

María Carla GALFIONE

Filosofía en dos tiempos: Ortega y Gasset y la *Revista de Filosofía*

Texte intégral

¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen! El viejo cariz de la existencia va siempre arrumbado vertiginosamente, y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. «Propósitos», *Revista de Occidente*, N° 1.

El escenario construido

1 José Ortega y Gasset ha sido señalado como uno de los primeros intelectuales que reconocieron en España la crisis cultural de Occidente. Una denuncia que era señalada en otros centros culturales desde fines del siglo XIX y en la que la filosofía alemana cumpliría funciones protagónicas. Una crisis que ponía en duda los principios más básicos del pensamiento de la ilustración y, fundamentalmente, el poder y la capacidad de la razón para explicar y dirigir el mundo. Y que pronto encontrará eco en Ortega, en parte por el efecto que habría tenido sobre su formación el paso por Alemania en los primeros años del siglo XX, el contacto directo con Simmel y la proximidad al ambiente de otros representantes de esta filosofía crítica de la modernidad como lo fueron Dilthey o Spengler¹.

2 Tal como él mismo la presenta, la filosofía era su arma predilecta en el marco de la preocupación por su tiempo. Practicaba un modo de hacer filosofía, al tiempo de se esforzaba por hacerlo explícito y por ponerlo en el centro de la escena. Ortega buscaba definir las condiciones del saber que entonces profesaba como prioritario para el mundo hispánico, generando con ello, además de un modelo, la legitimación y la búsqueda de consagración de éste.

3 Por su parte, es conocido el contacto del español con los intelectuales argentinos de la década del 20. En 1916 visitó por primera vez la Argentina. Llegó a Buenos Aires, a Córdoba, a Tucumán y a Mendoza, ciudades en las que dictó algunas conferencias. Sus libros y artículos circularon con celeridad entre la intelectualidad de entonces y fueron reproducidos en diversos medios. Luego de 1923, la *Revista de Occidente* fue moneda corriente en las bibliotecas. Muchos han reconocido que esa primera visita fue un momento inaugural para el pensamiento filosófico argentino. La novedad radicaba en que aportaba claves que permitían pensar fuera de los marcos de lo que se denominaba «positivismo» y que se denunciaba usualmente como la corriente predominante hasta entonces en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

4 Allí se señala por lo general el inicio de la filosofía universitaria en el país. Así, Tzvi Medin, que se ha ocupado de las visitas y presencia de Ortega entre los argentinos, sostiene que fue desde comienzos de la década del 20 cuando más se habría hecho sentir la impronta orteguiana: «En los veinte y los treinta Ortega estaba en el aire del ambiente cultural latinoamericano. Sus frases, sus nuevos términos, sus conceptos, sus ideas, sus teorías, sus artículos, sus libros»². Esto era el producto tanto de sus visitas, cuanto de la difusión

de sus ideas por otros medios, algunos nacionales, como el periódico *La Nación* y varias revistas culturales; otros españoles, como la mencionada *Revista de Occidente* o la empresa editorial derivada de ésta, la Biblioteca de ideas del siglo XX. Pero además, la presencia de Ortega entre los argentinos es leída también como condición de la introducción de la filosofía alemana en estas tierras. En efecto, aquellas publicaciones, la *Revista de Occidente* y la Biblioteca, fueron los canales más frecuentes de difusión de la filosofía alemana en Argentina y el mundo hispánico³. Los españoles, Ortega en particular, son mediadores entre la cultura argentina y la germana; condición, por ello, de la consolidación de un corpus de autores y textos como inspiradores programáticos de las próximas definiciones de la disciplina. Como dice Clara Ruvituso: sus viajes «iniciaron y alentaron la re-transferencia vía España de la filosofía alemana y el llamado a una 'nueva sensibilidad' en América Latina»⁴.

¶ Sin detenernos en la cuestión de la recepción que evoca este vínculo, nos interesa señalar ciertas características que surgen del reconocimiento de un escenario más amplio.

¶ Si, tal como sostiene Medin: «*El tema de nuestro tiempo* proporcionó un aparato conceptual y una teoría que venían a otorgar significado histórico y teórico a los sentimientos, las ambiciones y las aspiraciones que constituían la atmósfera juvenil del momento»⁵, o, yendo más allá, como afirma Ruvituso, los juicios de Korn y Alberini sobre Ortega «fueron repetidos en los escritos de historia de la filosofía hasta el presente y consolidaron un mito de fundación de la filosofía argentina en 1916»⁶, ello no supone que el terreno fuera yermo. Si la presencia de Ortega pudo ser leída como una herramienta útil para dotar de carnadura filosófica al presente, ello se debió a que ésta fue el instrumento con el que se definieron las condiciones para el campo, que funcionaron como parámetro a lo largo de todo el siglo XX para escribir la historia de la filosofía en el país. Y, nuevamente, si fue posible que los aportes de Ortega calaran hondo y se convirtieran en el repertorio de la filosofía de entonces, no fue tanto porque no había filosofía en el país, sino porque esta nueva definición traía algunas claves que permitían a una intelectualidad desorientada con las importantes transformaciones sucedidas ensayar un modo renovado de autopercepción y posicionarse. Ortega no traía la filosofía a un medio ignorante de ella. Él fue, en cambio, una pieza clave para el despliegue de un sentido de filosofía que entraba en contradicción con los sentidos vigentes en el escenario universitario del país, aunque más precisamente de la Universidad de Buenos Aires, y con los que, entonces y por un tiempo, disputará de igual a igual, pero a los que finalmente el nuevo modelo terminará por desplazar.

¶ En lo que sigue me ocupo de algunas formulaciones de Ortega, reinscribiéndolas en un debate con ciertas lecturas críticas que se hizo de aquellas. Se trata de un intento de historizar la filosofía universitaria argentina en un doble sentido: recordar qué se debatía entonces, advirtiendo que había un escenario en que cobraba una forma particular esa idea de «inicio» de la filosofía, pero también atender a qué decía de la historia esa filosofía, que avanzaba como opción frente a un presente que se percibía como tiempo de crisis. Sin duda, esos ensayos tendrán efectos sobre el relato mismo de la historia de la filosofía argentina.

Ortega y la filosofía

¶ Sin detenernos en las condiciones históricas precisas en las que Ortega escribe y que dan un sentido específico a sus palabras, podemos reconocer algunos elementos que sirven de base a la construcción del concepto de filosofía por parte del español, una definición cuyo predominio le permitirá finalmente convertirse en categoría rectora para la historia de la filosofía en el país.

¶ Ortega elabora y propone una imagen de la historia en la que priman las ideas. El diagnóstico acerca del malestar de occidente encuentra entre sus causas principales, «la decadencia filosófica de Europa», tal como lo evidencia en sus conferencias de 1916. Y, en consecuencia, encontrará también en la filosofía su posibilidad de remisión.

¹⁰El XIX se presentaba como el siglo del materialismo, utilitarismo e individualismo, una especie de paréntesis en la historia y frente al cual se asomaba el siglo XX con expectativas de lucidez. Pero había que trabajar por ello. Desde sus primeros textos, y hasta los de finales de la década del 20, la mirada de Ortega actualiza de una u otra forma su preocupación por la historia y la necesidad de intervención en ella⁷.

