

INTERPRETACIÓN SEMÁNTICA DE ALGUNOS VOCABLOS EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Luis Miguel Pino Campos
Universidad de La Laguna

RESUMEN

El autor presenta un grupo de voces castellanas que Ortega y Gasset interpretó en su obra, porque en ellas el filósofo madrileño ofrecía un acertado análisis lingüístico, enriquecido con consideraciones históricas, sociales, religiosas y filosóficas.

PALABRAS CLAVE: Lingüística. Pensamiento. Mundo Clásico. Filología Griega. Filología Latina. Tradición Clásica.

ABSTRACT

The author introduces a number of Spanish terms as interpreted by Ortega y Gasset in his work. In these, the philosopher offers an accurate linguistic analysis enriched with historical, social, religious and philosophical perspectives.

KEY WORDS: Linguistics. Thought. Classical World. Greek Philology. Latin Philology. Classical Tradition.

1. La obra de José Ortega y Gasset sigue estando de gran actualidad por varios motivos. Entre ellos debemos recordar que recientemente se ha celebrado en Madrid un Congreso Internacional bajo el título «Arte, Educación y Sociedad en Ortega y Gasset», con motivo de los aniversarios de varias de sus publicaciones: *La deshumanización del arte*, *La rebelión de las masas*, y «Misión de la Universidad». Además, ha aparecido una publicación nueva, *Revista de Estudios Orteguianos*, en la que tienen cabida aquellos estudios que por sus características no pueden ser publicados en la *Revista de Occidente*. Si a ello unimos las recientes ediciones parciales de algunas conferencias y textos inéditos, estudios biográficos, tesis doctorales, artículos, conferencias y conmemoraciones que han tenido lugar en los últimos años, se comprenderá el interés que José Ortega y Gasset y su obra siguen despertando en los ambientes culturales dentro y fuera de España. Ese interés por conocer y seguir estudiando su obra y pensamiento ha llevado a que la Fundación que lleva su nombre haya anunciado una nueva edición de sus *Obras Completas*, corregida y ampliada, y el compromiso de publicar en formato informático esta nueva obra y los repertorios bibliográficos.



2. En nuestro caso nos hemos ocupado en los últimos años de la obra de Ortega y Gasset desde la perspectiva de la Filología Clásica, de tal manera que hemos tenido la oportunidad de publicar algunos estudios, en los que hemos tratado de resaltar el papel que los Estudios Clásicos, las Lenguas y Culturas Clásicas, su arte, sus mitos, su religión, historia, política y literatura han desempeñado en su formación, en su vida, en su pensamiento y en su obra¹.

3. En 1997, en el Congreso Internacional de Semántica, tuvimos ocasión de anunciar el interés que tenía en la obra orteguiana la interpretación que del significado de algunas palabras ofrecía Ortega y Gasset. Varios ejemplos de vocablos de origen griego, latino, francés, etc., ilustraban aquella comunicación². Posteriormente, presentamos un estudio más amplio sobre un conjunto de vocablos castellanos de origen griego³, que habría que sumar al contenido de otro artículo aparecido poco antes⁴. En esta línea hemos publicado otro breve estudio dedicado al análisis de vocablos de origen latino⁵, en el que incluíamos términos como 'abstracta' - 'abstracción', 'alegría', 'amor', 'aspecto', 'autoridad' - 'augurio' - 'augusto', 'auspicio', 'mandar' - 'manso'.

4. Otros estudiosos se han ocupado de esta faceta semántica de Ortega y Gasset, aunque han enfocado la cuestión desde perspectivas distintas. Uno es Pelayo

¹ Sobre los mitos en Ortega hemos publicado los siguientes estudios: «Mitos clásicos en la obra de Ortega y Gasset. 1ª parte: su concepto de mito», *Actas del VII Coloquio Internacional de Filología Griega*. (1996), UNED, Madrid, (en prensa); «Dioses y personajes míticos en la obra de Ortega y Gasset», *Actas del VIII Coloquio Internacional de Filología Griega*. (1997). UNED, Madrid, (en prensa); «Héroes homéricos en la obra de Ortega y Gasset», *Revista de Filología*, Universidad de La Laguna, 15, 1997, 205-220. Sobre el humanismo de Ortega hemos publicado «Ortega y Gasset y las humanidades: Una propuesta de formación del hombre», *Revista de Filología*, Universidad de La Laguna, 16, 1998, 295-314. Y sobre su formación y conocimiento de los clásicos hemos hecho algunas indicaciones en «Raíces griegas y latinas en José Ortega y Gasset: Apuntes sobre su formación, obra y pensamiento», *Actas del Congreso Internacional sobre Ortega y Gasset: Arte, Educación y Sociedad*, Madrid, 2000, (en prensa); y «Presencia del mundo clásico en José Ortega y Gasset: Algunos aspectos literarios e históricos», en *Actas del X C.E.E.C., Alcalá de Henares*, 1999, vol. tercero, en prensa. Sobre religión hemos publicado *La religión en Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

² «Interpretación semántica de algunos vocablos en la obra de José Ortega y Gasset», en Marcos MARTÍNEZ (y otros, eds.), *Actas del Congreso Internacional de Semántica. De Michel Bréal a la actualidad: cien años de investigación semántica*, Edic. Clásicas, Madrid, 2000, vol. I, pp. 801-816. Dicho Congreso se celebró en la Universidad de La Laguna, entre octubre y noviembre de 1997.

³ Véase «Vocablos de origen griego en la obra de Ortega y Gasset», en Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas. II...*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000, pp. 169-277.

⁴ «Algunos vocablos de origen griego interpretados por José Ortega y Gasset», *Fortunatae*, 10, 1998, 107-137. Aunque este artículo apareció antes, fue entregado a la imprenta con posterioridad al señalado en la nota anterior.

⁵ «Algunos vocablos castellanos de origen latino interpretados por José Ortega y Gasset», *Revista de Filología*, Universidad de La Laguna, 18, 2000, 323-345.

H. Fernández, quien pone algunos ejemplos de explicaciones etimológicas, agrupados por algún denominador común, para demostrar que Ortega usa este recurso lingüístico para que sirva de punto de partida en la explicación de sus ideas⁶. Es el mismo tipo de análisis que este autor hizo sobre la obra de Ramón Pérez de Ayala⁷ y Miguel de Unamuno⁸. Un segundo analista es Luis Gabriel-Stheeman, quien ha realizado su tesis doctoral sobre las etimologías orteguianas⁹, centrandó su atención en una interpretación retórica que abre una perspectiva nueva en su lectura, además de coincidir en que otras interpretaciones anteriores, como son las enfocadas como instrumento de innovación léxica, como medio de reflexión filosófica y como útil de investigación histórica, son igualmente válidas, aunque no han profundizado lo suficiente en el significado que se desprende de esas interpretaciones orteguianas. Stheeman ha publicado un reciente artículo en esa misma línea, en el que analiza varios vocablos (miope, gravitar, pesadumbre, utopía, vernacular - casera, nación...)¹⁰. Otros estudiosos que han dedicado su atención a esta faceta de la obra orteguiana son Guillermo Araya¹¹, Ángel Rosenblat¹², Ricardo Senabre Sempere¹³, y, en otra línea de argumentación, hemos de recordar un reciente estudio de Francisco García Jurado¹⁴, que también acude a la interpretación etimológica de varios autores, para destacar las raíces clásicas de sus respectivos lenguajes, entre ellos, a Ortega y Gasset.

