planos de la discusión

Al analizar la polémica, advertimos que se va a centrar en buena parte en la ética y en el derecho, pero sobre todo en los aspectos socioculturales implicados en los dichos de Ortega que, al entender de los replicantes chilenos, eran muestra de eurocentrismo y falta de respeto contra América y su gente. No es necesario adivinar que el artículo de Ortega le daba la oportunidad a Neruda de motejarlo con epítetos ofensivos que seguramente iban más allá de los que había emitido en el contexto de una carta del año 1931. Para él, y para todo un conjunto de *ictiosauri*

⁶ *Ibíd.*, 40.

⁷ Cárcamo-Huechante, “Entre guerras: las lides de Neruda con Ocampo y revista *Sur* (1930-1940)”, p. 63.

⁸ Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura. “Una declaración de la ‘Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura’ y su respuesta”, en *Sur* n.41, febrero 1938, pp. 79-85.

chilensis, Ortega ya no sólo era el “vampiro escolástico” y el “‘bacán’ de la literatura y las artes”, como ya lo había tildado Neruda⁹, sino un claro representante del neocolonialismo enemigo del sur¹⁰. Por tanto, el abordaje de la “arista moral” quedaba en segundo plano cuando el filósofo español realzaba, de una u otra forma, el primado cultural y moral de Europa.

Hay que tener presente, además, que la polémica en torno a los derechos de autor antes de la airada respuesta de la Alianza, no se centraba en la posibilidad de que existiesen excepciones a la ley de propiedad intelectual, sino en la deficiencia de la ley actualmente vigente. De hecho en Argentina la discusión se mantenía en los márgenes de juzgar las deficiencias de “la ley n. 11.723, de propiedad científica, literaria y artística”¹¹, pero, al parecer, nadie pasaba esa frontera para polemizar arguyendo que es necesario contextualizar el carácter vinculante de la misma. Es más, la querella en el país trasandino se gestaba en torno a la ambigüedad de la ley, en su insuficiencia para dirimir en situaciones contenciosas y en los vacíos que favorecían la impunidad, precisamente, de los editores pirata. Por ello, un editor argentino sostenía que “la ley de propiedad intelectual que rige en la actualidad, apoya, sin pretenderlo, al editor pirata, especialmente en las traducciones, cuando éste se adelanta al editor legítimo”¹². Teniendo esto presente, se puede decir que eran Neruda y la Alianza quienes se situaban, ya no en el problema de la necesidad de perfeccionar la ley, sino en una instancia en que se cuestionaba el alcance de la ley misma y del Estado de Derecho en estos asuntos. Por ello, mientras a nivel jurídico en Argentina se discutía, por ejemplo, cómo se ha de calificar la violación

⁹ Neruda, P. “Carta a Eandi. Batavia, Java, 5 de setiembre, 1931”, en *Obras completas, V. Nerudiana dispersa II 1922-1973*, ed. de Hernán Loyola, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, p. 961.

¹⁰ Cárcamo-Huechante, “Entre guerras: las lides de Neruda con Ocampo y revista Sur (1930-1940)”, p. 63.

¹¹ Mouchet, C. & Radaelli, S. *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, T. II, Buenos Aires, Editorial Kraft, 1948, p. 217.

¹² Texto aparecido “en el periódico *Vida Literaria* de agosto de 1938”, citado por Mouchet & Radaelli, *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, p. 271.

del derecho de autor para evitar la imprecisión —que derivaba en la impunidad de los editores pirata—, de usar el término “estafa” o “defraudación”¹³, la Alianza de intelectuales chilenos defendía la necesidad de tener cierta sensibilidad frente a “la realidad política y económica de cada país”¹⁴, en contraste con aquellos que defienden los derechos de autor de modo absoluto y según manda la ley. Lo cierto es que, en rigor, no existía un dilema a nivel jurídico puesto que la acción estaba ya sancionada como delito, y a nivel moral pocos podían dudar de que se tratase de un robo y de una actividad que lejos estaba de ser honrada. Por este motivo, desde este plano, probablemente, debe haber sorprendido la posición de Neruda y la Alianza, pero, de ninguna manera, era destemplada la reacción si se analizaban desde el prisma sociocultural los juicios y frases pedantes del madrileño.

El caso Ferrero:

DD.HH. frente a los derechos de propiedad intelectual

Ahora bien, las argumentaciones de la “Alianza” se dividían en siete puntos, de entre los que destacamos el 5° en el que se declaraba lo siguiente:

Que el señor Ortega debió pensar antes de escribir su artículo en la noble actitud de *Guglielmo Ferrero* en el último *Congreso Internacional* de los *Pen Clubs* a raíz de la intervención de *James Joyce* que también reducía el problema a una cuestión de centavos¹⁵.

Pero, ¿qué se estaba destacando con Ferrero? ¿Qué había acontecido en dicho congreso internacional? Partamos diciendo que la situación se generó en el XV Congreso Internacional de la Federación de los Pen Clubs realizado en París en

¹³ Mouchet-Radaelli, *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, p. 271.

¹⁴ Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura, “Una declaración de la ‘Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura’ y su respuesta”, p.81. (Corresponde ya a la “Respuesta” de *Sur* que dice que no se puede relativizar el problema por razones contextuales).

¹⁵ *Ibíd.*, 80.

1937. Retrotraigámonos a la situación conforme al relato del chileno Alberto Romero:

El público sigue aplaudiendo, grita: '¡Joyce! ¡Viva Joyce!, y Joyce, calmados los ánimos, toma la palabra, y ¡ah, renuncios de la gloria! Durante una hora aburre al auditorio contándole que en Estados Unidos circula una edición fraudulenta de su *Ulyses*, una edición mutilada y clandestina. ¡Chocheces de Joyce! Guglielmo Ferrero —continúa narrando Romero— toma la palabra en seguida y con un acento lleno de dignidad, con gran entereza inicia su discurso: 'Yo no hubiera querido —dice— traer un problema personal; no hubiera querido hablar de mí y de mis libros; pero, ya que se ha tratado de este punto, ¿qué diría Joyce si a su casa entrara la policía uniformada de su país y rompiera todos sus manuscritos, y sacara sus libros, y los quemara en la calle, y confiscara las ediciones enteras antes de salir a las librerías? Como esto me ha pasado a mí antes, y pasa a los escritores en Italia, no traigo a debate una cuestión de derechos de autor, sino de derechos humanos'. Las palabras de Ferrero —termina de contar Romero— caen llenas de dignidad en medio de una atmósfera enrarecida¹⁶.

El impasse Ferrero generaba una imagen lo suficientemente poderosa como para permitirle a la Alianza realizar una división bastante maniquea en la que ellos se arrogaban la defensa de los derechos humanos frente a un Ortega, y, en cierto modo, frente a la revista *Sur*, tan sólo preocupado de una cuestión de centavos. A su vez, la Alianza dibujaba la imagen de los escritores —incluidos especialmente los ictiosauros chilenos— enlistándose de diversas formas a la causa republicana, mientras Ortega guardaba impúdico silencio. La Alianza era el Ferrero lleno de dignidad, y Ortega, el Joyce con su cantinela egoísta; en otras palabras, los derechos humanos y los derechos de autor enfrentados.

Pero, ¿era adecuado mezclar los derechos de autor con los derechos humanos? ¿Se podía cerrar la puerta a esa discusión apelando a que se estaba olvidando de la guerra fratricida española? Lo cierto es que a Ortega se le podía reprochar que

¹⁶ Romero, A. *España está un poco mal*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1938, p. 70-71. El texto integro del discurso de Ferrero había sido publicado en la misma revista *Sur*. G. Ferrero, "La libertad del espíritu y los poderes sin freno", en *Sur*, n.34, julio 1937, pp. 64-67. También el discurso del historiador italiano apareció en la revista chilena *Tierra*, n. 3, septiembre 1937, pp. 7-8, y en la revista costarricense *Repertorio Americano*, n. 827, noviembre 1937, pp. 293-294.

no se ocupase lo suficiente de la suerte de sus compatriotas a través de sus escritos, pero en caso alguno de no hablar de derechos de autor cuando se proponía hacerlo, es decir, no se le podía acusar de hablar de peras cuando se hablaba de manzanas. En cambio a Joyce, dentro del contexto del Congreso, sí se le podía reprochar de hablar de un asunto editorial personal en una reunión en la que no se podía eludir una pregunta de fondo en un mundo convulsionado y que tenía que ver con la responsabilidad social del escritor y de su rol cuando está en juego la dignidad humana y la “libertad del espíritu”. Por ello, parece natural que en el discurso Ferrero sostuviese: “He admirado la benevolencia con que esta reunión afirmó su solidaridad con James Joyce, manifestándose contra la piratería de que su obra ha sido víctima en Estados Unidos”¹⁷. Sin embargo, el historiador italiano asumía, bajo la supuesta paridad de atractivo, que la gravedad de su experiencia aventajaba con creces a la de Joyce, pues, según confiesa:

Toda mi obra ha sido, pues, aniquilada en su texto original, y su riqueza tan considerable destruida sin indemnización. [...] creo no ser víctima de un espejismo de amor propio cuando pienso que mi caso, desde el punto de vista de la libertad del espíritu, es tan interesante como el de Joyce¹⁸.

Ciertamente, Ferrero tenía razón, en esa tribuna lo propio era defender los derechos humanos conculcados por regímenes totalitarios, pues ¿qué duda cabe que a fin de cuentas es peor ver desaparecer para siempre una obra entre las llamas que verla circular en ediciones de poca calidad, y hasta ver a uno que otro editor clandestino sacar algo de provecho con las obras robadas a su legítimo dueño?

Sin duda, el ataque a la piratería es parte de la lucha por la civilización y, por tanto, según la entiende Ferrero, contra el miedo¹⁹, pero, para él, había en su

¹⁷ Ferrero, G. “La libertad del espíritu y los poderes sin freno”, en *Sur*, n. 34, julio 1937, p. 65.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ “La civilización no es sino una lucha contra el miedo y por consiguiente contra los abusos de la fuerza”. Ferrero, G. *Aventura de Napoleón. Bonaparte en Italia (1796-1797)*, Editorial Pax, Santiago de Chile, p. 292.

momento una tarea civilizatoria más urgente y era la de impedir que el poder desencadenado en la guerra y en la revolución pusiese en jaque el destino humano y colocase al escritor “bajo la amenaza del destierro, de la prisión, de la asfixia espiritual, inclusive de la muerte”²⁰.

Las ediciones chilenas:

entre la difusión del pensar y la conculcación del derecho

Para dar cuenta de cuáles fueron los libros de Ortega pirateados nos sirve el propio catastro que hace Victoria Ocampo en el artículo al que ya hemos hecho referencia. Pero antes, la autora argentina, mostrando indirectamente el “poder” editorial de nuestros antepasados, hace referencia a otros autores violados en sus derechos de propiedad intelectual por los chilenos que, al juicio de la escritora, “son los reyes del pirataje editorial”²¹. Dice:

Entre los innumerables libros que han sido pirateados por ciertas editoriales chilenas (lo que constituye una pérdida seria para los editores y autores) figuran, de la editorial Espasa-Calpe: *Meditaciones suramericanas* y *La vida íntima*, de Keyserling; *El hombre y la técnica*, de Spengler; *Disraeli*, de Maurois; *Lujo y capitalismo*, de Sombart; *Cultura femenina*, de Simmel; *Juana la Loca*, de Pfandl; un tomo de la monumental *Historia del mundo*, de Walter Goetz, traducida por Morente, etc. De la Editorial Sur: *Tipos psicológicos*, de Jung; *La condición humana*, de Malraux; *Contrapunto* y *Eyeless in Gaza*, de Huxley; *Canguro*, de Lawrence; *Regreso* y *Retoques*, de Gide²².

Por lo que se puede ver los intereses comerciales, y lo comerciable en general, del Chile de la primera mitad del siglo XX eran realmente alentadores. Sin duda, los ictiosauros podían carecer de moral, pero no de buen gusto y “estimativa” literaria.

No obstante, toda la culpa que pesa sobre los editores clandestinos chilenos es necesario mencionar, para ser justos, que algunos editores pirata argentinos aminoraban su mala imagen y eludían su responsabilidad penal estampando en los

²⁰ Ferrero, “La libertad del espíritu y los poderes sin freno”, p. 67.

²¹ Ocampo, “Plagas. La langosta y los 'gánster' de las ediciones clandestinas”, p. 71.

²² Ibíd.

ejemplares los indicios necesarios para hacer que sus volúmenes simularan la procedencia chilena. Expresa al respecto Ricardo Tudela: “Me consta personalmente que en Buenos Aires aparecen muchas ediciones inescrupulosas y hasta cínicas, por la mutilación o falsedad de su texto, que se encubren con el colofón de sello que se endosa a Santiago de Chile. Esas ediciones son en cuerpo y alma de piratas de Buenos Aires”²³. En consecuencia, las dotes, que Ortega veía en el pueblo argentino para “ascender hasta la preclaridad” de los pueblos moralizados, quedaban, al menos, en entredicho.

Ahora bien, las editoriales chilenas que habían publicado las obras a las que se refiere la escritora argentina son:

1. La editorial “Cultura”, que distribuía las obras en la Librería Cultura, cuya dirección era Huérfanos 1165, Santiago de Chile.
2. La editorial “Nueva Época”, que tenía su Casa Matriz en la calle Delicias 461 y 463, con sucursal en la Librería Cultura, Santiago de Chile.
3. La “Editorial Ercilla”, que funcionaba en Agustinas 1639, Santiago de Chile.
4. Las “Ediciones Extra”, que pertenecía a la Empresa Letras, que funcionaba en Huérfanos 1041, Santiago de Chile.

Esta información la hemos sacado de los mismos libros pirata cuyas editoriales, sin temor a la ley o a la policía, exhiben su domicilio. Por tanto, ninguna de ellas, al menos en Chile, podía llamarse “clandestina” en sentido estricto, y era justamente esta pasividad cómplice de las instituciones del Estado la que movía, en gran medida, la cruzada antipiratería de Ortega y V. Ocampo. Al constatar la indolencia del Estado, no era difícil entender que el filósofo y la escritora generalizaran y dispararan contra todos los editores chilenos y Chile en su totalidad. Para ellos, en

²³ Texto aparecido “en *La Libertad de Mendoza*”, citado por Mouchet & Radaelli, *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, p. 270. El mismo artilugio de evasión de responsabilidad, es denunciado por el diario argentino *El mundo* del 17 de febrero de 1938 en su Editorial (Véase Mouchet-Radaelli, *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, p. 272).

asuntos de pirateo de propiedad intelectual “la indiferencia y la inercia son criminales”²⁴.

Añadamos que, al ojear las ediciones, es posible advertir que casi todas ellas, ya en la solapa, ya en la guarda interior o ya al reverso de la contratapa, hacen gala, sin que algún responsable se inmute, de un abundante catálogo de obras que figuran de entre las más granadas de la filosofía y de la literatura mundial de la época. Muchas de las obras catalogadas mantienen su vigencia y relevancia.

Hay que decir, no obstante la exquisita selección de autores que se realizaba, que lo que importaba era la rápida difusión y venta más que el cuidado, por lo que las licencias que se tomaban los editores a veces correspondían a, por ejemplo, prescindir de partes de las obras o, como veremos, a aplicar algunas estrategias de venta que se imponían por sobre los criterios del mismísimo autor o a los definidos por la edición legal. Estas verdaderas ablaciones editoriales eran a juicio de la revista *Sur* peor que su quema. Se dice al respecto:

Que tanto o más grave que quemar los mejores libros de España y el mundo en la plaza pública es infligirles las mutilaciones y traiciones a que los someten, en una vergonzosa proporción, los editores clandestinos²⁵.

Para la revista *Sur*, la piratería “no es ‘uno de los tantos males’ de que sufre el escritor, sino el más grave de todos”²⁶. De acuerdo con ello, la gravedad del caso relatado por el mismo Ferrero en el discurso publicado en la propia revista argentina, o no había calado o simplemente se le ignoraba en pro del éxito de la protesta de Ocampo.

Ahora bien, si volvemos a los libros de Ortega y a lo que nos señala la directora de la revista *Sur*, nos percatamos de que los editores junto con no moderar la prisa

²⁴ Ocampo, “Plagas. La langosta y los ‘gánster’ de las ediciones clandestinas”, p. 70.

²⁵ Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura, “Una declaración de la ‘Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura’ y su respuesta”, p. 81.

²⁶ *Ibíd.*

en la tarea de dar al público las obras del filósofo, no merman su “creatividad” al aventurar títulos para sus escritos. Dice la ensayista argentina:

Todas las obras de Ortega y Gasset están en el mismo caso. Tomo por tomo se está rehaciendo la serie de *El espectador* y se ha llegado, inclusive, a inventarle libros a Ortega. Libros que nunca publicó y que editores incalificables han formado tomando artículos de aquí y de allá y reuniéndolos bajo los títulos de *Esquema de las Crisis* y *El poder social*²⁷.

En el Prólogo a *Meditación de la Técnica* —o *Ensimismamiento y alteración* de acuerdo con las *Obras Completas* de Revista de Occidente—, fechado en Buenos Aires el 27 de octubre de 1939, es el mismo Ortega quien cuenta que, provocado por los “piratas del Pacífico”, o sea los editores chilenos, ha apurado la publicación de su libro. Prefiere renunciar a la suma pulcritud con tal de poder ejercer los derechos editoriales sobre sus obras. Además, corroborando los vicios de publicación de los ejemplares clandestinos chilenos aludidos por V. Ocampo, dice que prefiere anticiparse a que estos compiladores recorten de *La Nación* de Buenos Aires sus textos, ya que si bien tienen la forma para ocupar espacio en la prensa argentina, no la tienen para pasar a componer un libro. Dice Ortega expresamente:

Yo esperaba, para publicarlas, la hora de darles figura más noble y más depurada entraña. Pero veo que los editores fraudulentos de Chile recortaban de *La Nación* estas informales prosas mías y formaban con ellas volúmenes. En vista de lo cual he decidido hacer concurrencia a estos piratas del Pacífico y cometer el fraude de publicar yo esos libros suyos, que son míos²⁸.

CONCLUSIÓN: LA PILLERÍA Y SUS SUBLIMACIONES

El conflicto entre la revista *Sury* la Alianza de Intelectuales en torno a la piratería es en gran parte manifestación de la aversión velada de Neruda por Ortega, en el fondo, por su “figura” y por su apostura en el ejercicio de su magisterio. Ciertamente, el conflicto tenía un flanco importante en el modo en que la Alianza relativizaba el respeto de los derechos de autor y subordinaba su tratamiento ético-

²⁷ Ocampo, “Plagas. La langosta y los 'gánster' de las ediciones clandestinas”, p. 71.

²⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, p. 12.

político y jurídico a la prioridad de denuncia de otros males que aquejaban al mundo, pero, como hacen saber dichos escritores chilenos en el punto 3° de su *Declaración*: “los intelectuales de Chile [...] denunciaron ya en manifiesto público la piratería de ciertas editoriales [...]”. Es decir, pese a situarse en una bien particular “ética de la *responsabilidad*” editorial, existe en ellos un rechazo abierto a este tipo de prácticas.

Lo anterior nos lleva a pensar que, en el fondo, la reacción de la Alianza se entiende más como una profunda molestia por el ataque a los escritores chilenos y como una reacción, como ya dijimos, a ese ensayo de antropología cultural que se lee como un botón de muestra de la eurocéntrica unilateralidad del filósofo español. Sin duda, los términos de Ortega eran despectivos con los mapuches, pues, olvidaba que de partida si existe el concepto “piratería” no es por las apartadas actividades de los indígenas australes o “araucanos forajidos”, según su decir, sino por la rapacería europea que se generó en torno a las actividades marítimas y comerciales. Además, Ortega al buscar las causas del fenómeno inmoral de las ediciones clandestinas, en forma alguna hacía gravitar el componente europeo y ni siquiera aludía a qué acontecía con la piratería editorial en su propia patria. Ortega había olvidado que las ediciones pirata chilenas tenían si no su inspiración, al menos su antecedente, en las “ediciones populares” de alto tiraje que eran producidas en la península ibérica. Las ediciones populares que eran una vacuna, a gran escala, contra la falta de ilustración, el clericalismo y la inclinación ultramontana, eran en su mayoría, sobre todo cuando de obras traducidas se trataba, producciones piratas. Pongamos un ejemplo. La editorial Sempere de Valencia que pasó luego a llamarse “Prometeo” —en la que en parte de sus ejemplares se lee: “esta Casa Editorial obtuvo Diploma de Honor y Medalla de Oro en la exposición Regional de Valencia de 1909 y Gran premio de Honor en la internacional de Buenos Aires de 1910— sin estar compuesta por ictiosauros editoriales australes, pirateaban a autores. Según expresa Cansinos Assens, traductor de Nordau en la misma editorial:

La editorial Prometeo de Valencia, que a su tiempo publicó al gran hombre [se refiere a Max Nordau, traducido por Cansinos Assens] esas obras que le dieron fama, es una editorial tramposa, pirata, que no paga derechos²⁹.

Pese a que el artículo de Ortega, bien analizado, las emprende en realidad contra los editores clandestinos, aunque generalice la responsabilidad, lograba hacer eclosionar el desagrado que Neruda incubaba y que ya en 1935 le llevaba a decir que lo que le molesta de Ortega es su “postura de [...] señor protector, con oficina en el Olimpo”³⁰. Ese “bacán” hispano que veía Neruda, hablaba, entre otras cosas, de nuestro “resentimiento”, disfrutaba de la imagen de Victoria Ocampo poniendo a los editores chilenos en el alfiler de su sombrero, como si tras los Andes solo hubiese pequeños insectos inmorales y, para colmo, se entretenía redactando dentro de su artículo una apelación exclusiva a la escritora argentina como si se tratase de un portento sin igual merecedora de una interlocución en la que se pasa del resto. En buena medida con este recurso literario cerraba la puerta en las narices a todos los lectores para dirigirse a ella en privado: “Y ahora a ti, Victoria, —decía Ortega— va el estribillo de toda la balada. Te va a divertir”³¹. Difícilmente esta última licencia estilística que simulaba a dos gigantes morales hablando por sobre la muchedumbre, podía dejar de parecer la expresión de un siútico o de un cortesano diletante dedicado a alagar al poderoso.

Ahora bien, lo cierto es que no sabemos si Ortega pudo avizorar que el verdadero mal era la “pillería” chilena que, siendo una especie de inclinación a “sacarlo todo barato”, tiene a la piratería como una de sus tantas sublimaciones. En efecto, el pícaro o el listillo español tendrán lo suyo también y no sabemos si palidecen ante el pillo chileno, pero de seguro que su viveza no consistirá solo en

²⁹ Citado por Calvo Rigual, C. “Las traducciones de obras literarias italianas publicadas en las editoriales *Sempere* y *Prometeo* (1900-1936)”, en *La traducción de los clásicos: problemas y perspectivas*, ed. de M. A. Vega Cernuda, Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores de la Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 137.

³⁰ Neruda, “Carta a Eandi. Batavia, Java, 5 de setiembre, 1931”, p. 961.

³¹ Ortega y Gasset, “Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral”, p. 40.

ponerse unas cuantas migas en las barbas o sus equivalentes. Un punto sí es claro: el pillo chileno se despliega en un permanente vestirse con ropaje ajeno y, en tanto desprovisto de “un haber intelectual que cuidar”, sin conciencia del valor del amparo legal. Sin embargo, si tiene ocasión de conseguir su propio traje, *ipso facto* renuncia a ver como egoísmo el detentarlo como su legítima propiedad y gozar de su uso y usufructo. A su vez, si es inteligente comprende que lo que odiaba era que la propiedad fuera del vecino y que hoy la suya es cosa sagrada. Finalmente, entenderá como una conquista que exista una ley que la resguarde, más aún si se trata de ejercer un derecho sobre algo que es más que tela y costuras.

No podemos extendernos más en el problema de la pillería, sólo decir que siempre nos queda la inquietud de si ésta en asuntos editoriales, como en los culturales en general, ha prestado, a fin de cuentas, un servicio imprescindible e irremplazable en esta zona poniente de los andes. Aún más, nos atrevemos a afirmar que muchas de estas ediciones pirata suman al trabajo de mantener viva la presencia del mismo Ortega, al estar disponibles actualmente en bibliotecas, privadas o públicas, y en las librerías de lance que las difunden a escala global por medio de los recursos que brinda la informática.

Los que vimos por primera vez el nombre de José Ortega y Gasset en estas ediciones fraudulentas y que, cada cierto tiempo, reparamos en que siguen circulando, las miramos desde una doble faz: por una parte, y solo después de un ejercicio reflexivo, como símbolos de la conculcación del derecho y de la búsqueda del lucro desfachado, mas, por otra, desde nuestra amoralidad de ictiosauro austral, como las obras de Ortega más familiares, cercanas e incluso como la más “auténticas”.

REFERENCIAS

Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura. “Una declaración de la ‘Alianza de Intelectuales de Chile para la Defensa de la Cultura’ y su respuesta”, en *Sur* n. 41, febrero 1938, pp. 79-85.

- Calvo Rigual, C. "Las traducciones de obras literarias italianas publicadas en las editoriales *Sempere* y *Prometeo* (1900-1936)", en *La traducción de los clásicos: problemas y perspectivas*, ed. de M. A. Vega Cernuda, Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 129-145.
- Cárcamo-Huechante, L. "Entre guerras: las lides de Neruda con Ocampo y revista *Sur* (1930-1940)" en *Atenea*, n. 496, 2007, pp. 55-66.
- Ferrero, G. "La libertad del espíritu y los poderes sin freno", en *Sur*, n. 34, julio 1937, pp. 64-67.
- Ferrero, G. *Aventura de Napoleón. Bonaparte en Italia (1796-1797)*, Editorial Pax, Santiago de Chile.
- Mouchet, C. & Radaelli, S. *Derechos intelectuales sobre las obras literarias y artísticas*, T. II, Buenos Aires, Editorial Kraft, 1948.
- Neruda, P. "Carta a Eandi. Batavia, Java, 5 de setiembre, 1931", en *Obras completas, V. Nerudiana dispersa II 1922-1973*, ed. de Hernán Loyola, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002, pp. 959-963.
- Ocampo, V. "Plagas. La langosta y los 'gánster' de las ediciones clandestinas", en *Sur*, n. 38, noviembre 1937, pp. 68-73.
- Ortega y Gasset, J. "Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral", en *Sur*, n. 38, noviembre 1937, pp. 40-41.
- Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965.
- Romero, A. *España está un poco mal*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1938.



6. MILLAS Y ORTEGA. DE LA DECISIÓN VOCACIONAL Y DE LA ELECCIÓN Y AFIANZAMIENTO DE UN MODELO DE FILOSOFÍA

Francisco José Martín¹

LA VOCACIÓN Y EL DESTINO

La presencia de Ortega y Gasset en la obra de Jorge Millas se detecta muy tempranamente en su obra. En efecto, uno de sus primeros artículos tiene al respecto un título inequívoco: *Carta a José Ortega y Gasset*. Se publicó en la revista *Atenea*, de Concepción, en el número correspondiente al mes de septiembre de 1937. Después volveremos sobre esa fecha, sobre esos años, que son los de la Guerra civil española y los de sus efectos –en general poco estudiados– sobre la conciencia intelectual en América latina. Anotemos ahora la edad de Millas: veinte años. Es decir, con veinte años el joven Millas escribe un artículo en el que busca un diálogo con quien consideraba ya una suerte de maestro y mentor: “Hago de usted –dice Millas– el sendero hacia el país de mi ser esencial”². Ortega es, pues, para el joven Millas, un maestro, una guía, un camino. No un camino cerrado, desde luego, sino siempre abierto, en cuyo tránsito el joven que era entonces Millas iba a tomar posesión de sí e iba a convertir –en precisa terminología orteguiana– su vocación en destino.