¹¹En sus trabajos puede verse la recurrente tensión entre esa mirada crítica de lo que viene siendo el devenir de los pueblos y sus posibilidades de volverse partes constituyentes de una historia en desarrollo. Esa tensión muestra el juego entre dos sentidos diversos, pero articulables, de historia. No hay un sentido prefijado, puesto que, como acontecimiento aislado, remite a las experiencias sensibles y no es más que la sucesión de actos con diversa orientación, signados por la *espontaneidad*. Pero en otro nivel, cuando la espontaneidad se vuelve conciencia y es posible reconocer y dar sentido a los acontecimientos en función de sus marcas más profundas, estamos ante la historia propiamente dicha. Los acontecimientos se vuelven historia cuando adquieren un sentido. Y allí la filosofía es protagonista. El presente es el objeto de la filosofía, haciendo pie en éste escudriña su sentido y encuentra la historia. Luego establece relaciones y nace un relato histórico de diferente duración. Pero si ese sentido que significa el presente no hay posibilidad de historia propiamente dicha ni como suceso ni como relato.

¹²Contra las miradas parciales de lo real y el desmembramiento, la historia es garantía de unidad, pero su condición reside en la «vida»⁸. El hombre, viviendo, puede *tomar conciencia* de su propio vivir y al hacerlo estará nombrando la idea, dice Ortega. De otro modo, encontrará el concepto. «Cada uno de los grandes pueblos ha consistido en ser una nueva interpretación»⁹. La historia de los pueblos o de la humanidad es la historia de esas interpretaciones.

¹³La apelación al presente le permite a nuestro autor cuidar a la historia del mayor peligro: el racionalismo. «El ocaso de las revoluciones» es un texto emblemático en este sentido y que, por otra parte, tuvo mucha difusión entre los argentinos. Publicado en 1923 como parte de *El tema de nuestro tiempo*, concentra una fuerte crítica al racionalismo y llama la atención sobre el valor de la experiencia en su aquí y ahora. La experiencia es presentada como condición de la percepción del tiempo y con ello de la historia. El racionalismo en cambio no fija su atención en el presente, depende de una especulación no situada espacio-temporalmente y llega a conclusiones que nada tienen que ver con la historia.

¹⁴Las consecuencias son contundentes a la hora de referirse a la dimensión política del asunto, porque el racionalismo es, a juicio de Ortega, la causa del *utopismo revolucionario* al que se aferran aún algunas mentes. Contra esa quimera, la defensa del presente y la crítica al racionalismo. El argumento supone un juicio histórico y un claro posicionamiento político, expresión de la toma de conciencia de Ortega, el filósofo, frente a su tiempo porque «no se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón que no es pura, sino vital»¹⁰. Esa *razón vital* es un modo de referirse Ortega a la posibilidad de articular la razón con el sentir de lo que está presente, con lo que el hombre vive efectivamente, o, simplificado, con la experiencia.

¹⁵Mucho del desarrollo orteguiano en esos años tiene que ver con esa mirada de su tiempo, con ese intento de focalizar la atención en el presente buscando dar sentido desde allí. Esa conciencia respecto de su propio modo de repensar el tiempo se hace evidente en términos que aparecen en sus textos y que van cobrando entidad. Nociones como la de «tiempo nuevo» o «generación» son centrales en este sentido. El primer se deriva de la renovación que se habilita a partir de la focalización de la atención en el presente. El tiempo de Ortega es *tiempo nuevo*, porque es tiempo presente. Si cada tiempo, en su presente, supone una renovación, en este caso ese sentido se suma a una mirada general que le hace decir que, frente a un modelo ignorante del presente, el racionalismo, éste es el tiempo de la novedad por excelencia, es el tiempo del presente. Es el tiempo de la construcción de la historia.

¹⁶Y respecto de la noción de «generación», tan repetida entre los argentinos, podemos reconocer que nos encontramos en otro nivel. «Generación» se usa para referirse a la toma de conciencia sobre ese tiempo.

«Cada generación es una nueva subjetividad», una nueva conciencia del presente¹¹ que toma cuerpo de la mano de algunos grupos minoritarios de lúcidos descubridores del sentido de ese presente.

¹⁷*El tema de nuestro tiempo* destina un capítulo a la cuestión de las generaciones. Allí «generación» es «el concepto más importante de la historia», se entrecruza y se confunde el concepto, su sentido, con el elemento histórico, los grupos que la conforman. Si de pensar la historia se trata, y, consecuentemente, de elaborar las categorías de esa historia, la noción de «generación» es central porque señala la articulación de la conciencia con el presente. Nombra los grupos portadores de una «sensación radical ante la vida», pero sobre todo, capaces de percibir íntimamente la «existencia en su integridad indiferenciada»¹².

¹⁸En las conferencias del 16, reconocemos el punto exacto de donde surge la pregunta acerca del modo en que las nociones orteguianas podrían haber condicionado, orientado o inspirado la construcción del canon filosófico en la Argentina y con ella las definiciones más básicas que operaron en la construcción de los supuestos y el alcance que podía tener desde entonces la historia de la filosofía, y en, particular, de esta filosofía argentina.¹³ Porque lo que el español busca explicar en Buenos Aires es, como él mismo lo dice: «cuál es el problema de la filosofía». En esa primera formulación aparecen ya los primeros supuestos: se trata de una filosofía, que es ignorada en tierras americanas.

¹⁹La propuesta de Ortega se enfrenta explícitamente al modelo «positivista», que, en su lectura, era incapaz de plantear la duda y, ceñido a fuertes supuestos, limitaba la verdad a la información de los sentidos. Ese modelo, por momentos confundido con el sentido común, se valdría de una «creencia instintiva», natural, que sólo tendría la función de hacernos sentir seguros acerca de lo que percibimos de manera sensible. En cambio, según Ortega, existiría otro tipo de creencia, la «creencia motivada», racional y capaz de dar cuenta de sí misma¹⁴. De ésta nace la «cultura». Sin excluirse, ambas creencias resultan condiciones y posibilidades diferentes para la historia. Mientras que con una el hombre vive tranquilo, atento a los propios negocios, con la otra se pregunta por el sentido de su vida y por el sentido mismo de la historia. En esta segunda versión, el primado de la razón permite que la vida expulse todo lo que la condiciona irracionalmente, para constituir el verdadero vivir humano¹⁵. Confundiendo la irracionalidad con el lugar que ocupan los sentidos en el conocimiento de base empírica, Ortega opone los sentidos al dominio de la razón histórica. Lo que no está mediado por la conciencia no es histórico. La historia surge de la duda y de la pregunta que apunta hacia el *interior* del hombre.

²⁰Y por eso puede hablarse de «nueva sensibilidad». La filosofía, dice en las conferencias, es «un paso decisivo para toda nuestra manera de interpretar el mundo»¹⁶. Hay un cambio radical en el esquema básico de percepción del mundo que está protagonizado por la filosofía. Hemos llegado, dice, a una época en que prima una nueva «tesitura», una nueva manera de ver el mundo, que habilita la posibilidad de formular nuevas preguntas; una predisposición a superar la preocupación que se deriva de la utilidad, para escudriñar en lugares más profundos o íntimos.

²¹Es tiempo de «tesitura filosófica», se entusiasma. Tiempo en que una minoría puede detenerse y hurgar en las profundidades del presente para reconocer su sentido. Es tiempo de historia. Basta con el reconocimiento de la necesidad de una nueva reflexión para que la historia se mantenga en movimiento e incluso reciba un nuevo impulso. Se agrega aquí una referencia especial a un plus del presente en que se mueve Ortega: el filósofo que mira ese presente reconoce en sus bases una predisposición especial hacia la filosofía. Y una vez más, el filósofo no es más que expresión de su tiempo, tiempo de una nueva filosofía y, con ella, de una nueva historia.