5. Nosotros vamos a tratar de analizar algunos vocablos de origen latino con el fin de expresar cómo Ortega los usa con fines distintos, pero nos interesa destacar esos motivos que hacen que su interpretación dé una mayor vida a las palabras, sobre todo, cuando resalta su origen lingüístico, social, histórico o mítico. Veamos algunos ejemplos.

6.1. BEATERÍA

6.1.a. La idea de una acción de afectada virtud o valor, como podemos entender el sentido general de 'beatería', aparece con varios matices en la obra

⁶ *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset*, edit. Flores, Gijón, 1981.

⁷ *Ideario etimológico de Ramón Pérez de Ayala*, Madrid, José Porrúa Fernández, 1982.

⁸ «La etimología en el ensayo de Pérez de Ayala, Unamuno y Ortega», Oviedo, *La Nueva España*, 17 de enero de 1981, p. 17; e *Ideario etimológico de Miguel de Unamuno*, Chapel Hill, Universidad de Carolina del Norte, 1982.

⁹ *Función retórica del recurso etimológico en la obra de José Ortega y Gasset*. Universidad de Cincinnati, 1997.

¹⁰ «Miopes, caseros y afanosos: función retórica de la etimología en los textos políticos de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, 2000, pp. 121-133.

¹¹ *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971.

¹² *Ortega y Gasset: lengua y estilo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1958.

¹³ *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca. Acta Salmanticensis, 1964.

¹⁴ «De Platón a Borges: el juego etimológico como tradición clásica», en *Raíces lingüísticas y cultura grecolatina*, Universidad de Santander, 1999; especialmente cap. 4º.





orteguiana. En efecto, hay varios pasajes, en los que Ortega define este término de origen latino. Uno aparece en el Prólogo escrito a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier, en el que anota entre otras ideas, la de que Platón y Aristóteles no han sido estudiados en todas sus dimensiones, como aquélla de haber contemplado los elementos religiosos tradicionales que perduran en su pensamiento. En el caso de Platón, por ejemplo, no se advierte que el filosofar es una *homóiosis tou theou*, una «imitación de Dios», que en tiempos de Tomás de Kempis se transformaría en una «imitación de Cristo», idea que Aristóteles recoge también en *Ética a Nicómaco* (libro X) y en la *Metafísica* (libro XII). El comentario de Ortega surge, cuando los críticos se esfuerzan en hacer a éstos, como a otros filósofos, tan verosímiles, que parecerían contemporáneos nuestros. Entre las causas de ese ansia de aproximar a aquellos maestros del pasado a nuestro tiempo está, por un lado, el hecho de que los problemas filosóficos, considerados en su núcleo abstracto, han variado poco desde que se los plantearon aquellos maestros. Por otro lado, es pertinente la beatería clasicista de la filología griega y latina. A lo que añade:

La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos. Peralta al «clásico» sobre el nivel de la historia y en vez de intentar derechamente entenderlo como lo que es —como un hombre entre los hombres, y esto quiere decir un «pobre hombre»— parte en su ocupación con él resuelto a admirar anticipando en su obra perfecciones imaginarias a las que, quiérase o no, adapta los textos. Queda de este modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos. Esto explica que estén por aclarar los rasgos más elementales de la producción platónica y aristotélica. No se ha creído que necesitasen explicación precisamente porque parecían el modelo. Así acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón ni la *pragmateia* de Aristóteles.¹⁵

6.1.b. En otro pasaje de una lección que Ortega había impartido en Buenos Aires en 1939 bajo el título «Ensimismamiento y alteración»¹⁶, Ortega desarrolla la idea de que pensamiento y acción constituyen una relación necesaria, aunque haya sido desconocida insistentemente. Hasta el punto ha sido así, que los griegos atribuyeron a la inteligencia, el *lógos*, el rango supremo en el orbe, quedando todo lo demás relegado a un segundo plano. El mismo Aristóteles sostenía que Dios no tenía otra ocupación que pensar, es decir, pensar en el pensar, que significaba convertir a Dios en un intelectual, o, dicho en otros términos, en un modesto profesor de filosofía. Esta doctrina es lo que se ha llamado *intelectualismo*, esto es,

¹⁵ Citamos por José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, doce volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 1983, [en adelante, *OC*], VI, 383-4.

¹⁶ Publicada por primera vez en formato de libro bajo el título *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, en 1939; en 1949-50 fue de nuevo impartida en un curso en el Instituto de Humanidades, para ser publicada con añadidos y correcciones en 1957 por la Revista de Occidente, bajo el título *El hombre y la gente*.

la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su función en la economía general de la vida humana. Ortega remarca el hecho de que el pensamiento no actúa porque sí, sino por la acción del hombre, y concluye, que a los griegos se deben numerosas cosas, pero también numerosas cadenas. Precisamente, por ello, el hombre occidental vive en gran parte esclavizado por algunas preferencias de los antiguos griegos, las cuales siguen operando en el subsuelo cultural y desvían al hombre de occidente de su auténtica vocación. De esas cadenas griegas que siguen atando al hombre occidental, la más pesada es el intelectualismo. Y en este punto de su reflexión Ortega añade:

Bajo el nombre primero de *raison*, luego *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más indiscreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé «*beatería de la cultura*». Beatería de la cultura, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.¹⁷

6.1.c. Mas es el tercer pasaje que queremos comentar el que implica una interpretación del término más contundente. Se trata del segundo Apéndice a su libro póstumo *La idea de principio en Leibniz*, que han titulado los editores «Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma». En él Ortega comenta que el Renacimiento de los humanistas y de Erasmo era, en gran parte, no un 'renacer', sino una 're-infetación', un *retroceso* más allá de la Edad Media, a los antiguos por su primitivismo, no sólo al primitivismo de romanos y griegos, también de los hebreos. Y, en cambio, no había apenas una voluntad de ir adelante y crecer, sino de contraerse, de puerilizarse, de involucionar desde el adulto al feto. Tras afirmar que el Humanismo apenas llegó hasta Vives, y que los otros *humanistas* eran meros gramáticos y traficantes de momias, recuerda que

A fines del siglo pasado [XIX] y en el primer cuarto de éste [XX] fue «opinión reinante» en Europa ostentar gran beatería hacia el Renacimiento y el Humanismo que impidió ver bien lo que éstos habían sido. La beatería es, por esencia, ofuscación. Con el más arbitrario simplismo se confundió la maravilla del arte *quattro* y *cinquecentista* —arquitectura, pintura, escultura, artes decorativas— con la retórica nula de los escritores y la poesía ornamental y fofa de los rimadores,

