

VIDA, GENERACION E HISTORIA EN ORTEGA

Ortega es sin duda el pensador contemporáneo de mayor influencia en el ámbito de habla castellana. Parece que con ello ha colmado, por lo menos, en cuanto a él mismo, el papel directivo que siempre reclamó para la inteligencia en el comando de la sociedad. Su efluviio, después de la muerte, ha tendido aún mas a extenderse, fenómeno del que se empezaban a percatar hasta los que están al margen del mundo cultural español (1).

Ahora bien, esta tarea rectora ha impuesto al fecundo pensamiento de Ortega sus propias limitaciones. Limitaciones de siembra a voleo, apresuradamente, sin preocuparse de su posterior crecimiento. (Aunque, por otra parte, también puede pensarse en la propensión temperamental de Ortega a la inquietud diversa). Su obra —se han cansado de repetirlo hasta la saciedad sus superficiales detractores— no es sistemática. No ha faltado tampoco algún apresurado que juzgara esta falta de sistema orteguiano como inherente a su condición de español. Creemos que se debe más que a una sujeción racial a la exhuberancia de su temperamento. Paralelamente con Scheler, sus ideas brotaban a borbotones, muchas veces eclipsando al lector con su radiante forma.

Ortega viene a resultar, pues, un hombre de múltiples adjetivos, a veces por criterio ajeno, otras por propia concepción. Y así, puede hablarse de “el escritor”, “el este-

(1) BOLCHENSKI, *Filosofía Contemporánea*, México, Breviario del Fondo de Cultura, 1951, pág. 289.

ta”, “el universitario”. Por otro lado, él mismo dirá que, en realidad, todos sus temas no son más que danzas en torno a España, como la de David ante el arca. O bien se hará de sí mismo el paladín de lo europeo, de la manera de vivir europea, en trances cruciales para el Viejo Continente. Tras los adjetivos, siempre en el rastro, se encuentra la realidad de su huella, bien sea en un modo nuevo de escribir o de estudiar (2) o de entender la cosa pública. Especialmente, en España nada hay nuevo que no tenga su pequeña o mayor dosis de meditación orteguiana, sea en pro o en contra.

Sin embargo, la aparente diversidad orteguiana tiene, en la consideración total de su obra, una profunda unidad. Nos referimos a la unidad evolutiva de Ortega. Se trata del punto de vista común, del ángulo desde el que contempla las diversas presas intelectuales que se le van poniendo a tiro. La unidad de la obra orteguiana no consiste en la artificiosa y formal de la obra preparada al efecto, sino en la que le proporciona una actitud última filosófica, fundada en un pensamiento sólido y originalmente elaborado a través de su vivir.

LO PRINCIPAL: UNA FILOSOFIA

Es inútil que busquemos en Ortega un arranque sociológico. Al contrario, hará mucha y muy importante sociología e historia; pero a regañadientes, en polémica enfurruñada con los historiadores y sociólogos positivistas y progresistas, sin disimularles su aversión y hasta su desprecio por esa posición o concepción del mundo.

Lo principal es la filosofía. ¿Cuál es su importancia? Mejor será que cedamos la palabra a su más exacto discípulo: “En estos decenios —escribe Julián Marías— está aconteciendo a la filosofía una de esas graves peripecias que señalan la

(2) Véase la importancia que atribuye Carlos Cossio a la visita de Ortega en la gestación del movimiento universitario argentino de 1918, llamado “Reforma”.

etapa de su historia. Desde 1900 aproximadamente, con antecedentes en el siglo pasado, la filosofía está alterando sus supuestos, sus temas e incluso su propio sentido. Esta mudanza tiene tan gran volumen que su evidencia se impone aún a los menos perspicaces; pero cuando se trata de precisar lo que realmente sucede, y desde cuándo y dónde está sucediendo, la claridad suele ser menor. Se aplica promiscuamente los nombres de *filosofía existencial* o *filosofía de la vida*. Me interesa —sigue el discípulo— solo precisar la génesis de algunas ideas de Ortega, capitales dentro de su filosofía, y que constituyen justamente el núcleo de esa etapa de la filosofía en su fase de madurez" (3).