²²La novedad no es absoluta. En algunos escritos Ortega prefiere hablar más de un retorno de Occidente a su curso previo al siglo XIX. Negar el valor de Occidente sería renegar de ciertas expresiones filosóficas a las que Ortega no está dispuesto a ignorar –Platón, por ejemplo. Pasado el siglo del utilitarismo -la «prehistoria»-, la historia debía reiniciarse y las posibilidades de esa dirección recaían sobre las nuevas generaciones, marcadas por la *tesitura filosófica*: que éstas descubran el momento singular que se está

viviendo y puedan darle la espalda a la creencia instintiva para avanzar en la toma de conciencia, sugería el español. Y llegaba a Buenos Aires a enseñar cómo, a aclarar cuál era el problema de *la filosofía*.

²³Aunque inspirado en su diagnóstico de España, la juventud tenía en sus manos la posibilidad de mirarse, de preguntarse y de tomar conciencia. La filosofía volvía a coincidir con la historia: hacer la historia haciendo filosofía. Los jóvenes filósofos, hombres de «destino heroico» dan a los pueblos *cohesión, eficacia y continuidad*¹⁷, «Una nación no puede vivir saludablemente sin una fuerte minoría de hombres reflexivos, previsores y sabios».

²⁴Abrevando en fuentes germanas, y, probablemente, bajo la impronta de Spengler, Ortega advierte la diferencia que pesa sobre España, y que hace extensiva a América, tocando de cerca un problema nodal para la intelectualidad de entonces: la cuestión de las masas. El par dicotómico minoría-mayoría -en todas sus posibles denominaciones-, es constitutivo de la noción de «sociedad». «Donde no hay una minoría que actúa sobre la masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad»¹⁸. No obstante, para él, en 1921, la realidad española mostraba una resistencia a esa norma, porque los visigodos, su raza original, no aceptaban su inferioridad y rechazaban cualquier manifestación superior a ellos, haciendo imposible la sociedad. Una masa que se negaba a ser masa y una sociedad que se sumía en el caos.

²⁵Señalando la condición del pueblo español, Ortega reconoce las particularidades culturales de los pueblos, apelando entonces a la culturología spengleriana. Pero también utiliza esas herramientas para cuestionar algunos presupuestos de la filosofía práctica moderna, Kant en particular: el deber ser kantiano se nos aparece como «un torpe ademán mágico», un intento de decir lo que los hombres deben ser, sin reconocer, *intuir*, lo que son. Ortega mira al pueblo español y reniega de los principios abstractos que se quisieron imponer allí: «la cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad»¹⁹. El elitismo se presenta como la otra cara de la culturología y la crítica a la modernidad como cuestionamiento de sus principios políticos.

²⁶Al reconocer estos términos, y al saberlo vinculado al pensamiento alemán de fines del siglo XIX y principios del XX, vemos en Ortega una expresión más de la crítica historicista que recaía sobre las formulaciones ilustradas y la postulación de principios universales que, desde la especulación filosófica, pretendieran determinar la naturaleza del hombre y de la sociedad. Su lucha contra la filosofía idealista, aunque por momentos parezca flaquear, vuelve a aparecer permanentemente como vigilancia epistemológica, a veces incluso, forzando los términos. No obstante, se precave también de no caer en formulaciones materialistas. Sin precisar nombres de escuelas o responsables, Ortega advierte su distancia con algunas expresiones sociológicas contemporáneas que podrían estar buscando nuevas fuentes normativas. Las nociones de «minoría» y «mayoría» le permiten evitar la de «clases». La cuestión es idiosincrática, no material, y abraza por ello a pueblos enteros. «Mayoría» y «minoría» no designan diferencias de clase, dice; tanto en las clases superiores como en las inferiores hay minoría y hay mayoría, aunque, advierte, en las superiores hay «una minoría más selecta y más nutrida»²⁰. Estamos una vez más ante la tarea del historiador:

Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que se descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico.²¹

²⁷Se asoma la tensión entre las condiciones de las sociedades o los grupos, y las del filósofo. ¿En dónde radica el presente?, podríamos preguntarnos. Y es probable que la respuesta más próxima a Ortega sea decir que el presente está en el encuentro entre esos extremos. Si la sociedad española se encuentra en una crisis que parece terminal es porque ese encuentro es imposible; no hay presente y, en cambio, prima la degeneración y el atraso.

Un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediabilmente su propia degeneración.²²

²⁸El historiador reconoce un terreno estrictamente cultural para su investigación. La historia de las sociedades depende de la conciencia que sus elementos posean acerca del lugar que ocupan. La paradoja es casi estructural en su planteo. Porque si se trata de reconocer la irrupción de un nuevo rumbo en la historia y se insiste en el uso de la palabra “nuevo”, la novedad no es realmente nueva, son fórmulas «que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad»²³.

²⁹En 1914, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega pronuncia aquella frase tan trillada que reza: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Esa idea se completa con el llamado a «salvar las apariencias (...) es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea». Salvar lo que nos aparece, la *circunstancia*, es darle un sentido; lo contrario, es perderlo y perdernos. Lo que es, es para nosotros, pero siempre que hagamos hablar a «¡las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!»²⁴, termina diciendo.

³⁰El sentido de una cosa es «su dimensión de profundidad», pero también es «la forma suprema de coexistencia con las demás», la síntesis. Sentido y concepto son usados indistintamente y «concepto» es definido como lo que «expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades»²⁵. El concepto invoca en él el «rito amoroso»: «la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el eros. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso»²⁶. Sólo a través de la meditación filosófica las cosas encuentran su lugar en el sistema.

³¹Entre aquella idea de las fórmulas que *flotan en el aire público* y esta reflexión sobre las circunstancias y el sentido que les damos hay una intimidad insoslayable. Porque de lo que se trata en última instancia es de correr del centro el racionalismo moderno que ponía el sujeto como garantía, no tanto para sacar de escena al sujeto sino para pensarlo en esa relación con algo que lo excede: el devenir, la vida. Y en ese sentido, se apela a la mediación constante de una conciencia que no lo es todo, pero que es condición de posibilidad de que las cosas *se salven*. He aquí la *perspectiva*.

³²Sintiendo un riesgo en el relativismo, el perspectivismo de Ortega no es la afirmación de la convivencia de un sinfín de verdades, tantas como miradas. Al decir que el ser definitivo del mundo es la perspectiva, Ortega afirma lo que venimos diciendo: que el mundo depende de nosotros, de la posibilidad de reconocer su sentido. ¿Qué vemos o qué debemos ver desde el lugar en que nos paramos? La verdad, lo oculto, la *aletheia* incluso, se anima a decir.

*Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos -el mundo de las meras impresiones- (...). Pero hay un transmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel, no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad sobre aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.*²⁷

³³Para que la realidad de ese mundo oculto aparezca ante nosotros, debemos *desear* su existencia y esforzarnos. Esas realidades superiores, dice, «viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad»²⁸. Y agrega hacia el final de las *Meditaciones*: «literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través y por medio de los ojos; miramos con los conceptos. *Idea* en Platón quiere decir punto de vista»²⁹.