También hay al respecto, en su primer libro, *Idea de la individualidad*, de 1943, una nota muy significativa. Es la nota número 3 del cuarto capítulo, y dice así: “Ortega y Gasset, a quien mucho debo en el despertar de mi vocación filosófica,

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y doctor en Filología por la Universidad de Pisa. Profesor titular en la Universidad de Turín. francisco.martin@unito.it

² Millas, J. “Carta a José Ortega y Gasset”, edición de Francisco José Martín, en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 36, 2018, p. 171. La referencia bibliográfica original es la siguiente: *Atenea. Revista Mensual de Ciencias, Letras y Artes*, año XIV, tomo XXXVIII, n.

dice en alguna parte que la vida es siempre un tener que hacerse el vivir de cada cual a sí mismo, un programa, una tarea”³. Conviene llamar la atención sobre lo que en esa nota se declara: Ortega y Gasset estaría en el despertar de la vocación filosófica de Millas. Después habrá que dilucidar en qué modo está Ortega en el despertar vocacional del joven Millas, pero ahora interesa fijar bien ese dato proporcionado por el propio Millas en forma de íntima confesión escondida en una nota a pie de página: Ortega está presente en Millas ya antes de ser el filósofo que iba a ser, es decir, es una presencia –en sentido steineriano⁴– que no se refiere sólo a las ideas del filósofo madrileño, a su filosofía, ese raciovitalismo que iba a hacer de él uno de los filósofos europeos más prominentes del período de entreguerras del siglo pasado, sino que, antes bien, se refiere a algo que es anterior y que tiene que ver precisamente con la decisión vocacional del joven Millas de hacerse filósofo, de dedicar su vida al cultivo del noble ejercicio de la filosofía.

El joven universitario que era Millas, además de Filosofía, también estudiaba Leyes, y hay que señalar que sus dos primeros libros, en ese país de poetas que es Chile, son libros de poesía: *Homenaje poético al pueblo español* y *Los trabajos y los días*, de 1937 y 1939 respectivamente⁵. Hay que imaginarse, pues, al joven Millas debatiéndose entre la poesía, el derecho y la filosofía respecto del camino a seguir en su vida. Imaginar un íntimo y juvenil debate, tal vez incluso un conflicto sólo resuelto como compromiso personal de madurez consigo mismo. Ganó la

147, septiembre 1937, pp. 561-573. El texto de la *Carta* iba precedido de un subtítulo entre paréntesis, a modo de indicación de los temas-problemas desarrollados por Millas: “(Humanización del hombre. Pregunta sobre América. Cultura mundial)”. Y se cerraba con otro paréntesis en el que Millas precisaba la pertenencia de la *Carta* a un futuro libro que finalmente no llegaría a publicar: “(Del libro en preparación *Cuatro temas de América*)”.

³ Millas, J. *Idea de la individualidad*, prólogo de Carla Cordua, Santiago, Universidad Diego Portales, 2009, p. 130.

⁴ Steiner, G. *Presencias reales*, Madrid, Siruela, 2017.

⁵ La bibliografía más pulcra y completa de los escritos de Millas es la elaborada por S. Urrutia Ahumada, “Jorge Millas Jiménez (1917-1982). Estudio bio-bibliográfico”, en *Mapocho*, n. 63, 2008, pp. 357-384.

filosofía, aunque en verdad hay que decir que las otras dos vías que se perfilaban como posibilidades de su existencia, la poesía y el derecho, iban a quedar acogidas –e integradas– dentro del particular modo de Millas de llevar a cabo el ejercicio filosófico. Ganó la filosofía, sí, y ahí, en ese punto o centro vocacional, es donde Millas dice que Ortega jugó un papel de principal importancia. Es decir: en su vida. En su vida antes que en su pensamiento. Importante en su vida, en la toma de decisión de querer ser filósofo, en la elección del modo y forma de ser filósofo y del modo y forma de hacer filosofía. Algo, pues, como queda dicho, anterior al estricto dominio del pensamiento y de las ideas.

La vocación, para Ortega, era algo así como la necesidad de dar cumplimiento al propio destino⁶: ser lo que se es, llegar a ser lo que en el fondo se es, según reza la máxima pindárica. Y es –en la economía de su pensamiento– exigencia insoslayable para poder alcanzar esa autenticidad personal que convoca la verdadera y más auténtica humanidad del hombre (recuérdese que la del hombre-masa es una vida falsa para Ortega). En el vocabulario de Millas, esa autenticidad de la persona iba a nombrarse como individualidad. Cabe decir que Millas fue un auténtico filósofo –al modo orteguiano– porque en ningún momento se sustrajo de su destino, de la responsabilidad que su destino de filósofo chileno le imponía, de la responsabilidad intelectual que como filósofo se le iba imponiendo en el sucederse de los años y de los cambios de estaciones y circunstancias de la convulsa vida social y política chilenas. La primera huella de Ortega en Millas tiene, pues, que ver con esto: con la vocación filosófica y con la forma de ser filósofo. En el tipo de filósofo que es Millas, que Millas desarrolla a lo largo de su vida y en circunstancias cambiantes, se percibe ya una imperecedera huella orteguiana. También hay en Millas, como veremos, una huella orteguiana que tiene que ver con los contenidos del pensamiento y con las ideas del filósofo madrileño, con su aceptación o con su discusión y a veces rechazo de las mismas, pero aquí –ahora–

⁶ Martín, F. J. “Vocación y destino del hombre creador”, en: *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (pp. 239-255), Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

estamos aún en un plano anterior a todo eso, un plano en el que el joven Millas se juega la vida: qué ser y cómo serlo.

Mirando la trayectoria filosófica de Millas se advierte una profunda fidelidad al modelo orteguiano de ser filósofo y de hacer filosofía. O sea, que no sólo fue importante Ortega en el despertar vocacional de Millas, sino que, además, Millas, en su quehacer filosófico plasmó siempre una fiel correspondencia al modelo orteguiano. Ortega fue, sin duda, fuente de inspiración en la particular forma de ser filósofo y de hacer filosofía que fue desarrollando Millas a lo largo de su vida. ¿En qué consiste el modo de ser filósofo de Ortega? O mejor: ¿qué es lo que Millas, desde su despertar vocacional, acoge de Ortega con anterioridad a las ideas y con independencia de ellas? A los contenidos del pensamiento llegaremos, desde luego, pero aún estamos en el terreno de la mera forma. De la forma de la filosofía y de la forma de ser filósofo.

Al particular modo de ser filósofo y de concebir la filosofía de Ortega se lo ha llamado, con razón, “humanismo de las formas”⁷. En breve, y por lo que hace al caso de Millas, vale la pena concentrarse en tres aspectos. El primero se refiere a la circunstancialidad del pensamiento orteguiano, es decir, a ser un pensamiento estrechamente vinculado a la circunstancia en la que nace y a la que responde (o lo intenta). Ortega no piensa *urbi et orbi*, sino que siempre lo hace perfectamente situado en su propia circunstancia. Más de una vez se definió “filósofo de plazuela”, en efecto, pues para él la actividad filosófica propiamente dicha no terminaba con su trabajo en la cátedra universitaria, sino que comprendía una muy variada acción plural que lo colocaba en el centro de la cultura madrileña de su tiempo. Desde Madrid hablaba al resto de España, y luego a Europa y también a América, claro está. Ortega, además de la cátedra, se prodigaba en el artículo de periódico, cotidianamente, como cotidianamente asistía a dictar o escuchar conferencias, o a las tertulias en las que participaba sin regatear tiempo ni energías. Se dice de Ortega que fue escritor, periodista, editor, conferencista, político, intelectual, filósofo, etc.

⁷ Martín, F. J. “Filosofía y literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)”. En: J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, pp. 171-188.

Pero no es cierto: Ortega fue un filósofo para quien la filosofía no podía quedar encerrada en las aulas universitarias, sino que tenía que llegar a la calle y servir para el mejoramiento de la vida ciudadana. No es que fuera filósofo y además otras cosas, periodista o editor o conferencista o líder político, sino que su manera de ser filósofo y de concebir la filosofía le llevaba a hacer también todo lo demás, pero no de manera separada, sino como modos distintos de corresponder a una misma cosa: la filosofía.

Pues bien, también en Millas hay mucho de eso, sin que sea lo mismo, claro está, pero dando cada uno su personal impulso a un modelo ejemplar de ser filósofo en/del propio tiempo. La tarea del filósofo, del auténtico filósofo, es la de pensar el propio tiempo. Y esto es algo que Millas nunca dejó de hacer: véanse, por ejemplo, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, *De la tarea intelectual e Idea y defensa de la Universidad* (libros todos ellos que ya desde sus mismos títulos encuentran claros antecedentes orteguianos: *La rebelión de las masas*, *Misión de la Universidad*, etc.). Esa correspondencia del filósofo y de la filosofía al propio tiempo es condición de autenticidad. De autenticidad filosófica. Ni Ortega ni Millas denunciaron nunca la impostura de muchos de sus contemporáneos filósofos en su ocupación, por ejemplo, del ser en cuanto ser o de otras lindezas semejantes. Ahora bien, la forma de su filosofar era una denuncia clara de todas esas filosofías que se han construido a lo largo de la historia en la comodidad de una biblioteca bien caldeada a la que el ruido de la vida llegaba –si llegaba– muy amortiguado. La filosofía es *para* la vida o no es filosofía, decía Ortega. Y tanto él como Millas pensaron siempre desde el nexo de una responsabilidad intelectual que une de manera inseparable al filósofo y a la ciudad.

El segundo aspecto es el de la lengua. La claridad, decía Ortega, es la cortesía del filósofo. En pocos filósofos se advierte ese esfuerzo denodado por alcanzar la claridad de la expresión lingüística del pensamiento. A veces se decía de Ortega que era un gran escritor, pero lo que quería decirse era que, de consecuencia, no podía ser un buen filósofo. Como si ser escritor y ser filósofo fueran dos cosas distintas e incompatibles. Es ésta una línea muy afianzada en el dominio hegemónico de la modernidad: recuérdese en propósito, por ejemplo, la condena

cartesiana de la retórica. La lengua de Ortega es, en su conformación modernista, eminentemente literaria, pero eso, lejos de disminuir su potencia filosófica, al contrario, la acrecienta. Esa *filosofía con estilo* que Ortega implanta en nuestra lengua a principios del siglo XX es perfectamente reconocible en la escritura de Millas. No el mismo estilo, claro está, pero sí la misma voluntad de hacer una filosofía enraizada en los resortes de la lengua. Acaso sea esto a lo que Carla Cordua se refiere cuando dice que Millas "esquivó la especialización excluyente característica de la inteligencia moderna"⁸. En ambos –Millas y Ortega– hay una misma voluntad de hacer del español una lengua plenamente filosófica, algo a lo que no siempre se le da la importancia que merece, pero que está muy relacionado con el punto anteriormente tratado relativo a la circunstancialidad del pensamiento. El filósofo auténticamente situado es el que piensa y escribe con perfecta consciencia lingüística, es decir, el que está situado en su propia lengua y piensa desde ella⁹.

Finalmente, para cerrar este apartado relativo a la forma del filosofar orteguiano y del ser filósofo de Ortega cuya huella recibe Millas y acoge como modelo duradero de su quehacer filosófico, hay que referirse a su comprensión de la filosofía como forma de vida. Ser filósofo no es una profesión, sino una forma de vida. Hay siempre, desde luego, quien ejerce la filosofía como una mera profesión: nuestras universidades están llenas de profesores y de investigadores que actúan de ese modo. Pero ni para Ortega ni para Millas esto era posible. Ser filósofo exige de la persona que lo es una extrema coherencia entre el pensamiento y la conducta. No se piensa para dejar el pensamiento aparcado dentro de un libro y éste, a su vez, cerrado y bien colocado en el anaquel de alguna biblioteca. La mayor impostura del filósofo es pensar por pensar, sin más, sin buscarle a ese pensamiento consecuencias concretas en el plano de la acción. Para Ortega, la filosofía tiene que ser filosofía práctica, razón por la cual el pensamiento debe reclamar su puesta en

⁸ Cordua, C. "Prólogo". En: Millas, *Idea de la individualidad*, p. 13.

⁹ Martín, F. J. "Conciencia lingüística y voluntad de estilo en Ortega", *Revista de Filosofía*, n. 23, 1998, pp. 55-77. Y, F. J. Martín, "Pensar desde la lengua (A propósito del paradigma de la «tradición velada»)”, *Revista de Occidente*, n. 394, marzo 2014, pp. 5-19.

práctica, su necesaria llegada hasta la vida. Se ha criticado mucho el anti-utopismo de Ortega, pero lo cierto es que, a decir verdad, para su mejor y más auténtica comprensión habría que colocarlo precisamente en este plano de lo formal de su pensamiento: a Ortega no le interesan las descripciones utópicas de la sociedad, descripciones a las que en su opinión faltaba lo esencial, es decir, el puente que las conectaba con el presente, el camino seguro capaz de permitir al presente el tránsito hacia ese futuro descrito como perfecto. A Ortega le interesa el reino de este mundo, según reza el título de una famosa novela de Alejo Carpentier, y por eso busca la reforma posible e insiste siempre no tanto en lo que habría que hacer sino en lo que es posible hacer (en un momento y circunstancia concretos). Pues bien, cuando Millas habla del “espíritu concreto” se refiere con precisión a esto mismo, y en ello hay también –creo– una indudable huella orteguiana. Es cierto que Millas defendió con denuedo la profesionalización del ejercicio de la filosofía, pero este aspecto fuerte de su obra hay que verlo en el contexto del debate nacional sobre la Reforma universitaria¹⁰. La profesionalización que reclamaba Millas es la misma que Ortega, cincuenta años atrás, llamaba “competencia”. Pero en ambos se trata de una competencia profesional puesta al servicio de los problemas reales del hombre contemporáneo, a los que ambos accedían desde su particular circunstancia, desde el realismo del espíritu concreto que siempre los acompañó a la hora de configurar sus respectivas acciones filosóficas.

Estos tres elementos recién tratados (la circunstancialidad del pensamiento, la conciencia lingüística y la comprensión de la filosofía como forma de vida) pretenden dar cuenta de eso que a estas alturas bien podríamos llamar como la huella orteguiana en la vocación y en el destino filosóficos de Jorge Millas. Algo, pues, como queda dicho, meramente formal, que no entra –aún– en el plano de los contenidos del pensamiento.

¹⁰ Sánchez, C. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, Ediciones LOM, 1992.

EL AFIANZAMIENTO DEL MODELO ORTEGUIANO: CONTACTOS DE MILLAS CON EL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL

Es obvio, pues, por todo lo dicho hasta ahora, que hay en el joven Millas una lectura de Ortega que es previa a su decisión vocacional en favor de la filosofía. Una lectura intensa y de seguro muy meditada. Ortega era, sin duda, una figura muy conocida dentro del panorama filosófico y cultural europeos de los años 20 y 30 del siglo pasado (su figura declina y periclita, como la de tantos otros protagonistas del período de entreguerras, sólo en el nuevo escenario intelectual abierto tras la II Guerra mundial). Son éstos los años de formación del joven Millas, un joven tímido y tal vez un tanto retraído, según repiten conocidos y biógrafos, pero de una inteligencia despierta y aguda que iba a encontrar en el prestigioso Instituto Nacional Barros Arana el ambiente espiritual idóneo al desarrollo de su personalidad. La biblioteca y los profesores del Inba, sin duda una de las principales instituciones educativas del Chile de aquella época, así como las amistades forjadas en aquellos años iban a resultar decisivas en su vida, que es como decir, también, en su obra y en su pensamiento¹¹.

En 1916 Ortega viajó por vez primera a Argentina. Fueron seis meses de intensa actividad, dictando conferencias y entrevistándose con las figuras más prominentes de la filosofía y del campo cultural argentinos. El viaje fue todo un éxito de público y de irradiación de sus ideas por el continente americano, en el espacio de la lengua común¹². Algo tuvo que llegar de aquel viaje a Chile, sin duda, algo así como un eco lejano, o quizá no tan lejano. En su segundo viaje a Argentina, en 1928, si cabe aún más importante que el primero, de mayor eco y mayores

¹¹ Hurtado, M. E. *Jorge Millas: la alegría del pensar. Una biografía*, Valdivia, Universidad Austral de Chile, 2018, pp. 29 y sigs.

¹² Medin, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994. Sobre la recepción y el impacto de los viajes de Ortega a Argentina resultan imprescindibles los trabajos de: Campomar, M. *Ortega y Gasset en «La Nación»*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2003. Y, Campomar, M. *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

consecuencias¹³, Ortega también visitó Chile. Fue un viaje breve, pero suficiente para que la prensa de la época aireara su figura y sus ideas en el contexto chileno. El 27 de noviembre de 1928 Ortega fue nombrado miembro honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y el 4 de diciembre pronunció su famoso discurso en el Parlamento chileno. Suficiente para que Ortega ocupara la primera plana de la vida cultural chilena y dejara su rastro en los años sucesivos. Años que son precisamente, como queda dicho, los años de formación del joven Millas. Conviene resaltar este aspecto con el fin de entender cabalmente que el joven Millas no lleva a cabo una lectura privada de Ortega, sino que se encuentra con Ortega dentro del contexto de la cultura chilena de la época, dentro de ese clima de admiración hacia la figura y el pensamiento de Ortega que caracterizaba aquellos años. Ortega era, en efecto, la imagen viva del renovador de la filosofía, y para las élites culturales chilenas y argentinas representaba lo más granado de la filosofía europea de la época. En ese contexto y en ese clima espiritual advino la decisión o el descubrimiento de Millas de su vocación filosófica.

De aquellos años de formación generacional da cuenta de manera impecable Luis Oyarzún en un memorable artículo publicado en 1958 en la revista *Atenea* y después incluido en su libro *Temas de la cultura chilena*: “predominaba [en nosotros] la pasión incoercible, la pasión de escribir, de leer y de vivir, por lo menos con la imaginación, a la altura de los grandes temas. Desde las páginas de la *Revista de Occidente* y de los ensayos de Ortega y Gasset, todo parecía renovarse en el mundo y, al mismo tiempo, todas las nuevas plantas parecían echar raíces. ¡Qué época! Ortega nos hizo conscientes de su singularidad”¹⁴. Oyarzún traza el retrato de su generación y habla con emocionada devoción de aquellos años de amistosa y casi fraternal asociación dentro del Instituto Nacional Barros Arana. Habla de un grupo pionero que supo cobrarse el protagonismo intelectual en el Instituto de aquellos años. Eran Jorge Millas, Nicanor Parra, Carlos Pedraza, Hermann Niemeyer

¹³ Molinuevo, J. L. “Ortega y Argentina: la modernidad alternativa”. En: *Ortega y la Argentina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 95-108.

¹⁴ Oyarzún, L. “Crónica de una generación”. En *Temas de la cultura chilena*, Valdivia, Chile, 2016, p. 129.

y el propio Luis Oyarzún. Eran, en el decir de sus compañeros, el *quinteto de la muerte*. Del Millas de aquel tiempo recuerda Oyarzún su “precoz interés filosófico” y sus lecturas mayores de aquellos años: Ortega, Freud, Spengler, Bergson, Simmel, en este preciso orden recordadas, con Ortega a la cabeza, a lo que añade que “apenas nos conocimos –dice– nos inició en los secretos de la *Revista de Occidente*”¹⁵, un dato revelador, sin duda, pues testimonia cómo el joven Millas no sólo seguía la obra de Ortega por sus libros, esos libros que le habían convertido en uno de los pensadores con mayor prestigio internacional en la época (*La rebelión de las masas*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte*, etc.), sino también, y de manera acaso más importante, por lo que era su acción cultural –y filosófica, por supuesto, pero de una filosofía de carácter ensayístico que no se sentía separada ni del resto de la cultura ni, menos aún, de la vida– al frente de su famosa revista. El seguimiento y la lectura de *Revista de Occidente* fue signo distintivo en aquellos años de una intelectualidad latinoamericana que se reconocía en sus propuestas de renovación cultural y, sobre todo, en la necesidad perentoria de buscar nuevos vínculos con la cultura española. Pero había más, y lo recuerda Oyarzún: era signo de modernidad. De una modernidad latinoamericana que miraba a Europa, sin duda, pero que había convertido Madrid y Barcelona en ciudades tan imprescindibles como París o Londres.

Ortega iba a volver a Chile pocos años después de aquel su único viaje. No él en persona, desde luego, sino su espíritu y su pensamiento. E iba a llegar en el equipaje intelectual de los exiliados republicanos de la Guerra civil española. Es muy conocida la llegada del Winnipeg al puerto de Valparaíso el 3 de septiembre de 1939 con más de dos mil españoles a bordo¹⁶. Hubo muchos otros barcos, desde luego, pero en la memoria del Winnipeg ha quedado recogido el simbolismo de

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Gálvez, J. *Winnipeg. Testimonios de un exilio*, Sevilla, Renacimiento, 2014. Véanse también: Garay Vera, C. *Relaciones tempestuosas: Chile y España 1936-1940*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2000. Y, Sapag Muñoz de la Peña, P. *Chile, frente de combate de la guerra civil española. Propaganda republicana y franquista al otro lado del mundo*, Valencia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.

todo aquello. Del exilio, sin duda, pero también del nuevo inicio al que obliga toda derrota.

Chile —no está de más recordarlo— fue escenario de un gran despliegue de movilizaciones en favor de la causa republicana¹⁷. Primero como apoyo cultural durante la guerra y sucesivamente como apoyo logístico y material a los exiliados que recalaban en tierras chilenas. El gobierno de Aguirre Cerda brindó un consistente apoyo institucional a la República española y en el seno del Frente Popular se creó en propósito el Comité Chileno de Ayuda a los Refugiados Españoles. El papel de Pablo Neruda al respecto fue similar al jugado por Alfonso Reyes en México: ambos habían vivido en España y en España habían desarrollado una intensa labor literaria e intelectual perfectamente integrados en la vasta red de relaciones del campo cultural hispánico. Sus desvelos fueron a todas luces ingentes y con su acción de diplomacia cultural lograron crear un clima de favorable acogida para los exiliados españoles¹⁸. A ello hay que añadir, por lo que hace a nuestro caso, además, que el joven Millas de estos años se presenta en público como poeta. Como poeta y no como filósofo (ya queda dicho atrás que sus dos primeros libros fueron de poesía y que su nombre figuraba en una importante antología de la época¹⁹). Conviene insistir en ello porque esa joven generación de poetas chilenos

¹⁷ Barchino, M. & Cano Reyes, J. *Chile y la guerra civil española. La voz de los intelectuales*, Madrid, Calabur, 2013.

¹⁸ Conviene notar que Neruda y Reyes son en todo esto meras puntas de un ingente iceberg que generalmente permanece oculto: se trata, en efecto, de personalidades que se alzan con la representación de uno o varios movimientos de apoyo a la República española y a los exiliados españoles, pero en modo alguno puede reducirse la labor llevada a cabo en el campo cultural chileno o mexicano a lo por ellos realizado y/o representado. Su protagonismo y su visibilidad no se entienden sin la acción múltiple y variada de un sinnúmero de compañeros de viaje que, como ellos, con la misma dedicación y el mismo empeño, pero con menor visibilidad, se movieron y actuaron sintiéndose personal y colectivamente implicados en la Guerra de España.

¹⁹ Lago, T. *8 nuevos poetas chilenos (Antología)*, Santiago, Universidad de Chile, 1939. La edición estuvo a cargo de Tomás Lago, quien curiosamente, diez años atrás, había llevado a cabo una *Entrevista a Ortega* en ocasión de su viaje a Chile en 1928 (dicha

estuvo profundamente marcada por la Guerra de España y por el magisterio poético de Federico García Lorca: ambos, la Guerra y Lorca, fueron señas de identidad de su quehacer generacional como poetas. Lo recuerda Luis Oyarzún en el artículo antes citado:

Era el año 1936. De pronto sobrevino algo que vino a romper [...] y a cambiar considerablemente el destino de la literatura y de la historia: la Guerra civil española. Los que tienen hoy menos de treinta años [en 1958] apenas si podrán imaginar el efecto que aquel hecho produjo en todo el mundo, y especialmente entre los escritores latinoamericanos. Aun a los más jóvenes nos obligó a un examen de conciencia y a una toma de posición. [...] La guerra de España, que después se convertiría en la guerra del mundo, nos hizo vivir concretamente el hecho de la solidaridad humana y nos reveló los deberes civiles que pesan sobre el artista²⁰.

No es cosa de poco, y desde luego no puede desatenderse el impacto de todo ello en el joven poeta que era Jorge Millas, autor, por lo demás, de un título que no dejaba al respecto lugar a dudas, *Homenaje poético al pueblo español*.

Ahora volvía Ortega a Chile en el equipaje de los vencidos. En sus maletas de fortuna, sobre todo entre el bagaje intelectual con el que se salía de España al final de la Guerra civil, pues el orteguismo —es un dato que conviene no olvidar— había dominado el campo cultural español durante las dos últimas décadas. De la labor intelectual de aquellos españoles exiliados en Chile cabe señalar la creación en 1942 de la editorial Cruz del Sur²¹: su director, Arturo Soria, fiel a una idea de integración de clara inspiración orteguiana, iba a llamar a colaborar activa y conjuntamente a intelectuales españoles y chilenos: José Ricardo Morales, Mauricio Amster, José Ferrater Mora, José Santos Vera, Manuel Rojas, Mariano Latorre, Pedro Prado, Ricardo Latchman, Juvencio Valle, etc. Cabe señalar, en este contexto, la

entrevista iba a publicarse en los primeros meses del año siguiente en la *Revista de Educación*).

²⁰ Oyarzún, L. “Crónica de una generación”, pp. 131-132.

²¹ Escalona Ruiz, J. “Una aproximación al exilio chileno: la editorial Cruz del Sur”. En: M. Aznar Soler (ed.), *El exilio literario español de 1939*, vol. I, Sant Cugat del Vallès, Cop d’Idees & GEXEL, pp. 367-378.

vinculación del joven Millas con aquella España peregrina, derrotada, tal vez humillada. Una vinculación poética de la que su primer libro da fiel testimonio, pero también una vinculación ética e intelectual, como ponen de manifiesto repetidamente sus primeros escritos y sus tomas de posición de aquellos años. Como nota al margen, tampoco cabe descartar que Millas llegara a conocer a María Zambrano, acaso la mejor discípula de Ortega, a la sazón en Chile en 1937 acompañando a su marido, quien trabajaba en la Embajada de España. Pero de lo que no cabe duda es del conocimiento y amistad entre Jorge Millas y José Ferrater Mora, un importante filósofo español del exilio, el autor del famoso *Diccionario de Filosofía*, quien llegó a Chile procedente de Cuba en 1941 e iba a quedarse hasta 1947. Ferrater se había formado en Barcelona, precisamente con Joaquín Xirau, considerado, con razón, como uno de los mejores representantes del orteguismo en Cataluña. Ferrater en Chile lleva a cabo una intensa actividad cultural: escribe y publica varios libros, dicta cursos en distintas Universidades, se desempeña como traductor, escribe en la prensa y, sobre todo, dirige dos colecciones en la mencionada editorial Cruz del Sur. Escribió además una importante reseña al primer libro de Millas, publicada en la revista *Atenea* a los pocos meses de la aparición del libro, y él mismo se encargaría años después de acoger a Millas como una de las voces de su *Diccionario de Filosofía* (la entrada de Millas se incorpora en la edición de 1967).