La filosofía de Ortega es una metafísica. Y toda metafísica es una interpretación de la realidad. La realidad primaria para el filósofo español es la vida, pretendiendo con ello salir del círculo idealismo-realismo de la filosofía tradicional. Notamos aquí la acusada influencia de Scheler y su concepción del "ordo amoris", divorciado de todo racionalismo y de todo idealismo, ya que la escala de valores para el filósofo alemán es objetivamente válida. No es extraño, pues, que el pensamiento de Scheler dejara su huella en Ortega, quien tomó también de Husserl, además de su método, ese afán de no pronunciarse ni por un realismo ni por un idealismo. Para Ortega la realidad se compone del yo y las cosas; de aquí su primeriza fórmula filosófica "Yo soy yo y mi circunstancia". Esta realidad primaria con la que el hombre se topa y no elige no supone un desconocimiento —al modo positivista y materialista— de otras realidades, tales como Dios. Al igual que en el mundo fenomenológico, el hombre está en el mundo entre fenómenos que se le aparecen. Fenómenos no creados por su mente; pero, por otra parte, tampoco establece exactamente su validez ontológica, a la manera del realismo ingenuo.

(3) JULIÁN MARÍAS, *La filosofía española actual*, Buenos Aires, Austral, 1948, págs. 73 y 74.

Por otra parte, Ortega sabe, como toda la filosofía de nuestro tiempo, del valor de la creencia junto a la idea (4). Lo que no tolera son sustitutos, fantasmas, encubrimientos. Bien claro lo dice: “la vida no permite se la suplante ni por la fe revelada ni con la razón pura” (5).

¿Pero qué es la vida? ¿Qué es vivir? “Consiste el vivir —escribe Ortega— en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en este de ahora”.

Para sostenerse en esta circunstancia tiene que hacer siempre algo; pero este quehacer no es el impuesto por la circunstancia, como al gramófono le es impuesto el repertorio de sus discos o al astro la línea de su órbita.

El hombre, cada hombre, tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo. En vez de obtener la norma de conducta del mecanismo que es mi inteligencia, me aprovecho del mecanismo de la inteligencia de otro (6). Ortega no ve en la elección forzosa una suerte de determinismo como Sartre. Para Sartre estamos determinados a elegir — modo, al fin, de coaccionar el libre albedrío. Ortega, en cambio, resuelve este problema, a la manera de Scheler, en un posponer y en un preferir, tomado quizás indirectamente del *Aut aut* de Kierkegaard.

No podemos entretenernos aquí en analizar los puntos capitales de su filosofía, contenidos en las líneas anteriores (antirracionalismo, primariedad de la vida, problematicidad de la

(4) *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Austral, 1940.

(5) *En torno a Galileo*, O. C., ed. 1947, tomo V, pág. 66.

(6) *En torno a Galileo*, O. C., ed. 1947, tomo V, pág. 23. Como explicación de la línea filosófica de Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, idem, idem, tomo VI.

libertad) : bástenos recoger de ellas un aspecto que se enlaza ya con el objeto de nuestro trabajo. El vivir no es solo historia o biografía individual sino co-existencia, co-ser. He aquí el porqué de la entrada de Heidegger, como Jaspers, como Sartre, en el campo de la sociología o, si se quiere, de la fundamentación sociológica.

El hombre vive simultáneamente con otros hombres y su pensamiento es "pensamiento de su época". De él obtiene las soluciones en que se plantea frente al problematismo de cada día. El hombre vive en sociedad, entre gente, y aun en ella no con todos sino con algunos que están a su mismo nivel. Son sus coetáneos, los que constituyen su misma generación. Pero esto merece un capítulo aparte.

TEORIA DE LAS GENERACIONES

A Ortega corresponde el mérito de haber retomado una idea que estaba latente en casi todas las culturas, pero que no había recibido cabal expresión, fundamentalmente por ser confundida con su aspecto puramente biológico. Esta teoría de las generaciones fué tanteada también por diversos autores (Comte, Ranke, Durkheim, Dilthey y otros), pero su meollo solamente es aprehendido en su totalidad por el pensador español.