³⁴El juego entre lo que efectivamente se ve con los sentidos y lo que podemos mirar de otra manera estructura su modo de pensar la intervención de los intelectuales y la renovación de la cultura y la política española contemporánea, pero que, por la raza en común, hace extensible a América³⁰. Y aquí permanece, aunque con otros nombres, aquella tensión que atraviesa la necesaria dicotomía minoría-mayoría. El llamado,

también lo dijimos, es a constituir esa minoría, y es también a mirar *al través* de los ojos. Y en ese mismo sentido vuelve a aparecer la «nueva sensibilidad». Lo de Ortega es, al mismo tiempo, el descubrimiento de una novedad, una sensibilidad diferente, que se respira en el aire de su época, y un llamado a sentir de otro modo, a mirar de otro modo eso que es. La *nueva sensibilidad* es el despliegue de esa capacidad que permite reconocer los sentidos ocultos que hay en cada época en las cosas y en los hombres.

³⁵«Cada raza es un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad», en ese ensayo las razas pueden triunfar o fracasar, dice.

Quando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión.³¹

³⁶Al contrario, cuando una raza fracasa, cuando se desvía de su ideal trayectoria este movimiento de organización creadora en que se va desarrollando el estilo de un pueblo, «el resultado es el más monstruoso y lamentable que cabe imaginar»³². La historia la hacen los filósofos. Por eso importa la filosofía. Es situada porque, al hacerla, éstos despliegan su especial sensibilidad para captar el presente. Su curso y sentido dependen de la mirada del filósofo y del acatamiento por parte de las masas. La filosofía es abstracta, íntima y busca unidad. Su vínculo con el presente es el punto de partida, pero, en la medida en que hace a la filosofía condición de la historia, ese vínculo con el presente excluye las condiciones materiales de ese presente. Tiempo es siempre tiempo filosófico.

Lecturas

³⁷Las lecturas de Ortega en la Argentina fueron muchas, pero, como adelanté, vamos a centrarnos sólo en algunas de las miradas críticas y, en particular, las que se hacen desde las páginas de la *Revista de Filosofía*. Han sido precisamente éstas las que, en el derrotero de mi investigación, me han sugerido la posibilidad relativizar el predominio de Ortega sobre la definición de filosofía que primaba entre la intelectualidad argentina. Tomamos de allí algunos trabajos representativos que nos permiten ir reconstruyendo, no la formulación de filosofía que proponía la *Revista*, que hemos abordado en otros artículos, sino el eje de las críticas y diferencias con el español³³. No obstante, a modo de presentación de la importancia de la *Revista* para el tema que nos convoca, cabe recordar que el artículo editorial con el que se inicia esa revista, en enero de 1915, lleva por título «Para una filosofía argentina» y se ocupa de analizar las posibilidades, condiciones y función de una filosofía tal.

³⁸Atendiendo a los artículos que se despliegan durante los largos años en que fue editada, podemos ver que en marzo de 1923, Ingenieros publica en «Historia, progreso, porvenir» algunas nociones básicas acerca de su concepción de la historia y de su sucesión, que riñen con las formulaciones del español³⁴. El artículo es breve pero con aseveraciones contundentes. Allí se afirma que el ritmo y sentido de la historia no son las ideas sino el choque de intereses, al tiempo de que su movimiento es progresivo. Si el devenir está atravesado por la lucha, el sentido o la dirección está signada por el progreso. Y ello hace sentido en el hecho de que el fin de la historia sería la “perfectibilidad social”. La historia es la permanente tensión entre grupos con intereses encontrados por lo que el porvenir se caracteriza por la “variación social”.

³⁹Ahora bien, consecuentemente, no hay estabilidad en la historia, aunque algunos, dice, se animen a hablar en términos de “estabilidad discontinua”, ocultando en esa “ilusoria abstracción” su resistencia al cambio. Hay dos grupos entre los que afirman aquella estabilidad: los que se benefician con el estado actual de cosas y los que se acomodan a él. En la vereda contraria a los defensores de la estabilidad, se encuentra la «minoría», también «generación» o «juventud», que tiene por rasgo principal la *inactualidad*: son «un minuto fugaz de un tiempo sin límite conocido»³⁵, nada comienza ni termina con ellos, sólo mantienen el movimiento. Las minorías se concentran en el porvenir, de ahí la inactualidad. «Los forjadores del porvenir son inactuales.

Viven en el tiempo más que en el espacio, porque al primero corresponde lo que deviene y al segundo lo que es; no se ensanchan en el hoy, se alargan hacia el mañana».³⁶

⁴⁰El presente se juzga en función de alguna idea futura, y esa idea es la de variación social. En ese sentido, la tarea de la juventud, más que decir el sentido del presente, es *repensar* la historia con la expectativa de reconocer las fuerzas contradictorias que se dirimen allí y poder juzgarlas. Es una constante, tanto la hipótesis del conflicto de intereses, como la de la posibilidad y necesidad, en función del movimiento mismo de la historia, de dirimir entre las fuerzas en disputa. La juventud está llamada a reconocer las fuerzas que sostienen el presente, juzgarlas y avanzar en otra dirección. Por eso es inactual.

⁴¹La historia es aquí «historia viva», en combate contra las fuerzas que dominan el presente. «Vida» cobra un sentido completamente distinto al que evocábamos con Ortega al mencionar la «razón vital». Ese combate es continuo y siempre revolucionario -«todo progreso histórico ha sido y será obra de minorías revolucionarias que reemplazan a otras minorías»-. No obstante, sólo es revolucionario el cambio «que suponga hondas transformaciones de las ideas o radicales desplazamientos de los intereses coexistentes en la sociedad».³⁷ Las minorías revolucionarias se oponen a otras minorías, defensoras de cierto orden de cosas. Pero también se distinguen, lo dijimos, a las mayorías de *hábitos sedimentados* que tienden a reproducir. El cambio produce temor a las mayorías, que no consentirán nunca las transformaciones propuestas por las minorías inactuales. Pero esperar el consentimiento sería detener la historia.

⁴²Ingenieros evoca insistentemente la imagen de la vida para referirse a la *historia viva* o en movimiento, por contraposición a la *historia muerta*. La terminología biológica no es casual, es precisamente la que permite distinguir entre una y otra. Esa vida se traduce directamente en la historia, en la noción de «progreso».³⁸ El tiempo histórico, conceptualizado de este modo, es propensión al cambio permanente y en función de ciertas expectativas de futuro. A diferencia de Ortega, en la posición de Ingenieros, el presente mismo queda desdibujado en una formulación que prefiere moverse a partir de la oposición establecida entre pasado y futuro, entre la herencia y la renovación. Si la historia está hecha de cambios, «lo presente -llega a decir- es pasado o porvenir»³⁹.

⁴³Posición similar encontramos en el número siguiente de la *Revista*, en un artículo que Ingenieros firma bajo el pseudónimo de Barreda Lynch y en que muestra nuevamente sus diferencias con Ortega. Allí vuelve sobre la idea de la revolución para marcar un hipotético cambio de posición en el español desde el momento de su primera visita a Buenos Aires. Con «El ocaso de las revoluciones» se observaría un abandono paulatino de las ideas de entonces. Mientras que en 1916 reconocía un maestro, «un hombre radical, revolucionario, un exponente excelso de la ‘política de ideas’ contra la ‘política de oportunidades’»⁴⁰, ahora estaría frente a un Ortega de actitud conservadora, defensor de lo dado y odioso a toda idea de cambio. Con mucha ironía, Ingenieros cruza el plano político con el filosófico.⁴¹ Las ideas de Ortega se derivan de una crítica al racionalismo del siglo XVIII y sus coletazos en el XIX, a esa confianza extrema en la razón, que llevaría a posponer «la vida», supeditándola a las ideas. Pero lo que allí más se destaca son los efectos políticos de esa filosofía. Una filosofía radical con consecuencias radicales, porque, en esa lógica, el pensamiento se anticiparía a los hechos. Según Ingenieros, Ortega se equivoca al leer al racionalismo según su propia matriz: como un esquema en que la ideología revolucionaria es «una construcción teórica de la razón pura». Y eso es, precisamente, lo que condena.