En Chile Ferrater publica un libro sobre Unamuno (*Unamuno: bosquejo de una filosofía*, 1944) y empieza a trabajar en otro sobre Ortega que aparecerá más tarde, cuando ya estaba en Estados Unidos (*Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, 1957). Publica también, durante sus años chilenos, *España y Europa* (1942), *Las formas de la vida catalana* (1944), *Variaciones sobre el espíritu* (1945) y *La ironía, la muerte y la admiración* (1946). Iván Jaksic destaca su labor docente en la Universidad de Chile y señala su contribución a lo que llama el “crecimiento de la especialización filosófica”²². Se señala todo esto, vinculándolo

²² Jaksic, I. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2013, p. 188.

además con el Millas de aquellos años, porque resulta necesario entender claramente el tipo de orteguismo que se desarrolla en Chile en la década de los años 40, muy distinto del que después, a partir de los años 50 y sobre todo de los 60, iba a llegar con Francisco Soler Grima y se iba a desarrollar bajo su importante magisterio universitario. El orteguismo de Millas es el de Ferrater Mora, el que Ferrater de alguna manera sintetiza en su libro de 1957, pero en el que ya trabajaba en Chile y en cuya gestación seguramente participó Millas como seguro confidente (del mismo modo que hubo de hacer Ferrater Mora con relación al primer libro de Millas).

El Ortega de Francisco Soler, con el que Millas iba a encontrarse en Chile a su regreso de Estados Unidos y Puerto Rico, es bien distinto del de Ferrater y quedó sintetizado en su libro de 1965 titulado *Hacia Ortega: el mito del origen del hombre*. La principal diferencia estriba en la relación que ambos, Ferrater y Soler, establecen con Heidegger: Soler hace una lectura heideggeriana de Ortega, lectura, por lo demás, que es la que se ha instalado en la academia chilena y que aún hoy sigue siendo dominante (lectura reforzada, además, por la labor llevada a cabo en el Chile de aquellos años por la figura de Ernesto Grassi, quizá el más agudo y brillante de los discípulos de Heidegger), mientras que el Ortega de Ferrater –como el de Millas– es mucho más neto y tajante en la separación e incluso contraposición con Heidegger, y no sólo en la orientación que cada uno de ellos daba a sus temas, sino, sobre todo, en la forma que imprimían a su filosofar: Ferrater y Millas prefieren, claro está, el carácter ensayístico de Ortega a la sistematicidad de Heidegger, pues veían en el ensayo una de las vías de la filosofía del futuro²³. Millas no fue nunca heideggeriano, lo cual, en el contexto chileno de entonces, no iba a ser

²³ Lo curioso del caso chileno es que si bien, por un lado, el Ortega que se instala en la Universidad es el de Francisco Soler, un Ortega que “compite” con Heidegger, por otro, el Ortega difuso entre las clases ilustradas ajenas a la profesionalización de la filosofía, fue más bien el otro, el Ortega ensayista que Ferrater y Millas habían acogido como modelo y cuya característica más importante era la del esfuerzo de pensar el propio tiempo y de hacer de la filosofía un lugar de indagación de los problemas reales del hombre contemporáneo.

precisamente fácil, y esto es algo que –creo– es muy de agradecer en Millas: no ser heideggeriano cuando todos lo son o iban a serlo, mantener su autenticidad filosófica al margen y levantar su obra tal vez en contra de esa corriente dominante que las más de las veces daba un rédito académico mayor de los méritos aportados.

A los pocos meses de la publicación de su primer libro (un libro extraordinario²⁴, programático, sin duda, acaso como lo fue el primero de Ortega, *Meditaciones del Quijote*), el joven Millas salía de Chile con su esposa y una exigua beca con destino a Estados Unidos para ampliar estudios en la Universidad de Iowa. En Estados Unidos permaneció hasta 1952, fecha en que volvería a Chile y se incorporaría a la vida académica chilena. Primero en Iowa como estudiante y después, como profesor visitante o contratado, en Puerto Rico y Nueva York. De su itinerario norteamericano cabe destacar su paso por Puerto Rico y su labor dentro del Recinto de Río Piedras de su Universidad. Puerto Rico era, en efecto, uno de los centros más importantes del orteguismo del exilio. Por allí pasaron Fernando de los Ríos, que no era orteguiano pero a quien muchos orteguianos estaban vinculados, María Zambrano, José Gaos, Francisco Ayala, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, etc. Esto por lo que se refiere a la filosofía, porque en el plano de la literatura habría que añadir a Juan Ramón Jiménez y a Pedro Salinas, entre otros muchos, sin olvidar, claro está, al pionero Federico de Onís. Es decir, que la Universidad de Puerto Rico era un importante centro del orteguismo en el exilio y que en ese ámbito y clima espiritual pasó Jorge Millas cinco años, de 1946 a 1951. Un orteguismo, el de

²⁴ “Ahí [en *Idea de la individualidad*] adquiría cuerpo conceptual mucho de lo que había sido sustancia disparatada de nuestras discusiones, a la luz de Bergson, Scheler y Husserl. Analizaba gravemente la situación del hombre contemporáneo y los problemas fundamentales de la cultura, con un dominio de lenguaje y un rigor intelectual que, aun a esta distancia [la de 1958], nos impresiona como excepcional entre nosotros. Sólo la dispersión frívola que afecta a la vida de nuestras clases intelectuales –y nuestra indiferencia por cierto género de publicidad– puede explicar el hecho raro de que este libro incitante sea hoy poco menos que desconocido”. Oyarzún, “Crónica de una generación”, pp. 135-136.

Puerto Rico, más cercano al que antes hemos identificado como de Ferrater y Millas y distante también del que iba a representar después Francisco Soler en Chile.

La presencia del pensamiento orteguiano y el desarrollo del orteguismo tienen en Puerto Rico tres pilares fundamentales, tres columnas que los sustentan con su decidida acción cultural y docente: Federico de Onís, Jaime Benítez y Francisco Ayala. El de Puerto Rico es, pues, un orteguismo republicano y liberal. El salmantino Federico de Onís llegó a Puerto Rico en 1926 y al año siguiente se hizo cargo de la dirección del recién creado Departamento de Estudios Hispánicos. Fue discípulo de Unamuno, pero su horizonte intelectual estuvo desde temprano dentro del grupo generacional que lideró Ortega. La labor intelectual de Onís como profesor de literatura es perfectamente coherente con el ideario reformista de la Generación del 14, con su europeísmo y con su apertura al estudio de la cultura española desde criterios científicos.

De Jaime Benítez cabe recordar que fue el primer autor que hizo una temprana tesis doctoral sobre Ortega y Gasset en Estados Unidos, concretamente sobre las ideas políticas de Ortega. Su acción al frente del rectorado de la Universidad de Puerto Rico fue un claro intento de aplicación práctica de libro *Misión de la Universidad* de Ortega. Así lo reconocía él mismo y así lo reconocieron muchos de aquellos españoles exiliados que trabajaron allí. En las numerosas cartas de Benítez a Ortega siempre, de manera reiterativa e incansable, le participa su admiración y su interés en que visitara Puerto Rico. Las circunstancias no lo permitieron, pero no cabe duda de que Benítez no dejó pasar ninguna de las ocasiones que la vida le brindó para invitar a los compañeros de generación de Ortega y sobre todo a sus discípulos.

El granadino Francisco Ayala llega a Puerto Rico en 1950, tras más de una década de exilio en Buenos Aires. En Río Piedras se iba a hacer cargo hasta 1958 de la cátedra de sociología así como de la dirección de la editorial universitaria. Fue, además, el fundador de la revista *La Torre*, un claro ejemplo de revista que seguía de cerca el modelo orteguiano de *Revista de Occidente*. Acaso sea Ayala el intelectual orteguiano más importante del exilio: su obra supone un desarrollo

coherente del orteguismo por caminos que ya iban decididamente más allá del propio Ortega.

En Puerto Rico Millas recibe el espaldarazo definitivo que lo vinculará para siempre al orteguismo. Al orteguismo entendido como *koiné*. En efecto no se trataba sólo de las ideas ni de los temas a los que se prestaba atención filosófica, aunque también, y tampoco se trataba sólo de ese modelo de filosofar impulsado por Ortega como signo de renovación filosófica, que también, desde luego, sino que había más, y era algo que tenía que ver sobre todo con el desarrollo de un trabajo filosófico a partir de una lengua común, con unos conceptos y categorías clave que iban a vertebrar las posibilidades de una filosofía en español que había dejado de sentirse secundaria. En Puerto Rico Millas publica varios artículos en la revista *Asomante*, un libro de honda huella orteguiana, *Goethe y el espíritu de Fausto* (1949) y los dos volúmenes del manual antológico de lecturas titulado *Curso básico de humanidades* (1951). También empieza a trabajar en el que será su gran libro de regreso a Chile: *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962), un libro que ya desde su mismo título reclama su vínculo orteguiano y se coloca como un más que pertinente desarrollo y acomodación de la teoría social del Ortega de los años 20 y 30 al contexto sucesivo de la reconstrucción del orden mundial tras el desastre de la peor de las guerras mundiales.

Así las cosas, bien puede decirse que Puerto Rico fue para Millas el lugar de su definitiva conversión al orteguismo. Una conversión que advino naturalmente en la paciencia de un itinerario intelectual y vital desarrollado en grados sucesivos. Y con aquella luz ganada bajo el sol caribeño iba a volver a Chile, en algo que se nos antoja como el gesto del prisionero liberado de regreso a la caverna platónica.

REFERENCIAS

- Barchino, M. & Cano Reyes, J. *Chile y la guerra civil española. La voz de los intelectuales*, Madrid, Calabur, 2013.
- Campomar, M. *Ortega y Gasset en «La Nación»*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2003.

- Campomar, M. *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Escalona Ruiz, J. "Una aproximación al exilio chileno: la editorial Cruz del Sur". En: M. Aznar Soler (ed.), *El exilio literario español de 1939*, vol. I, Sant Cugat del Vallès, Cop d'Idees & Gexel, pp. 367-378.
- Gálvez, J. *Winnipeg. Testimonios de un exilio*, Sevilla, Renacimiento, 2014.
- Garay Vera, C. *Relaciones tempestuosas: Chile y España 1936-1940*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2000.
- Hurtado, M. E. *Jorge Millas: la alegría del pensar. Una biografía*, Valdivia, Universidad Austral de Chile, 2018.
- Jaksic, I. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2013.
- Lago, T. *8 nuevos poetas chilenos (Antología)*, Santiago, Universidad de Chile, 1939.
- Martín, F. J. "Conciencia lingüística y voluntad de estilo en Ortega", *Revista de Filosofía*, n. 23, 1998, pp. 55-77.
- Martín, F. J. "Filosofía y literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)". En: J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013.
- Martín, F. J. "Pensar desde la lengua (A propósito del paradigma de la «tradición velada»)”, *Revista de Occidente*, n. 394, marzo 2014, pp. 5-19.
- Martín, F. J. *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Medin, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Millas, J. "Carta a José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 36, 2018.

- Millas, J. "Carta a José Ortega y Gasset". *Atenea. Revista Mensual de Ciencias, Letras y Artes*, año XIV, tomo XXXVIII, n. 147, septiembre 1937, pp. 561-573.
- Millas, J. *Idea de la individualidad*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2009.
- Molinuevo, J. L. "Ortega y Argentina: la modernidad alternativa". En: *Ortega y la Argentina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 95-108.
- Oyarzún, L. "Crónica de una generación". En *Temas de la cultura chilena*, Valdivia, Chile, 2016.
- Sánchez, C. *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, Ediciones LOM, 1992.
- Sapag Muñoz de la Peña, P. *Chile, frente de combate de la guerra civil española. Propaganda republicana y franquista al otro lado del mundo*, Valencia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.
- Steiner, G. *Presencias reales*, Madrid, Siruela, 2017.
- Urrutia Ahumada, S. "Jorge Millas Jiménez (1917-1982). Estudio bio-bibliográfico", *Mapocho*, n. 63, 2008, pp. 357-384.



7. FRANCISCO SOLER GRIMA Y LA RECEPCIÓN DE ORTEGA EN CHILE

Jorge Acevedo Guerra¹

Palabras preliminares

Dos alusiones a Ortega: María Zambrano y Díaz Casanueva

En un artículo titulado *Una voz que sale del silencio*, que se publicó en La Habana el año 1940, María Zambrano presenta el libro de Ortega *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, que había aparecido recientemente en Buenos Aires (1939)². Allí encontramos un magnífico retrato de Ortega, que considero oportuno traer a colación:

El programa que su obra ha ido [...] desarrollando —dice—, hallaba misteriosa correspondencia en el aspecto mismo, en la figura humana de Ortega. Séanos permitido un recuerdo personal: un día de una agria primavera castellana, fuimos al Escorial un grupo de universitarios, con el maestro que en él tan hondamente meditara; íbamos, como es natural entre gentes del «oficio», en un vagón de tercera. Ortega conversaba con el profesor Zubiri en un rincón del modesto carruaje; en asientos cercanos los discípulos y en el resto del vagón la masa gris, el hombre español de la tierra [...]. Y contemplé la figura de Ortega en aquel vagón poblado de españoles —los más puros, los más representativos—, de oscuros españoles anónimos. Y vi que Ortega era uno más en su aspecto: la misma reciedumbre un poco tosca, en la figura la misma cabeza «antigua» con un cierto aire romano, esas cabezas que corresponden al tipo tan español de sabio pueblerino, de filósofo de portal y café; ese aire senequista imperecedero; el mismo gesto enérgico y sobrio, la misma humanidad profunda (Zambrano, 2011, pág. 76).

Debo agregar que María Zambrano, a partir de finales de 1936, vivió seis meses en Santiago, acompañando a su marido, secretario de la Embajada de España en Chile. En 2002, organizado por la fundación de Vélez-Málaga que lleva su nombre,

¹ Profesor Titular. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

² Hay una reciente edición crítica ampliada de esa obra, que debemos a mis amigos Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla (Ortega y Gasset, J. 2015).

se realizó un congreso internacional sobre su vida y obra en la casa central de la Universidad de Chile. Entre los conferencistas estaba nuestra querida amiga Carla Cordua.

Presumiendo que es poco conocida, quiero añadir en estas palabras preliminares una referencia a Ortega del gran poeta metafísico Humberto Díaz Casanueva. Hablando en el Ateneo de Madrid el año 1985, hacía esta confesión:

Durante largos años estudié filosofía en Alemania (asistí a un curso que dio Heidegger sobre Hölderlin), e hice un doctorado con una tesis llamada «La imagen del hombre en la filosofía de Ortega y Gasset y sus relaciones con la ciencia de la educación». Dos veces me la rechazaron. Sentí, como en el verso de Pound, «una nube de perdiz sobre la tempestad de polvo». Noches enteras le quité al maestro —se refiere a Ortega— cuando pasó por Jena dando conferencias. Sus esclarecimientos me ayudaron, tanto a penetrar más hondamente en su filosofía como a seguir avanzando en un ámbito un tanto angosto y hermético de una Universidad en que yo a veces palpaba a tientas. Por fin fui aprobado con «suma cum laude». Con mi diploma gótico, lleno de lacre y de cintas, entré a España el mismo día en que moría Ortega [18 de octubre de 1955]. Venía a reiterarle un recado de mi profesor Peter Petersen: «Ortega no tiene influencia de la filosofía alemana; él la tiene sobre la actual» (Humberto Díaz, 1985, pág. 35).

Francisco Soler Grima, Ortega, Julián Marías

Quiero referirme a continuación a una obra destacadísima sobre Ortega, debida a Francisco Soler Grima, mi maestro, quien intervino en las actividades del Instituto de Humanidades creado por Ortega y Marías en Madrid, y que trajo con particular energía a Chile el pensamiento orteguiano. Una de las tareas que realizó consistió en resumir, semana a semana, las lecciones que dio Ortega sobre Toynbee y *El hombre y la gente* en 1948 y 1949. Sus resúmenes eran inmediatamente publicados en *La hora. Semanario de los universitarios españoles*. El título de ese libro de Soler es *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre* (Soler, 1965).

- Qué es filosofía. Tópico y antitópico

“Antes de entender cualquier decir concreto es preciso percibir claramente «de qué se trata» en ese decir y «a qué se está jugando»”, leemos en *Apuntes para un*

*Comentario al “Banquete” de Platón*³. Comencemos, por tanto, haciendo notar que el libro que comentamos se pregunta por la filosofía de la razón viviente. El punto de partida de la interrogante es la opinión vulgar, el tópico de que nuestro pensador “no escribía nada más que metáforas”.

Prosigue con un texto en el que el propio Ortega se refiere al asunto:

Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido* que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque ‘no escribía más que metáforas’ —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante⁴.

- Qué significa pensar seriamente

La pesquisa continúa seriamente, esto es, recurriendo al método de las series dialécticas que Ortega expone en *Epílogo de la filosofía* y ejemplifica en *Idea del Teatro*, aludiendo a “ese modo soterrado de decir” del maestro consistente en escribir “pequeños y unitarios artículos, sobre las más diversas materias, que aparecían en diarios de gran circulación” (Soler, 1965, pág. 7). Sin duda, éste es un aspecto primario del pensamiento de su autor. Pero recordemos que al describir

³ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*, Tomo IX, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, pág. 731. Cito por esta nueva y excelente edición de las *Obras Completas*, publicada en 10 volúmenes entre 2004 y 2010, bajo la dirección de Javier Zamora Bonilla. Entre corchetes remito a las *Obras Completas* publicadas por la Ed. Revista de Occidente de Madrid, edición con que trabajó Francisco Soler [*Comentario al “Banquete” de Platón*, O. C., IX, p. 753].

⁴ Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz*, En, *Obras completas*. Tomo IX, p. 1136, en nota [O. C., VIII, 292 s., en nota]. Citado en Soler (1965, pág. 17).

el pensar dialéctico *tal como él lo entiende*, Ortega advierte que “lo importante en el que quiera de verdad pensar es no tener demasiada prisa [...], *evitando despreciar los primeros [...] aspectos* por una especie de *snob* urgencia que le hace desear llegar en seguida a los más refinados”⁵.

- Filosofar, modo de vivir heroico y dramático

Habiendo echado una mirada a ese aspecto, uno de los más externos de la filosofía orteguiana, el autor se adentra en la dilucidación del filosofar entendido como un modo de vivir heroico y dramático, heroicidad y dramatismo que le vendrían de la indeterminación del campo filosófico, de su insatisfecho afán de dominio de la totalidad, de la posible incognoscibilidad del todo, del ser mismo del pensador: nunca ganado de una vez para siempre, fugaz, transitorio, precario, insubstancial. Tal dilucidación es hecha entresacando algunos textos de la obra de Ortega, sobre todo de su curso *¿Qué es filosofía?* El procedimiento usado lleva, a la postre, a recurrir a un párrafo en que se afirma que “en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultamiento, revelación o desvelación”⁶.

- La pregunta por la filosofía remite a la pregunta por el origen del hombre
A la par, se replantea el problema inicial de la siguiente manera:

Difícil es, de un plumazo, decir lo que Ortega pensaba que es la filosofía. Por razones que aparecerán en este escrito, a la filosofía le pertenece esencialmente su historia. La complicación no acaba ahí, porque toda historia no comienza porque sí y a la buena de Dios, *ex abrupto*, sino que toda historia tiene una prehistoria, que es preciso contar si se quiere entender la historia. Pero, la cosa sigue alongándose, porque en esa prehistoria ¿dónde nos detenemos? Respuesta: en el comienzo. La historia, nos dice Ortega, hay que contarla entera, por eso toda historia es larga de contar. [...] en nuestro viaje al pasado hemos de navegar hasta donde la mente comience; sí, el viaje va a ser largo; pero lo que amedrenta no es la largura sino el tema mismo. ¡Ahí es nada el problema de los orígenes! ¡El origen de la mente! (Soler, 1965, págs. 22-23).

⁵ Ortega y Gasset, José. *Epílogo de la filosofía*, En, Obras completas, tomo IX, p. 611 [*Origen y epílogo de la filosofía*. O. C., IX, p. 378].

⁶ Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?*, En, Obras completas, tomo VIII, p. 289 [O. C., VII, p. 342]. Citado en Soler (1965, pág. 22).

- El método: razón histórica y pensar dialéctico

Es evidente que Soler recurre a la *razón histórica* en su investigación. No es el único ingrediente del modo de pensar de Ortega que pone en juego. Como ya adelantamos, también está el método de las *series* dialécticas. Al referirse al *corpus* orteguiano, dice Soler:

Desde que empezamos a escribir [...] se nos ha hecho patente, como forzando el escrito, tirando de él, que un tema se engarza, encadena y desemboca en otro forzosamente; si se quiere entender hay que pasar de un tema al siguiente, que le acaba de dar sentido y perfección. Esta continuidad temática no es lineal, sino «circular»; cada tema no acaba en sí mismo, sino que de otro viene y en otro concluye; por eso, tenemos la impresión que a la filosofía de Ortega se la puede tomar por cualquier lado, *siempre que se la tome*, a saber, *en serio*; cada uno de sus temas lleva a todos los demás y a él van a parar todos (Soler, 1965, pág. 23)⁷.

- El método de Jericó

Hay una tercera dimensión de la manera de pensar de Ortega a la que Soler recurre, ya que su método incluiría, además, lo que Marías ha llamado el método de Jericó, que consiste en emplear en el tratamiento de los grandes problemas filosóficos:

Una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal⁸.

- La dimensión animal del hombre

La razón histórica, como ha quedado establecido, conduce al problema del origen de la mente, de la fantasía o del hombre. Pero va más allá aún. El origen de

⁷ El énfasis en las palabras «*siempre que se la tome [...] en serio*» es mío. Estas palabras aludirían, precisamente, al método de las *series* dialéctica, como ya he insinuado.

⁸ Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?*, En, En, Obras completas, tomo VIII, p. 236 s. [O. C., VII, p. 279]. Véase, también, *Kant*, O. C., IV, p. 272 [O. C., IV, p. 44], y *La idea de principio en Leibniz*, O. C., IX, p. 1129 [O. C., VIII, p. 285].

la mente remite a un tiempo anterior al hombre —hasta donde pueda hablarse de eso—, a un tiempo no propiamente humano sino “homoide”, a la etapa prehumana, la del animal que habría a la espalda del hombre y que, *como una de sus dimensiones, aún persistiría en él*.

- Dios y la dimensión divina del hombre

En el capítulo III de su libro, Soler anuncia que “para ver ese ser en situación llamado hombre”, además de “recurrir al *terminus a quo*, al punto de proveniencia: el animal”, es preciso tratar de ver:

El terminus ad quem del hombre, la meta que tiene pro-puesta y hacia la que tiende en la tensión y cordura de su atención. Cuando ésta nuestra navegación haya abandonado las costas conocidas y, mar adentro, oteemos *terra incognita*, la visión orteguiana del ser y de la vida del hombre, tendrá que aparecérsenos también el «otro lado de lo humano», ya no animal, en absoluto, lo «divino en el hombre» y Dios frente y arriba como el otro muro que contiene a esta criatura desaforada y cautiva, que un buen día se inventó a sí misma” (Soler, 1965, pág. 72).

He ahí, pues, por qué el tercer tomo de *Hacia Ortega* habría versado sobre Dios.

- Mito y filosofía. Mito: decir de los orígenes

Ahora bien: desde el título del libro se indica hacia un hecho: Ortega contó un mito acerca del origen del hombre. Que un *filósofo* se refiera a tal acontecimiento y, además, narrando un *mito* requiere de justificación y aclaraciones. Ya en el capítulo II Soler comienza a efectuarlas:

Las afirmaciones respecto al origen del hombre son unas «curiosas» afirmaciones; porque nadie, al parecer, pudo asistir a ese atrayente espectáculo. Sobre los orígenes sólo cabe un tipo de saber: el mito; el mito es el decir sobre los orígenes. Quizás también se puede afirmar que todo decir sobre los orígenes es mito. No es admisible que a ningún pensador se le escape la objeción que puede enfrentársele a su hablar sobre el origen del hombre: ¡bien amigo! y ¿cómo sabe usted eso que dice? (Soler, 1965, págs. 33-34).

Pero son los tres últimos capítulos casi íntegros los que dedica a la ardua tarea de justificar y aclarar el proceder de Ortega.

- La filosofía como modo del fantasear

En el capítulo V Soler anuncia estudios sobre las relaciones de éste con los pensadores del pasado filosófico, a realizar cuando en la “historia de los «modos de pensamiento del hombre», o, lo que es lo mismo, en las «formas de la fantasía», [...] ingresemos en la filosofía, que es también cierta «fantasía en forma»” (Soler, 1965, pág. 130). Indico esto para poner de relieve que en la perspectiva de Ortega la filosofía es un modo de fantasear, bien que *sometido a rigurosa disciplina*.

- La teoría de las emociones de Ortega

En ese mismo capítulo, expone *la teoría de las emociones de la razón viviente*. La tarea es efectuada desde un extraordinario tratamiento de «Azorín o primores de lo vulgar», escrito de Ortega que parecía de índole “literaria”. La brevedad de estas consideraciones no nos permite referirnos con mínima amplitud a ella. Baste decir que con esa teoría se justifica que Ortega haya contado un mito sobre el origen del hombre.

Soler se pregunta: “Leído y releído el mito que Ortega cuenta al respecto, siempre habíamos tropezado en la misma piedra: ¿Cómo sabe Ortega eso? ¿Qué sentido tiene lo que dice?” (Soler, 1965, pág. 137). Páginas más adelante responde:

1) El hombre puede volver a vivir sus emociones pasadas, puede retener su pasado; el hombre está constituido por la «feliz memoria», no sólo de sí mismo, sino 2) de los otros hombres en otros tiempos, podemos revivir emociones pasadas. En esta capacidad humana estribaba la justificación del saber de Ortega respecto al origen del hombre; su mito estaría plenamente justificado siempre que lo esté su teoría de las emociones (Soler, 1965, págs. 142-143).

Agreguemos que el vuelco que respecto de la epistemología tradicional implica la teoría orteguiana de las emociones (Soler, 1965, § 15) —no trabajada, que yo sepa, hasta la aparición de esta obra— reclama la atención de los que se dedican a las ciencias de humanidades. Si éstas estuvieran tan bien organizadas en sus comunicaciones como las fisicomatemáticas y las biológicas, es claro que esta

teoría habría impactado a los investigadores de las incipientes disciplinas humanísticas.

- Mito: modo de decir del conocimiento emotivo-sentimental

El capítulo VI —«Decir, cuerpo y circunstancia»— sitúa al mito dentro de la teoría del decir orteguiana. El mito sería el modo de decir propio del conocimiento emotivo-sentimental, manera de conocer que en el racio-vitalismo aparece frente y a la base del tradicional conocimiento-presentación (Soler, 1965, pág. 145). Tampoco cabe ahora entrar en el asunto: teoría del decir y función emocionante del mito.

Hago notar, sin embargo, lo siguiente: en la perspectiva de Ortega:

La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa [...]. Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar *es* gesticular⁹.