¹⁷ OC, VII, 93-94.



con la miseria y canallería de una política sin grandeza ni horizonte. En el pensamiento los renacentistas rompen, sí, con el escolasticismo pero fulleramente, pasionalmente, sin saber por qué, sin razones o con la mera razón de «porque sí». En última instancia y la única algo justificada, por hartazgo, por aburrimiento. La filosofía del renacimiento no es tal filosofía, sino un «hacer que se hace» y un puro lío.¹⁸

6.2. JOVIALIDAD, JUEGO, DIVERSIÓN, DISTRACCIÓN

6.2.a. En varias ocasiones hemos registrado la interpretación semántica de estos vocablos, entre los que se inmiscuye el vocablo de origen griego *paidiá*, «broma», que viene a ser su equivalente heleno. Uno de ellos, jovialidad, es un vocablo de origen latino, relacionado con el dios Júpiter, que Ortega se recrea en explicarlo una y otra vez. Y llama la atención no tanto por la definición que ofrece, sino por su contraste, por su oposición. Dice así:

La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado —en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos —así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable; recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove -Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico. / Y así Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo, *paideía* —cultura— y *paidiá* —chiquillada, juego, broma, jovialidad. Es la ironía de su maestro Sócrates, que reflorece en la senectud de Platón. Y esta ironía, ese equívoco eficazísimo ha producido los más irónicos efectos, y así, acaece que en los códices donde han llegado a nosotros estos libros postreros de Platón se ve que el copista no sabía ya cuándo escribir *paideía*, «cultura», y cuándo debía escribir *paidiá*, broma. Se invita, pues, no más que a un juego riguroso, ya que el hombre es en el juego donde es más riguroso. Este jovial rigor intelectual es la teoría, y como dije, la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría.¹⁹

6.2.b. Al hablar del Teatro en su conocido ensayo de 1946²⁰, Ortega desarrollará entre otras ideas la de la diversión, la de la *distracción*. En efecto, después

¹⁸ OC, VIII, 352: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Ortega inició la redacción de este libro en 1947, pero no llegó a terminarlo, siendo publicado en 1957 tras su muerte.

¹⁹ OC, VII, 348. Ortega menciona en nota la fuente de su comentario: Stenzel, *De Begriff der Erleuchtung bei Platon*, Die antike, II, p. 256.

²⁰ *Idea del Teatro*, publicado por primera vez en 1946 por la Revista Nacional de Educación, nº 62, Madrid, edición caracterizada por sus numerosas deficiencias, fue editada de nuevo en 1958 por la *Revista de Occidente* con los añadidos de dos Anejos, el primero de los cuales es esencial en lo que concierne al teatro griego y se tituló «Máscaras».



de afirmar que el hombre se ha esforzado siempre en añadir a todos sus haceres impuestos por la realidad el más extraño y sorprendente hacer, el que consiste en dejar de hacer todo lo demás que hacemos *seriamente*. Añade:

Este hacer, esta ocupación que nos liberta de las demás es... jugar. Mientras jugamos no hacemos nada —se entiende, no hacemos nada en serio. El juego es la más pura invención del hombre; todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego —y no hay juego sin reglas— crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana. Dios hizo al mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez —el ajedrez y todos los demás juegos. El hombre hizo, hace... el *otro mundo*, el verdaderamente otro, el que no existe, el mundo que es broma y farsa. / El juego, pues, es el arte o técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse de* su vida real a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica es *dis-traerse*. El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a o *verterse* en una ultravida. Esta vuelta o *versión* de nuestro ser hacia lo ultravital o irreal es la *diversión*. La distracción, la diversión es algo consustancial a la vida humana, no es un accidente, no es algo de que se pueda prescindir. Y no es frívolo, señores, el que se divierte, sino el que cree que no hay que divertirse. Lo que, en efecto, no tiene sentido es querer hacer de la vida toda puro divertimento y distracción, porque entonces no tenemos de qué divertirnos, de qué distraernos. Noten ustedes que la idea de diversión supone dos términos: un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* —aquello *de que* nos divertimos y aquello *con que* nos divertimos. / He aquí por qué la diversión es una de las grandes dimensiones de la cultura. Y no puede sorprendernos que el más grande creador y disciplinador de cultura que jamás ha existido, Platón ateniense, hacia el fin de sus días se entretenga haciendo juegos de palabras con el vocablo griego que significa cultura, *paideía*, y el que significa juego, broma, farsa *paidiá*, y nos diga, en irónica exageración, ni más ni menos, que la vida humana es juego y, literalmente, añada «que eso que tiene de juego es lo mejor que tiene» (*Leyes*, 803.4). No es de extrañar que los romanos viesan en el juego un dios a quien llamaron sin más «Juego», *Lusus*, a quien hicieron hijo de Baco y que consideraban —miren ustedes qué casualidad!— fundador de la raza lusitana.²¹

En otras obras hablará también del juego, pero no en términos tan favorables como en los párrafos anteriores. Así, cuando afirma que el pensamiento no es un juego, porque pensar no es jugar con ideas, y porque del pensamiento proceden nuestras creencias, que constituyen la realidad irrevocable y grave de la seriedad de nuestra vida, añadirá recordando algunas palabras de Platón que

El juego es irresponsable y no crea nada, es pasatiempo... El pensamiento, en cambio, crea concepciones del mundo y de la vida, que transubstanciadas en creencias

²¹ OC, VII, pp. 469-470. En IX,



serán como vastos continentes donde vivirá alojada la humanidad, a veces durante centurias. [...] El pensamiento hace, pues, posible el mañana, y el mañana es tiempo. Lejos, pues, de ser el pensamiento «pasatiempo» es «crea tiempo». [...] Quedémonos, pues, en un justo medio, cuando hacemos teoría y tratamos con ideas, entre la abrumadora seriedad de la vida, del vivir, y la irresponsable liviandad del jugar. Ese justo medio es el *deporte*, que tiene del *vivir* el riguroso esfuerzo y tiene del jugar el albedrío con que se emprende. / Platón nos dice —y siguiendo en esto la huella de Platón su díscolo discípulo Aristóteles— que la filosofía es... la *ciencia de los hombres libres*. O para traducir procurando salvar el matiz de significación que esta palabra tenía en aquella hora de Atenas: *la ciencia de los nobles*. Y matizando todavía más —porque el noble no aceptó nunca el trabajo como ocupación, sino sólo el certamen deportivo—, la teoría es *la ciencia de los deportistas*.²²