⁴⁴Ortega vendría a postular el predominio del otro extremo: «el pragmatismo realista», dice Ingenieros, en el que las ideas se derivan de la vida, definida por el español como realidad social. Las ideas dicen lo que hay. «Lo que Ortega quiere decir -resume Ingenieros, señalando en Ortega algo usualmente cuestionado al historicismo- es que la política es un sacrificio de las ideas y los ideales a las realidades presentes de la experiencia social».⁴² Y esa realidad, señala inmediatamente Barreda, es la del primado, en la Europa occidental, de políticas reaccionarias.

⁴⁵En ese marco, abusando provocativamente, pero sobre todo sagazmente, de las clasificaciones, Ingenieros tergiversa el arco de las posiciones filosóficas vigentes, para presentar a su pseudónimo como partidario del idealismo y contraponerlo a Ortega, a quien propone leer como expresión del «materialismo».⁴³ Si, tal como sugiere al comienzo del artículo, al momento de visitar la Argentina podía reconocerse en Ortega un intelectual admirable, en parte porque había venido a desbancar al positivismo en una crítica que aunaba el reclamo filosófico con el político, el paso del tiempo habría operado en la posición del *maestro* modificaciones con las que era difícil transigir. En ese escenario retórico, serían los derroteros de Ortega los que lo alejarían ahora de su pensamiento. Derroteros filosóficos y políticos. Y en ese marco, no sólo se autoproclama “idealista”, para diferenciarse del pragmatismo o materialismo que le endilga al español, sino más y principalmente, para declararse afín a la idea de revolución.

⁴⁶El cordobés Raúl Orgaz y su texto «Sobre las generaciones históricas» es uno de los artículos que confronta más directamente con la conceptualización orteguiana en la *Revista*.⁴⁴ Allí reconoce el lugar que Ortega posee entre los intelectuales porteños y dirige su cuestionamiento no sólo al español, sino también a sus *lectores fervorosos* de Buenos Aires, *Proa e Inicial*,⁴⁵ dos revistas de entonces, «que han hecho de la generación el *leit motiv* de sus especulaciones político-ideológicas».⁴⁶

⁴⁷Amén de la escasa originalidad de Ortega en el uso de la noción de “generación”, Orgaz atiende a su supuesto acerca de la historia: para él allí la historia es presentada una sucesión continua de grupos elegidos, los *lampadofolias* de los juegos griegos que debían pasar la antorcha de mano en mano.

⁴⁸Dos cuestiones preocupan aquí, muy vinculadas pero que atienden a aspectos diferentes: qué idea de historia supone esa consideración y quiénes son los depositarios o encargados de la sucesión histórica. Pero subyace también una inquietud de fondo referida a la forma de los saberes históricos: a juicio de Orgaz, Ortega es más propenso a la literatura que a la ciencia.

⁴⁹A diferencia de Ingenieros, Orgaz pareciera poner atención en revisar las condiciones de posibilidad de la noción orteguiana de presente. En la metáfora de las *lampadofolias* se reúnen aquellos elementos: en lo que hace a la idea de historia, esa concepción supondría continuidad, aunque cada momento tenga un lugar particular. Con independencia de las diferencias que puedan hallarse al interior de los diversos momentos, diferencias de clase o de situación social, cada época presentaría un rasgo particular único y podría tener un representante. Del mismo modo, la historia misma es presentada como una secuencia sucesiva y sin sobresaltos con diversas manifestaciones representativas. En última instancia, ambas cosas se vinculan directamente en la persistente búsqueda de unidad que se simplifica en la noción de presente. Se apela a la naturalidad de algo no natural, dice Orgaz: ese sentir íntimo, que es lo que le da unidad al todo epocal, no existe y mucho menos es algo natural, *espontáneo*.⁴⁷ A su juicio, Ortega pretendería desconocer que la historia y su sucesión es producto de las condiciones sociales y de la tensión entre clases.

⁵⁰Orgaz es incisivo y está preocupado por las consecuencias de las formulaciones del español. Si es verdad que pueden distinguirse grupos con rasgos propios (algo estudiado por la psicología social, a la que da más crédito), y que ya varios han hablado de «generaciones», allí se apela a cierto «innatismo» o cualidades propias que permiten diferenciar un grupo de otro, pero que luego se extienden al conjunto. Puede que haya principios compartidos en las diferentes épocas, pero esto no significa que tengan el mismo sentido para burgueses y proletarios, dice. Al atacar la unidad de los sentidos que forman el *alma colectiva*, Orgaz dispara también contra la sucesión armónica que quiere imponer ese uso interesado, político, de la historiografía. Se anulan esas diferencias porque es la elite la que determina las marcas fundamentales de cada generación. No hay luchas, ni puede haber revoluciones, porque no reconoce causas, ni diferencias sociales. Y la imagen del fuego toma también aquí otra connotación mientras Orgaz explora su potencialidad para disputar el concepto de generación: no son lo mismo las generaciones que las «pseudogeneraciones»; estas últimas recogen las cenizas de la antorcha imperecedera, las generaciones, en cambio, «reaniman y ensanchan su llama».⁴⁸

⁵¹La crítica a la prioridad del presente reaparecer en relación con el tema del relativismo, un tópico recurrente en el español, que le destina un texto especial como apéndice a *El tema de nuestro tiempo*, con una reflexión atenta a la historia, quizás un cierre de los desarrollos anteriores. No se trata de una definición de la historia y su sucesión, sino más bien de la interpretación y el juicio que elaboramos sobre ésta.

⁵²Desde la *Revista*, Gregorio Bermann y George Nicolai intentarán aclarar lo que consideran es el verdadero sentido de la teoría de la relatividad y de ese modo salvarla de las críticas orteguianas. En sus trabajos, publicados entre 1924 y 1925, se denuncia una mala interpretación y un uso forzado de la teoría einsteiniana por parte de Ortega. Según la teoría, el conocimiento sensorial estaría sujeto a las variaciones espacio-temporales, pero ello no implicaba que todo el conocimiento posible se agotara allí. Y sin embargo, el español pretendería extender la relatividad de los sentidos a la de la verdad misma. El error de interpretación radicaba en cómo se entendía la “perspectiva”: ésta señalaba, para Ortega, un límite insuperable para el conocimiento. Al contrario, tanto para Bermann cuanto para Nicolai, la verdad excedía ese plano. Preocupados por mostrar la ignorancia del español en materia de física, avanzan también en la confrontación con el perspectivismo entendido como barrera epistemológica. Para ellos, que decían apoyarse en Einstein, había algo que excedía las condiciones espacio-temporales y trascendía el límite que imponían los sentidos; eso podía ser asido por la ciencia misma, sus criterios, métodos e instrumentos.