La dilucidación del *hablar* (no es la oportunidad de diferenciar entre hablar y decir) —uno de cuyos modos es el mito— nos lleva, pues, al fenómeno del *gesticular*. Y éste, al tema del *cuerpo* —que había sido tratado en lo que se refiere al intracuerpo desde «Vitalidad, alma, espíritu» en el capítulo III. En efecto: “En el texto arriba citado —indica Soler—, habla Ortega de la «gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa». Quien gesticula expresándose es el cuerpo humano” (Soler, 1965, pág. 173).

El tema del cuerpo nos conduce, a su vez, al de la *circunstancia*. Dice Ortega: “El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente; su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir”¹⁰. De ahí, pues, la denominación del capítulo: —«Decir, cuerpo y circunstancia».

⁹ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente* (Curso de 1949-1950), En, Obras completas, tomo X, p. 311 [*El hombre y la gente*. O. C., VII, p. 255]. Citado en Soler (1965, pág. 173).

¹⁰ «El “Quijote” en la escuela», O. C., II, p. 423 [O. C., II, 298]. Este ensayo es trabajado intensamente y con gran maestría en la obra.

Es interesante añadir que sus últimos párrafos versan sobre lo que se contrapone y complementa al decir: el *silencio*, en sus modalidades de la inefabilidad, lo inefado y la mudez en el soliloquio.

- El mito y otras entidades y modos de pensar

En el último capítulo se muestra el carácter suscitador de nuevas épocas del mito, conexiéndolo con el “modo primario de pensamiento”: el sueño o ensueño¹¹. Se relaciona mito y alma infantil. Se patentiza lo mítico de la idea de ciencia, esto es, que la ciencia no será nunca rigurosamente realidad. Se compara —a base del concepto de creencia, cuya importancia en la filosofía orteguiana está demás señalar— al mito con otros modos de pensamiento: filosofía, religión y poesía dogmática u homérica.

- El hombre, el animal fantástico

El párrafo final se refiere al contenido del mito sobre la fantasía, la imaginación o, lo que es lo mismo, al origen del hombre. Pondremos ante la vista parte de un comentario que acerca de él hace su autor; su sola lectura mostrará la *necesidad* de que el segundo volumen del libro de Soler tendría que haber estado dedicado a *La historia de la fantasía*:

Lo que sí creo firmemente —dice Ortega— es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenar de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la fantasía. La historia de la razón [...] es la historia de los estadios por los que ha ido pasando nuestro desaforado imaginar¹².

- El libro de Soler sobre Ortega y el de Roberto Aras sobre el mito.

¹¹ Es decisivo al respecto el Anejo «Máscaras» de la *Idea del Teatro*, O. C., IX.

¹² Ortega y Gasset, José. *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History*. En, *Obras completas*, tomo IX, pp. 1387 s. [*Una interpretación de la historia universal*. O. C., IX, p. 207]. Citado en Soler (1965, pág. 303).

Quiero destacar que el volumen constituye uno de los estudios de más alto nivel sobre el filósofo español y tiene un sentido predominantemente pedagógico, el mejor sentido que un escrito puede tener, según Ortega. Enseña a leer, enseña a trabajar a un pensador. La peculiar manera de preguntar por la filosofía, el modo de tratar temas como la dimensión animal del hombre, la teoría de las emociones, la teoría del decir, el concepto de mito hace de esta obra algo especial dentro del pensamiento filosófico. Tenemos el privilegio de contar entre nosotros con alguien que tomó muy en cuenta este libro, mi gran amigo Roberto Aras, en su obra *El mito en Ortega* (Aras, 2008). Su recepción del concepto orteguiano de mito, poco trabajado hasta ahora, tiene un carácter excepcional que me es grato hacer resaltar.

Trabajos en torno al pensamiento de Ortega en Chile

Por lo que a mi conocimiento se hace, entre las principales obras filosóficas y filológicas sobre Ortega de chilenos —o de extranjeros avecindados en Chile, ya sea en forma permanente o transitoria—, habría que contar, al menos —no pretendo ninguna exhaustividad—, las siguientes: *Estudios sobre José Ortega y Gasset*, de J. Uribe-Echevarría (1955; 1956); *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia*, de J. Millas (1956); *Ortega: filosofía y circunstancia* de F. Uriarte (1958); *La metafísica de Ortega y Gasset. I. La génesis del pensamiento de Ortega*, de H. Larraín Acuña (1962); *La metafísica de Ortega y Gasset. II. El sistema maduro de Ortega*, de A. Gaete; *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre* (Soler, 1965)¹³ y *Protocolos al Seminario sobre «Historia como sistema», de José Ortega y Gasset* (Soler, 1978)¹⁴, de F. Soler; *Claves filológicas para la comprensión de Ortega* de G. Araya (1971); *Bibliografía de Ortega*¹⁵, de U. Rukser; *Ortega y Gasset. Filosofía, Sociedad, Lenguaje*, J. De Dios Vial Larraín (1984); *Crítica de la razón*

¹³ Véase, también, su libro póstumo *Apuntes acerca del pensar de Heidegger* (Soler, 1983). La Segunda Parte y el Anejo de esta obra ostentan una fuerte vinculación con Ortega.

¹⁴ Los protocolos redactados por Soler corresponden a los comentarios de los capítulos VII, VIII y IX de la obra de Ortega señalada.

¹⁵ A esta obra sucederá quince años después —el lapso de una generación—, la de Donoso & Raley (1986).

vital, de M. González Colville; *Ortega, filósofo de las crisis históricas*, de R. Shikama, quien fue embajador de Japón en Chile; *La estética de la razón vital (José Ortega y Gasset)*, de H. Zomosa Hurtado.

A la lista tendría que agregar mis libros *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega* (Acevedo, 1994) —traducido al rumano en 2017— así como *Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual* (Acevedo, 1992); *Ortega, Renan y la idea de nación* (Acevedo, 2014) y *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* (Acevedo, 2015).

Respecto del único viaje de Ortega a Chile, los libros principales son *Ortega y Gasset en Chile* de J. Moure Rodríguez (1988)¹⁶ y *Palabras de Ortega en Chile*, cuyo editor es el historiador español D. Rodríguez Vega (2005)¹⁷. J. Moure recoge textos de muy diversas fechas debidas a Joaquín Edwards Bello, Armando Donoso, Raúl Silva Castro, Alfonso Calderón, Luis Sánchez Latorre —*Filebo*—, Fernando Uriarte, Martín Cerda, Edmundo Concha, Jorge Millas, Martín Panero y otros, procurando hacer percibir con nitidez que todos ellos “trasuntan rasgos y saberes” de Ortega, tal como lo indica en el «Prólogo» de su obra.

Por mi parte, añadiría otros nombres, de personas que han sido tocados de manera importante por el pensamiento de Ortega, ya sea en alguna etapa de la vida, ya sea a lo largo de ella. Tampoco en este caso busco exhaustividad. Humberto Díaz-Casanueva (1906-1992) y Antonio Skármeta —quienes obtuvieron el Premio Nacional de Literatura en 1971 y 2014, respectivamente—, en el ámbito filosófico-literario. P. Muñoz y A. M. Zlachevsky (2011; 2015)¹⁸, en el ámbito de intersección entre filosofía y psicología. Otto Dörr Zegers, Rafael Parada Allende, Max Letelier Pardo (1928-2014), Gustavo Figueroa Cave, Fernando Lolas Stepke, en el ámbito filosófico-médico. Félix Martínez Bonati, Cedomil Goić, José Promis, en el ámbito de los estudios literarios. Mario Góngora

¹⁶ La obra fue editada con el patrocinio de la Embajada de España en Chile.

¹⁷ La obra fue editada con el auspicio del Congreso Nacional de Chile y la Embajada de España en Chile.

¹⁸ La autora recibió el Premio Nacional otorgado por el Colegio de Psicólogos de Chile A.G. en 2013.

del Campo (1915-1985), en el ámbito de la historia. María Teresa Poupin Oissel (1944-1994), Félix Schwartzmann Turkenich¹⁹ (1913-2014), Humberto Giannini Íñiguez (1927-2014), Joaquín Barceló Larraín (1927-2014), Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927-2017), Marcos García de la Huerta Izquierdo, Jaime Sologuren López, José Jara García (1940-2017), Felicitas Valenzuela Bousquet, Enrique Munita Rojas, Abel González Rojas, Jaime Muñoz Miranda, Francisco Roco Godoy en el ámbito estrictamente filosófico.

REFERENCIAS

- Acevedo, Jorge. (1992). *Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Universitaria, Santiago de Chile.
- Acevedo, Jorge. (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Acevedo, Jorge. (2014). *Ortega, Renan y la idea de nación*. Universitaria, Santiago de Chile.
- Acevedo, Jorge. (2015). *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Universitaria, Santiago de Chile.
- Acevedo, Jorge. (2017). *Societatea ca proiect din perspectiva lui Ortega y Gasset*. Eikon, București.
- Aras, Roberto. (2008). *El mito en Ortega*, Eunsu, Pamplona.
- Araya, Guillermo. (1971). *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Gredos, Madrid.
- De Dios Vial, Juan (Ed.). (1984). *Ortega y Gasset. Filosofía, Sociedad, Lenguaje*. Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Díaz Casanueva, Humberto. (1985). Autopresentación. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 424, Madrid.

¹⁹ Al respecto véase Schwartzmann (2004).

- Donoso, Antón & Raley, Harold. (1986). *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*. Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University and Bowling Green, Ohio.
- Gaete, Arturo. (1962). *La metafísica de Ortega y Gasset. II. El sistema maduro de Ortega*. Universidad Católica de Valparaíso, Buenos Aires.
- González Colville, Marcelo. (1990). *Crítica de la razón vital*. Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso.
- Larraín Acuña, Hernán. (1962). *La metafísica de Ortega y Gasset. I. La génesis del pensamiento de Ortega*. Universidad Católica de Valparaíso, Buenos Aires.
- Millas, Jorge. (1956). Ortega y la responsabilidad de la inteligencia. *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago de Chile.
- Moure Rodríguez, José. (1988). *Ortega y Gasset en Chile*. Logos, Santiago de Chile.
- Muñoz, Pedro & Zlachevsky, Ana María. (2011). *Psicoterapia Conversacional: una mirada desde Heidegger y Ortega*. Académica Española, Saarbrücken.
- Muñoz, Pedro & Zlachevsky, Ana María. (2015). *Relatos clínicos: Filosofía y terapia narrativa*. Mayor, Santiago de Chile.
- Ortega y Gasset, José. (2015). *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Roco Godoy, Francisco. (2014). *Introducción a la filosofía o para leer las Meditaciones del Quijote*. Universidad de La Serena, La Serena.
- Rodríguez Vega, David. (2005). *Palabras de Ortega en Chile*. Centro Cultural de España, Santiago de Chile.
- Rukser, Udo. (1965). *Bibliografía de Ortega*. Revista de Occidente, Madrid.
- Schwartzmann, Alicia. (2004). La persona de mi padre (Algunas notas). En Ojeda, César & Ramírez, Alejandro. *El sentimiento de lo humano en la ciencia, la*

- filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann*. Universitaria, Santiago de Chile
- Shikama, Rikiwo. (1991). *Ortega, filósofo de las crisis históricas*. Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- Soler, Francisco. (1965). *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*. Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago.
- Soler, Francisco. (1978). *Protocolos al Seminario sobre «Historia como sistema», de José Ortega y Gasset*. Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Viña del Mar.
- Soler, Francisco. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Soler, Francisco. (1965), *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*. Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Uriarte, Fernando. (1958). Ortega: filosofía y circunstancia. Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Uribe-Echevarría, Juan (Ed.). (1955). *Estudios sobre José Ortega y Gasset. Tomo I*. Universitaria, Santiago de Chile.
- Uribe-Echevarría, Juan (Ed.). (1956). *Estudios sobre José Ortega y Gasset. Tomo II*. Universitaria, Santiago de Chile.
- Zambrano, María. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Trotta, Madrid.
- Zomosa Hurtado, Hernán. (1996). *La estética de la razón vital (José Ortega y Gasset)*. Universitarias de Valparaíso, Valparaíso.

REFERENCIAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Ortega y Gasset, José. 2004-2010). *Obras Completas*, 10 volúmenes. Fundación J. Ortega y Gasset, Taurus, Madrid.

Apuntes para un Comentario al "Banquete" de Platón, O. C., IX

La idea de principio en Leibniz, O. C., IX.

Epílogo de la filosofía, O. C., IX.

¿Qué es filosofía?, O. C., VIII.

Kant, O. C., IV.

La idea de principio en Leibniz, O. C., IX.

El hombre y la gente (Curso de 1949-1950), O. C., X.

«El "Quijote" en la escuela», O. C., II.

Idea del Teatro, Anejo «Máscaras», O. C., IX.

Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History, O. C., IX.

Ortega y Gasset, José. (1961-1983). *Obras Completas*, 12 volúmenes. Madrid, Revista de Occidente. A continuación, los títulos citados de esta edición:

Comentario al "Banquete" de Platón, O. C., IX.

La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII.

Origen y epílogo de la filosofía. O. C., IX.

¿Qué es filosofía?, O. C., VII.

Kant, O. C., IV.

La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII.

El hombre y la gente. O. C., VII.

«El "Quijote" en la escuela», O. C., II.

Idea del Teatro, Anejo «Máscaras», O. C., VII.

Una interpretación de la historia universal. O. C., IX.



8. “¡EY! GALILEO” Olga Grau Duhart¹

Se decía que en primer año de Filosofía no era conveniente tomar un seminario con Francisco Soler por las dificultades que entrañaba. Había que esperar, entonces, hasta el segundo año. Esa espera, que participaba de un decir, de un ‘se dice’, le daba al seminario de Soler una atmósfera particular... algo especial parecía jugarse allí. Como cuando el padre le dice a una pequeña frente a la biblioteca casera, ‘esos libros es mejor no leerlos todavía’. Toda prohibición, sabemos, aumenta el deseo por aquello vedado. De modo que ‘el seminario de Soler’, se constituía en la imaginación juvenil como una promesa de algo apetecible a ser conocido. Adelantar, entonces, la experiencia al segundo semestre de ese primer año me resultaba atrayente.

Los seminarios de Soler podían ser sobre Ortega, Heidegger o Zubiri, o un problema mirado por más de uno de ellos a partir de sus textos y, ocurría, que en medio de las complejidades que se podían presentar en las sesiones y en las lecturas, se comenzaba a tocar algo que encendía una reflexión conectada con la vida. Las palabras filosóficas permitían nombrar aspectos de la existencia, de esa que ya se podía percibir a los 17 años. Soler nos enseñaba un cuidadoso andar por las páginas de una obra, y podía llegar a centrar incluso una sesión completa del seminario en un determinado párrafo, señalando así la concentración apretada de los significados existentes en esos fragmentos que anunciaban su despliegue posterior. Nos ofrecía lo palpitante que hay en los textos, la seña de algo por aparecer y que cada cual podía producir. Los escudriñábamos y aprendíamos la libertad del pensar y del arrojo a lo que no permite respuestas rápidas y fáciles o que queda sin respuesta. Recorrer, rondar, rodear, detenerse en los problemas y complejidades de los textos, eran los movimientos del pensar que ocurrían en el ‘seminario de Paco Soler’. La atención a las palabras utilizadas por los filósofos

¹ Doctora en Literatura por la Universidad de Chile y profesora titular en esa institución.
olgagrau@uchile.cl

tratados en su seminario, el empleo de los recursos etimológicos para la comprensión más profunda de ellas, era un método de trabajo persistente que aprendíamos, entre la libertad del vuelo filosófico y la exigencia entendida como intensidad y tenacidad en el pensar. Mostraba, ponía por delante, un modo de hacer filosofía, un estilo sin estridencia, con rasgos coloquiales al mismo tiempo que riguroso. Soler se nos ofrecía, de esta manera, como un maestro filósofo y así daba fe a un pensamiento de Ortega: "Nada es tan necesario al maestro como la independencia del espíritu. Y esto es la filosofía: antes que 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"².

Coincidiría de algún modo también la mirada filosófica de Soler con lo que Ortega llamaba *la mirada del cazador*, a la que la mirada del filósofo se acercaría: 'una atención de otro y superior estilo'. Nos dice Ortega: "La atención que consiste en no fijarse en lo ya presumido, sino precisamente en no presumir nada y evitar desatención"³. Y más adelante:

Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extravagante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador. *Thereutes*, dirá una y otra vez Platón; *Venator*, repetirá Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, solo piensa de verdad quien, ante un problema, en vez de mirar solo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte⁴.

La tesis del año final de mi formación académica de pregrado decidí hacerla sobre la idea de pensamiento en Ortega. Francisco Soler fue mi profesor guía y, en ese transcurrir, también un amigo. Puedo entender ahora, volviendo a leer la tesis por primera vez después de transcurridas varias décadas, la apuesta arriesgada que

² Ortega y Gasset, José. "La Pedagogía general derivada del fin de la educación de J. F. Herbart". En *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 266.

³ Ortega y Gasset, José. "Cazador, el hombre alerta". En *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 489-490.

⁴ *Ibíd.*

hice en tal tesis al intentar dar nombre a la idea de pensamiento en Ortega como algo que él dejaba implicada en su filosofía. Podría decirse que había aprendido la lección de Soler de pensar por uno mismo. Fue el año de mayor cercanía con él. Y, en ese tiempo, la expresión '¡Ey, Galileo!', la escuché en algunas ocasiones ante una reflexión que realizaba por mí misma. Curiosamente, sentía que de algún modo me bautizaba de nuevo, pero me quedaba la duda si me ponía a mí ese nombre o a la idea de mi propia ocurrencia expresada ante él.

Me pregunto hoy, qué implicaba para Soler quedarse con el peso del nombre de Galileo en la boca, para convertirla en una expresión alegre, festiva, lanzada ante una idea de su interlocutor o interlocutora que estimaba como buena. No era tan frecuente, y se daba en el diálogo abierto, en la deriva de las ideas manifestadas en la conversación filosófica. Se expresaba más bien en las conversaciones fuera del espacio académico, en las caminatas o donde concurríamos varios después del seminario a continuar la conversación en la 'Fuente Suiza', con unas cervezas en la mano, o con un café o un vino frente a la chimenea de su casa.

En esta reflexión, giraré en torno a este nombre, el de Galileo, que sugiere de algún modo la significación que le otorgó Soler a través de Ortega y su obra *En torno a Galileo*⁵, considerada fundamental en el pensamiento del filósofo español, donde a juicio de algunos convergen varios de los ejes fundamentales de la filosofía orteguiana. Se ha estimado que una de las mayores particularidades de este texto es "la existencia de dos niveles discursivos —el oral y el textual— que sitúan al lector en un plano completamente distinto permitiéndole penetrar en el modo en que Ortega iba configurando su pensamiento"⁶. Tal libro, derivó de un curso del año 1933, el que, como sabemos, tuvo muchos resúmenes detallados por parte de su alumna y profesora auxiliar María Zambrano, que han sido considerados para algunas de sus ediciones.

⁵ Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo*, Madrid, Tecnos, 2012.

⁶ Supelano-Gross, Claudia. «En torno a Galileo», Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2012. *Azafea: Revista De Filosofía*, 15, 1970, pp. 246–252.

El nombre de Galileo queda asociado en Ortega a la idea de “giro”, “viraje”, donde algo brinca, da un salto, da lugar a una invención, donde algo nuevo se abre en el umbral de la experiencia del pensar. Galileo, como pensador de la física moderna, altera el sentido regular de lo que se entendía como ciencia; hace saber, a juicio de Ortega, que la ciencia es construcción, ejercicio de interpretación de los hechos que nos plantean el problema de la realidad, cubierta por ellos; la ciencia es la activación de la imaginación que permite la observación, y, en esa dimensión, la ciencia es, a su juicio, cercana a la poesía. Galileo, como figura histórica y en su significancia en su horizonte histórico, le permite a Ortega pensar la historia. Significaba un cambio de época, la época moderna, el inicio de un tiempo nuevo, una experiencia vital de crisis, el drama de una transformación radical, de un trastorno del pensar, diríamos. *En torno a Galileo* piensa ese tras-torno, un desorden y alteración del pasado de un pensar que se le hacía indispensable a Ortega para pensar su propio tiempo de crisis, el de la época contemporánea. Para el filósofo español, “la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies. Éstos la han abandonado ya”⁷. Galileo señala, entonces, el ingreso a la modernidad, a un tiempo nuevo enigmático; quien daría incluso, en ese tránsito, alguna orientación para pensar, en la búsqueda de Ortega, una historia científica. La clave que le ofrece Galileo a Ortega es, en definitiva, el hecho de que Galileo para poder explicar los movimientos heterogéneos de los cuerpos *imagina* la estructura, el esquema del movimiento. En el proyecto orteguiano de encontrar la estructura esencial de nuestras vidas para entender la historia humana, el esquema de la vida humana que se cumpliría siempre, Galileo le sirve a Ortega para su razonamiento analógico de comparar la variedad de los movimientos de los cuerpos y la posibilidad de explicarlos conforme a un principio, con la variedad de las vidas humanas. Galileo habría creado el modelo constructivo en la producción del conocimiento, que debe ser, a su juicio, emulado por los historiadores:

⁷ Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo”. En *Obras Completas*, Tomo V, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 14.

Pero al topar la historia con la muchedumbre de las vidas humanas se encuentra en la misma situación que Galileo ante los cuerpos que se mueven. Se mueven tantos y de tan diversos modos, que en vano podremos averiguar de ellos lo que sea el movimiento⁸.

Y luego:

Pues bien, tampoco es posible la historia, la investigación de las vidas humanas si la fauna variadísima de éstas no oculta una estructura esencial idéntica, en suma, si la vida humana no es, en el fondo, la misma en el siglo X antes de Cristo que en el X después de Cristo, entre los caldeos de Ur y en el Versalles de Luís XV⁹.

Si bien la vida es de idéntica estructura fundamental, la perspectiva de problemas es distinta¹⁰, la circunstancia, el contorno, las cosas en torno que no nos dicen lo que son sino aquello que tenemos que descubrir, en el sentido de fabricar, por nosotros mismos:

Pero esto —descubrir el ser de las cosas y el ser de sí mismo y el ser de todo— no es sino el quehacer intelectual del hombre, quehacer que, por lo tanto, no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta¹¹.

Galileo podría ser relacionado también con la mirada¹², asunto que preocupara a Ortega en muchos momentos de sus reflexiones y que derivara en la elaboración de su propio concepto de perspectiva, de la que se podría decir que es el en-torno de la mirada, lo que la trasciende, pero también la ancla, y lo que el entorno produce como mirada. Tal vez podríamos ver una suerte de dialéctica de la mirada presente en Ortega: la que produce una perspectiva sobre las cosas y es producida también por la *circunstancia* que rodea la mirada. La expresión 'en torno' se nos hace también significativa en este sentido.

⁸ Ibid., p. 19.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 26.

¹¹ Ibid., p. 23.

¹² Ortega y Gasset, José. "Corazón y cabeza". En: *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 149-152. Y, José Ortega y Gasset, "Cazador, el hombre alerta". En *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

En “Verdad y perspectiva” Ortega señala sus expectativas respecto de los lectores de *El Espectador* como:

Conmovida apelación a un público de *amigos de mirar*, de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores meditabundos que se complazcan en perseguir *la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura*¹³.

La realidad es multiplicidad de caras, se ofrece de múltiples maneras, de acuerdo a la mirada, a la perspectiva de quien la considera y la vive. Para Ortega, la mirada nos acerca a la imagen del lente con que se mira, en que se nos ofrece lo real, que nos muestra multiplicidad de facetas. Nos da los aspectos de las cosas y también su fondo:

Para simplificar el problema, sin perjuicio grave, reduzcamos el conocimiento a una de sus formas más elementales: el ver. Lo que en este orden valga para el ver valdrá con mayor fuerza para los modos más complejos del conocimiento —concepto, idea, teoría. No en balde casi todos los vocablos que expresan funciones intelectuales consisten en metáforas de la visión: idea significa aspecto y vista; teoría es contemplación¹⁴.

El nombre de Galileo queda ligado también a una mirada ampliada, extendida, que la otorga el telescopio inventado por él para mirar el cielo, perfeccionando el del holandés Hans Lippershey. Acercaba lo distante, con un instrumento técnico que aumentaba las posibilidades de la mirada sumergiéndola en lo desconocido, en el infinito, lo que nos sobrepasa. Una invención que también significó un giro en la vida de Galileo, personal y científica, al demostrar científicamente la tesis copernicana de la teoría heliocéntrica basada en la observación astronómica.

Respecto del magisterio de Soler, su propia huella, me he hecho la pregunta de si ser maestro de alguien, supone un discípulo. A través del tiempo me ha parecido problemático el nombre de maestro asociado al de discípulo, porque veo allí el posible cultivo de una expectativa de reproducción de un sí mismo en otro. Me he

¹³ Ortega y Gasset, José. “Verdad y Perspectiva. En *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

¹⁴ Ortega y Gasset, José. “Cazador, el hombre alerta”, p. 150.

resistido al uso de ese nombre de maestro con relación al discípulo y prefiero usarlo para nombrar a aquél que hace lo que hace con maestría, que pone en juego un arte, la de la palabra, la de la mano que talla, la del oído que sabe escuchar voces y sonidos, la del que piensa y hace pensar con sabiduría; más, entonces, que nombrar la relación con un otro u otra situados pasivamente frente al maestro. El maestro que deja atrapado a sus discípulos y que los encierra en su propio coto, creando dependencias, reproduciéndose a sí mismo, que limita el vuelo propio de aquéllos, no es maestro. Cuando un maestro mira a quienes le han seguido su andar con placer vanidoso, cuando se ve a sí mismo en sus discípulos de modo narcisista, estamos en una suerte de colonización del sujeto. Todo maestro debe desear en un cierto sentido ser olvidado, incluso traicionado. Puede que haya traicionado a Soler en más de algún sentido, pero le he sido leal en la libertad que me enseñara y en una manera jovial de entender la filosofía. La bruma de aquellas sesiones de seminario, caminatas, conversaciones, el baile flamenco un día de nieve, la voz carraspeada de su canto, están en mi presente en su vaho memorioso.

George Steiner afirmaba que la profesión de profesor comprende numerosas tipologías que van desde el pedagogo destructor de almas hasta el Maestro carismático¹⁵. ¿Podría considerarse a Soler un maestro carismático? Creo que sí, porque ha dejado huella en muchos. Y me pregunto, ¿de qué manera dejó huella Francisco Soler? Tal vez ésta ha sido sutil, sin marca de autoría, señalando por sobre todo la importancia del gesto reflexivo, una atención aguda a las palabras, a su despliegue, a su apertura a las distintas interpretaciones, al desarrollo de una cultura cordial que toma en cuenta el afecto y no sólo la dimensión intelectual. En *Corazón y cabeza* Ortega afirma que “al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial. El hecho mismo de que la palabra cultura se entienda solo referida a la inteligencia denuncia el error cometido”¹⁶.

¹⁵ Steiner, George. *Lecciones de los maestros*. Editorial Siruela, 2011.

¹⁶ Ortega y Gasset, José. “Cazador, el hombre alerta”, p. 149.