6.3. ESPARTO, ESPURIO, JUNCO

6.3.a. La etimología del término ‘esparto’ no ofrece problemas de interpretación, puesto que está claro que deriva del latín *spartum*, ‘esparto’, especie de junco; a su vez, la forma latina deriva del griego *spárton* o *spártos*, con el mismo significado. Ortega y Gasset usa el término con su significado propio y añade una explicación complementaria que ilustra extraordinariamente el contexto en el que el término aparece en alguna imagen pictórica y escultórica, realzando el papel socioeconómico y religioso que un humilde vegetal pudo haber representado en el imaginario antiguo de algunos pueblos. En efecto, Ortega trata de difundir las aportaciones científicas y culturales contenidas en un libro de Bachofen (*Oknos der Seilflechter. Ein Grabbild*, —Oknos el soguero—, 1923). En ese libro el autor comenta el posible significado de la figura que aparece en el columbario de la villa Panfilia: un anciano sentado entre plantas de cenagal trenza una cuerda, cuyo extremo mordisquea una asna. Habrá que acudir a Diodoro para empezar a encontrar un posible significado a aquella representación: el trenzar la cuerda por un extremo y destrenzarla al mismo tiempo por el otro, debe guardar relación con los mitos de la vida que se simbolizan con el tejer y el hilar (las Parcas, Horas, etc.). Es un símbolo religioso, por el que se representa a la madre Naturaleza que conforma las fuerzas naturales, dando a la materia bruta forma simétrica y estructura. La *Terra* en el pensamiento antiguo es la suprema artífice, *daedala*, *artifex rerum* (‘artesana’, ‘ingeniosa’, ‘habilidosa’), la *méter plasténe*, (‘madre formadora’) de los griegos. Después de relacionar estos elementos míticos con otras referencias de dioses como Ares, Afrodita, Hefesto, Ariadna, etc., Ortega explicará, etimologías latinas incluidas, cómo hemos de entender esa figura y por qué esos vocablos tienen el interés *lógico* que su expresión transmite, pero de la que a veces no percibimos su largo y profundo alcance. Dice así:

²² OC, XII, p. 158: *La razón histórica* (Buenos Aires), 1944. Otro pasaje relacionado con estos vocablos es IX, 753.



Este símbolo de tejer y trenzar, en que asoma el poder plástico de la Naturaleza, entra en una zona más profunda si advertimos que el viejo Oknos está rodeado de altas plantas pantanosas. Son el material de que elabora su sogá. Estas plantas son juncos (de *iungere*, 'unir'), esparto, *spartum*; es decir, lo que nace sin ser sembrado. Virgilio opone la tierra espartaria, el tremedal y la ciénaga, donde la flora crece espontáneamente con brutal abundancia, pero sin buen aprovechamiento, a la tierra cultivada, *laborata Ceres*. Sin más que seguir la ruta que el símbolo nos indica, hemos llegado a una etapa de civilización preagrícola. El hombre aprovecha el vegetal espontáneo, nada más. El esparto no es, como el cereal, obra del hombre; el *spartum* tiene la misma raíz y sentido que *spurius*, sin padre. / Todo este complejo nos hace entrever una época en que el hombre ha creído hallar en la tierra y en la subtierra el ámbito propio a la divinidad. En la ciénaga, con su profundidad tremante y misteriosa, se oculta el arcano de la generación. De él sólo se conoce el resultado: la caña, junco o mimbre que se yergue, prole de una génesis oculta. Para Egipto tiene el agua telúrica la misma significación que para otras comarcas de la tierra la humedad descendente del cielo. Aún el hombre no ha levantado su preocupación al firmamento. aún vive preso del terrible misterio subterráneo. Su cultura no es aún uraniana, sino cthonica. / Pero, además, a la generación cenagosa de los espúreos corresponde en lo social el mero enlace hetaírico, sin matrimonio. De la familia aún no existe sino la madre, el factor indubitable. [...] La mujer es centro de la sociedad y representa en lo humano la gleba húmeda, fecunda y sagrada.²³

6.4. ESTUPEFACTO, ESTUPIDEZ

6.4.a. Es conocida la historia de estos dos vocablos y su origen latino a partir del verbo *stupere*, *stupefacere*, 'quedarse atónito', 'contemplar con estupor', 'causar estupor'. En castellano se registran desde el siglo XVIII. Ortega va a explicar el vocablo 'estupefacto' en su relación con la voz griega *θεάω*, 'contemplar', con la intención de destacar, en el citado ensayo *Idea del teatro*, que cuando asistimos al teatro no sólo oímos, sino que, antes de oír, vemos. Y describe así lo que entiende él como teatro:

La palabra tiene en el teatro una función constitutiva, pero muy determinada; quiero decir que es secundaria a la «representación» o espectáculo. Teatro es por esencia, presencia y potencia *visión* —espectáculo—, y en cuanto público, somos ante todo espectadores, y la palabra griega *θέατρον*, teatro, no significa sino eso: *miradouro*, mirador. / Tenemos, pues, razón cuando al reflexionar un instante sobre el inveterado dicho según el cual el Teatro es un género literario nos quedábamos estupefactos. La *estup*-efacción es el efecto que produce el

²³ OC, III, 597-598: *Espíritu de la letra*: Oknos el soguero. 1927. Ese ensayo se había publicado por primera vez en 1923, en el número 2 de la *Revista de Occidente*.



estup-eficiente, y el *estup*-eficiente más grave y, por desgracia, más habitual es la *estup*-idez.²⁴

6.4.b. Hay otro pasaje, en el que Ortega usa el adverbio ‘estúpidamente’ y su adjetivo ‘estúpida’, con el significado no ya de asombro o admiración, sino en el sentido de atonía, de atónito, en cuanto falto de dinamismo, de vigor, de tono, de espíritu, de dejarse arrastrar: ‘estúpido’ será aquello que se hace sin prestar atención, aquello que hacemos mecánicamente, y nada mejor para ilustrarlo que poner un ejemplo con la palabra ‘escéptico’. El ejemplo se justifica porque Ortega trata de explicar por qué estamos acostumbrados a admitir que el error es cosa demasiado fácil, mientras que la verdad es cosa muy difícil. Y añade que es un hecho similar al escepticismo congénito del hombre contemporáneo. Y es en este punto, donde Ortega matiza y enriquece el significado de los vocablos en una interpretación semántica, ajustada lingüísticamente y atinada por su ubicación contextual. Después de manifestar que esa asimilación del hábito de error y del escepticismo era una frivolidad, porque se llamaba ‘escepticismo’ a cualquier cosa, como si el escepticismo no exigiera de quien lo es un esfuerzo previo y constante. Y trata de encontrar la explicación en las características del lenguaje humano cuando afirma:

La culpa la tiene esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje. La vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo. El vocablo «escéptico» es un término técnico acuñado en Grecia en la época mejor de su inteligencia. Con él se denominó a ciertos hombres tremebundos que negaban la posibilidad de verdad, primordial y básica ilusión del hombre. No se trata, pues, simplemente de gentes que «no creían en nada». Siempre y en todas partes ha habido muchos hombres que «no creían en nada», precisamente porque «no se hacían cuestión» de nada, sino que vivir era para ellos un simple dejarse ir de un minuto al siguiente, en puro abandono, sin reacción íntima ni toma de actitud ante dilema alguno. Creer en una cosa supone activo no creer en otras y esto, a su vez, implica haberse hecho cuestión de muchas cosas frente a las cuales sentimos que otras nos son «incuestionables» —por eso, creemos en ellas. He aquí por qué hablo entre comillas de ese tipo de hombre, que hay y ha habido siempre, el cual «no cree en nada». Doy a entender con ello que es inadecuado calificar así su estado de espíritu porque no se da en él un efectivo no-creer. Ese personaje ni cree ni deja de creer. Se halla a sotavento de todo eso, no «embraga» con la realidad ni con la nada. Existe en vitalicio duerme-vela. Las cosas ni le son ni no le son y, por lo mismo, no pegan en él el culatazo de creerlas o no creerlas. A este temple de vital embotamiento se llama hoy «escepticismo» por una degeneración de la palabra. Un griego no conseguiría entender hoy este empleo del vocablo porque lo que él llamó

²⁴ OC, VII, 456.



«escépticos» le eran unos hombres terribles. Terribles, no porque ellos «no creyesen en nada» —¡allá ellos!— sino porque no le dejaban a usted vivir; porque venían a usted y le extirpaban la creencia en las cosas que parecían más seguras, metiendo en la cabeza de usted, como buidos aparatos quirúrgicos, una serie de argumentos rigurosos, apretados, de que no había manera de zafarse.²⁵

6.4.c. Hay un tercer pasaje en el que estupefacción y estupidez se relacionan claramente, cuando Ortega habla de la fe y el vacío que se produce en aquellos hombres que la pierden. Afirma Ortega en los términos siguientes:

Lo que probablemente habría acontecido [...] es que habiendo perdido la antigua fe y no existiendo un normal sustituto de algo así como filosofía, el hombre se habría quedado sin certidumbre ninguna ante el Universo, es decir, que ante el hecho enigmático y equívoco de su vivir se habría quedado sin reacción adecuada alguna frente a él. Ahora bien, la estupefacción prolongada engendra la estupidez. De aquí esas etapas de general imbecilidad a que la historia nos hace asistir. Habría sobrevenido una general degeneración de la mente humana en la cual ni la religión, ni mito vivaz, ni poesía luminosa existirían, sino que los espacios de la convicción humana se habrían henchido de superstición, que es la forma de vida mental característica del *mente capto*. Está por decidir si el hombre primitivo contemporáneo, más bien que auténticamente primitivo, no es un degenerado caído en atroz estupidez e inercial superstición.²⁶

6.5. ETERNO, INTEMPORAL

6.5.a. Hemos registrado en nuestra lectura de Ortega dos pasajes en los que con motivos distintos se explican los significados de estos dos vocablos de origen latino que frecuentemente confundimos. Por un lado, eterno es aquello que carece de las dimensiones del tiempo, esto es, pasado, presente y futuro, porque siempre y sólo es presente, o, dicho en términos del diccionario académico, carece de principio y de fin. Intemporal, en cambio, es lo que no posee la cualidad de tiempo, ni siquiera de presente. En este sentido el Diccionario de la RAE define este segundo término como un sinónimo del primero, y, en la práctica, ambos suelen usarse como sinónimos, aunque no lo sean. Ortega y Gasset, después de dedicar un ensayo con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant (1724-1924), publicó en 1929 un Anejo en el que va a hablar de las ideas y de cómo se las puede tratar desde dentro o desde fuera. Y será al hablar de los rasgos de esas ideas cuando introduzca la distinción semántica de lo eterno frente a lo intemporal. Dice así:

²⁵ OC, IX, 355-6: *Origen y epílogo de la Filosofía*. (1941-; 1960). La explicación continúa con varias observaciones de gran interés filosófico y lingüístico, porque, en definitiva, escéptico para un griego será un investigador, un perescrutador, opuesto radicalmente a aquel otro hombre somnolento y pasivo.

²⁶ OC, VIII, 313: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*.





De las ideas, es decir, de aquello que nuestros actos de pensar actualizan, suele decirse que son eternas. Esto es en muchos sentidos un error, pero en algunos un error inocente. Las ideas, en rigor, son intemporales, y la intemporalidad sólo coincide con la eternidad en ser invulnerable al diente del tiempo, máximo roedor. Su parecido, pues, se parece, a su vez, al que tienen las ostras con los caballos por no subirse a los árboles. Es evidente, sin embargo, que dondequiera nos interese decir que algo no varía con el tiempo y nada más que esto, podemos impunemente confundir lo eterno y lo intemporal. Al hacerlo cometemos un delito de conocimiento —un error—, pero de tal linaje que no existe pena adscrita a él en el código del Universo. [...] Al hacer constar el carácter intemporal de toda idea, subrayamos, no más, la imposibilidad de añadirle inmediatamente como predicado tal o cual fecha. No obstante, esas ideas tan intemporales cobran un cariz de temporalidad al proyectarse en una mente. El acto en que las pensamos va esencialmente anclado en un instante del tiempo, como toda realidad. Ya que no ellas, su presencia y ausencia en la mente humana tienen, pues, una historia. [...] Toda consideración de la serie temporal de los sistemas que no muestre a éstos emergiendo de la íntegra vida de sus autores es abstracta, y si no se da cuenta de ello, es falsa. Un ademán en esta dirección —y nada más— pretende ser mi folleto sobre Kant.²⁷

6.5.b. En el segundo pasaje Ortega vuelve a referirse a la eternidad. Va comentando el pasado filosófico, en cuanto que es un ejemplo más de cuanto acontece con todo pretérito humano. Para Ortega el pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente, [...] sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repassando*. Y afirma:

Es[e] *tener* el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria») equivale a un ensayo modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad —porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que *tener* en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno. Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de la eternidad —como dice Platón del tiempo mismo con mucha menos razón. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia permanente, en el hombre, de adivinación, de profecía. Durante la época moderna se ha dado un gran paso en la facultad de adivinar: es la ciencia natural que predice con rigor no pocos acontecimientos futuros. [...] Se halla, pues, el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar gigantesca sus quilates de «eternidad». Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es sólo perpetuarse, perennizarse —una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que recorrer uno *todo* el tiempo. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al

²⁷ OC, IV, 49-51.

presente y henchirlo: es recordar y prever. [...] La «eternidad» del Hombre, aun esa efectivamente posible, es sólo probable.²⁸

6.6. IMPARCIALIDAD, IMPERSONALIDAD

6.6.a. En uno de sus primeros ensayos titulado «De la crítica personal», (1902), cuando contaba diecinueve años, Ortega hablaba de distintos modos de hacer crítica y de si cabía hablar de justicia o de crítica justa o no. Y es que cuando oía decir que la «crítica debía ser imparcial», no acertaba a comprender qué es lo que se quería decir. Porque si por imparcialidad se quería decir serenidad, frialdad ante las cosas y ante los hechos, el crítico no podía ser imparcial ni ante el autor de una obra, ni ante la obra misma. Es época de juventud y las ideas orteguianas transmiten dinamismo, actividad e incesante energía. Por eso dirá que la crítica no puede ser pasiva, sino que ha de luchar, y sobre la lucha no puede flotar la serenidad. De ahí que identifique la no-parcialidad de la crítica con la no-personalidad del crítico. Y lo expresa así:

Pero mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir *impersonalidad*. Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de gravedad sentimental. De tal suerte —dicen— se podrá ser justo. [...] La crítica impersonal ni aun consigue la atención de esa misma multitud. [...] Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas; personal, fuerte y buen justador. Así, las palabras son creídas; así se hacen rebotar en el tiempo y en el espacio los grandes amores y los grandes odios. [...] También hay que ser sincero.²⁹

6.7. INTIMIDAD, ENSIMISMARSE

6.7.a. La voz 'intimidad' fue objeto de interpretación en varias ocasiones. En 1939 publicó unas lecciones bajo el título de «Ensimismamiento y alteración», que iban prologadas de una polémica introducción, en la que censuraba a algunos editores chilenos que copiasen las páginas que él publicaba en *La Nación* de Buenos Aires los domingos, pero sin la redacción y forma definitivas que, si el propio Ortega decidiera publicarlas como libro, debieran tener esas ideas. Ortega trata de explicar que el hecho de que el hombre sea el único animal capaz de suspender de cuando en cuando su ocupación directa con las cosas, de volver la espalda al mundo y meterse dentro de sí mismo y no de *lo otro*, es una diferencia esencial. Y ese hecho no queda suficientemente definido cuando lo denominamos 'pensar' o

²⁸ OC, IX, 361-3: *Origen y epílogo de la Filosofía*.

²⁹ OC, I, 13-17: *Glosas*, 1902.



‘meditar’, sino que hay que acudir a un vocablo muy castellano que es el de ‘ensimismarse’. El ensimismarse significa para el hombre la facultad de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, de tener que estar pendiente de cuanto le rodea. A su vez, esa liberación transitoria implica que puede desatender el mundo que le rodea temporalmente sin correr un riesgo fatal, y que puede refugiarse en otro sitio distinto del mundo en el que suele estar, aunque ese refugio consista en estar consigo mismo. Y es en este punto cuando aparece la intimidad:

[...] El mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera* que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su sí mismo que está constituido principalmente por ideas. porque las ideas poseen la extravagantísima condición de que no están en ningún sitio del mundo, que están fuera de todos los lugares, aunque simbólicamente las alojemos en nuestra cabeza, como los griegos de Homero las alojaban en el corazón, y los prehoméricos las situaban en el diafragma o en el hígado. Noten ustedes que todos estos cambios de domicilio simbólico que hacemos padecer a las ideas coinciden siempre en colocarlas en una víscera; esto es, en una entraña, esto es, en lo más interior del cuerpo, bien que el *dentro* del cuerpo es siempre un *dentro* meramente relativo. De esta manera, damos una expresión materializada [...] a nuestra sospecha de que las ideas no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad, sino que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior.³⁰

6.7.b. En su «Prólogo» a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, Ortega habla lógicamente de la caza, de esta especie de afición cruenta que consiste en dar muerte a un animal salvaje, provocando mediante una herida de arma blanca o de fuego la salida de la sangre del cuerpo del animal perseguido. Ortega explica que en ese hecho de ver derramarse la sangre del animal cazado, como la del toro en una corrida, o los pugilatos y sangrientas matanzas que se producían en el circo romano, hay una cierta orgía que embriaga, exalta o frenetiza al animal, a los gladiadores o a las fieras, en quienes esa sangre opera como droga estupefaciente. Pero cuando un cuerpo se desangra, o un paño blanco se tiñe de rojo por una mancha de sangre, parece como si su materia textil se mancillase. Hay, dirá Ortega, un pavoroso misterio en la sangre. Y lo vincula al concepto de interioridad y de intimidad cuando afirma:

La vida es la realidad arcana por excelencia, no sólo en el sentido de que ignoramos su secreto, sino porque la vida es la única realidad que tiene un verdadero «dentro», un *intus* o intimidad. La sangre, líquido que lleva y simboliza la vida, está destinada a fluir oculta, secreta, por el interior del cuerpo. Cuando se derrama y el esencial «dentro» sale fuera, se produce una contracción de asco y de terror en toda la naturaleza, como si se hubiese cometido el más radical contrasentido: hacer externidad

³⁰ OC, V, 300-301.

lo que es pura interioridad. Pero esto es, precisamente, la muerte. El cadáver es carne que ha perdido su intimidad, cuyo «dentro» se ha escapado...³¹

6.7.c. En clara contradicción con lo expresado en el primer apartado (a) respecto a la no existencia de intimidad en el animal, en el libro *El hombre y la gente* Ortega tratará de nuevo la intimidad pero extendiéndola también a los animales, cuando antes había dicho que éstos a lo más que podían llegar cuando se abstraían de cuanto les rodeaba era a un estado de somnolencia, pero no de ensimismamiento o de intimidad. En este pasaje Ortega se refiere al *Otro* en cuanto *otro hombre* distinto a uno mismo, del que percibimos, en principio, su figura o contorno y añade:

Pero lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles —por eso son, frente a toda la externidad del mundo, pura intimidad. Pero ya en el animal no podemos ver su cuerpo sin que éste, además de señalarnos como los demás colores y resistencias una cierta corporeidad, nos es señal de algo completamente nuevo, distinto —a saber, de una incorporeidad, de un *dentro*, un *intus* o *inti-midad* en el animal donde éste fragua su respuesta a nosotros, donde prepara su mordisco o su cornada o, por el contrario, su dulce y tierno venir a rozarse contra nuestras piernas.³²

6.7.d. En otro pasaje de la misma obra Ortega define la intimidad como aquello que hace posible que el *Otro*, con el que tengo un trato mayor y más frecuente que con los otros (hombres), me resulte más conocido y lo voy distinguiendo de esos otros que conozco menos, y, por ello me resulta más próximo. Cuando esa proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos *intimidad*. El otro se me hace próximo e inconfundible. No es otro cualquiera, indiscernible de los demás, es el Otro en cuanto único³³. Recordemos, de paso, que el término ‘íntimo’ deriva del latín: *inter*, *intus*, *intimus*: ‘entre’, ‘dentro’, ‘más interior’, ‘íntimo’³⁴.

6.8. CREAR, EMANAR

6.8.a. Con tenacidad, desde la Antigüedad, algunos hombres han buscado en las distintas doctrinas religiosas una explicación al problema irresuelto de la

³¹ OC, VI, 465; 1942.

³² OC, VII, 138: *El hombre y la gente*, 1949-50; 1957.

³³ *Ídem*, p. 152. En similares términos lo explica en p. 155: «La carne [el cuerpo del Otro] tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o intimidad».