⁵³Para Ortega, el *punto de vista* era la condición de verdad en cada época. Los autores de la *Revista* señalaban el error: «En la concepción del universo hay una parte objetiva y absoluta, irrepresentable e independiente de la experiencia sensorial, exclusivamente científica». ⁴⁹ Y por eso las concepciones particulares del universo no podían agotar toda posibilidad de verdad –y la historia, en consecuencia, no podía quedar limitada al sentido otorgado aquí y ahora. Esta conclusión tenía consecuencias importantes en la disputa que tensionaba la relación y jerarquía entre la ciencia y la filosofía. Para Bermann esos aportes eran, explícitamente, armas útiles para pensar la tensión entre ambos saberes; Nicolai, por su parte, mostraba cómo los descubrimientos de Einstein desbancarían a la antigua reina de las ciencias.

⁵⁴Rechazando la centralidad de la filosofía, Nicolai revisa la noción de verdad que deriva de la propuesta de Ortega. Atravesado de cerca por la experiencia de la Gran Guerra -algo que el mismo Bermann ubica como bisagra en las percepciones acerca de la verdad-⁵⁰, la necesidad de comprender ese acontecimiento lo lleva a preguntarse por las herramientas de que disponemos para comprender y juzgar los sucesos de la historia. Si siguiéramos a Ortega, deberíamos estar dispuestos a aceptar la validez de toda perspectiva y la consecuente nivelación de todo juicio. No obstante, Nicolai se aferra a las exigencias de la física para reclamar el reconocimiento de un sentido general que sirva de criterio.

⁵⁵Así como en física no renunciamos a la idea de una verdad absoluta, que señala, dice, el universo en su totalidad y la posibilidad de establecer una ley suprema sobre éste, así mismo, si nos animamos a trasponer sus enseñanzas al terreno de la ética, estamos en condiciones de buscar allí, y más allá de todas las consideraciones parciales y relativas, una fuente para la ley suprema. Entonces, nos encontramos con la humanidad, comprendida como «hecho biológico inalterable, el único y más vasto hecho que conocemos hasta ahora y por eso nos debería sugerir las reglas con las cuales en la realidad cada hombre midiera las perspectivas que encuentra»⁵¹, garantía de una verdad que atraviesa o subyace a las perspectivas.

⁵⁶«La humanidad es en sí un hecho innegable y su ley intrínseca, aunque no la conozcamos, existe», dice Nicolai,⁵² convencido de la traducción de las leyes de la física para el ámbito de la razón práctica. Esa ley nos habla directamente de la historia y su comprensión; contra la mirada acotada al presente, apela al «método de las líneas largas», que permite sobrevolar por encima de las particularidades de cada tiempo para reconocer el movimiento del todo. Si la teoría de la relatividad permitió reconocer que cada idea estaba atada a su tiempo, también debería servir para señalar la centralidad de la ciencia para pensar la historia.

⁵⁷Pero además de esa disputa, que bien puede reconocerse en el marco de la tensión contemporánea por las definiciones epistemológicas que distinguen entre las ciencias naturales y los saberes relativos al campo de la historia, el materialismo permite a los autores de la *Revista* advertir otro elemento: no sólo la posición de Ortega ignora algunos de los presupuestos más básicos de la física, sino que incluso no es del todo fiel consigo mismo. A juicio de Bermann, ese perspectivismo oculta el lugar de verdad que pretende el filósofo en cada época. Se trata, dice, valiéndose del léxico orteguiano, de una *filosofía invertebrada*,⁵³ que, en nombre de una teoría de la relatividad mal comprendida y lógicamente débil, pretende darle a la filosofía lo que le quita a la ciencia y ponerla como garantía de la historia.

⁵⁸Para Bermann, como lo era para Ingenieros y Orgaz, esas expresiones particulares son expresiones de intereses en conflicto. Nicolai es menos propenso a derivar las consecuencias políticas de ese juicio en torno al relativismo y prefiere limitarse a la reflexión en el plano ético; Bermann, en cambio, aquí y en otros trabajos, da cuenta de las implicancias histórico-políticas de un modelo como el de Ortega y, contra éste, es más propenso que el alemán a ensayar una lectura de corte materialista.

⁵⁹En las distintas aristas de estas definiciones se asoma lo que parece ser el centro del problema. Si Ortega se valía del relativismo para elaborar una alternativa al racionalismo que, con sus verdades a priori o abstractas, desconocía las condiciones del presente, al mismo tiempo inhibía las posibilidades una historia general. El reclamo de las «líneas largas» era recurrente: porque lo que para algunos se perdía con el perspectivismo y la teoría de las generaciones era la posibilidad de hablar de «historia». Frente al progreso: momentos parciales, presentes con sentido acotado. El español perseguía un nuevo marco para leer las transformaciones, pero sus críticos encontraban allí que todo conducía a elaborar un relato que sirviera de justificación o legitimación del presente. Si en la larga duración, en la sucesión de *lampadofolias*, todos eran momentos, válidos y autónomos unos de otros, había, no obstante, un solo modo de comprender, definir o significar cada uno de esos momentos, pero no había un criterio general. Y ello traía consecuencias prácticas importantes que la política española parecía ya estar evidenciando.⁵⁴

A modo de cierre: historia y filosofía

⁶⁰En términos generales, podría concluirse que, en el intento de descentrar la filosofía del siglo XX respecto de los modelos del siglo XVIII y XIX, Ortega se inscribe en el contexto de las críticas historicistas a la filosofía hegeliana de la historia. Ese marco es lo suficientemente amplio para dar lugar al español y permitirle que allí mismo no termine de renunciar a concepciones generales que todavía lo mantienen en diálogo con la filosofía hegeliana. Como sea, alejarse de una explicación teleológica habilitaría alguna confianza en la posibilidad de reconocer la particularidad de los diferentes pueblos, afirmando incluso que sin esa multiplicidad no habría historia. Ahora bien, como vimos, y quizás contra el temor de Nicolai, ello no parece implicar compromiso con las versiones relativistas del historicismo. El relativismo, de corte spengleriano en este caso, sólo llega hasta la afirmación de esa variedad y el reclamo por el reconocimiento de ésta como la base de la historia. La historia orteguiana es algo más: es, dijimos, el *sentido* de cada momento. Y, con el sentido, la filosofía se volvía protagonista, condición del relato y la realidad.

⁶¹Si hasta aquí insistimos en las lecturas cruzadas, en un análisis que pone en diálogo a los autores y sus formulaciones con un escenario mayor en el que se comprende mejor el alcance de sus palabras y su sentido más específico, al reconocer directamente a dónde intervenían, parece todavía posible avanzar un poco más. Porque luego de este recorrido se observa que la definición de filosofía aparece aquí intrincada con la cuestión de la historia, o más precisamente, con las definiciones en torno al régimen de historicidad vigente, un régimen en plena conmoción.

⁶²La verdad, su búsqueda y su posibilidad se derivan, no sólo de ciertos supuestos acerca del estatus y vínculo de sujeto y objeto, sino también de las reflexiones sobre la transformación de la percepción en función

de la mutación de los objetos y de la situacionalidad espacio-temporal de los sujetos. Pero también se están revisando las características del cambio histórico y el vínculo de los hombres con él y esto tiene consecuencias sustanciales para la filosofía. Por un lado, un devenir que se suspende momentáneamente en cada estación del presente y que sólo obtiene su sentido cuando la filosofía repara en esa detención. Por el otro, un movimiento constante en pos de algo mentado pero aún no vivido, en que la filosofía puede señalar a tientas el destino, más como pregunta que como certeza, pero como condición de futuro.