Para Ortega y Gasset la generación es el "gozne de la historia" el nivel desde el que el acontecer se explica de una u otra forma. Porque este estar con los otros en el vivir, como ya señalamos antes, no es al mismo nivel con todos los demás sino solo con "algunos", con los de la misma generación. La importancia del concepto orteguiano ha sido reconocido en diversas obras sociológicas. Así por ejemplo Francisco Ayala escribe: "La generación es el eslabón sobre el que engrana el proceso histórico-social; en ella puede encontrarse la unidad histórica elemental y, por consiguiente, también el concepto cardinal de la Sociología" (7). (Este autor, no obstante,

(7) *Tratado de Sociología*, Buenos Aires, 1947, tomo II, pág. 152.

debido sin duda a una consideración apresurada, no llega a captar en toda su redondez la expresión de Ortega).

La teoría de las generaciones históricas es fruto de un proceso de elaboración que, en su autor, arranca desde su aparición en la palestra del pensamiento. En efecto, en una conferencia de 1914 ("Vieja y Nueva Política") ya aparece tocado el tema, que irá reapareciendo después, a lo largo de toda su obra, siendo los jalones más importantes las "Meditaciones del Quijote" (1923). "El tema de nuestro tiempo", primer esbozo sistemático y "En torno a Galileo" (1933), donde da última y terminada expresión a la teoría, a la que se mantendrá fiel hasta el fin.

En base a la última obra citada, y apoyándonos en la ordenadora exégesis de Julián Marías (8), podemos exponer la teoría apoyándola en los siguientes pilares:

A) "*Anacronismo esencial de la Historia*": Tres edades distintas en el mismo tiempo histórico: juventud, madurez, vejez. (La niñez y la ancianidad están "fuera del tiempo histórico").

B) "*Contemporaneidad y coetaneidad*": (Vivir en el mismo tiempo y pertenecer a la misma generación).

C) "*La generación no es una fecha sino una zona de fechas*": Período de gestación de una generación: de los treinta a los cuarenta y cinco años. Período de gestión de los cuarenta y cinco a los sesenta años.

D) *Masa y minoría*: Epocas Kitra y épocas Kali.

E) "*Generación decisiva*": Se diferencia de una generación común en su desvinculación de las creencias de la generación anterior. Al desprenderse de esta caparazón de creencias comunes, "se queda sin mundo". Son estas crisis las que

(8) En su obra *Resumen de un curso dado en el Instituto de Humanidades de Madrid*, "El método histórico de las generaciones", Revista de Occidente, Madrid, 1949.

diferencian las épocas acumulativas o de generaciones comunes, con las épocas no acumulativas o de generaciones decisivas.

Estos puntos son los postulados sobre los que se asienta su teoría. Ella debe desenvolverse mediante un método estrictamente histórico, faena de historiadores, que debe atenerse a las siguientes fases:

a) Se elige una generación decisiva (vg. la de 1600 o la del advenimiento de Cristo).

b) Se toma de ella un epónimo (Descartes, Galileo, Dante) y sus 30 años.

c) Se prosigue con los demás hombres eminentes de la misma época en la misma edad.

d) Se corren las fechas de la generación hasta que encajen todos dentro de una sola.

e) A partir de la fijación indubitable de la fecha de una generación se van fijando las de los demás, cada 15 años.

Pero, como salta a la vista del menos perpicaz, este esquema lleva encintos problemas derivados de la naturaleza misma de la historia. Es lo que Marías llama “lo que no sabemos de la teoría de las generaciones”. En primer lugar, se desconoce hasta hoy la serie de las generaciones —que es el nudo de la cuestión— por cuanto hay un conjunto de elementos humanamente mudables que hacen difícilísima la tarea. Señalemos solamente alguna: la continuidad biológica, el papel de la mujer (Ortega habla al pasar de la mayor precocidad generacional femenina), las unidades históricas comunicadas o no, las modificaciones que introduzca la libertad individual.

Al sernos imposible dar en su completa totalidad las facetas de la teoría generacional, reducimos en un solo golpe de vista este párrafo del maestro: “Alguna vez he presentado a la generación como una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro per-

fil extranjero; es la otra generación. Tal vez, en su día festi- val, la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la exis- tencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misterio- samente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar ordenación. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscriptos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida, es una de las ex- periencias melancólicas que antes o después, todo hombre sen- sible llega a hacer. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeblemen- te sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconocen los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adoles- centes ha quedado incrustada en su ser" (9).