Quienes recuerdan a Soler en su magisterio, invocan palabras atravesadas por una dimensión emocional. Así lo hace Jaime Sologuren quien dice haber sido fuertemente *impactado* por Paco, pero a la manera de haber sido “encandilado”, “maravillado”. La fascinación de Sologuren es referida a la relación de Soler con la palabra, a su oralidad, el haber señalado este maestro que la palabra, el discurso oral, puede llegar más allá que la escritura misma. La escritura, dice Jaime, fija, detiene; puede congelar un proceso de discurso que es posible que llegue más lejos, en el sentido de algo que continúa, que no se da solo en el momento. La experiencia con Soler, es asistir al despliegue de la palabra escrita haciéndola viva, ir “haciendo filosofía” junto a otros.

José Miguel Arteaga hace lo propio, y lo cito extensamente en el deseo de componer memorias colectivas:

Su magisterio fue para mí de gran importancia por lo que aprendí y además porque era extrañamente emocionante salir de noche de sus seminarios, ir caminando en un pequeño grupo, emergiendo de un ambiente extraño, sobrecogedor, de una especie de inframundo, entre tinieblas y relámpagos, a que él nos había conducido paso a paso, cuidadosamente. Yo creo que él tampoco sabía mucho donde nos conduciría cada vez que llegaba a la sala e iniciaba su seminario. En verdad era un viaje que hacíamos todos, guiados por él, a lo profundo, a lo alto tal vez, en todo caso a lo desconocido. ¿De qué se trataba todo eso? No lo sé bien y entonces tampoco. Pero en todo caso era patente que nos sacaba del mundo sabido, habitual y nos invitaba a seguirlo, a veces por caminos de Ortega, otras veces de Heidegger, y en ese trayecto íbamos aprendiendo, supongo a pensar, a hacer algo así como filosofía, algo raro de lo que no teníamos anterior experiencia, que comenzaba en un libro, en unas líneas, a veces en una palabra o en una rara etimología.

¿Que aprendí con Paco Soler? Muchas cosas, y tal vez más de otros asuntos que de filosofía, si es que esta la entendemos como doctrinas. Aprendí mucho de aventuras y creo que fue un gran aprendizaje. Imborrable. Aventurarse en el pensamiento pero también en la vida. Creo que ambas van muy unidas y siento que con el caminábamos juntos por la vida en esos años. De doctrinas conserve poco de lo escuchado y discutido en su seminario. Tal vez a la distancia lo que más interés me despierta -y fue el tema de mi tesis de licenciatura- es la exploración, con mucho de aventura, que emprende Ortega en la búsqueda de un fundamento para una crítica de la razón pura, más potente que las conocidas¹⁷.

¹⁷ Correspondencia electrónica privada con fecha 18 de mayo de 2018.

Queda en la memoria el espíritu afectivo, alegre de Francisco Soler, la ciencia jovial en su construcción. Tal vez José Jara dio el nombre de *Ciencia Jovial* a su traducción del libro de Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, habitualmente traducido al español como *La Gaya Ciencia* o *El gay saber*, inspirado por el estilo alegre y festivo de Soler, talante que incorporó también a su vida. Recuerdo a quienes le siguieron por varios años: Jaime Sologuren, con un humor más ácido, pero siempre con aire juvenil, juguetero, incluso a veces infantil. A Jorge Acevedo, con sus gestos austeros y reservados, lo oí reír sin embargo muchas veces destempladamente ante una ocurrencia de Soler. Recuerdo a Antonio Skármeta con entusiasmo incontenido. No parece casualidad que con muchos que siguieron sus seminarios e hicieron con él sus tesis, fuimos amigos o muy cercanos afectivamente, Antonio Skármeta, José Jara, Jaime Sologuren, Carlos Cerda, María Teresa Poupin, Jorge Acevedo, José Miguel Arteaga.

Algunos de ellos ya no están con nosotros. Me parece que cuando alguien querido muere, algo de nosotros mismos muere también, porque no tenemos cómo construir aspectos de nuestra propia memoria. Ya no está a la mano aquél o aquella a quien preguntar para saber algo más de algo que aconteció, de algo común que se vivió pero de lo que nos faltan detalles para su mejor comprensión, o para la nitidez de un recuerdo, o para llenar vacíos de memoria. Mucho tiempo ha pasado desde la muerte de Paco Soler, pero la ocasión que nos ha dado Francisco José Martín, nos permite encontrarnos, los amigos que quedamos.

REFERENCIAS

Ortega y Gasset, José. "Cazador, el hombre alerta". En *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

Ortega y Gasset, José. "Corazón y cabeza". En: *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

Ortega y Gasset, José. "El Espectador". En *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

- Ortega y Gasset, José. "En torno a Galileo". En *Obras Completas*, Tomo V, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. "La Pedagogía general derivada del fin de la educación de J. F. Herbart". En *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José. "Verdad y Perspectiva. En *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Steiner, George. *Lecciones de los maestros*. Editorial Siruela, 2011.
- Supelano-Gross, Claudia. «En torno a Galileo», Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2012. *Azafea: Revista De Filosofía*, 15, 1970, pp. 246–252.



9. PRESENCIA DE ORTEGA EN LA GENERACIÓN LITERARIA DE 1950 (CONTRAPUNTOS)

Francisco Roco Godoy¹

1

El 19 de noviembre de 1928 arriba Ortega a Chile, en un único y meteórico viaje, que se extiende por cuatro semanas. Algo aquejado de salud –“el clima chileno ha rozado mi sistema nervioso con la misma esquizofrenia que el de Buenos Aires”, contó a la prensa de la época–. Circunstancia que no fue impedimento para llevar a cabo una vigorosa gestión cultural y social. Fue recibido con gran expectación, por un numeroso público, mucho de él ajeno a la filosofía, situación poco frecuente en este oficio. El ilustre huésped es conocido y probablemente más leído que cualquier otro intelectual en la historia del país.

De acuerdo al minucioso cotejo que realiza Evelyne López Campillo en su libro *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*² –revista que posteriormente da origen a la editorial del mismo nombre–, desde 1924 hasta 1936 se publican 205 libros, con tiradas de 3.000 ejemplares. No todos, por cierto, son de autoría del filósofo. Aunque en el proyecto general se evidencia su impronta: poner a disposición del público de lengua castellana –y, concretamente, sudamericano según lo expresa posteriormente– lo más relevante de la producción científica y filosófica contemporánea, incluyendo obras propias.

Tzvi Medin, a su vez, en *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* señala que en 1937 la editorial Espasa Calpe inicia la Colección Austral con una tirada de 6.000 ejemplares de *La rebelión de las masas*, que se reeditaría en 1938, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 55 y así sucesivamente. Algo similar ocurre con otras

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico en la Universidad de La Serena, Chile. froco@userena.cl

² López Campillo, E. *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid, Taurus, 1972.

obras incluidas en el catálogo. Destaca Medin que “en un único año, 1955, se publicaban a la vez nada menos que seis nuevas reediciones de seis diferentes libros de Ortega. Y también en 1941 (...) aparecían reediciones de cinco de sus libros”³.

A lo anterior hay que sumar el acontecimiento poco feliz que significó la edición de libros piratas que circulaban en el mercado, en tiradas no menores. En Chile, son de 8.000 ejemplares. El mismo filósofo habría de referirse a este hecho en 1937, en “*Ictiosauros y editores clandestinos*”, suceso que por ahora no vale la pena recordar.

En un mundo en el cual el libro es el principal instrumento de divulgación del pensamiento y de transmisión de la cultura, adquiere especial relevancia el éxito editorial que alcanzan las obras del filósofo. Su figura adquiere una estatura de la que no resulta fácil desentenderse, antes ni ahora. Hay la hegemonía de una jefatura espiritual incuestionada, según la valoración que realiza posteriormente Francisco Romero, el filósofo argentino⁴. Acontecimiento que adquiere plena vigencia social en las generaciones que se encuentran en formación en las décadas del 30, 40 y 50, principalmente.

2

En 1953, con posterioridad a las jornadas del cuento chileno, organizadas por el PEN Club, Enrique Lafourcade decide realizar una recopilación de los mejores trabajos presentados por los jóvenes narradores en el evento. Se incorporan finalmente otros relatos que dan origen a la *Antología del nuevo cuento chileno* que se publica al año siguiente bajo el sello editorial Zig-Zag. Compila 30 cuentos de 24 autores. Precede a cada relato una breve nota biográfica –que releva la fecha

³ Medin, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.131

⁴ Romero, F. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada, 1960.

de nacimiento—, una fotografía y la respuesta a la pregunta “¿Qué entiende usted por cuento?”

Los antologados han nacido entre 1919 y 1933. De acuerdo con el criterio de Ortega formarían generación, pues comparten la zona de fechas de 15 años y, además, poseen experiencias comunes. Declara el antologador en el “Exordio” que la mayoría de ellos se conocen, viven en un medio cultural unívoco y están en contacto y beligerancia permanentes⁵. Sin embargo, en el texto falta el referente desde el cual articular la cronología. No hay identificación de la figura central o epónima del grupo que, en este caso, podría ser Enrique Lafourcade. El joven escritor es, por esos días, promisorio figura literaria, cuya fecha de nacimiento es 1927, año que marcaría el punto medio del grupo. La potencial generación incluiría a los nacidos siete años antes y siete años después; es decir, desde 1920 a 1934. Según este procedimiento, debería quedar excluido el escritor Pablo García que nace en 1919, y que en rigor, es excepción, pues 20 de los 23, han nacido entre 1920 y 1930. (No se señala la fecha de una de ellas, Yolanda Gutiérrez). Según el procedimiento sugerido por Ortega para establecer las generaciones, el grupo debió nominarse Generación del 57, fecha en que Lafourcade cumple treinta años. Hay antecedentes suficientes para afirmar que Lafourcade conocía las ideas de Ortega respecto del tema. Sin embargo, el nombre con el cual se asocia al grupo es atribuible a la crítica literaria de la época, que opta por el medio siglo como fecha simbólica.

Una clasificación bastante más rigurosa y cercana a la propuesta de Ortega, es la que elabora Cedomil Goic en la *Historia de la novela hispanoamericana*. El grupo antes señalado es aquí nominado “Generación de 1957”, que comprende los nacidos entre 1920 y 1934; mera coincidencia con la fecha de nacimiento de Lafourcade, quien no es considerado en el registro de novelistas hispanoamericanos destacados.

Goic inicia su categorización generacional mucho antes, en el siglo XV, con la “Generación de 1477”, cuyo principal integrante es Cristóbal Colón y sus escritos

⁵ Lafourcade, E. *Antología del nuevo cuento chileno*, Santiago, Zig-Zag, 1954, pp. 13-14.

anunciando el resultado de su empresa en ultramar. La *Historia de la novela*, en todo caso, parte bastante más tarde, con la “Generación de 1792”.

La *Antología del nuevo cuento chileno* fue recibida con bastantes reparos, generando gran polémica entre críticos y escritores a causa de la selección de los cuentistas y, sobre todo, de las ideas que Lafourcade vierte en el *Exordio*. Eduardo Anguita calificó la obra como “una promiscuidad” (La Nación, 30-10-54). La edición del día siguiente del diario, recoge el artículo de Juan de Luigi quien sostiene: “el señor Enrique Lafourcade, perteneciente a la horrorosa clase de los siúticos, afirma que el cuento apareció hace unas cuantas semanas en Chile”. El mes anterior Mario Espinosa había publicado una crónica titulada “El desparpajo de un antologista” (La Nación, 12-9-54). Lafourcade a estas alturas —como se ha dicho— es una promisorio figura literaria. Ha publicado a la fecha las novelas *El libro de Kareen* y *Pena de muerte*. Con el debate que se genera en diarios y revistas, el escritor estrena la condición de gran polemista que siempre tuvo.

3

En 1925, Ortega publica *La deshumanización del arte*, obra en la que amplía su comprensión del arte, tema acerca del cual tempranamente manifestó especial interés y que desde ese momento será recurrente en toda su obra. En 1904, publica la semblanza sobre Valle Inclán a propósito de la *Sonata del estío*. En 1914, aparecen el *Breve tratado sobre la novela* y *Ensayo de estética a manera de prólogo*. *Papeles sobre Velázquez y Goya*, en 1950; entre muchas otras. Son transversales las referencias al arte en tanto encamina sus reflexiones a temas de variada naturaleza.

En *La deshumanización del arte* observa el fenómeno desde una perspectiva sociológica. Lo primero que advierte es la “impopularidad” del “arte nuevo”. La causa, no es entendido. “Si el arte nuevo no es inteligible para todo el mundo — afirma—, quiere decirse que sus resortes no son los genéricamente humanos. No es un arte para los hombres en general, sino para una clase muy particular de hombres que podrán no valer más que los otros pero que evidentemente son

distintos”⁶. La ininteligibilidad radica, fundamentalmente, en que el nuevo arte *desrealiza* el objeto estético. Aniquila la realidad que subyace en él y la transfigura en algo diferente. Efectúa el proceso inverso a la mimesis. El artista no hace de la obra copia del mundo. Al contrario, construye un territorio en sus confines. A propósito de Velázquez, escribe Ortega: “es el arte doblemente irreal; primero porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque es cosa distinta y nueva que el objeto estético lleva dentro de sí, como uno de sus elementos, la trituración de la realidad”⁷. Si algo copia de la naturaleza el artista no es el *producto*, sino su *poder creador* –*natura, naturans*–. Por lo tanto, quien acostumbra a mirar el arte como espejo del mundo y a proyectar en la trama sus propias pasiones, al no encontrar ahora lo uno ni las otras, lo rechaza. El arte nuevo no está al servicio de un fin externo a sí. Su objeto no es la naturaleza (como producto), lo social, lo político o lo religioso. Es la vida, pero no como representación científica o filosófica, sino transmutada estéticamente: lúdica, pueril, inesperada, libre, transgresora, iconoclasta.

Conviene precisar que, en este contexto, el arte es “deshumanizado” no porque atenta contra la humanidad que el humano ha ganado históricamente. “Deshumanización” es “desnaturalización”, discontinuidad estética. Es liberación de la constitución ontológica, ya natural, ya histórica. En el plano estético, mediante prodigiosa transfiguración, el hombre puede ser: árbol, animal o animal y humano a la vez. Incluso unos viejos zapatos pintados pueden representar su acontecer o unos semiderretidos relojes, colgados en deshojadas ramas de árboles. Asimismo, un ciprés puede ser ciprés y llama, además, muerta. En el “arte nuevo” la libertad del artista es ilimitada. No reduce lo real, lo aumenta, inventando lo que no existe. Goic nomina *irrealismo* a esta concepción estética que se caracterizaría, según él, porque en “el mundo representado ostenta la entidad de un cosmos autónomo y autosuficiente, de marcado distanciamiento en la representación de realidades

⁶ Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte. Obras Completas. Vol. 3*, Madrid, Alianza, 1983. p. 356.

⁷ Ortega y Gasset, J. *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Alianza, 1980. p. 185.

deformes, mediatizadas, distorsionadas (...) El mundo como laberinto, el laberíntico espacio interior de la conciencia⁸.

La técnica para llevar a cabo ese proceso de depuración, de transmutación de lo real en ficticio es el *estilo* –la “voluntad de estilo”–, la *forma*. “Mallarme –escribe Ortega en *La deshumanización del arte*– fue el primer hombre del siglo pasado (entiéndase XIX) que quiso ser un poeta. Como él mismo dice, “rehusó los materiales naturales” y compuso pequeños objetos líricos, diferentes de la flora y fauna humanas”⁹. Algo similar realizará poco más tarde, entre nosotros, Vicente Huidobro, en el ensayo *Non serviam* y, sobre todo, en *Arte poética* donde recomienda a sus pares:

Inventa mundos nuevos y cuida tu palabra.
El adjetivo cuando no da vida, mata.
(...)
Por qué cantáis la rosa ¡oh, Poetas!
Hacedla florecer en el poema.
(...)
El poeta es un pequeño Dios.

El nuevo artista procura distanciarse, agresiva e irrespetuosamente, de las normas prestigiosas recibidas de la generación anterior. “Hoy –dice Ortega– casi está hecho el perfil del arte nuevo con puras negaciones del arte viejo”¹⁰. Situación frecuente en las generaciones rupturistas, más aún, las artísticas en que hay cierta dosis de crueldad al declarar la irremediable obsolescencia del arte anterior.

Este arte nuevo, que se aleja de lo obvio y se vuelve sutil gesto hacia infinitas *sugerencias*, no es entendido fácilmente, por eso es impopular; en rigor, antipopular: genera malestar. Hay quienes asumen tal situación como una afrenta personal al descubrir cierta conciencia de inferioridad que se torna irritación a causa de la no comprensión.

⁸ Goic, C. *Historia de la novela hispanoamericana*, Santiago, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, p. 246.

⁹ Ortega y Gasset, *Papeles sobre Velásquez y Goya*, p. 372.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 380.

El “Exordio” que escribe Lafourcade para la *Antología* se inicia con algunas reflexiones acerca de la naturaleza del cuento y continúa con una especie de manifiesto o declaración de principios de la “nueva generación”. Los reseña en nueve puntos. Destacamos siete:

- 1.- Es una generación individualista y hermética.
- 2.- Pretenden realizar una literatura de élite, egregia.
- 3.- Pretenden concebir la literatura por la literatura, por lo que ella misma significa como hecho estético, desentendiéndose de llamados, mensajes, reivindicaciones;
- 4.- Es una generación culturalmente más amplia que las anteriores (...)
- 6.- Es una generación antirrevolucionaria (...)
- 8.- Pretende ser una generación deshumanizada¹¹.

Respecto de este punto, comenta Lafourcade: “Estos escritores, por sobre los problemas de representación fiel de determinadas emociones y necesidades sensibles, han intentado realizar estructuras formalmente diferenciadas y ricas”¹².

Destacamos finalmente el rasgo que señala en último lugar:

- 9.- Es una generación aristocrática, aislada. Se acerca el tiempo —afirma, sin citar el original— en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares¹³.

Se advierte con meridiana claridad que el “arte poética”, según se puede calificar la segunda parte del “Exordio”, es escrita siguiendo *ad literam* las ideas de Ortega, extraídas de *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo* y, obviamente de *La deshumanización del arte*. Si bien Lafourcade lo menciona en cuatro oportunidades no hace referencia a las obras, aunque cita el último libro en la bibliografía general:

¹¹ *Ibíd.*, pp. 14 – 15.

¹² *Ibíd.*, p. 16.

¹³ *Ibíd.*, p. 17. Y, Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, p. 356.

una edición de 1937, publicada por la editorial Cultura, probablemente chilena, aunque no precisa el lugar.

Años más tarde, en 1958, con motivo del Primer Encuentro de Escritores Chilenos organizado por la Universidad de Concepción, Lafourcade expone su ensayo “La doctrina del objeto estético”, en el que se advierte una vez más la influencia de Ortega, aunque en esta oportunidad no hace mención del filósofo.

La obra de Ortega está en el consciente y en el inconsciente de los del 50 y en general en los intelectuales de mediados de siglo, según se observa en el fondo y en la forma de muchos escritos de la época. No fue insustancial la amplia difusión antes aludida de los libros del filósofo. Sin embargo, su autoridad no fue escudo suficiente para evitar que arreciaran las críticas a la *Antología*. Mario Espinosa, en el artículo citado, a propósito de la “generación deshumanizada”, afirma con vehemencia: “¡Pobre Ortega y Gasset! Si hubiera sabido los crímenes literarios que se iban a cometer en su nombre, no hubiera escrito muchas páginas. Decididamente, no se puede permitir que se perjudique a tanta gente con tales calificaciones”.

No se pretende revivir aquella vieja polémica. Se la cita para relevar la indiscutida presencia de Ortega en Chile, aun en medio del zafarrancho de las disputas locales.

El conocimiento de sus ideas no es el único factor de influencia entre los artistas. Se suman además condiciones históricas, algunas de las cuales, por lo menos, deben esbozarse. La generación inmediatamente anterior a la del 50 es la denominada generación del 38, según la nominación de Fernando Alegría (Goic la nombra “Generación de 1927”). De acuerdo con la habitual controversia y disputa generacional, todo grupo emergente se afana por ser algo distinto de lo ya sido, especialmente por la generación inmediatamente anterior. En este caso, si los del 38 conciben una literatura ideológicamente comprometida; los de 50, una *asocial*. Si los del 38, se esmeran por caracterizar lo chileno; los del 50, procuran lo universal. Si los del 38, ponen el acento en la anécdota; los del 50, en la forma. Si los del 38 se acercan al “pueblo”; los del 50 a las élites, etc.

Al observar el fenómeno literario desde una perspectiva histórica, se advierte en un contexto más amplio la influencia de Ortega: el valor de las generaciones

como agentes productoras de cambio. La historia es sistema, el cual puede ser escrutado por la reflexión filosófica.

5

Entre los cuentos antologados, uno de los sobresalientes es, a nuestro entender, "*Aquí no ha pasado nada*" de Claudio Giaconi (1927 – 2007). En él, se relata la agonía y muerte de un padre, narradas desde la perspectiva de su pequeño hijo. Aunque en el epígrafe se cita el *Ensayo sobre el lenguaje* de Pierre Mabile, nos anima la sospecha que está escrito bajo la inspiración de Ortega, pues hay estrecha sintonía anímica con las ideas que expresa el filósofo, en la lección V de *En torno a Galileo*, donde realiza algunas reflexiones acerca de la muerte y los muertos. El ambiente psicológico de ambos escritos es semejante. Respecto del muerto, escribe Ortega:

Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencial en que percibo que existo yo para el prójimo. Ahora ya no me responde: he dejado de existir para él; por tanto, ya no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo (...) La muerte, es por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza¹⁴.

Escribe Giaconi que el niño "empezó a comprender que su padre estaba muerto (...), que su padre no estaría más a su lado para defenderlo de la varilla de mimbre de su madre; significaba estar solo. Perder el apoyo y estar solo"¹⁵. Ambos coinciden que los muertos no quedan solos, sino los vivos, solo de ellos. (¡Cómo consolarnos de tal soledad!)

Giaconi conocía bien la filosofía de Ortega. En "*Una experiencia literaria*", texto leído en el Segundo Encuentro Nacional de Escritores Chilenos realizado en Chillán,

¹⁴ Ortega y Gasset, J. *En torno a Galileo*. Madrid, Tecnos, 2012, pp. 86, 87.

¹⁵ Giaconi, C. "Aquí no ha pasado nada". En: E. Lafourcade, *Antología del cuento chileno*, p. 193.

también en 1958, declara beber en “las fuentes de la filosofía sartreana”, aunque es evidente la cercanía con las ideas del filósofo español.

Sin embargo –y para concluir–, queremos evidenciar la presencia de Ortega en la obra de Lafourcade. Por lo menos, la influencia en una de ellas.

En *La deshumanización del arte*, Ortega escribe un párrafo frecuentemente citado:

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho –la agonía de un hombre– se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto¹⁶.

La realidad estalla en múltiples perspectivas; en rigor, tantas como individuos existen. Son, además, exclusivas e intransferibles. Son el punto de vista desde el que cada cual percibe y construye su mundo. Si hubiese un ser capaz de captarlo desde todas las dimensiones a la vez, sería Dios. La ficción artística que, en buena medida, es la *desrealización* del hombre de carne y hueso, para convertirse en creador, en “Dios de ocasión”, se ha concretizado tradicionalmente en el ámbito de la novela a través del clásico narrador omnisciente. Lafourcade en tres relatos que le conocemos –*Invencción a dos voces* y *Fábulas* (1963) *Pronombres personales* (1967)–, renuncia a esa técnica y construye la obra desde la focalización de los personajes.

Entre las *Fábulas*, que son un conjunto de relatos de difícil clasificación, destaca “Cupertino”: un match de box mostrado desde la dimensión de la conciencia de dos protagonistas:

No me di ni cuenta cuando empezó la custión. Estaba bien entrenado, bien comido, y con unos pantalones nuevos, color amarillo, que me apretaban un poco en la cintura. ¡Cómo se habrían reído mis compadres de Tocopilla al verme con este traje de payaso, dispuestos a dar combos y a recibir!¹⁷

¹⁶ Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, pp. 360-361.

¹⁷ E. Lafourcade, *Fábulas*.

Continúa el fluir de la conciencia hasta unos puntos suspensivos que marcan un quiebre en la historia:

¡Ay mamita e mi alma! Ando como si estuviese chato. Veo lucecitas de color, como las procesiones del Señor de los Milagros, en Lima, cuando bajábamos de las sierras, y las mujeres se iban a la iglesia, y nosotros pus, a esperarlas tomando un poquito de chicha morada aquí; y otro poquito de pisco.

Las perspectivas básicas son la de un chileno y un peruano en un ring de Los Ángeles, EE.UU. Ambas perspectivas se bifurcan en muchas otras: raciales, sociales, culturales, temporales, geográficas, históricas, sentimentales, etc. que configuran el proceso de dos vidas, en lo que duran los *round* del combate y en no más de 17 páginas. La secuencia vital, imposible de observar en condiciones reales, es viable y visible en el ámbito de la ficción artística. (Julián Marías ha hablado bella y claramente al respecto¹⁸).

Ciertamente, en el relato hay la influencia de Joyce, Faulkner y otros escritores, especialmente en el uso de las técnicas narrativas, pero es en Ortega donde Lafourcade y los del 50 encuentran el sentido de la renovación estética y el fundamento del nuevo arte.

La joven generación hizo carne el destino que Ortega dio a su filosofía: “las gentes de España y Sudamérica”.

¹⁸ El lector interesado puede revisar: Marías, J. *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1961.

REFERENCIAS

- Alegría, F. *Las fronteras del realismo*. Santiago, Zig-Zag, 1970.
- Clemente, J. E. *José Ortega y Gasset. Estética de la razón vital*. Buenos Aires, La Reja, 1956.
- Giaconi, C. "Aquí no ha pasado nada". En: E. Lafourcade, *Antología del cuento chileno*. Santiago, Instituto de Literatura Chilena, 1963.
- Godoy Gallardo, E. *La generación del 50 en Chile. Historia de un movimiento literario*. Santiago, La Noria, 1991.
- Goic, C. *Historia de la novela hispanoamericana*. Santiago, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972.
- Lafourcade, E. *Antología del nuevo cuento chileno*. Santiago, Zig-Zag, 1954.
- Lafourcade, E. *Fábulas*. Santiago, Zig-Zag, 1963.
- López Campillo, E. *La "Revista de Occidente" y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid, Taurus, 1972.
- Marías, J. *Miguel de Unamuno*. Madrid, Espasa Calpe, 1961.
- Medin, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Ortega y Gasset, J. *En torno a Galileo*. Madrid, Tecnos, 2012.
- Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte. Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983.
- Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas*. Madrid, Tecnos, 2013.
- Ortega y Gasset, J. *Papeles sobre Velásquez y Goya*. Madrid, Alianza, 1980.
- Roco Godoy, F. *Introducción a la filosofía o Para leer las Meditaciones del Quijote*. La Serena, Editorial Universidad de La Serena, 2014.
- Romero, F. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires, Losada, 1960.



10. LA TEORÍA DE LAS GENERACIONES EN LA CRÍTICA DE LA POESÍA CHILENA

Naín Nómez¹

|

Recuerdo que en los años sesenta, el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, como otros centros de estudios superiores de la época, vivieron una especie de Edad de Oro en la que coexistieron el intercambio democrático del conocimiento creativo, con una energía vital de estudiantes y profesores (la razón vital de la época, diría Ortega), que reverberó en un ambiente de amistad, diálogo, discusión política, académica y cultural, tal vez única en la historia de nuestra academia.