⁶³En términos conceptuales, entonces, qué se diga de la filosofía dependerá de cómo se entienda la historia. Y esto ocurrirá también cuando este saber pretenda desentenderse del *dictum* del siglo de las revoluciones y confiar en su capacidad de sobrevolarlo. En este vínculo entre la historia y la filosofía es probable que estas posiciones evidencien también consecuencias relevantes a la hora de pensar la historia de la filosofía misma, su contenido y su método.

⁶⁴Y quizás, finalmente, sea por esa recurrente alianza con la historia que podemos visitar este breve pero fundamental episodio de la filosofía argentina siguiendo una intuición, ya no de orden conceptual sino político-intelectual, y preguntarnos en qué medida estas definiciones de la filosofía son la base para elaborar un sistema o herramienta de comprensión de ese mundo que rodeaba a nuestros autores y en qué medida, de ser así, la filosofía tomaba partido en la historia.

⁶⁵Si es importante volver a recorrer ese escenario en que se leyó a Ortega, creemos, no es para seguir descubriendo el primado de esa novedad, sino para advertir el trasfondo en el que cobra sentido y comprender con más detalle ese momento inicial de la filosofía universitaria argentina. En ese marco inscribimos estos desarrollos de la *Revista de Filosofía*. Para muchos, expresión de algo que se pretendía superado, sus intervenciones ayudan incluso a comprender lo que finalmente primó: qué decía Ortega y los orteguianos cuando apelaban a esas nuevas fórmulas para la filosofía, con qué rompían, por qué apostaban. El desenlace es el resultado de una disputa teórica, con ribetes políticos, me animo a decir, y no la superación casi natural de algo caduco.

Bibliographie

Fuentes primarias:

BARREDA LYNCH, Julio, «Un ocaso de Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, pp. 326-333.

BERMANN, Gregorio, «El problema del conocimiento ante el relativismo contemporáneo» en *Revista de Filosofía*, noviembre 1924, pp. 368-413.

_____, «Filosofía invertebrada», *Revista de Filosofía*, marzo 1924, pp. 161-174

_____, «El nuevo libro de Nicolai», *Revista de Filosofía*, julio 1925, pp. 27-34.

INGENIEROS, José, «Historia, progreso y porvenir», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, pp. 243-250.

NICOLAI, George, «El sentido filosófico de la teoría de la relatividad», *Revista de Filosofía*, julio 1925, pp. 1-26.

_____, *La base biológica del relativismo científico y sus complementos absolutos*, Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, N° 1-3, año 12, enero-marzo 1925.

_____, «La ciencia y la moral», *Revista de Filosofía*, mayo 1927, pp. 301-317.

_____, «Las definiciones de la vida», *Revista de Filosofía*, julio 1927, pp. 1-21.

ORGAZ, Raúl, «Las generaciones históricas», en *Revista de Filosofía*, enero 1925, pp. 90-103.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996. ISBN 84-375-04244

_____, «Meditaciones del Quijote» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente. 1950.

_____, *España Invertebrada*, Madrid, ediciones extra, 1921.

_____, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923.

_____, «Vieja y nueva política» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente, 1950.

Fuentes secundarias:

DOMÍNGUEZ RUBIO, Lucas, (2017) «Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas. La discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn», *Primas. Revista de Historia Intelectual*, n° 21, pp. 75-94

GALFIONE, María Carla, «Filosofía y política en los años 20 en Argentina. Lecturas del idealismo italiano», *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 47, n° 1, 2016, Madrid, pp. 53-69. <http://www.theoria.eu/nomadas/47/mariacarlagalfione.pdf>

_____, «Filosofía y ciencia en la *Revista de Filosofía*: condiciones de una reconciliación», *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, N° 59, México, 2014/2. ISSN 1665-8574. Pp. 251-271. http://www.cialc.unam.mx/web_latino_final/numero_actual.html

GARCIADIEGO, Javier, *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*, México, Fondo de cultura Económica, 2016

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

RUVITUSO, Clara, *Dialogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Biblioteca Iberoamericana, 2015.

SCHNÄEDELBACH, Herbert, *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Madrid, Cátedra, 1991.

TERTERIAN, Inna, «La culturología extranjera del siglo XX y el pensamiento latinoamericano», *Latinoamerica. Anuario/estudios Latinoamericanos* 12, 1979, México.

VILLACAÑAS, José Luis, «Histórica versus hermenéutica. Las razones de un diálogo», disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/metodologia/met0001.pdf>

Notes

1 Esa inmersión de Ortega en el mundo filosófico germánico no puede opacar otras lecturas argentinas de esa filosofía, que fueron contemporáneas a las de Ortega. Me concentro en Ortega tanto porque presenta algunas características importantes de ese contexto filosófico, cuanto por el hecho de que fue leído en las historias de la filosofía argentina como un actor fundamental de esa filosofía en los veinte. Agradezco los comentarios y el aporte de Lucas Domínguez Rubio en este y varios otros desarrollos del texto.

2 Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 1994, p. 27

3 Respecto de la difusión del pensamiento alemán en México, por ejemplo, puede consultarse el libro de Javier Garciadiego, *El Fondo, La Casa y la introducción del pensamiento moderno en México*, FCE, México, 2016.

4 Clara Ruvituso, *Dialogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Biblioteca Iberoamericana, 2015, p. 57.

5 Tzvi Medin, op. cit., p. 48

6 Clara Ruvituso, op cit., p. 60

7 Me centro en los escritos que se desarrollan entre los años de su primera visita y fines de la década del 20 por dos razones, una interna a nuestra pesquisa y otra externa: la primera es que esos son los años de la *Revista de Filosofía*, el interlocutor con el que nos interesa aquí ponerlo en diálogo. La segunda es que luego de 1929 las relaciones entre los intelectuales argentinos y Ortega van a ser más tensas, sobre todo luego de la publicación de «Intimidades», en donde se refería a la cultura argentina de un modo que resultó controvertido. Aunque algunos de sus estudiosos distinguen algunas etapas, no nos aferramos a esos esquemas constituidos a posteriori. Preferimos poner el foco en los textos de que disponían los autores argentinos en este momento que consideramos fundante de la filosofía académica en el país.

Líneas : Revue interdisciplinaire d'études hispaniques [En ligne], N° 12/ Juillet 2016 – *Philosophie en Ibéro-Amérique*, ISSN électronique 2258-4862

[8](#) El planteo de Ortega evoca los desarrollos del historicismo alemán y en particular de Dilthey, algo que también se explica por la proximidad de Ortega con esas ideas a través de su conocido contacto con Simmel en los años que pasa en Alemania. En particular, en este punto, sirve recordar la diferencia que destaca Schnädelbach entre la formulación de Dilthey y la de Hegel: «para Dilthey el espíritu está comprendido en la vida, en tanto que para Hegel ésta es sólo una manifestación deficiente del espíritu». Erbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania* (1831-1933), Madrid, Cátedra, 1991, p. 74.

[9](#) José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, p. 108.

[10](#) Ibid, p. 54.

[11](#) Ibid, p. 137.

[12](#) Ibid, p. 17.