HISTORIA Y METAHISTORIA

Ortega anda tras de Eldorado de los historiadores: la pre- visión del futuro. No admite que los acontecimientos "caigan" sobre los individuos. Ellos tienen una secreta norma, unas le- yes que hay que sacar de lo recóndito. Es preciso ser profe- ta al derecho, habiéndolo sido al revés. Y Ortega ha demostra- do con hartura la posibilidad de este difícil ejercicio en "La Re- belión de las Masas", verdadero vaticinio de la masificación de nuestro tiempo.

Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta tam- bién la capacidad de previsión. Para ello hay que entrar en el interior del hombre y de la sociedad, hacer un análisis psi- cológico en la "anatomía jerarquizada" del cuerpo histórico, distinguir entre las actividades primarias y secundarias, en el camino que va en la sensibilidad vital, desde la minoría con-

(9) *En torno a Galileo*, idem, idem, pág. 39.

templativa a la masa politizada. Pero sobre este punto nos tendremos más adelante (10).

Ortega tiene una concepción spengleriana de la historia. Se trata, no de un discipulazgo, sino de coincidencia muy "generacional". El mismo lo reconoce paladinamente cuando dice de la oportunidad del libro "La decadencia de Occidente" "que formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época" (11). Para Ortega, como para Spengler, la cultura es la protagonista de la Historia, lo que quiere decir, ante todo, el rechazo de las explicaciones monistas, tales como el materialismo histórico o la "interpretación bélica de la historia", que revela toda su claridad. Ambas tienen un común denominador: el creer que la realidad histórica es solo lucha (12).

Todo cuerpo histórico pasa por tres edades distintas, tres estadios al modo comtiano: el tradicionalista, el racionalista y el místico. El primero es el de los pueblos jóvenes, cuando el máximo valor es lo inveterado o inmemorial; el segundo es individualista, racionalista. Es la "era de las revoluciones" que no son más que "radicalismo político". Es en esta era donde hay que ubicar la teoría intelectualista de Ortega sobre las revoluciones, para él fruto del pensamiento de las *élites*. Entender el fenómeno de las revoluciones como una "determinada afección de la inteligencia" es patrimonio solo de los países inteligentes.

El epílogo de estos tres estadios está constituido por la era del "Alma desilusionada", cuando las revoluciones entran en ocaso. Esta sería la situación actual de Europa, mejor dicho, de los países más civilizados de Europa.

Tal sería el balance del estado anímico de estas tres eras: "El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, por-

(10) Esta materia se halla esbozada en *El tema de nuestro tiempo*, O. C., ed. 1947, tomo III, especialmente en el capítulo titulado "La previsión del futuro".

(11) *Prólogo a la Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, O. C., ed. cit., tomo VI, pág. 311.

(12) *La interpretación bélica de la historia*, O. C., ed. 1936, tomo I.

que toda su efectividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitable del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva fe, la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en un audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición, ni en la razón, ni en la colectividad, ni en el individuo" (13).

Con esta era final termina un ciclo. Y comienza, con cabeza en otra cultura, el "ciclo inexorable de la historia". Es lástima que Ortega no haya tenido en cuenta otras versiones más desarrolladas del genial atisbo spengleriano. Pero —nos referimos sobre todo a la Historia de la Cultura como sociología de la Cultura de Alfred Weber— o no las conoció o no las consideró. Acaso porque su pensamiento estaba demasiado avanzado, demasiado maduro, en esa edad en que ya sólo se hacen repastos de sí mismo.

POLITICA E INTELIGENCIA

A lo largo de la obra orteguiana se hallan dispersos los elementos para la construcción de una sociología política. Evidentemente, tal actitud ante la colectividad política viene determinada por dos fobias genuinas del pensador: al político "de acción" y a la explicación de la historia como cronicón de batallas y acontecimientos. Sin embargo, sucede en el tejido

(13) *El tema de nuestro tiempo*, idem, idem, tomo III, pág. 228.

En esta obra es donde se halla desarrollada la mayor parte de la teoría histórico-filosófica de Ortega.

del pensamiento que, es imposible saber si esas fobias son derivadas de sí mismo o constituyen una consecuencia del hilo de su pensamiento.

En uno de sus ensayos más maduros y más preñados de contenido sociológico, Ortega, hace una carga frontal al liberalismo irresponsable del siglo pasado⁽¹⁴⁾.