³⁴ Véase entre otros manuales al uso el de Joan COROMINAS, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, 3ª edic., Madrid, Gredos, 1973, 1987r.



creación, pues con sus medios propios no han sido capaces hasta ahora de comprenderlo, hasta tal punto que sigue siendo una cuestión viva, para la que sólo a través de las propuestas de algunas religiones se ofrece una solución. Para muchos, no obstante, sigue siendo un «misterio», o una cuestión abierta. No podía quedarse al margen de esta vieja cuestión un filósofo como Ortega y Gasset, quien se ocupa de ella y la enfoca desde los planos histórico, recorriendo la trayectoria que el pensamiento humano ha seguido por la senda de este misterio, y desde el plano lingüístico, resaltando cómo a veces la lengua impide captar toda la significación implícita en una idea, porque no encuentra el término adecuado. El pasaje que nos parece más ilustrativo del pensamiento orteguiano es el contenido en su libro *La razón histórica* (Buenos Aires, 1940). Habla Ortega de ideas y realidades y recuerda que para los griegos el planteamiento era más simple que para un hombre de hoy, dado que para un griego antiguo lo que verdadera y absolutamente hay es «que las cosas están ahí», independientes de nosotros y las unas de las otras. De modo que para un griego de aquella época «ser realidad» quería decir «ser por sí». A lo que añade una de las ideas más reiteradas por Ortega a lo largo de su obra filosófica:

De aquí que nunca se le hubiera podido ocurrir al buen griego la idea de un *ser creado* y un *ser creador*. Esto es: de un ser —la *criatura*— cuyo ser no le es propio sino que le viene de otro, y un ser —Dios—, que como un ser prestidigitador saca de sí mismo otros seres completamente distintos de él.³⁵

Tras aclarar que en lo dicho nada se opone a la idea de la creación, pero que para aquellos griegos era imposible entender esas dos ideas de *ser creado* y de *ser creador*, acude a Plotino (s. III d. C.), quien había seguido las doctrinas de Filón de Alejandría (20 a. C. - 54 d. C.).³⁶ Sobre Plotino y sus intentos de fundir el cristianismo con las ideas de los filósofos griegos antiguos dirá Ortega remarcando la dificultad lingüística griega para expresar la idea de creación:

[...] Se entrevé que Plotino quisiera pensar en algo así como la creación por Dios de los mundos y las cosas, pero... ¡no puede! ¡No puede! Y entonces piensa que el mundo, que las cosas, son, no creaciones de Dios, pero sí sus emanaciones. La diferencia entre uno y otro concepto es clara. Son muy diferentes. (Y permíname Santo Tomás de Aquino, que define la creación —se trata, sin duda, de un desliz— con la palabra «emanación».) En la creación, el *ser creado* tiene un ser completamente distinto del *ser creador*, puesto que decirnos que hemos sido hechos «a imagen y semejanza de Dios» no es sino una manera suavísima de

³⁵ OC, XII, 172.

³⁶ De Filón Ortega dice, de pasada, que es un hebreo genial, a quien no se le ha dado la importancia que merece la influencia que ha ejercido en el pensamiento humano. Como se sabe, Filón se esforzó en conjugar las ideas platónicas con algunas de la Biblia y ejerció una gran influencia en el neoplatonismo y en la literatura cristiana.

decirnos que «somos infinitamente dispares de Él»; en cuanto al ser *emanado* tiene el mismo ser del *emanante*, es su irradiación y nada más. El dios de Plotino es el *ens exuperantissimum*, el *exuberante*, la *realidad superabundante*, el ser a quien le sobra ser; y por eso rebosa de sí mismo —como dice Plotino—, superfluye, mana o emana. Esa porción sobrante del ser divino, esa realidad superflua, es el mundo y somos nosotros, los hombres. ¿Cómo podía el buen griego, el griego castizo, pensar la idea de creación si lo que para él es el *ser*, en su sentido auténtico, tiene ya como atributo fundamental el que es el atributo más fundamental de Dios y que más excluye la creación? En efecto; el mundo de Aristóteles se integra de materia y forma *sensu stricto*, las cuales son eternas. En un universo de cosas eternas un Dios creador no encuentra trabajo. Y confesemos que, en efecto, el Dios de Aristóteles es casi, casi un atorrante.³⁷

Hemos visto en este pasaje cómo Ortega destaca, por un lado, que no son sinónimos los términos ‘creación’ y ‘emanación’; por otro, que el pensamiento de los griegos antiguos no estaba capacitado para *expresar* la idea de «creación», como atributo de Dios, como atributo de quien es el único que puede «crear algo de la nada». Y esta imposibilidad se podría extender a la lengua latina, que carecía, igualmente, de un término que *delimitara* específicamente esa idea de «creación» desde la nada. Más adelante Ortega recordará que pocas veces se ha ocupado la Filosofía de esta difícil cuestión, pero que sí hay ejemplos en la historia, siendo Schelling un ejemplo, aunque fugaz. Como la cuestión filosófica sigue abierta, Ortega concluye su comentario insistiendo en que le interesa destacar el hecho de que para Grecia y la filosofía medieval, el ser, en su sentido más estricto, es el ser independiente, el ser por sus propias fuerzas o por sí.

6.8.b. En un contexto distinto volverá a tratar la cuestión de la «creación», situándolo, precisamente, en los comienzos de la Era Cristiana, cuando las ideas de la Biblia tratan de extenderse por el mundo conocido. Se trata de aquel ensayo titulado «Dios a la vista», publicado en 1926, y que, a pesar de su brevedad, ha suscitado numerosos comentarios. Nos interesa de este breve ensayo su alusión al término «creación», pues dado su claro origen latino, encaja dentro de este pequeño estudio, pero hemos de observar cómo el sentido que hoy damos al término, ni lo tenía entre los latinos, ni pudo haber sido heredado de los griegos, como se ha dejado claro por lo expresado en el párrafo anterior. Por eso, porque hay algo que históricamente influye en el pensamiento, en las creencias y en la actitud de los hombres de aquella época, la idea hebrea de que existe una «creación de un mundo por Dios desde la nada», los griegos y latinos se encontraron con el problema de que ni lo *com-prendían*, ni lo podían *ex-presar*, decir. Tuvieron que acudir a un término próximo, pero que no recogía cuantos matices implicaba la idea hebrea de la creación divina. Ese término fue para los latinos el de *create*, engendrar, nombrar.

³⁷ OC, XII, 172-3.





Si dicha cuestión se plantea desde la perspectiva de dos tendencias filosóficas, el agnosticismo y el gnosticismo, la cuestión abierta de la «creación» se verá aún mejor y más completa. En efecto; se sabe que los agnósticos, en el fondo de su actitud, proclaman no el hecho de que la realidad inmediata y «positiva» sea la única existente, sino que reconocen que esa realidad inmediata no es la realidad completa, puesto que más allá de lo visible, debe haber alguna otra parte de realidad que no puede reducirse a experiencia; pero como está convencido de que no se puede conocer esa otra realidad, se desentiende de ella. En lo que a la creación se refiere, es manifiesto que, aunque esa cuestión esté ahí sin resolver, al no poder solucionarla, se le da la espalda.