En 1964, después de haberme recibido en una especialidad comercial en un Instituto de provincia, llegué al Pedagógico a estudiar Filosofía, descubriendo con asombro un micromundo heterogéneo y fascinante, donde convivían estudiantes de diversas clases sociales, intereses, edades y capacidades. En mi clase había un sinfín de profesionales: ingenieros, arquitectos, psicólogos, periodistas, traductores, bioquímicos, profesores y también estudiantes que venían asomando como yo. La gama de los académicos era tan variada como la de los estudiantes: Juan Rivano, Félix Swarztmann, Humberto Giannini, Gastón Gómez-Lasa, Armando Cassigoli, Cástor Narvarte, Gerold Stahl, Joaquín Barceló, Antonio Skármeta, Juan de Dios Vial Larraín, Mauricio Wacquez, todos nombres ilustres de variada prosapia ideológica y cultural. Es cierto que todavía imperaba el machismo y las mujeres brillaban por su ausencia, pero esa es otra historia. Entre estos profesores estaban también Jorge Millas y Francisco Soler, con quien seguí varios seminarios de filosofía

¹ Ph.D. por la Universidad de Toronto, Canadá. Profesor Emérito de la Universidad de Santiago de Chile. nainnomez@gmail.com

contemporánea. Millas, Narvarte y Soler, directa o indirectamente estaban ligados a la enseñanza de Jean Paul Sartre, Martín Heidegger y José Ortega y Gasset, que eran los filósofos en boga en Chile en esos años. Esta vigencia filosófica, especialmente la de Ortega, tuvo mucho que ver con el magisterio que ejercía Soler sobre los estudiantes a través de seminarios cuyas discusiones se extendían a veces hasta la madrugada. Sobre ello ha abundado muchas veces el académico Jorge Acevedo, su discípulo más directo. Posteriormente, con el ojo bizco aún puesto en la filosofía (mis primeras clases fueron a comienzos de los setenta en la Universidad Técnica del Estado), me desvié hacia la literatura, en donde el profesor Jorge Guzmán, relacionaba la filosofía con la literatura en sus clases de Estética Literaria en el Departamento de Castellano. Desde esos años, aunque sólo releí esporádicamente a Ortega, conservo hasta hoy esas ediciones amarillas de la Revista de Occidente, además de algunos de los trabajos que le endilgué a mis profesores y en mi memoria, las clases de Paco Soler, casi tan ensayísticas y poco convencionales como las reflexiones del filósofo español.

II

Pero nuestros tiempos son otros. Nuestros filósofos pasaron de moda y nosotros también. Del antiguo esplendor del Pedagógico sólo quedan sus vetustos edificios y de los diálogos socráticos en los patios solo la gélida doctrina del tecno neoliberalismo. Es de rigor recordar que en esos mismos años sesenta, la teoría de las generaciones propuesta por Ortega ya en los años veinte del siglo pasado, se había convertido en una propuesta histórica generalizada para abordar la literatura latinoamericana y chilena. Hay que agregar, que el planteamiento está inscrito en los primeros esbozos de su libro *España invertebrada* publicado en 1921 y puesto en conferencias ya en 1914, donde se señala que “la estructura de la vida se

transforma siempre de quince a veinte años" (Ortega y Gasset, 1964, pág. 21) y luego ratifica, "quince años no es una cifra cualquiera, sino que significa la unidad efectiva que articula el tiempo histórico y lo constituye" (Ortega y Gasset, 1964, pág. 21). Pero será sobre todo en *El tema de nuestro tiempo* de 1923, donde el filósofo se explaya sobre el tema en el capítulo titulado "La idea de las generaciones", para posteriormente dedicarle al mismo tres capítulos de su obra *En torno a Galileo* de 1934, en donde ratifica sus juicios con ejemplos tomados especialmente del periodo del Renacimiento. En el libro de 1923 ya citado, plantea:

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 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. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre (el) que ésta ejecuta sus movimientos (Ortega y Gasset, 1923, pág. 7).

Ortega trata de darle cierto espesor a su concepción histórica, indicando que "cada generación representa una cierta actitud vital", que "las generaciones nacen unas de otras" y que "la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior" (Ortega y Gasset, 1923, pág. 9). Así cada generación recibe lo vivido de la anterior, al mismo tiempo que deja fluir su propia espontaneidad. En este sentido, hay generaciones *acumulativas* y generaciones de *combate o polémicas*.

En su libro de 1934, *En torno a Galileo*, el filósofo explicita y concreta su planteamiento sobre la idea de generación. Indicará que:

El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen- que las vidas se suceden...esto significa que toda actualidad histórica...envuelve en rigor tres tiempos distintos. "Hoy" es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta, 1933 parece un tiempo único, pero en 1933 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano...es la unidad de un tiempo histórico de tres edades distintas (Ortega y Gasset, 1959, pág. 39).

Independientemente de que la vida humana se ha extendido hoy día mucho más allá del tiempo que pudo contabilizar Ortega, el autor intenta a partir de ciertas críticas que se le hicieron, explicar de una manera más consistente su idea de generación. Agrega que el concepto implica tener la misma edad y algún contacto vital, lo que se resume en comunidad de fecha y comunidad espacial. Tener la misma edad no significa para él, una fecha, sino una “zona de fechas” y aunque se está adscrito a una generación, la generación no está en cualquier parte, sino entre dos generaciones determinadas. A juicio de Ortega, “la realidad histórica está... en cada momento constituida substantivamente por la vida de los hombres (sic), entre treinta y sesenta años” (Ortega y Gasset, 1959, pág. 57). Esto, que fue considerado como una sola generación homogénea, debe ser rectificada, ya que, señala el filósofo, los que representan el saber establecido tienen entre 45 y 60 años. En cambio, los que tienen entre 30 y 45 representan las nuevas ideas, los que acceden al sistema. Para resumir, Ortega indica que hay dos etapas distintas, cada una de quince años: de 30 a 45 que representa la etapa de gestación, creación o polémica y de 45 a 60, sería la etapa de predominio o mando. Ambas generaciones no se suceden, sino que se solapan o empalman, ya que actúan al mismo tiempo. Una diferencia importante con nuestra época, lo constituye el hecho de que para Ortega:

En comparación con otras edades, los mayores de sesenta años son muy pocos [...] *El anciano*, es por esencia, un superviviente... se recurre al anciano precisamente porque *ya no vive en esta vida, está fuera de ella, ajeno a sus luchas y pasiones*. Es superviviente de una vida que murió hace quince años” (Ortega y Gasset, 1959, pág. 60, los subrayados son nuestros).

No sé qué dirían al respecto la mayoría de nuestros premios nacionales y varios premios nobeles. El caso es que hoy día a los sesenta años muchos artistas, escritores y científicos están en plena producción y la categoría de “sobreviviente” se ha alejado cada vez más hacia un incierto futuro.

Posteriormente, el autor origina un enrevesado y complicado procedimiento, que ejemplifica con el periodo final de la llamada Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna, periodo este último que hace coincidir con la aparición de filósofos, científicos, artistas y escritores importantes y que aquí nos parece menos relevante y más discutible.

III

La aplicación del método generacional en la literatura latinoamericana y chilena tuvo un gran auge en los años sesenta, especialmente cuando el crítico cubano vecindado en los Estados Unidos y profesor de Yale, J. J. Arrom publica su *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Estudio de un método* (1963), libro donde consolida el sistema orteguiano. Sin embargo, con bastante antelación ya se habían referido a la tendencia historicista generacional, de manera fundamental, el dominicano P. Henríquez Ureña en *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1949) y *Obra crítica* (1960), el argentino E. Anderson Imbert en *Historia de la literatura hispanoamericana* (1954), el cubano J. A. Portuondo con *La historia y las generaciones* (1958) y el chileno C. Goic en "La novela chilena actual: tendencias y generaciones" (1960), quien lo ha continuado utilizando en diversos estudios más actuales. Con posterioridad y aplicado con mayor énfasis en la narrativa, este método ha seguido siendo fructífero para una buena cantidad de críticos latinoamericanos y especialmente chilenos hasta el día de hoy².

Sin embargo, ya en esos días se levantaban voces críticas que abogaban por una metodología de análisis más ligada a la realidad latinoamericana que

² Más adelante nos referiremos de manera más específica a los críticos chilenos que han utilizado y siguen utilizando con variaciones el método orteguiano.

considerara los contextos continentales y nacionales, así como la especificidad de las escrituras locales. Uno de los primeros en plantearse esta tarea fue el mexicano A. Reyes al referirse en *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria* (1963) a una literatura ancilar (instrumental dirá Portuondo), o híbrida, que sería parte de lo específicamente latinoamericano. Al respecto, el cubano R. F. Retamar, quien también hace un análisis sobre la teoría de las generaciones, exponía ciertos matices ya en 1957, en un texto retomado en 1975 y más tarde en 1995, que tituló *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (1975; 1995). Indicaba ya en la primera edición:

He mencionado la palabra “generación”, costumbre de estos días y cabeza de turco o de trucos para tantos. Debo decir que creo en su existencia, creo que en ellas se articula la historia, y creo también, pues de lo contrario me parecen sin sentido, en esa órbita sugerida por Ortega, de aproximadamente quince años –no los que satisfagan al manualista de turno, ahora diez, ahora treinta-. Pero considero prudente recordar que, en oposición a lo que algunos vienen repitiendo, las generaciones no se separan tajantemente... Lo cierto es que, si las generaciones, como creo, tienen una realidad histórica, *son* la realidad histórica, esa realidad es morfológica y no valorativa; implica diferencias de forma, no de calidad. Haber nacido veinte años antes o veinte años después no *obliga* a ser mejor ni peor: simplemente supone distintas formas [...] Toda generación busca (y encuentra) en las anteriores aquellos valores que prefiere; son hombres los que alcanzan esos valores, y a ellos se vuelve (Retamar, 1975, pág. 11).

Y luego agregaba en 1975 que “hoy veo todavía más como se interpenetran las generaciones en las épocas” (pág. 11), poniendo el ejemplo de la relación de la obra *Estravagario* de P. Neruda (1958) con la producción de N. Parra en sus *Poemas y antipoemas* (1954). Y termina: “Por lo tanto, cuando me valgo del término *generación*, voy a utilizarlo sin ningún sectarismo cronológico, y teniendo en cuenta la existencia de esas épocas poética en el interior de las cuales se interpenetran” (Retamar, 1995, pág. 162).

IV

Probablemente el discípulo más actual de Ortega en la crítica latinoamericana y chilena sea C. Goic, a quien ya mencionamos con anterioridad. Sus análisis adoptando el método orteguiano se inician con su tesis doctoral, sus clases en la universidad desde 1955 y más tarde en el trabajo sobre la novela chilena publicada en 1960 en el libro *Estudios de lengua y literatura como humanidades* (Alliende, Lastra & Goic, 1960). Su aplicación se da fundamentalmente en la narrativa latinoamericana y chilena en obras como *La novela chilena* (Goic, 1968) e *Historia de la novela hispanoamericana* (Goic, 1972). En este último estudio desarrolla una serie de conceptos que van a enriquecer el método generacional, instalando dos modos de representación que corresponden a la época moderna (el modo realista) y a la época contemporánea (el modo superrealista), cada uno con sus propias características. A cada época le corresponden una serie de periodos y a cada periodo una serie de tres generaciones. De este modo a la época moderna representado por los periodos del neoclasicismo, el romanticismo y el naturalismo le corresponden 9 generaciones y a la época contemporánea representada por el periodo superrealista (a la fecha del libro) le corresponden solo 4 generaciones. Cada época, periodo y generación tiene sus propias características y en cada una de ellas se analizan aspectos como la estructura del narrador, la perspectiva, la disposición, los modos narrativos, el temple de ánimo, el lenguaje y las formas que asumen el tiempo y el espacio.

En un libro publicado en Madrid, el cual se titula *Brevísima relación de la historia de la novela hispanoamericana* (Goic, 2009), el autor muestra hasta donde ha venido afinando su metodología generacional. Desde luego, desde su punto de vista, estos lineamientos son también válidos para la poesía latinoamericana y

chilena, aunque en su caso la aplicación no se extrapola metódicamente³. Dentro de sus trabajos, la poesía recibe una atención más tangencial, aunque en esta línea ha explorado la producción de Gabriela Mistral, Vicente Huidobro y Oscar Hahn, a lo menos. Pero también ha escrito reseñas sobre poetas como Diego Dublé Urrutia, Braulio Arenas, Angel Cruchaga Santa María, Humberto Díaz Casanueva, Stella Díaz Varín, Rosa Cruchaga de Walker, Escilda Greve, Samuel Lillo, Mahfud Massís, Luis Oyarzun, Rosamel del Valle y Sara Vial entre muchos otros y siempre desde su foco epocal.

Entre los discípulos y seguidores de la teoría generacional de Ortega, reciclada por Goic, se pueden contar una serie de connotados críticos nacionales, que han seguido con mayor o menor devoción sus huellas. Entre ellos cabe citar a M. Rodríguez Fernández, quien la aplica tempranamente a la poesía en su libro *El Modernismo en Chile y en Hispanoamérica* (1967) y esporádicamente en otros textos más recientes; P. Lastra para el cuento hispanoamericano en "Notas sobre el cuento hispanoamericano del siglo XIX (1963); Grínor Rojo en el teatro en su texto *Los orígenes del teatro hispanoamericano contemporáneo. La generación de dramaturgos hispanoamericanos de 1927. Dos direcciones* (1972); J. Promis en su análisis de la novela, el testimonio y la poesía en diversos libros y artículos, especialmente en *La novela chilena. Orígenes y desarrollo* (1977). Lo mismo ocurre de manera más dispersa y tal vez menos evidente en las historias literarias, desde el ya vetusto pero útil *Panorama literario de Chile* de R. Silva Castro (1961),

³ Pensamos que, en el caso de la poesía, se trata de una aplicación más lejana. Aunque no corresponde aquí especificar las razones, dentro de una generación o promoción poética pueden escribir poetas de muy distinto signo estético, político o estilístico. Por ejemplo, si consideráramos el año 1953 como el momento de madurez de una generación poética, tendríamos en Chile, sensibilidades y estéticas tan diferentes como las de Nicanor Parra, Gonzalo Rojas, Jorge Teillier, Stella Díaz Varín, Armando Uribe, Miguel Arteche, Delia Domínguez o Alfonso Alcalde.

pasando por la *Historia y antología de la literatura chilena* de H. Montes y J. Orlandi (1955) que parte en 1955 y a la fecha lleva ya más de 10 ediciones, e incluyendo la *Historia ilustrada de la literatura chilena* en dos tomos realizada por Zig Zag en 1985 con varios investigadores y donde la teoría de las generaciones es central. Por último citamos la *Historia de la literatura chilena* en dos tomos de M. Fernández (1994), en la cual el autor, desde su primera edición en 1994 hasta la tercera y última en el año 2007 y sin dejar de utilizar el método generacional, ha llegado a cubrir hasta las últimas generaciones. Hay que agregar que gran parte de las antologías de poesía del país, también utilizan esta metodología de manera parcial o total y casi todas ellas parten de la fecha de nacimiento como ordenación cronológica de su estructura.

V

Un crítico que ha trabajado mayormente en estudios poéticos chilenos es J. Villegas, para quien la teoría generacional tiene un valor importante como método de estudio, siempre que se tengan ciertas precauciones. Al respecto en su libro *Estudios sobre poesía chilena* indica:

Aunque los estudios de Cedomil Goic y Mario Rodríguez son admirables desde la perspectiva que proponen resultan finalmente insatisfactorios, tanto para el género particular –la novela– en la cual han obtenido los mejores resultados y menos reveladores en cuanto a una historia de la poesía chilena (Villegas, 1980, pág. 44).

Y agrega:

El determinismo implícito en la teoría propuesta por Ortega y seguida por Arrom, Goic y seguidores no considera la variabilidad e impredecibilidad de la historia, los factores alterantes de un proceso histórico o histórico literario, la diversidad de condiciones históricas en los diversos países, la evolución discontinua de los factores sociales y económicos en las distintas zonas de América Latina (pág. 45).

J. Villegas retoma el tema en su libro *Teoría de historia literaria y poesía lírica* (1984), donde escribe acerca de la periodización como problema de las historias literarias y da cuenta de dos debilidades del planteamiento orteguiano: 1.- La relación que establece el filósofo entre etapas y funciones de la vida humana relacionado con las 5 edades: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez, lo que correspondería a su juicio a un determinismo histórico que deforma la realidad. 2.- La segunda debilidad se refiere a la idea de la generación de iniciación y de predominio que van de los 30 a los 60 años. El autor aduce que los tiempos han cambiado y hoy también tienen importancia los menores de 30 años y los mayores de 60. Finalmente J. Villegas no desecha la teoría generacional, pero la reforma a partir de algunos planteamientos de L. Goldmann⁴, indicando que “el postulado de una visión de mundo dominante no puede afirmarse necesariamente como la de todo un periodo o de un amplio sector social” (Villegas, 1984, pág. 27). Y ratifica que “la comunidad de una serie de escritores en cuanto visión de mundo origina coincidencias en las estructuras esenciales de sus obras, aunque no signifique una igualdad de las mismas [...] El postulado de una visión de mundo dominante no puede afirmarse necesariamente como la de todo un periodo o de todo un amplio sector social” (Villegas, 1984, pág. 26-27).

En la actualidad y a partir de lo anterior, no cabe duda de la importancia que la teoría de las generaciones orteguiana ha tenido para la teoría crítica literaria en América Latina y especialmente en Chile, ya que después de 100 años de su puesta en práctica aún sigue vigente. Al margen de las transformaciones sugeridas por J. Villegas (y anteriormente por F. Retamar), la discusión sobre sus méritos no se ha terminado y todavía en el año 2010 un crítico seguidor de C. Goic, M. Jofré (2010),

⁴ En relación con L. Goldmann, las ideas de Villegas son extraídas de *Cultural Creation* (Goldmann, 1976).

publicó un artículo titulado “La historia y las periodizaciones de la literatura latinoamericana y chilena en el siglo XX” en la revista *Mapocho* a propósito del Bicentenario donde reivindica el planteamiento de sus maestros y lo hace llegar hasta lo que él llama el ‘periodo postmoderno’ que se extiende hasta 2017 con una vigencia hasta... el 2039.

Sin duda respeto estos intentos y creo que el aporte de la teoría de las generaciones ha sido un avance de una enorme envergadura para intentar ordenar el panorama de la literatura moderna y contemporánea en el continente y en Chile. Pero por la misma significación que ha tenido, no puede dejar de ser una contribución sujeta a los cambios de la historia y donde la especificidad de lo ‘latinoamericano’, de las formaciones sociales, de la clase, la raza, el género, el territorio y otras variables, inciden y producen diferencias, alteraciones, cambios que desperfilan la idea de periodo o de generación. Si no, costaría explicar la coexistencia generacional de poetas que pertenecen a la vanguardia chilena y aunque tienen elementos comunes por ser parte de un tiempo determinado, tienen producciones tan disímiles en estilo, propuestas formales, significaciones, escrituras, estrategias textuales o contextos, tales como Vicente Huidobro, Gabriela Mistral y Pablo de Rokha. Con mayor razón si ampliamos el criterio generacional hacia América Latina e incluimos a Jorge Luis Borges, Nicolás Guillén, César Vallejo, Oliverio Girondo o Xavier Villaurrutia. Lo mismo podría decirse del periodo de la postvanguardia o neovanguardia de los cuarenta y cincuenta del siglo XX: Como ya hemos señalado, ¿qué tienen en común además de criticar a la vanguardia, Enrique Lihn, Jorge Teillier, Alfonso Alcalde, Enrique Lihn, Miguel Arteche, Delia Domínguez, Armando Uribe, David Rosenmann-Taub o Stella Díaz Varín? José Ortega y Gasset nos dejó un anzuelo del que todavía colgamos, como lo demuestran muchos trabajos histórico-literarios actuales que mantienen la división en épocas y periodos, aunque ya no se remitan a la teoría de las generaciones o las sitúan en un lugar

secundario. Como en muchos otros 'temas de nuestro tiempo' (la actualidad de don Quijote en el campo estético, la rebelión de las masas, la relación entre ideas y creencias, el proyecto de España como nación, la relación entre filosofía y ciencia, entre otros), la teoría de las generaciones orteguiana todavía sigue ahí polémica y punzante, para recordarnos que la reflexión sobre nuestra realidad y nuestra creatividad no envejece, solo se transforma.

REFERENCIAS

- Allende, F., Lastra, P. & Goic, C. (1960). *Estudios de lengua y literatura como humanidades. Homenaje a Juan Uribe Echevarría*. Santiago de Chile, Seminario de humanidades
- Anderson Imbert, E. (1954). *Historia de la literatura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Arrom, J. J. *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Estudio de un método*. Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1963.
- Fernández, M. (1994). *Historia de la literatura chilena* (dos tomos). Santiago de Chile, Editorial Salesiana.
- Fernández, M. (2007). *Historia de la literatura chilena*. Santiago de Chile, Editorial Don Bosco.
- Goic, C. (1960). "La novela chilena actual: tendencias y generaciones". *Estudios de lengua y literatura como humanidades*. Santiago de Chile, U. de Chile.
- Goic, C. (1968). *La novela chilena. Los mitos degradados*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Goic, C. (1972). *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.

- Goic, C. (2009). *Brevisima relación de la historia de la novela hispanoamericana*. Madrid, 2009.
- Goldmann, L. (1976). *Cultural Creation*. St. Louis, Telos Press, 1976.
- Henríquez Ureña, P. (1949). *Las corrientes literarias de América Hispánica*. México.
- Henríquez Ureña, P. (1960). *Obra crítica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jofré, M. (2010). La historia y las periodizaciones de la literatura latinoamericana y chilena en el siglo XX. *Mapocho Revista de Humanidades*, 67 (1), 285-296.
- Lastra, P. (1963). Notas sobre el cuento hispanoamericano del siglo XIX. *Revista Mapocho*, 2, pp. 197-217. Disponible desde: <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtieneimagen?id=documentos/10221.1/46253/1/253905.pdf>
- Lastra, P. (1972). *El cuento hispanoamericano del siglo XIX: notas y documentos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Montes, H. & J. Orlandi. (1955). *Historia y antología de la literatura chilena*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico.
- Neruda, P. (1958). *Estravagario*. Buenos Aires, Losada.
- Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente S.A., 1923.
- Ortega y Gasset, J. (1959). *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Madrid, Espasa-Calpe
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Parra, N. (1954). *Poemas y antipoemas*. Santiago, Nascimento.
- Portuondo, J. A. (1958). *La historia y las generaciones*. Santiago de Cuba.
- Promis, J. (1977). *La novela chilena. Orígenes y desarrollo*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

- Retamar, R. F. (1975). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*. La Habana. Casa de las Américas.
- Retamar, R. F. (1995). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*. Santafé de Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Reyes, A. (1963). *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*. En: *Obras completas*, Vol. XV, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Fernández, M. (1967). *El Modernismo en Chile y en Hispanoamérica*. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Rojo, G. (1972). *Los orígenes del teatro hispanoamericano contemporáneo. La generación de dramaturgos hispanoamericanos de 1927. Dos direcciones*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Silva Castro, R. (1961). *Panorama literario de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Villegas, J. (1980). *Estudios sobre poesía chilena*. Santiago de Chile, Editorial Nascimento
- Villegas, J. (1984). *Teoría de historia literaria y poesía lírica*. Ottawa, Girol Books.
- VV.AA. (1985). *Historia ilustrada de la literatura chilena* (dos tomos), Santiago de Chile, Editorial Zig Zag, 1985.



11. ÉTICA Y VIDA. DIÁLOGO ENTRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y FRANCISCO VARELA EN TORNO AL CUERPO COMO ESPACIO ÉTICO Ailyn Bravo Guzmán¹

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

Los ojos porque suspiras,
sábelo bien,
los ojos en que te miras
son ojos porque te ven.

Antonio Machado

Hablar de ética hoy en día es más bien complejo, cuestionado, ingenuo y quizás se convierte en un discurso a destiempo. Hablar del otro, de la vida, por no decir lo complejo que resultaría hoy en Chile hablar del fenómeno erótico.

El ojo que veo me lo regalas tú, desde tu visión, escuchando a Machado, hablamos quizás de esa donación que implica la mirada, tu mirada, mi mirada, que se convierte en otra mirada para otro.

Ambos pensadores, tanto Ortega como Varela, nos muestran el fenómeno ético desde la superación de la dualidad sujeto-objeto. El mundo es construido en la posibilidad del habitar como un *Ethos* que emerge desde nuestra capacidad de comprensión. Esa comprensión se da por necesidad situada, contextualizada, y, forzando quizás a Ortega, circunstancializada, y, más aún, diremos que se da desde

¹ Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Profesora de Filosofía en la Universidad Católica Silva Henríquez. ailynbra@gmail.com

la experiencia de tener un cuerpo. Son los ojos, en toda su dimensión, los que conocen el mundo y suspiran el mundo a través de los tuyos.

Podríamos definir ética, moral, *Ethos*. Pero aquel intento quedaría relegado al espacio conceptual, a una categoría quizás necesaria en un primer momento pero limitante en el intento de comprensión de la experiencia vivida.

No es menor escuchar el discurso que suena y resuena en el telón de fondo que nos recuerda que las lógicas económicas y las anquilosadas lógicas patriarcales minimizan la esfera ética, convirtiéndola en un eco de nostalgia. Más aún si hablamos de ética en Latinoamérica, después de ver que hemos construido nuestro *Ethos* a la base de lecturas europeas que poco tienen que ver con las propias formas de habitar.

Ética. Vida... y permítanme decir también: Amor. Un entrelazado que parece lejano si miramos desde la tradición filosófica racionalista. Pero necesario en el intento de reflexionar sobre ese espacio conflictivo por naturaleza que es el espacio de la conformación ética. Ya sabemos que hoy resulta un tanto cuestionado el intento de seguir caminando por las mismas formas abstractas formales o a priori de establecer juicios deliberativos.

Hoy nos parece que dentro de las distintas visiones éticas, las que nos hacen más sentido son aquellas que eminentemente se aproximan a la vida, y como este espacio es tan sentido y tan complejo nos alegra releer experiencias de pensamiento que comprendan que la ética es por naturaleza experiencia concreta.

Uno de los objetivos de este hermoso encuentro es leer distintas recepciones del pensamiento de Ortega en Latinoamérica y en Chile. Es por esta razón que trataremos de mirar y dialogar desde una visión ética en Ortega a la luz y en diálogo con algunas concepciones éticas filosóficas cognitivas desde el neurobiólogo chileno Francisco Varela.

Partiremos por decir que la filosofía del pensador español Ortega y Gasset se sitúa arraigada desde la situación concreta de la realidad histórica de España, es desde ahí que nace su intento de decir y de desdecir la realidad de la vida humana, a pesar de no haber una temática sistematizada en el plano ético, no es casual que lo haya planteado de esta manera, dibujando un horizonte para no cerrar la temática en una sistematicidad que en ocasiones puede resultar infértil, y es así como nos instalamos en bosquejos, o en *iceberg de la reflexión*, como prefiere indicar Julián Marías (1967), al referirse a la obra orteguiana.