“Creía —se refiere al liberalismo— que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está que si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, sino lamentablemente, esto, es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tienen que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esta faena, por muchas razones terribles, pero inexcusables, merced a la cual la convivencia es algo así como una sociedad, se llama mando, y su aparato Estado”⁽¹⁵⁾.

He aquí una interpretación idéntica a la que, de otro lado, dará el propio Herman Heller. Y no se trata de una crítica antiliberal, sino todo lo contrario, de una crítica constructiva, desde dentro, desde el convencimiento de que lo que ha diferenciado el Occidente ha sido el vivir como libertad, pero ajustándolo en su verdadera dimensión. Porque el gran hallazgo del vivir demoliberal, es para Ortega, no una libertad racional y pretendidamente universal, sino la capacidad de “preferir” la forma de vida política dentro de la que se va a realizar la existencia de un cuerpo histórico. Para llegar a término con un ideal típicamente liberal: el del Estado como piel. “El Estado es la actividad social que se ocupa de lo imprescindible, lo necesario”. Y fustigando la imitación racionalistas de formas políticas típicas, afirma: “La limitación en política pertenece a la patología social. No es del doble haz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vida de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas

⁽¹⁴⁾ *Del Imperio Romano*, O. C., ed. 1947, tomo VI.

⁽¹⁵⁾ *Del Imperio Romano*, O. C., ed. 1947, tomo VI, pág. 73.

en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea *libertad*" (16).

Ya tenemos planteada la política como "actividad secundaria", pendiente, de un lado, del vivir social, de la colectividad que la subyace. Pero Ortega habla también de creencias. ¿Quiénes elaboran esas creencias?

La actividad primaria de la vida social, la que promueve las modificaciones de la sensibilidad vital, es la inteligencia; la tarea del conocimiento, que corresponde al elemento minoritario, selecto. Y la transmisión de la modificación iría en este orden (17):

- A) Selectos o minorías: a) contemplativos y b) activos.
- B) Vulgares o masa.

Por eso Poviña, al hacer una clasificación de las diversas teorías que explican las revoluciones, coloca la de Ortega entre las teorías psicológico-intelectualistas (18).

La superioridad de la "biós teoreticós" sobre la "biós pragmáticos" tiene raíces, creemos, en el origen de la filosofía. No nos extraña, pues, que pensadores tan opuestos como Aristóteles y Nietzsche concurren a una clasificación coincidentes en su estructura íntima. Aristóteles someramente en su Política, escala las formas de vida con su correspondiente ideal. Así:

- A) Vida gozosa: lucro.
- B) Vida política: honor.
- C) Vida contemplativa: saber.

(16) *Del Imperio Romano*, O. C., ed. 1947, tomo VI, pág. 107.

(17) Expuesto crudamente en *El Tema de Nuestro Tiempo*, O. C., ed. 1947, tomo III, cap. "La previsión del futuro".

(18) ALFREDO POVIÑA, *Sociología*, tomo I, cap. XII. "Evolución Social", Córdoba, 1954.

Por otra parte, Nietzsche nos habla de una "diversidad de los hombres", afirmando la existencia de una jerarquía natural entre los mismos:

- 1) Hombres que son ciegos para toda grandeza humana:
 - a) Topos
 - b) Filisteos de la cultura (rebajan a su nivel todo lo que está por encima de ellos) ⁽¹⁹⁾ .
- 2) Mediocres que perciben la grandeza, pero permanecen indiferentes o embotados frente a ella.
 - a) Irresolutos, que yacen postrados en una parálisis de la voluntad.
 - b) Desesperanzados, que contemplan los grandes individuos del pasado.
- 3) Pesimistas, que niegan la vida; perezosos, cansados, débiles.
- 4) Grandes individualidades, que son los genios de la cultura en la ciencia, arte y alta política.

Evidentemente, por un afán polémico con concepciones estacionarias de su tiempo, Ortega ha cargado el acento en la limitación del que hacer directivo del político, así como la consideración del factor trascendental de las ideas.