En cambio, la actitud opuesta, la de los gnósticos, es contraria, por cuanto que lo que no les interesa es la realidad inmediata, lo experimentable. Así se explica cómo en los años que rodean el nacimiento de la Era Cristiana hubiera tal afán por encontrar una solución vital que facilitase la evasión de este mundo, se «sentía asco» —dirá Ortega— hacia todo lo sensible, a lo que añade:

Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente. El asco hacia «este mundo» es tal, que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. [Dios no puede haber creado un mundo tan imperfecto]. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la «redención». Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es «descrear»; esto es, redimir.³⁸

6.9. NOBLEZA

6.9.a. Sabido es el origen etimológico del término 'noble', 'nobleza' y cuantos derivan, a su vez, de estos vocablos: nobilísimo, nobiliario, noblote, ennoblecer, etc. Su origen latino, *nobilis*, 'conocido', 'ilustre', 'noble', deriva de *noscere*, 'conocer'. En su conocido libro *La rebelión de las masas* Ortega hace un continuo ejercicio lingüístico en el que va usando ciertos términos precisando su contexto histórico y su significación originaria. Así ocurre con privilegio, masa, revolución, opresión, ascetas, barbarie, etc. En el caso de 'noble' el interés viene determinado porque se trata de una cuestión que ha estado políticamente de actualidad a lo largo de la historia, sobre todo, desde la Edad Media, y el término ha ido modificando su significación con el cambio de las circunstancias. Para situar contextualmente el papel que los derechos del hombre juegan en la actualidad Ortega nece-

³⁸ OC, II, 495. Sobre este punto hemos desarrollado ésta y otras ideas en nuestro libro *La religión en Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

sita aclarar el verdadero sentido de algunas palabras, como «derechos», «obligaciones», «minorías», «masas», etc. Tendrá que analizar el término 'noble' y será en el contexto de los nuevos tiempos, en el que su explicación cobre su plena importancia. Frente al concepto de 'masa', en cuanto designación de un modo de ser hombre, no por ser multitudinario, sino por ser inerte, que es el modo de ser hombre más frecuente, —frente a él—, se observa que son muy pocos los hombres que se pueden contar como capaces de hacer un esfuerzo espontáneo y lujoso, que no se conformen con reaccionar sólo a una necesidad externa. Frente a este concepto de nobleza, incluso la hereditaria, que se usa en Occidente, en China la nobleza no se hereda, no pasa de padre a hijo, sino que, al contrario, se transmite al ascendiente, el hijo ennoblece a su padre y a sus antepasados. Dice así, seleccionando sus propias palabras:

Es irritante la degeneración sufrida en el vocabulario usual por una palabra tan inspiradora como «nobleza». Porque al significar para muchos «nobleza de sangre» hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte. Pero el sentido propio, el *etymo* del vocablo «nobleza» es esencialmente dinámico. Noble significa el «conocido», se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo sobre la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama. Equivale, pues, noble, a esforzado o excelente. La nobleza o fama del hijo es ya puro beneficio. El hijo es conocido porque su padre fue famoso. Es conocido por reflejo, y, en efecto, la nobleza hereditaria tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Sólo queda en ella de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel del esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en este sentido desvirtuado, *noblesse oblige*. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia. [...] La «nobleza no aparece como término formal hasta el Imperio romano, y precisamente para oponerlo a la nobleza hereditaria, ya en decadencia. Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma. [...] Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. [Entrenamiento es *áskeis* en griego. Son los ascetas].³⁹

6.9.b. En otro libro, *Historia como sistema y Del Imperio Romano* se han reunido dos grandes ensayos en los que la vida de la antigua Roma juega un papel esencial en las reflexiones políticas, sociales, religiosas y filosóficas de Ortega. Será la nobleza romana la que Ortega analice a grandes rasgos para poder delimitar mejor su significado frente al concepto de plebe. En apretado resumen Ortega lo expone así:

³⁹ OC, IV, 182-183.



Las viejas familias han acumulado, generación tras generación, el triple tesoro que permite constituir una aristocracia: nobleza, riqueza, destreza. Ser «noble», ya se sabe, no significa más que «hombre conocido», se entiende conocido antes de haber hecho él nada, por las hazañas de sus antepasados, que todo el mundo tiene presentes con sólo oír su apellido. Pero también la riqueza y la destreza implican normalmente, sobre todo en estos primeros tiempos, la acumulación hereditaria. No llegan a ellas tanto los individuos como los linajes. Todo esto trae consigo prepotencia social. En torno a los nobles está el «ciudadano desconocido», la plebe, palabra de origen problemático, pero cuyo radical deja entrever un significado originario de muchedumbre. La plebe se hizo muy pronto muy numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia, se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: los «pocos» [οἱ ὀλίγοι] y los «muchos» [οἱ πολλοί].⁴⁰

Hasta aquí una breve selección de interpretaciones orteguianas de vocablos castellanos, de origen, en esta ocasión, latino, con algunas anotaciones griegas. Se trata de mostrar, por un lado, un modo de exponer un pensamiento acudiendo al significado de las palabras, para hacer más comprensibles las ideas que transmite; por otro, se trata de retrotraer hasta sus orígenes el significado de otras voces que, por el paso de los siglos y el cambio de las circunstancias, han perdido su primitiva significación. Los ejemplos que hemos expuesto responden correctamente al análisis lingüístico que es fácil encontrar en los manuales etimológicos y en los diccionarios al uso en nuestras universidades. Alguna vez Ortega deslizó errores de interpretación de los que nos hemos hecho eco en estudios anteriores, y los hemos justificado afirmando que son casos, en los que el pensador madrileño hizo aquellas explicaciones en conferencias, de las que no pensó que alguien hubiese estado tomando nota par posteriormente ser publicadas, algunas póstumamente, o bien, se trataba de momentos, que él mismo reconoce, en los que no disponía del material bibliográfico necesario para estudiar aquellas voces, que necesitaba explicar. Eran casos como anátesis o inteligencia. Pero, no sería justo ni correcto, pretender juzgar la labor «lingüística» de Ortega por dos errores, cuando son más de setecientas las voces que hemos registrado, de las que Ortega hizo una interpretación *semántica* correcta, citando en numerosas ocasiones las fuentes de su información y completando, incluso, los datos de esa bibliografía con sus personales aportaciones, resultado de sus numerosas lecturas de lingüistas, historiadores, filósofos y otros escritores, que vienen a demostrar la gran formación que el pensador madrileño había ido adquiriendo a lo largo de su vida, dentro y fuera de España.

⁴⁰ OC, VI, 99. La primera parte de esta obra se publicó en inglés en 1935, y posteriormente, en castellano junto a la segunda parte en 1941.