J. Ortega (1998) propone por su parte dentro del marco de la Fidelidad o de la Vocación, que hay que llegar a realizar la tarea que se nos entrega, pero de un modo casi enigmático frente a lo cual debemos ser fieles. No es algo tan claro, no aparece sin más, sino que es algo que hay que estar haciendo constantemente, es algo que se halla en *un futuro problemático*. Vivir la moral en Ortega es emprender la tarea de llegar a ser lo que somos en proyección a lo mejor, a lo *magnánime*, debemos proyectarnos desde una figura imaginaria porque aún no se es desde el yo que creemos que tenemos construido, se da por lo tanto una constitución en permanente proyección.

Esto que somos, desde lo cual debemos proyectarnos, más que como un deber, como una única posibilidad de realización moral, es la plataforma desde la que podemos llegar a ser lo que somos. J. Aranguren (1967) plantea que existe en este sentido una segunda naturaleza consistente en la apropiación real de las posibilidades con la que voy a configurar mi *personalidad moral*, esta apropiación la llama *Ethos*, desde el que se proyectan nuestras posibilidades morales.

Si desde el campo de la ética nos alejamos de los imperativos de conducta, de los preceptos axiológicos establecidos, el camino más aproximativo sería el de la búsqueda, al encontrarnos en el desarraigo de lo aceptable y construido social y culturalmente en cuanto al deber ser, nace más que la metafísica sin más o sin

apellidos, la *metafísica como necesidad*, necesidad que se origina desde lo más concreto de la vida del hombre, es decir, desde su situación de naufragio, por lo tanto desde J. Ortega (1998) afirmamos que la vida del hombre consiste en una *radical des-orientación*, que busca incesantemente atenerse a algo que entregue certezas de orientación, que iluminen el camino no recorrido, que nos inviten a participar desde lo ya construido.

En este sentido podríamos decir que, si el hombre no abandona este camino ficticio de certezas y convicciones que siempre ha perseguido, si la búsqueda comienza desde una orientación, la contradicción surge al momento, no se puede comenzar a buscar algo desde lo que aún no soy. La posibilidad de caminar entre ficciones en el plano ético es algo ya más que conocido.

No por esto el hombre escapa a la posibilidad de conducir sus actos por un sistema de normas morales, si es que esa es su pretensión, pero para esto necesitaría realizar una *des-orientación* para erosionar aquellos fundamentos axiológicos convencionales que supuestamente nos conducen al Bien.

Nuestra vida es nuestro ser, dice J. Ortega en *Unas lecciones de metafísica* (1998). Todo el tiempo la vida nos interpela a hacernos una y otra vez desde el vacío que presenta el inicio de la búsqueda, primero se debe abandonar para comenzar a buscar. La necesidad parte de nosotros mismos al actuar de alguna manera y en cada caso, la mayoría del tiempo nos encontramos en situaciones de *quiebre* en las cuales debemos decidir qué hacer, la decisión se encuentra en ese preciso momento, tenemos que orientar lo que vamos a hacer y en ese instante, dice Ortega, *sostener nuestro propio ser*.

A pesar de presentar Ortega (1998) la vida como un naufragio, o como un drama, necesitamos por lo menos buscar una orientación, es aquí cuando confluyen los elementos necesarios para que en el mismo acto de decidir nazca una ética de la posibilidad de elección, una especie de ética de la deliberación. Vivir es decidir

constantemente lo que vamos a hacer. Este descubrimiento se conoce y se reconoce desde lo más propio, desde nuestro cuerpo, y Ortega va más allá.

Nos presenta al hombre como alguien que está en un cuerpo y que en este sentido, sólo es su cuerpo, sin embargo, el hombre es su cuerpo en la medida en que sólo su cuerpo es; lo más humano del hombre no consiste en ser, en naturaleza, sino en historia: no es, sino que vive. Ortega nos muestra al cuerpo como un hacedor de mundo.

En este espacio deliberativo vemos una posibilidad de diálogo con el neurobiólogo chileno Francisco Varela.

De alguna manera la filosofía o el pensamiento occidental ha olvidado o ha descuidado el estudio de la confrontación inmediata. Esta es una de las premisas desde la cual parte la reflexión ética en Varela (2004). La experiencia que se da en la circunstancia, a la vez que nos pone límites, nos hace posible el entendimiento conceptual de una gran multitud de dominios cognitivos. La experiencia ética tendría desde esta visión una dimensión cognitiva que pone en el centro de la circunstancia deliberativa al cuerpo.

Conocer el mundo no se nos da simplemente, sino que participamos de él a través del movimiento, del tacto, de la respiración y la alimentación, entre otras funciones. El concepto básico es que las estructuras corporeizadas son la substancia de la experiencia y que estas estructuras experimentadas motivan el entendimiento conceptual y el pensamiento racional. La cognición no está constituida por representaciones sólo conceptuales, sino que eminentemente lo está por acciones corporeizadas.

En los momentos de dificultad, o de conflictividad ética, es decir, cuando ya no dominamos totalmente nuestro campo de acción, en los que nos vemos obligados a deliberar, en ese instante nos convertimos en principiantes en busca de una solución a una tarea con la que nos toca enfrentarnos.

Conocemos por *Enacción* dice Varela (2004): este es un neologismo que depende del original inglés “enaction” derivado del “to enact”. Quiere decir representar en el sentido de poner en acto, como cuando los actores representan una obra de teatro.

La propuesta de Varela, para introducir el concepto de *Enacción*, responde a un proceso de análisis y revisión de las dimensiones epistemológicas del conocer como un cuestionamiento a las antiguas formas de comprender los procesos cognitivos, a los cuales no haremos mención en este momento. Pero lo que sí nos resulta relevante es esclarecer cómo este nuevo enfoque nos ayuda a comprender algunas de las dimensiones posibles de una *circunstancia* desde la noción que nos invita a pensar Ortega.

La *Enacción* no depende de una cosa dada externa; sino que hace emerger lo enactuado. Lo que está en juego es la disolución de la relación sujeto-objeto. La idea es que el mundo no es algo dado, sino que va siendo moldeado en la medida en que se conoce. El mundo “emerge” en este sentido. Aunque tampoco lo hace desde el sujeto solamente, sino que se produce desde una circularidad hermenéutica que Varela también hace depender de Heidegger, Merleau-Ponty, Foucault y Gadamer:

Estos pensadores se interesan en el fenómeno de la interpretación entendida como la actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y lo conocido, en un círculo indisociable. Con hacer emerger nos referimos a la total circularidad de la acción / interpretación (Varela, 2005 p. 90).

Esta afirmación resulta fundamental porque conecta la *Enacción* con los planteamientos de una tradición filosófica específica y, lo que es más relevante, es que conocedor y conocido, sujeto y objeto, se determinan uno al otro y surgen simultáneamente. Con esto podemos decir que: 1. Existe una codeterminación de sujeto-objeto en el proceso del conocimiento. 2. Es necesario realizar una relectura

de la importancia y significado del contexto y el sentido común. 3. La importancia de la temporalidad y del Cuerpo en la relación con un otro, por lo tanto, en la conformación ética.

Lo que cambia en esta perspectiva epistemológica del conocimiento es comprender la dinámica del conocer y su contexto; o si es posible desde su circunstancia. No se trata de atender a un contexto o a una circunstancia que ya están dados, como si fueran elementos a priori. Conocimiento y circunstancia se van generando, van surgiendo, simultáneamente. Para Varela esta co-determinación obedece a una constitución histórica, enactuada de carácter corporal y social.

La atención al contexto no es una mera dimensión lingüística, sino que apela a la constitución misma del existente como cuerpo y como historia.

Es posible entender el “contexto” como situación, y aquí reaparece el diálogo con el perspectivismo o las nociones de circunstancia en Ortega, así como también se pueden establecer aperturas de diálogos con la fenomenología y la hermenéutica. En este sentido, F. Varela nos dice: “La vida cotidiana es necesariamente una vida de agentes situados, que llevan adelante sus quehaceres enfrentados a una constante de actividades paralelas en sus variados sistemas perceptuo-motores (...) Estar siendo significa que la actividad cognitiva tiene, por definición, una perspectiva” (1996, pág. 92).

Esto significa también que el mundo es inseparable de la estructura del que percibe, sobre todo a nivel cultural, como ya lo señala la hermenéutica; pero también como Cuerpo: F. Varela (1996) nos invita a ver en un sentido muy primordial que la intimidad más propia del ser humano es la de nuestra propia carne, el habitáculo de nuestro cuerpo es su identidad encarnada. Es necesario recalcar esta dimensión íntima, de lo contrario podemos equivocarnos al pensar el cuerpo en general y no en sus concreciones cotidianas. Es en tales concreciones en las cuales el cuerpo se hace historia y experiencia, existencia concreta.

En el ámbito de la ética, *Enacción* se debe comprender en vinculación con las nociones de *Microidentidades* y *Micromundos*. Si entendemos la *Enacción* en la dinámica de la codeterminación, necesariamente debemos reelaborar las nociones de sujeto y objeto, o de identidad y mundo.

Si retomamos lo dicho hay que decir que, respecto al conocer debemos decir que siempre operamos en la inmediatez de una situación. Lo que le interesa a Varela mayormente es la habilidad para actuar en tales situaciones. Cada micromundo corresponde a una situación distinta en la que nos encontramos, el mundo surge a partir del modo como lo conocemos, es decir, como nos constituimos como cuerpo; de la misma manera cada micromundo tiene una dinámica propia en el cual nos constituimos, digámoslo así, tiene su correspondiente microidentidad.

Como la situacionalidad de cada *micromundo* y *microidentidad* son siempre nuevas, se va dando un aprendizaje frente a la diferencia de cada contexto que emerge: F. Varela (1996) propone que la codeterminación se da a en los quiebres o rupturas entre los *Micromundos*. En efecto, al pasar de una situación a otra el agente cognitivo vuelve a constituirse en una nueva microidentidad.

En cada situación de nuestra vida cotidiana no relacionamos siempre nuestra conducta éticamente hablando con el juicio. Al contrario, el actuar adecuadamente en una situación dada no nace del juicio y del razonamiento, sino de una respuesta inmediata, hicimos lo que hicimos porque la situación nos movió a hacerlo. Sin embargo estos actos son de naturaleza ética. De hecho representan el tipo más común de experiencia ética que manifestamos en nuestra vida cotidiana.

Desde aquí podemos decir que enfrentamos un giro epistemológico, pues en la actualidad las ciencias cognitivas han ido cobrando conciencia de que las cosas han sido planteadas al revés: el conocimiento, la habilidad ética, no dependen de una naturaleza formal y abstracta sino que son de naturaleza eminentemente

concreta, incorporadas, encarnadas, vividas. Por lo tanto, la conducta ética y el propio conocimiento se caracterizan por la situacionalidad, es decir, la historicidad y el contexto en el cual estamos situados y al que pertenecemos.

El “estar-ahí”, en la acción inmediata, en la cotidianidad, no debe ser catalogado como algo simple o reflejo, al contrario, es una tarea difícil que depende del desarrollo de nuestras habilidades cognitivas.

Y para terminar. Si decimos que la ética tiene la esperanza de ser educada a través de nuestras habilidades cognitivas, corporeizadas y circunstancializadas, entonces podemos retomar nuestras labores y volver a clases, los que están en paro o los que están en toma, o en algún movimiento social. Pero no desde un mal llamado protocolo que agudiza las desconfianzas y anula la corporalidad, sino que desde una educación que me permita mirar y amar al otro. En el mismo llamado que nos resuena desde la poesía de Machado.

REFERENCIAS

- Aranguren, J. (1967). *La ética en Ortega*. Madrid, Revista de Occidente.
- García, E. (2014). *Los proverbios y cantares de Antonio Machado*. España, Dauro, España.
- Marías, J. (1967). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1998). *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- Varela, F. (2004). *Habilidad ética*. Barcelona, Debate.
- Varela, F. (2005). *Conocer*. Barcelona, Gedisa.

12. LA ETAPA CHILENA DE JOSÉ FERRATER MORA

Antolín Sánchez Cuervo¹

ACTUALIDAD Y RETROSPECTIVA

El 4 de agosto de 1991, el suplemento cultural del diario santiaguero *La Época* publicaba una nota necrológica dedicada al “filósofo sonriente” José Ferrater Mora, fallecido el pasado 31 de enero en Barcelona, la misma ciudad en la que había nacido 79 años antes, en 1912. La nota estaba firmada por su colega y amigo Mario Bunge, quien, con tono personal y cercano, resumía su itinerario vital e intelectual, y señalaba sus principales aportaciones filosóficas. Evocaba así su intensa vocación por la filosofía, la cual había tenido que abrirse paso en medio de serias dificultades económicas, laborales y políticas, pues Ferrater se había visto obligado a ganarse la vida trabajando como traductor para varias firmas comerciales y editoriales, lo cual había retrasado su formación académica, que no su desarrollo intelectual. Mucho más determinante sería, obviamente, la circunstancia de la guerra civil española, en la que participaría de forma voluntaria al servicio del gobierno legítimo, exiliándose al término de la misma en Francia, Cuba, Chile y finalmente Estados Unidos, en donde residiría de forma definitiva. Allí, en el Bryn Mawr College de Pennsylvania, un *college* de origen cuáquero en el que será catedrático desde 1955, le había conocido Bunge. De aquellos años recordaba su constante dedicación a las continuas reediciones de su célebre *Diccionario de filosofía*, “la obra más voluminosa, completa, fidedigna y clara en su género jamás escrita por un solo individuo”; pero también la obra que había ido madurando de

¹ Doctor en Filosofía e Investigador Científico del Instituto de Filosofía del CSIC, España.
antolin.scuervo@cchs.csic.es



manera original como “discípulo indirecto de Ortega” y pensador “racionalista, realista y naturalista”, como crítico de la violencia propia de la sociedad industrializada y creador polifacético de novelas y películas (Bunge, 1991, pág. 3).

El elogio luctuoso de Bunge no era caprichoso. Ferrater es uno de los grandes referentes, no ya del exilio filosófico español de 1939, sino también del pensamiento en lengua española de la segunda mitad del siglo XX. Fue de hecho uno de los que en este ámbito alcanzó una mayor proyección internacional. Por varios motivos: en primer lugar, por el volumen y la calidad intrínseca de su obra, la cual abarcó numerosas inquietudes, empezando por la identidad de las tradiciones culturales a las que se sentía vinculado como intelectual catalán, español y europeo, y cuyos valores percibía en crisis tras la experiencia de la guerra tanto en España como en Europa. Fue ésta una de sus primeras preocupaciones, pero no, por supuesto, la única. También dedicó abundantes trabajos a multitud de aspectos, problemas y corrientes de la historia de la filosofía, sobre todo en sus expresiones contemporáneas, no por un mero afán de erudición, sino porque entendía que esa podía ser la manera de rastrear y encontrar claves explicativas de dicha crisis. Una de las corrientes filosóficas en las que mayormente profundizó y que de hecho adoptó tras su marcha a Estados Unidos fue la analítica o lógico-lingüística, siempre de manera flexible y sin escolasticismo ninguno y bajo una orientación tanto teórica como práctica. Principal fruto de ello sería la trilogía conformada por *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista* (Ferrater Mora, 1962), *El ser y el sentido* (Ferrater Mora, 1967) y *De la materia a la razón* (Ferrater Mora, 1979).²

² Para una introducción básica al pensamiento de Ferrater véase: AA.VV (1985); Giner & Guisán (1994); Nieto Blanco (1985, 2010, 2017) y Terricabras (2007).

En segundo lugar y sin perjuicio de lo anterior, es obvio que esta obra se benefició de unas condiciones de producción especialmente óptimas en la medida en que se desarrolló ampliamente en un medio académico dominante como el norteamericano, y en una línea asimismo tan influyente en el panorama filosófico global como la arriba mencionada.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta la proyección alcanzada por las seis ediciones de su célebre *Diccionario de filosofía*, hasta el punto de ensombrear o eclipsar, en el caso del gran público, los méritos de su obra más personal, como él mismo tantas veces llegó a reconocer con su habitual ironía. Desde la primera edición en 1941 hasta la sexta en 1979³, el diccionario en cuestión no dejó de crecer, incorporando numerosas voces, sobre todo del ámbito de la filosofía contemporánea y la filosofía práctica, así como de términos ligados al pensamiento científico.

En cuarto lugar y en un registro mucho más local pero asimismo significativo, relativo a la recepción en España del pensamiento del exilio republicano, cabe apuntar su acogida excepcional en comparación con la de otros filósofos durante los años de la transición democrática (1975-1982), no ya por lo anteriormente expuesto, sino también por otros factores. Además de sobrevivir a la muerte biológica del dictador Francisco Franco, el propio Ferrater había empezado a visitar España en los años cincuenta y de manera frecuente a partir de los setenta. Antes, en los cuarenta, algunos de sus libros ya circulaban allí aun de manera restringida y casi clandestina, y empezaban a reseñarse poco después en revistas de referencia como *Ínsula* o *Revista de Occidente*, mientras que en 1967 la editorial de esta última publicaba sus *Obras selectas* en dos volúmenes (Ferrater Mora, 1967). Entre tanto, se carteaba con intelectuales del interior como Aranguren, Julián Marías

³ Véanse los prólogos a todas estas ediciones en Ferrater Mora (2005, pág. 187-204).

o Pedro Laín, algunos de cuyos libros él mismo reseñaba en *Books Abroad* e *Hispanic Review* (Gracia, 2009, Págs. 151-157). Tampoco deja de resultar significativo que en 1971 fuera nombrado Presidente del Simposio Internacional de Lógica y Filosofía de la Ciencia celebrado en Valencia, un año después de iniciar una colaboración regular con diversos periódicos españoles, que duraría hasta su muerte.

Todo ello le había ido permitiendo a Ferrater conectar, hasta cierto punto al menos, con el ámbito intelectual del interior, convirtiéndose en un pensador de referencia para los llamados “jóvenes filósofos”, que protagonizarán la transición de la filosofía española a la democracia. En todo caso, resulta sintomático que, durante aquellos años de transición política, Ferrater fuera reconocido como un filósofo analítico o del lenguaje más que como un pensador del exilio republicano, algo que nos remite, no sólo a la precariedad e inhibición de una memoria crítica del mismo⁴, sino también a su propia actitud vital al respecto. Ferrater siempre rehuyó la significación trágica del exilio y sus posibles derivas hacia el ensimismamiento nostálgico y el sentimiento nacionalista, asumiéndolo más bien como una oportunidad de aprendizaje y enriquecimiento (Gracia, 2009, págs. 86-99). De hecho, preferirá hablar de “destierro” más que de “exilio” (Ferrater Mora, 1961, págs. 8-9); y de un destierro que, en el caso de sus años en Cuba y Chile, bien podría traducirse por la célebre categoría de “transtierro” acuñada por José Gaos en México en esa misma década los cuarenta, para subrayar la continuidad lingüística, cultural e incluso política entre la España liberal y republicana dejada atrás por el efecto de la guerra y las naciones hispanoamericanas de acogida (Gaos, 1949; Nieto Blanco, 2010, pág. 131).

⁴ Lo he señalado en Sánchez Cuervo (2017). Una memoria comparada de la recuperación del pensamiento exiliado en diversas áreas de Iberoamérica y un análisis del impacto de su ausencia en ellas está aún por hacer.

Desterrado o transterrado, Ferrater residiría en Chile entre 1941 y 1947, un periodo que sólo desde un punto de vista esquemático y al mismo tiempo difícil de franquear podemos acotar con los seis años que transcurren entre una fecha y otra. Valga esta secuencia cronológica para delimitar una aproximación fundamental a la relación de Ferrater con Chile, de la que no podrían excluirse, en otras aproximaciones más minuciosas y ambiciosas, aspectos como correspondencias con interlocutores de dicho país, recepciones en el mismo de su obra posterior o huellas e influencias que allí dejara.

PENSAMIENTO GERMINAL

Ferrater residió en Chile justo después de su estancia en Cuba, adonde había llegado en 1939 procedente de un París cada vez más inestable por la tensa situación política que recorría Europa, y justo antes de trasladarse a Estados Unidos, adonde partirá gracias a una beca de la Fundación Guggenheim con el apoyo de compañeros de exilio insignes como el poeta Pedro Salinas y el filólogo Américo Castro. En Cuba había publicado la primera edición de su ya mencionado *Diccionario de filosofía* (1941) con el sello de la editorial mexicana Atlante, vinculada, como tantas otras del momento (FCE y Séneca en México, Losada en Argentina, Cruz del Sur en Chile...) al exilio republicano, y muy elogiada en la revista *Ciencia* por su antiguo maestro, también en el exilio, Joaquín Xirau. El diccionario en cuestión contaba además con el precedente del encargo que supuestamente le había hecho antes de la guerra la editorial Labor de Barcelona, de traducir el *Philosophisches Wörterbuch* de Heinrich Schmidt, completándolo con información sobre historia de la filosofía en España e Iberoamérica (López-Ocón, 2014). En todo caso, Ferrater seguía dedicándose a la traducción, tarea que desempeñaba desde muy joven y que ni siquiera durante la guerra había abandonado (Jalif de

Bertranou, 2018). Además, impartió numerosos cursos y conferencias en diversos centros universitarios y culturales como la Universidad de La Habana, el Club Liceo o el Instituto Hispano-Cubano de Cultura, entre otros (Domingo, 2009, pág. 413). Sin embargo, pese a estas satisfacciones, Ferrater no llegará a consolidarse profesionalmente, padeciendo además ciertos problemas de salud motivados por el clima de la isla. Pondrá así rumbo a Chile, en esta ocasión con la mediación de Alfonso Rodríguez Aldave, quien había residido allí entre 1936 y 1937 junto a su esposa María Zambrano, como secretario de la Embajada de la República española. En realidad, la estancia en Chile de esta última, mientras en su país se había desatado ya una guerra civil como consecuencia del golpe militar del general Franco había supuesto todo un precedente del inminente exilio republicano. Seguramente atraídos, muchos de ellos, por la política de asilo favorable del presidente Pedro Aguirre Cerdá y a bordo del *Winnipeg* en el caso de los más afortunados, desde 1939 y durante los años siguientes irían llegando, ya fuera para establecerse definitivamente o como lugar de paso hacia otros destinos. En el ámbito del pensamiento, lo haría el propio Ferrater en 1941, pero también otros autores apenas conocidos en España a día de hoy, tales como Augusto Pescador, Leopoldo Castedo, Francisco Álvarez González, Francisco Soler o Cástor Narvarte, sin olvidar la obra estética del dramaturgo José Ricardo Morales o la etapa chilena del sociólogo José Medina Echavarría. Todos ellos, por señalar sólo los más relevantes, conformarían un legado intelectual indudablemente rico y heterogéneo, aunque escasamente conocido aún en su conjunto, pese a haber sido Chile uno de los principales centros receptores del exilio español del 39, si es que no el más relevante después de México.

Ferrater, en concreto, fue profesor de Filosofía moderna y contemporánea y de Lógica en la Universidad de Chile, colaborando además en la reestructuración de sus planes de estudio. También ejerció la docencia en las universidades Católica de

Santiago, Técnica Santa María y de Concepción. Frecuentó al rector de esta última, el filósofo Enrique Molina, y también a Jorge Millas, cuya *Idea de la individualidad* reseñó elogiosamente en una revista filosófica de referencia como *Atenea*⁵, y fue pionero en la introducción de la lógica simbólica en Chile, según el lógico Manuel Atria Ramírez. Además impartió cursos y conferencias en numerosas instituciones como la Sociedad de Amigos del Arte, Sociedad de Escritores de Chile, Sociedad pro-Arte de Viña del Mar, Centre Català de Santiago, Agrupació Patriòtica Catalana y Pen Club de Chile; y participó activamente junto con el mencionado José Ricardo Morales en el importante proyecto editorial Cruz del Sur, casa fundada en 1942 por el también exiliado español Arturo Soria (Ortega Villalobos, 1996, Therryn 2007; Escalona, 1998, pág. 367-378). En ella publicó algunos de sus libros, pero sobre todo fue responsable de dos de sus quince colecciones: "Tierra firme" y

⁵ En concreto en el número 215 (mayo 1943). Allí subrayaba el mérito del libro en medio de la "penuria filosófica propia de todos los países de habla hispana" (p.203), y planteaba, a propósito del mismo, la necesidad de inventar una tradición propia aún inexistente en el fondo. En este sentido, elogiaba la voluntad de invención de Millas, quien además sabía justificar "la razón vital del mundo hispánico frente a la estéril razón racional que ha obliterado los conductos vitales del mundo europeo" (p.204). La asociación con Ortega era obvia, sin perjuicio de señalar otras influencias en Millas como las de Unamuno, Bergson, Husserl o Scheler. Por otra parte, ese mismo número de *Atenea* dedicaba un monográfico a Benito Pérez Galdós que incluía artículos de Rodrigo Soriano (antiguo embajador de la República española, a cuyo cargo había estado Alfonso Rodríguez Aldave) y otros exiliados españoles como Eleazar Huerta, quien también residía en Chile, o Rafael Altamira. En esta misma revista había publicado María Zambrano su importante ensayo "La reforma del entendimiento" (nº 140, 1937), mientras que en 1947 dedicará un número a Cervantes con motivo de su IV Centenario, con artículos de Américo Castro y Guillermo de Torre, entre otros, por señalar sólo dos ejemplos de cercanía de esta revista con el exilio español. En cuanto a Ferrater, publicó además una "Nota sobre la caricatura" (nº 205, julio 1942, pp.79-89) y una "Divagación sobre la novela" (nº 269-270, noviembre 1947, pp.333-351).

“Razón y vida”, títulos que no eran, obviamente, caprichosos. El primero se proponía, según el prólogo de la colección, “destacar del pensamiento universal de todas las épocas aquellas obras en las que se defienden esas cosas frágiles que están constantemente zozobrando y que en nuestros días bracean desesperadamente para no hundirse: el respeto a la verdad, la tolerancia humana, la libertad de la persona” (Therryn, 2007, pág. 88). Imposible no pensar en la circunstancia del exilio y sus causas, lo cual también podía adivinarse en el título de la segunda colección, aunque de manera más vaga. Según el correspondiente prólogo, “razón y vida” aludía a la necesidad de unir estos dos elementos desde el ángulo hispánico y con especial atención al pensamiento fragmentado por el exilio o al de autores españoles que “frente a la razón europea [...] acentuaron la vida, mas frente a la vida desbordante del mundo hispánico, intentaron pensarla” (Therryn, 2007, pág. 89).

En definitiva, Ferrater pasó en el país andino seis años fecundos, en los que colaboró en revistas de referencia como *Sur*, la ya mencionada *Atenea*, *Realidad* o *Cuadernos americanos*, estas dos últimas ligadas al exilio español; sin olvidar sus series de artículos en *Germanor*, revista editada desde 1912 por la comunidad catalana en Chile, cuyos ambientes Ferrater frecuentó y que integraban escritores como Joan Oliver, más conocido por su pseudónimo Pere Quart, y Xabier Benguerel, quienes, por cierto, regresarían a España esa misma década. También publicó varios ensayos en forma de libro: *España y Europa* (Ferrater Mora, 1942); *Les formes de la vida catalana* (1943; versión en castellano en 1944); *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944); *Cuestiones españolas* (1945); *Cuatro visiones de la historia universal* (1945); *Variaciones sobre el espíritu* (1945); *La ironía, la muerte y la admiración* (1946) y *El sentido de la muerte* (1947).⁶

⁶ Véase una bibliografía detallada de Ferrater Mora en AAVV (1985, pág. 12-17).