No obstante, nos atreveríamos a señalar que estas sugerencias no hay que entenderlas como excluyentes, sino como preponderantes. Tal es la interpretación que le han dado hombres tan influidos por el pensamiento de Ortega como Recasens Siches o Francisco Ayala. Este último reconoce la importancia de lo individual en la historia, sin el cual caería en el fisicismo criticado por el maestro. Dice Ayala: "Si se medita bien el asunto habría que convenir en que la música y el Derecho pueden ser historiados sin duda; pero que la Historia misma, la Historia en cuanto tal, como una ciencia con contenido propio, sólo puede consistir en la denostada enume-

⁽¹⁹⁾ Recordemos aquello del cínico Anatole France "lo que menos se perdona es el talento".

ración de reinados y batallas, sólo puede ser historia político-militar, dado que según la frase de Schelegel, la guerra sea continuación de la política bajo un aspecto distinto. Su contenido son los hechos que constituyen nuestro destino, es decir, el destino del cuerpo histórico al que pertenecemos" (20).

EL HOMBRE Y LA GENTE

Ortega, no llega a elaborar una sociología; tan sólo la toca al pasar. No obstante lo cual, ha hecho aportaciones a la conceptualización sociológica de carácter capital, como es la distinción entre lo colectivo y lo puramente intersubjetivo, que es recogida (dando lugar a una de las formulaciones más originales en lengua castellana) por Recasens Siches y sobre la cual fundamenta éste su tesis (21).

La preocupación orteguiana por el campo intersubjetivo tiene, sin duda, raíces en Husserl, con su afirmación de la intersubjetividad, afirmación de enorme importancia en la filosofía fenomenológica, ya que la salva de caer en el solipsismo. Gran hallazgo husserliano de sus *Meditaciones Cartesianas*, pues después de la "puesta entre paréntesis" el único que existe es el yo puro. Cuando ya se teme "encasillar" a la fenomenología como un idealismo, Husserl nos habla de la intersubjetividad, dejándonos una vez más sin rotular al filósofo alemán. Ortega, como pensador de nuestro tiempo, no puede ignorar la importancia de la intersubjetividad en el terreno filosófico y en el de la fundamentación de la sociología.

Pero además existe una gran esperanza: la de que sea cierto el que entre sus papeles en que venía trabajando hasta que le sorprendió la muerte, se halle casi terminado su tratado de Sociología, que nos venía prometiendo desde hace algunos años (22).

(20) FRANCISCO AYALA, *ob. cit.*, tomo II, pág. 83.

(21) RECASENS SICHES Luis, *Lecciones de Sociología*, México, 1948: "Lo colectivo".

(22) Prólogo a la ed. de la Colección Austral de *Ideas y Creencias*, Buenos Aires, 1940.

En Ortega no hay, por tanto, un estudio recortado del cambio social ni siquiera de lo social "en sí mismo". Porque en el fondo, el maestro llamado a elegir entre la antinomia soledad-sociedad, se halla completamente decantado por la primera. Ortega —contra los que creyeron confundir su vitalismo con un grosero biologismo— cree que lo que distingue al hombre del animal es la capacidad de ensimismamiento. Es más: "en la historia, tan pronto como comienza a aparecer el hombre de acción y hablarse de él y a bailársele el agua, es que sobreviene un período de rebarbarización; como el albatros la víspera de la tormenta, el hombre de acción surge en el horizonte en el albor de toda crisis" (23).

Y hasta tal punto es así que, fuera del campo del ser, podríamos hablar de una ética, de un deber social, que paradójicamente sería un deber ser no social, un ideal de paz frente al sobresalto, un ideal de felicidad elaborado sobre las ocupaciones más ociosas y nobles del hombre: la caza, la danza, la carrera y la tertulia (24).

Recordemos aquello de Aristóteles, que el hombre es un ser social; quien así no lo entendiere lo convertirá en un bruto o en un dios. Vale decir que, aunque el hombre se recoja en la meditación, siempre existirá el diálogo consigo mismo. Por lo que Ortega, al hablar de una soledad, no habla en ninguna manera de un encastillamiento.

Tales ideas son propias de un alma grande, muy de su época y, por tanto, muy desengañada.

SONIA BARALDI DE MARSAL

(23) *En torno a Galileo*, ed. y op. cit., págs. 76 y 77.

(24) *Prólogo a veinte años de casa mayor del Conde de Yebes*, O. C., ed. 1947, tomo VI. Ensayo éste capital en la filosofía de Don José Ortega y Gasset.