[13](#) Es interesante revisar las referencias que ofrece José Luis Villacañas sobre el sentido de la historia de la filosofía que construye el neokantismo. Resulta una base para pensar algunos paralelismos con lo que se desplegó aquí, en Argentina, como historia de la filosofía. Cfr., José Luis Villacañas, (s/d) «Histórica versus hermenéutica. Las razones de un diálogo», disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/metodologia/met0001.pdf>

[14](#) La *creencia instintiva* es producto directo de la “realidad espontánea”, del contacto sensible con los objetos, y se contraponen, en Ortega, a la *creencia razonada*, única, a su juicio, capaz de combatir la ficción de aquellas percepciones.

[15](#) Ver José Ortega y Gasset, *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 45.

[16](#) Ibid, p. 62.

[17](#) Ibid, p. 170.

[18](#) José Ortega y Gasset, *España Invertebrada*, Madrid, ediciones extra, 1921, p. 87.

[19](#) Ibid, p. 97.

[20](#) Ibid, p. 98.

[21](#) Ibid, p. 106.

[22](#) Ibid, p. 132.

[23](#) José Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote» (1914), en *Obras completas* T. 1, Madrid, Revista de Occidente. 1950, p. 269.

[24](#) Ibid, p. 322.

[25](#) Ibid, p. 353.

[26](#) Ibid, p. 351.

[27](#) Ibid, p. 335.

[28](#) Ibid, p. 336.

[29](#) Ibid, p. 358.

[30](#) Cabe recordar la reflexión de Ortega sobre la raza germánica y la valoración de ésta sobre la latina o mediterránea, del mismo modo que el llamado a reconocer lo que esta última tiene de aquella y a “elegir el destino de la propia raza”, algo que a todas luces modela en una dirección el sentido de aquella expresión según la cual la novedad es presentada como algo instalado en las conciencias. (ver Ibid, pp. 343-349)

[31](#) Ibid., p. 362.

[32](#) Ibid.

[33](#) A modo simplemente de breve noticia, recordemos que la *Revista de Filosofía. Cultura, ciencia, educación*, se publicó entre 1915 y 1929. En función de la investigación que venimos desarrollando estamos en condiciones de anotar que los autores que mencionamos aquí como articulistas de la *Revista* no sólo seguían la línea editorial de la misma, marcada por José Ingenieros, su creador y director, sino que eran algunos de los más frecuentes.

[34](#) Para marzo de 1923 la revista *Nosotros* ya publicaba, por entregas, el texto de Ortega sobre las revoluciones.

[35](#) José Ingenieros, «Historia, progreso y porvenir», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, p. 248.

[36](#) Ibid, p. 249.

[37](#) Ibid, p. 246.

[38](#) Es importante notar que en ese texto Ingenieros no utiliza la noción de “evolución”, sino la de “progreso”, y al hacerlo pareciera estar minimizando la consideración de causas determinantes naturales, para enfatizar la intervención de las minorías. «Todo progreso histórico ha sido y será obra de minorías revolucionarias (...)». Ibid, pp. 245-246.

[39](#) Ibid, p. 248.

[40](#) Julio Barreda Lynch, «Un ocaso de Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, marzo 1923, p. 327.

[41](#) No es claro que ese elogio sea sincero. Al momento de la visita la *Revista* sólo reproduce los discursos de argentinos que dan la bienvenida. Y, por otra parte, ese es el año en que Ingenieros comienza a publicar artículos sobre la filosofía en España, que nos son en absolutos elogiosos de ésta.

[42](#) Julio Barreda Lynch, op. Cit., p. 331.

[43](#) Barreda se autoinscribe en las filas del neohegelianismo, distinguiéndose del bergsonismo y del neokantismo. No obstante, el neohegelianismo de entonces estaría representado por autores como Croce y Gentile a quienes Ingenieros, también por boca de Barreda, cuestiona duramente en esos años, no tanto por sus ideas filosóficas, sino por el rol que cumplen en el marco de la política italiana de entonces. Ver María Carla Galfione, «Filosofía y política en los años 20 en Argentina. Lecturas del idealismo italiano», en: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 47, nº 1, 2016, Madrid, pp. 53-69. <http://www.theoria.eu/nomadas/47/mariacarlagalfione.pdf>

[44](#) Al comienzo sugerimos que los debates y las diferencias con la posición de Ortega se daban centralmente en la Universidad de Buenos Aires. La figura de Raúl Orgaz relativiza esta afirmación, en parte por su asidua participación en la revista de Ingenieros, en parte porque sus diferencias con Ortega se manifestaron también en otros medios, incluso cordobeses.

[45](#) Si bien la referencia es sumamente relevante porque da cuenta de la percepción que los propios actores tienen sobre esa recepción, sabemos que queda aún un arduo trabajo en el que un recorrido detenido por esas publicaciones pueda permitirnos reconocer hasta qué punto y de qué modo el español las inspira, así como, a través de una mirada más amplia, advertir qué ocurre con otras publicaciones contemporáneas que Orgaz no menciona.

[46](#) Raúl Orgaz, «Las generaciones históricas», en *Revista de Filosofía*, enero 1925, p. 91.

[47](#) “Espontaneo” es precisamente el adjetivo al que recurre Ortega a la hora de referirse a las verdades no reflexivas de las masas.

[48](#) Raúl Orgaz, op. Cit., p.103.

[49](#) Gregorio Bermann, «El nuevo libro de Nicolai», *Revista de Filosofía*, julio 1925, p. 30.

[50](#) Ver Gregorio Bermann, «El problema del conocimiento ante el relativismo contemporáneo» en *Revista de Filosofía*, noviembre 1924, p. 388: allí sugiere la necesidad de preguntarse si los filósofos contemporáneos, italianos y alemanes, idealistas en general, seguirían pensando lo mismo que postulaban antes del 14. Sobre Nicolai, recordemos que, junto

con Einstein, fue obligado a dejar Alemania tras manifestar sus diferencias con la posición que la nación adoptaba en la Guerra

[51](#) George, Nicolai, «El sentido filosófico de la teoría de la relatividad», *Revista de Filosofía*, julio 1925, p. 20.

[52](#) Ibid, p. 23.

[53](#) En un artículo de marzo de 1924, «La filosofía invertebrada», Bermann dice reconstruir el pensamiento de Ortega, volviendo a las lecciones del 16 e inscribiendo las ideas del español, con cierto detalle, en el escenario de la filosofía alemana neokantiana de entonces, aunque señalando allí la distancia de aquel en la medida en que terminaría preso del “lirismo filosófico” y afín a opción platónica.

[54](#) La nota que aparece al final del texto de Barreda Lynch sobre el ocaso de Ortega se refiere al compromiso de Eugenio D'Ors -a quien se había puesto junto con Ortega como maestro de la juventud y que el mismo artículo recordaba en ese sentido- en las filas laiciervistas.

Pour citer ce document

María Carla GALFIONE, «Filosofía en dos tiempos: Ortega y Gasset y la *Revista de Filosofía*», *Líneas* [En ligne], Numéros en texte intégral /, Philosophie en Ibéro-Amérique, mis à jour le : 10/09/2019, URL : <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3369>.

Quelques mots à propos de : [María Carla Galfione](#)

María Carla Galfione: doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad de Quilmes. Profesora de Filosofía Argentina y Latinoamericana en las carreras de licenciatura y profesorado de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora adjunta de CONICET. Su principal tema de investigación gira en torno a la constitución del campo filosófico en Argentina en las primeras décadas del siglo XX, desde una perspectiva histórico-conceptual.