Entre unas publicaciones y otras, Ferrater gestaría algunas ideas y proyectos embrionarios que irá desarrollando más adelante, aun a pesar del corte epistemológico que supondrá su nueva etapa en Estados Unidos. Tal era el caso del propio *Diccionario de filosofía*, cuya segunda edición, también en la editorial mexicana Atlante, vería la luz en 1944, en esta ocasión en dos volúmenes y con ampliaciones considerables. Desarrollaba en concreto algunos temas que en la primera edición se habían quedado en meras alusiones tales como Absoluto, Acto, Aristóteles, Creación, Descartes, Experiencia, Infinito, Persona, Platón, Ser, Verdad o Vida, entre otros. Además, se agregaban nuevas voces como Admiración, Arte, Filosofía americana, Filosofía contemporánea, Peirce, Santayana o Whitehead, y se sometía todo el material a correcciones y actualizaciones inevitablemente selectivas. En la cuarta edición (1958), se incluía por cierto la voz “integracionismo”, uno de los términos y conceptos mayormente asociados al pensamiento de Ferrater. No se trata –decía la voz– de una fórmula ecléctica más, una negación de oposiciones “para buscar un tercer término que las supere” o “una posición intermedia equidistante”, sino de un intento de aproximar polos opuestos “mediante el paso constante del uno al otro” (Ferrater Mora, 2005). Es decir, planteaba una oscilación entre ambos extremos, ya fueran doctrinas o conceptos (sujeto-objeto, realismo-nominalismo, fenómeno-noúmeno, ser-devenir, mecanicismo-vitalismo...), en busca de una complementariedad resultante de llevar al límite sus posibilidades semánticas. En todo caso, el integracionismo se definía como un método y al mismo tiempo un punto de vista filosófico, haciéndose de nuevo explícito en 1962, en el ya mencionado *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*. En la introducción (Ferrater Mora, 1962, pág. 13-21), Ferrater equiparaba esta última a una suerte de “empirismo dialéctico” (pág. 20) o de dialéctica sin más, siempre y cuando se entienda ésta como un proceso siempre abierto e indefinido, oscilante

entre dos absolutos contrapuestos y en realidad inexistentes, que sin embargo propician soluciones creativas y no previamente dadas.

Pero una visión “integracionista” del mundo podía apreciarse ya en el pensamiento germinal de Ferrater: el mismo proyecto de un diccionario de filosofía no dejaba de sugerir algo semejante; integracionista en algún sentido resultaba también su manera de plantear los vínculos entre España y Europa, a los que más adelante nos referiremos; y su noción de “Tercera España” planteada en *Cuestiones españolas*, como respuesta a la necesidad de integrar o reconciliar una comunidad radicalmente desgarrada como la española, apelando a algo radical y previo al entendimiento político que no llega a precisar, pero que pasaría por la reconstrucción de una historia común en la que ambas partes se sintieran identificadas. Una noción que de ninguna manera podría reducirse, por tanto, a un término medio o a una solución ecléctica, y que, además –dirá Ferrater de manera explícita (1945b, pág. 41-42)– sería inalcanzable sin justicia a las víctimas o, dicho de otra manera, con la impunidad de los verdugos.

Otra cuestión de gran relevancia en el pensamiento ulterior de Ferrater Mora que ya encontraba sus primeras expresiones maduras en esta etapa chilena era su ontología a partir de un análisis de la experiencia de la muerte, cuyos resultados darán lugar al mencionado libro de 1962 *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista* y varias reediciones posteriores en 1967 y 1979. Pero ya en *La ironía, la muerte y la admiración* (1946) dedicaba Ferrater a esta cuestión algunas reflexiones, si bien con un moderado tono existencial que no le impedía, por cierto, desmarcarse de la gravedad heideggeriana. La muerte –apuntaba– es incertidumbre y misterio, es una experiencia inexorable y esencial para entender la vida y es, de hecho, lo que dota a esta última de sentido y coherencia narrativa; pero no una especie de categoría que condicione previamente la existencia hasta el punto de atenazarla o desvitalizarla. Apenas un año después, el mismo en el que

Ferrater se trasladaba a Estados Unidos, aparecía la aportación más madura y compleja de su etapa chilena, aunque no precisamente la más orteguiana, su libro *El sentido de la muerte*. El análisis de esta cuestión daba pie entonces nada menos que a “una especie de ontología general de la realidad” (Ferrater Mora, 1947a, pág. 9), estructurada en torno al hecho y la interpretación de la muerte en los mundos orgánico, inorgánico y humano, y la idea de inmortalidad y supervivencia. Pero ¿por qué a propósito de la muerte?

Por dos razones, la primera de ellas obvia, pues la experiencia de la muerte, aun en medio de su gran diversidad, es un estrato o perspectiva fundamental de la vida y forma parte de ella. De hecho, “por el mero hecho de ser hombre, pregunta éste por su vida y por su muerte. O mejor aún, podemos decir que el hombre es en gran parte hombre gracias a que emerge en él semejante preguntar” (Ferrater Mora, 1947a, pág. 12). Pero también por una segunda razón más específica y actual, o radicada en la necesidad de una “altura histórica” (Ferrater Mora, 1947a, pág. 19) que respondiera al progresivo desplazamiento a que ha sido sometida la experiencia de la muerte bajo el pensamiento moderno –especialmente en su versión mecanicista– por su supuesta irrelevancia para explicar la realidad o por su presunta carencia de sentido para interpretarla y dominarla. Relegada al ámbito de la religión y la poesía durante la época moderna, la pregunta por la muerte nunca desapareció ni se atenuó, sin embargo, en el ámbito de la vida, cada vez más desgajado del pensamiento. Ahora que esta escisión entre razón y vida ha llegado a su máxima contradicción y con ella el desenlace crítico de esa misma época, la pregunta por la muerte adquiere pleno sentido y cobra el protagonismo que se le había negado. El hecho “de irse centrando de nuevo la vida en sí misma tras el intento fallido de dislocación que tuvo lugar durante unas centurias” y el ahondamiento “de la inteligencia en su propia entraña” propician así una “vuelta a la muerte” (Ferrater Mora, 1947a, pág. 28) que Ferrater iría elaborando,

corrigiendo y reescribiendo en las siguientes versiones de este libro, con originalidad y con distancia de los planteamientos existencialistas.

Pero hay otros hilos conductores del pensamiento de Ferrater que afloran en Chile y que, aun de menor relevancia, no dejan de ser significativos. Uno de ellos sería el compromiso del intelectual con la política, cuestión sobre la que teoriza de manera sucinta en su ensayo “Del intelectual y de su relación con el político”, incluido en *Variaciones sobre el espíritu* (Ferrater Mora, 1945c, pág. 13-45), y que llevará a la práctica en sus años de madurez. A partir de los años setenta, en concreto, dedicará abundantes artículos de periódico a debates de toda índole como los que suscitarían las reivindicaciones de derechos por parte de las minorías negra y homosexual en Estados Unidos, el feminismo, el derecho al aborto, el pacifismo como respuesta a las amenazas nucleares de los años ochenta y de la primera guerra del Golfo, el deterioro del medio ambiente o la ética con los animales (Nieto Blanco, 2017, pág. 44-52). Muchos de ellos serán reeditados en libros como *Ética aplicada. Del aborto a la violencia* (Ferrater Mora, 1981) y contribuirán, como ya hemos sugerido más arriba, a la visibilidad de Ferrater en el panorama de la transición española.

Otra reflexión de largo recorrido y que asimismo será llevada a la práctica por el propio Ferrater con el paso del tiempo será la de la expresión filosófica y su relación con la novela. Análogamente al caso anterior, durante sus años chilenos Ferrater reflexionará sobre el problema de la expresión filosófica en general y sobre su expresión narrativa en particular, para cultivarla él mismo al cabo de los años, ya en la década de los ochenta. En varios ensayos breves de su etapa chilena planteaba así la indisolubilidad del pensamiento y su expresión, la versatilidad expresiva de la filosofía hasta el punto de reconocerse en paradigmas tan opuestos como el literario de Nietzsche y el sistemático de Hegel, y la legitimidad, incluso, de la novela, para canalizarla, además de esbozar una teoría de la novela (Ferrater

Mora, 1945, pág. 71-101; 1947b), llevando todo ello a la práctica en *Claudia, mi Claudia* (1982), *Hecho en Corona* (1986) o *El juego de la verdad* (1988), entre otras novelas (Nieto Blanco, 2017, pág. 52-71).

Mención aparte merece la presencia de Ortega, la cual es bien palpable durante sus años chilenos.

ORTEGA EN LA MOCHILA

Ferrater nunca fue, en sentido estricto, un discípulo de Ortega, pues había realizado sus estudios en la Universidad de Barcelona, que además probablemente no llegara a terminar, debido al estallido de la guerra civil. Pero sí fue sensible a su influencia, al igual que otros contemporáneos y maestros suyos, algunos de ellos estrechamente vinculados a dicha universidad como Joaquín Xirau. El propio Ferrater reivindicará la importancia de Ortega junto con la de D'Ors y Unamuno en el "Prefacio" de su libro sobre este último, personificando a su juicio nada menos que "*tres actitudes fundamentales del espíritu de Occidente*", respectivamente identificadas con la "conciencia", el "alma" y la "forma" (Ferrater Mora, 1944, pág. 7). Todo ello sin olvidar la posible influencia del institucionismo (Vilanou, 1998), tan amplia y difusa o más que la de Ortega en los intelectuales españoles de los años treinta, y que Ferrater pudo recibir a través de sus contactos con la revista *Escuelas de España*, con el pensamiento pedagógico de Roura Parella y, sobre todo, con el del ya mencionado Xirau, a quien dedicará, por cierto, una elogiosa nota necrológica tras su accidente mortal en México (Ferrater Mora, 1946c).

Las citas de Ortega en los escritos chilenos de Ferrater son abundantes y resultaría aburrido constatarlas y catalogarlas, aunque no pueden obviarse en su conjunto, ni tampoco algunas de ellas. El término "razón vital", para empezar, de significación muy amplia, pero de innegables connotaciones orteguianas, es

empleado a menudo por Ferrater. No olvidemos que “Razón y vida” era el título elegido para una de las colecciones que dirigía en Cruz del Sur, así como para diagnosticar la principal contradicción de la época moderna y aquella otra entre España y Europa, como enseguida veremos. “Razón vital” era también el concepto al que apelaba para teorizar sobre una hipotética “Tercera España” y algo de orteguiano tenía la temprana pregunta de Ferrater por el compromiso político del intelectual. Pero también podemos señalar algunos ejemplos más concretos.

Uno de ellos podría ser su reflexión sobre la ironía incluida en *La ironía, la muerte, la admiración* (Ferrater Mora, 1946a), en unos términos que bien podían recordar a Ortega, autor al que además citaba en algunos momentos de manera explícita. Era en concreto el Ortega de *Ideas y creencias* el que parecía asomar entre líneas cuando Ferrater caracterizaba la ironía –y de manera más radical, en el ámbito artístico, la caricatura– como la respuesta al “hueco o boquete en la vida humana”, a la “disminución de su ser” y al “alejamiento de la fuente de que suele y debe brotar la plenitud de toda existencia” (Ferrater 1946a, pág. 36), producida en ella por toda “crisis de creencias” (pág. 35) en las que se sustenta. Creencias que “en el sentido preciso y profundo de Ortega”, no son “tanto un mero ‘creer en’ como un ‘estar en’ y un ‘contar con’” (pág. 37). Es decir, un mundo, una trama vital –o una “tierra firme”, como rezaba el nada casual título de la colección que Ferrater dirigía en Cruz del Sur–, que cuando se desmorona abre un abismo en medio de la existencia. El fanatismo, la invención de creencias sustitutivas y otras formas de falsa certeza serían para Ferrater salidas recurrentes a la desesperación producida por ese desmoronamiento, cuya alternativa sería precisamente la ironía, especialmente aquella que nos permite flotar en el abismo sin negarlo y sin dejarse engullir por él, tanteando entre tanto la posibilidad de nuevas y revitalizadoras creencias.

Ese mismo Ortega, sin obviar el de la *Meditación de la técnica*, también parecía asomar en “Introducción al mundo futuro” (1945-1946), una serie de artículos publicada en la revista *Germania*. Allí el sistema de creencias en ruinas al que Ferrater se refería a propósito de un análisis del presente y de sus expectativas, no era ya un concepto abstracto como en el ensayo sobre la ironía, sino más bien el sistema concreto que durante siglos había propiciado sustento a la razón moderna.⁷ Su ruina tras la experiencia de la Europa de entreguerras parecía, a juicio de Ferrater, un camino sin retorno dado el nuevo escenario geopolítico que empezaba a configurarse en torno a las dos grandes superpotencias y lo que ello implicaba: una nueva unificación a nivel global, en realidad aparente y falsa, a través de la técnica, la tecnología belicista y una cultura de la aceleración incompatibles con la generación de nuevas creencias y con cualquier posibilidad de arraigo vital en el mundo, por su sentido disgregador y disolvente. El mundo futuro se presentaba, así como un mundo sin tierra firme en el que el exilio o el destierro tenderían a universalizarse.

⁷ Cabría plantear una lectura en esta misma clave de *Cuatro visiones de la historia universal* (Ferrater Mora, 1945a), en donde Ferrater expone cuatro grandes paradigmas de la filosofía de la historia, en el fondo cuatro tipos de creencia moderna representadas por san Agustín, Vico, Voltaire y Hegel. Es decir, por el cristianismo, Renacimiento, Ilustración y el Idealismo. Por otra parte, la posible asimilación de la razón moderna y sus grandes señas de identidad (progreso, razón crítica, desarrollo científico-técnico, etc) a un conjunto de creencias, daría pie a una discusión en la que ahora no nos podemos detener pero en la que cabría distinguir, por lo pronto, dos interpretaciones: por un lado, la razón como reproducción del mito, en la línea de la Teoría Crítica; por otro, la razón como una construcción de la tradición, en la línea del pensamiento hermenéutico. ¿Fue Ferrater, al igual que otros filósofos del exilio español del 39, un pensador crítico o más bien un hermeneuta cuando quiere hacer valer la tradición del humanismo hispánico? Probablemente esta distinción resultaría insuficiente para precisar y apreciar este perfil concreto.

Pero la impronta de Ortega también podía apreciarse en una inquietud fundamental de Ferrater durante sus años chilenos, común por lo demás a otros filósofos e intelectuales del exilio. En concreto, aquella focalizada en el encaje entre España y Europa, máxime en un mundo convulso y en quiebra como el actual, a la vista del legado catastrófico que había dejado tras de sí la Europa de entreguerras, incluida la cuestión española. Nada podía preocupar mayormente a un filósofo que, como muchos otros de su generación, se había formado en una mentalidad más o menos reformista y liberal, republicana y europeísta, y que había tenido que huir de su propio país por defender sus instituciones democráticas tras una guerra civil desencadenada por un golpe militar fascista. Un golpe cuyos protagonistas serían a la postre vencedores con el apoyo de Hitler y Mussolini, y con la inhibición de las democracias occidentales, las cuales no habían estado a la altura de las circunstancias porque en lugar de hacer valer los principios más básicos del derecho internacional se habían dejado intimidar por el creciente nazi-fascismo. La estrategia del apaciguamiento había resultado errónea, además, ya que la guerra civil española no había sido más que el gran preámbulo de la II Guerra Mundial, la cual no dejaba de consumir a Europa sin decantarse claramente hacia ningún bando en 1942, año en que Ferrater publicaba en Chile su ensayo *España y Europa*. Para entonces, el desastre era completo. Ninguna reforma del estado y la nación española parecía posible, mientras que el proyecto europeo de convivencia democrática y racionalidad emancipadora parecía agonizar más que nunca. La pregunta por la siempre tensa relación entre España y Europa cobraba así una penosa y sangrante actualidad. ¿Podía tener sentido, incluso, esta pregunta? ¿Cómo había sido esta relación en el pasado y por qué? ¿Qué se habían aportado una a la otra y cuáles podrían ser sus expectativas?

La respuesta pasaba por la asimilación de un cierto lugar común del pensamiento del exilio en los años cuarenta, según el cual la supuesta tradición

velada o desplazada del humanismo hispánico podía contribuir decisivamente a una transformación y un renacimiento de la razón occidental a partir de sus propias cenizas, liberándola previamente de su violencia y sus reduccionismos. Entre un cierto e inevitable nacionalismo cultural y un pensamiento crítico que quizá no se ha explorado aún lo suficiente, autores como José Gaos, María Zambrano, Joaquín Xirau, Fernando de los Ríos, Juan D. García Bacca, entre otros, apostaron por esta vía desde perspectivas, lenguajes y sensibilidades diferentes.⁸ Ferrater se sumaría a este elenco, incorporando además a él una perspectiva insoslayable en el caso de los exiliados catalanes como era la de Catalunya, madurada en este caso en términos federalistas, de unidad y pluralidad, y abiertamente europeístas (Ferrater Mora, 1965). Tampoco obviaría, como es lógico, la perspectiva iberoamericana, entendida no en términos de “iberoamericanismo” o mera promoción de relaciones culturales, de influencia estratégica frente a otras potencias hegemónicas, menos aún de imitación a estas últimas, sino de autonomía, afirmación e incorporación creativa desde la propia circunstancia –dirá Ferrater haciendo en esta ocasión una alusión muy previsible a Ortega (Ferrater Mora, 1947c, pág. 17)– al proceso de Occidente.

Todo ello lo planteará en *España y Europa* y otros ensayos que años después revisará, reescribirá y refundirá con otros nuevos, como es habitual en la mayoría de sus trabajos, dando lugar a su conocido volumen *Tres mundos. Cataluña, España, Europa* (1963). Para entonces el escenario habrá cambiado notoriamente, y sus actores también; las expectativas de un cambio político en España se habrán esfumado, el exilio se asumirá como algo ya irreversible y la guerra fría, también en su faceta cultural, estará en pleno apogeo. Ferrater, al igual que el resto de la comunidad exiliada residente en Estados Unidos, no podrá ser ajeno a ello y los

⁸ Lo he planteado por ejemplo en Sánchez Cuervo (2014).

vientos se habrán desplazado del sur hacia el norte. Pero en la década de los cuarenta, se alinearán con otros compañeros de exilio, ligados o no al Orteguismo, como Gaos, Zambrano, Xirau, De los Ríos o García Bacca, entre otros, quienes reivindicarán, aun con acentos bien diferentes, el papel que el “mundo hispánico” está supuestamente llamado a desempeñar en Occidente como alternativa a su propia ruina, o lo que es peor, a su nueva reconfiguración tecnológica y tecno-militar en ciernes.

Haciendo suyo, con matices propios, este lugar común, Ferrater identificará la cultura europea con las grandes creencias modernas, las cuales podrían sintetizarse en un “vivir desde la razón” (Ferrater Mora, 1945, pág. 12) como respuesta a una desconfianza previa ante la realidad, provocada por la ruptura de las certezas propias del mundo antiguo y medieval. En este sentido –expondrá Ferrater en *España y Europa*– el incipiente hombre moderno se mostrará cauteloso, receloso y hasta resentido con la vida y sus desbordamientos, encontrando la certeza y la seguridad que busca en la propia conciencia de sí y en el ámbito de sus propias ideas, llevado hasta su máxima expresión. El idealismo, desplegado en toda su complejidad, será así su gran recurso para reducir la realidad a razón y dominarla a través de sus realizaciones positivas y tecno-científicas. Una realidad que, inorgánica u orgánica, natural o social, resulta sometida al orden del pensamiento y a su economía utilitaria. Frente a este paradigma se distingue, polémicamente, la lógica del “ideal”, de connotaciones unamunianas y expuesta de hecho por Ferrater en su libro sobre Unamuno. Será la lógica del quijotismo, de Cervantes frente a Descartes, de la pasión y de la voluntad proyectándose en una creencia superior a cualquier acontecer histórico, el cual es vivido como una limitación que en consecuencia hay que negar o del que hay que apropiarse, o al que hay que imponerse, y que al ser en todo caso ineludible hará de esa proyección un vivir trágico. España, expondrá en este sentido Ferrater, es un país obsesionado por la unamuniana tradición eterna

y sin historia, a la que identifica con Europa y con lo moderno, lo cual no significa adoptar una posición reaccionaria o medieval, sino afanarse en “hacer comprender a Europa el inevitable fracaso final de su racionalismo”. El vivir hispánico es por tanto un “vivir crítico” (Ferrater Mora, 1945, pág. 25), sensible a las crisis históricas y llamado a superar, que no rechazar, la agonizante época moderna. Ferrater modulaba así el europeísmo de Ortega con la autorreflexión de Unamuno, y también de una Zambrano cuya tesis sobre las posibilidades críticas y regeneradoras del pensamiento español por su condición admirativa, su vocación racio-poética y su apego no violento a la realidad inmediata, recientemente planteada durante su fugaz exilio mexicano (Zambrano, 1939), hacía suya. En todo caso, razón y vida eran de nuevo los términos predilectos de Ferrater para identificar la tensión entre España y Europa, Iberoamérica y el mundo moderno, lo oculto y lo que la historia cuenta, los modelos humanos y los modelos mecánicos, la persona y las cosas, si bien no como una armonía de contrarios, sino como la posibilidad de integrar a “ese hombre entero” que Occidente “en múltiples ocasiones vislumbró sin que todavía se haya realizado” (Ferrater Mora, 1945, pág. 68). Ferrater imprimía así su particular sello integracionista al lugar común del humanismo español e iberoamericano como tradición velada de Occidente y fuente de inspiración regeneradora.

El orteguismo de Ferrater tenderá después a difuminarse bajo la influencia de la filosofía analítica, pero no por ello desaparecerá. Ni mucho menos, si tenemos en cuenta la aparición en 1957, en la estela, aún, de la muerte de Ortega, de uno de los primeros monográficos sobre su pensamiento, originalmente escrito y publicado en inglés con el título *Ortega y Gasset, an outline of his philosophy* (1957), y del que aparecerían además dos ediciones en español el año siguiente. Una de ellas en la célebre editorial Sur de Buenos Aires, a cargo de María Raquel Bengolea bajo el título *La filosofía de Ortega y Gasset* (Ferrater Mora, 1958a); otra

por el propio Ferrater, esta vez con el título *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* y un breve apartado añadido al final sobre “la idea del ser” (Ferrater Mora, 1958, págs. 182-186). Se trataba por tanto de dos versiones diferentes, incluso de dos traducciones muy distintas, que en todo caso vertían al español probablemente una de las síntesis más didácticas que se hayan escrito sobre el pensamiento de Ortega, sin traicionar por ello su complejidad. Un pensamiento proclive al ensayo, pero no por ello carente de coherencia e incluso de sistema, entendiendo por tal un orden abierto y de perfil narrativo al tener como eje la vida humana en su exposición radical. El orteguismo de Ferrater tuvo también así una faceta expositiva y hasta cierto punto divulgativa. Una más que añadir a las que había mostrado ya durante sus años chilenos como lector perspicaz de su obra e intérprete de su pensamiento, desde la fidelidad a su propia circunstancia sin el sesgo de ninguna escuela.

REFERENCIAS

- AAVV. (1985). Dossier José Ferrater Mora. *Anthropos. Revista de información y documentación*, 49.
- Bunge, M. (1991, 4 de agosto). José Ferrater Mora, el filósofo sonriente. En *La época*, Santiago de Chile.
- Domingo, J. (2009) *El exilio republicano español en Cuba*. Madrid, Siglo XXI.
- Escalona, J. (1998). Una aproximación al exilio chileno: la editorial Cruz del Sur. En *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional. Bellaterra, 27 de noviembre-1 de diciembre de 1995. Vol. I* (págs. 367-378). Barcelona, GEXEL.
- Ferrater Mora, J. (1942). *España y Europa*. Santiago de Chile, Cruz del Sur.
- Ferrater Mora, J. (1944). *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Buenos Aires, Losada.

- Ferrater Mora, J. (1945a). *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires, Losada.
- Ferrater Mora, J. (1945b). *Cuestiones españolas*. México, El Colegio de México.
- Ferrater Mora, J. (1945c). *Variaciones sobre el espíritu*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1946a). *La ironía, la muerte y la admiración*. Santiago de Chile, Cruz del Sur.
- Ferrater Mora, J. (1946b). Introducció al mon futur. *Germanor*, 494-513, 1945-novembre.
- Ferrater Mora, J. (1946c). Joaquim Xirau. *Germanor*, 507, 36-38.
- Ferrater Mora, J. (1947a). *El sentido de la muerte*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1947b). Divagación sobre la novela. *Atenea*, 269-270, 333-351.
- Ferrater Mora, J. (1947c). Prólogo a E. Hamuy. En *América ibera, continente en penumbras. Misión de la Universidad* (págs. 9-18). Santiago, Guardia e hijos.
- Ferrater Mora, J. (1957). *Ortega y Gasset, an outline of his philosophy*, Yale University Press.
- Ferrater Mora, J. (1958). *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona, Seix Barral.
- Ferrater Mora, J. (1958a). *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Buenos Aires, Sur.
- Ferrater Mora, J. (1961). *Una mica de tot*, Palma de Mallorca, Moll.
- Ferrater Mora, J. (1962). *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar.
- Ferrater Mora, J. (1965). Unidad y pluralidad. En AAVV, *Esa gente de España. Siete ensayos* (págs. 89-102). Costa-Amic editor.
- Ferrater Mora, J. (1967). *Obras selectas*, 2 vol. Madrid, Revista de Occidente.

- Ferrater Mora, J. (2005). *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edición de Castro.
- Gaos, J. (1949). Los transterrados españoles de la filosofía en México. *Filosofía y Letras*, 36, 207-231.
- Giner, S. & Guisán, E. (1994). *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Gracia, J. (2009). *A la intemperie. Exilio y cultura en España*. Barcelona, Anagrama.
- Jalif de Bertranou, C. (2018). Francisco Romero y sus cartas con intelectuales españoles exiliados: José Ferrater Mora. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 18, 89-112.
- López-Ocón, L. (2014). Atlante en el exilio: actores y etapas de una editorial republicana hispano-americana. En *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes* (págs. 63-100). México, el Colegio de México.
- Nieto Blanco, C. (1985). *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Nieto Blanco, C. (2010). Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora. En *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana* (págs. 126-163). Madrid, Biblioteca Nueva-CSIC.
- Nieto Blanco, C. (2017). Ferrater Mora: un liberalismo de raíz ética. En *Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939* (págs. 35-75). Madrid, CSIC.
- Ortega Villalobos, J. (1996). José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio. *El Basilisco. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, 21, 86-89.

- Sánchez Cuervo, A. (2014). Epígonos de una Modernidad exiliada: Gaos, Nicol, Xirau, Zambrano. En *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes* (págs. 211-232) México, Colegio de México.
- Sánchez Cuervo, A. (2017). La épica transicional y la recepción del pensamiento del exilio en la España democrática. En *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano* (págs. 514-521). Madrid, Siglo XXI.
- Terricabras, J. M. (2007). *La filosofía de Ferrater Mora*. Girona, Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora.
- Therryn, N. (2007). Josep Ferrater Mora, José Ricardo Morales i la editorial Cruz del Sur a Xile. En *La filosofía de Ferrater Mora* (págs. 75-92). Girona, Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora.
- Vilanou, C. (1998). José Ferrater Mora: noticia de sus años de formación (a propósito de un texto pedagógico olvidado), *Perspectiva educativa*, 31-2, 103-110.
- Zambrano, M. (1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La casa de España.

