

# ALGUNOS VOCABLOS DE ORIGEN GRIEGO INTERPRETADOS POR JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS  
Universidad de La Laguna

## SUMMARY

*This paper presents the linguistic interpretation of some Greek-origin terms provided by José Ortega y Gasset in his works. In some occasions he analyzes etymology, whereas in others an explanation of the historical context of some nuance is provided. Other cases deal with the companion of terms and their equivalents in different languages.*

Con ocasión de un estudio sobre la presencia de mitos clásicos griegos y latinos en la obra de José Ortega y Gasset<sup>1</sup>, nos dimos cuenta de la insistencia de este ensayista madrileño en precisar el significado de

<sup>1</sup> La idea fue una iniciativa de Juan Antonio López Férez, Catedrático de Filología Griega de la UNED, quien ha reunido en cursos sucesivos a varios profesores que han analizado los mitos en autores españoles e hispanoamericanos. Sobre el tema mencionado hemos tenido ocasión de intervenir tres veces, en marzo de 1996 y 1997, y en julio de 1997. De las dos primeras intervenciones hemos preparado dos artículos [actualmente en prensa] y que aparecerán como *Actas del VII (y del VIII) Coloquio Internacional de Filología Griega*. Madrid, UNED. La presencia de mitos grecolatinos en la obra de Ortega es tan abundante y su tratamiento tan peculiar que hemos elaborado algunos artículos más, dos de ellos han sido publicados en la *Revista de Filología* de la Universidad de La Laguna (1997 y 1998).

sus palabras. Con frecuencia acudía a la interpretación etimológica y, en otras ocasiones, a la explicación del significado de una palabra enmarcándola en el contexto histórico originario que le dio su primitivo sentido. Posteriormente, hemos efectuado un registro de los términos castellanos de los que Ortega y Gasset hizo una interpretación semántica, en concreto, los de origen griego y latino<sup>2</sup>, y hemos analizado su adecuación científica, su error o la ingeniosidad interpretativa apuntada por algún otro escritor, y de la cual Ortega se hizo eco.<sup>3</sup> Digamos, de paso, que el filósofo madrileño había estudiado lenguas clásicas durante el bachillerato y que, posteriormente, ampliaría sus estudios de griego y latín en Leipzig, cuando aún impartía docencia en la cátedra de indoeuropeo Karl Brugmann; conocía la obra lingüística de A. Meillet y Michel Bréal, entre otros filólogos.<sup>4</sup> Ello quiere decir que, aunque no era un especialista en lenguas clásicas, al menos disponía de una prepara-

<sup>2</sup> También la hace de otros vocablos franceses, ingleses, alemanes, italianos e hindúes, de los que en este artículo no nos podremos ocupar.

<sup>3</sup> Hicimos una introducción de este estudio en la comunicación presentada en el Congreso Internacional de Semántica, celebrado en la Universidad de La Laguna, en la que recogimos algunos vocablos de origen griego y latino y dimos una pequeña explicación de ellos. Véase «Interpretación semántica de algunos vocablos de origen griego y latino en la obra de José Ortega y Gasset», *Actas del C. I. S.*, 1997 [en prensa]. En julio de 1998 tuvimos ocasión de exponer y debatir esta cuestión en el *Encuentro Internacional «Erasmus» de Filología Griega 1998*, celebrado en Madrid, en la sede de la UNED; las *Actas* de dicho encuentro están actualmente en prensa.

<sup>4</sup> Para más datos sobre su educación se puede consultar la edición de Soledad ORTEGA *Cartas de un joven español*, Ediciones El Arquero, Madrid, 1991; en particular las cartas 190 y 192. Estas cartas fueron ya publicadas por Salvador DE MADARIAGA en *Cuadernos del Congreso para la libertad de la Cultura*, n.º 66 (XI-1962). Ortega en carta de mayo de 1905 a Francisco Navarro Ledesma le informa que ha decidido dedicarse a la filología y a la lingüística y que está estudiando griego y latín para ponerse a la altura y poder estudiar en el semestre siguiente sánscrito (pp. 599-601). En p. 612 comenta la escasez de recursos que proporciona la actividad científica y que sólo el apoyo económico que las familias prestaban, por ejemplo, a F. K. Brugmann, M. P. J. Meyer y al filósofo Wundt, les permitía costear los gastos que sus investigaciones les ocasionaban. En p. 594 confesará que «me doy a la filología clásica con verdadero frenesí». Recordemos que Ortega se había licenciado en Filosofía y Letras en 1902 en la Universidad Central de Madrid, estudios que había iniciado en 1897 en la universidad de Deusto al mismo tiempo que la carrera de Derecho; ésta la abandonó al trasladarse a Madrid en 1899, y en 1910 opusó a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central. Otros datos en alguna *Biografía de Ortega*, de las varias publicadas, como puede ser la de Udo Kukser, en Madrid, *Revista de Occidente*, 1971.

ción universitaria que le permitía consultar textos griegos y latinos originales, y, lo que debió ocurrir con frecuencia, comprender las explicaciones lingüísticas dadas en libros especializados de historia, filosofía y literatura. Recordemos que leyó obras de T. Mommsen, Rostovtzeff, J. Burckhardt, E. Rohde, Wilamovitz-Möllendorf, entre otros estudiosos del mundo antiguo.

Un estudio que aparentemente guarda alguna semejanza con el nuestro es el de Pelayo H. Fernández<sup>5</sup>, en cuyo prólogo indica que su objetivo es «entresacar [...] textos que contengan la explicación etimológica de algún vocablo, a fin de poner de manifiesto cómo el étimo de la palabra le sirve al escritor de punto de partida [...] para expresar sus ideas». Es cierto que Ortega se esfuerza en manifestar el significado original de algunas palabras, pero no porque necesariamente «quisiera resucitar... el sentido original que un día tuvieron», porque Ortega reconoce que ese sentido original en muchísimos ejemplos no se ha perdido o no es el único, aunque en otros los usos sociales los han conducido a un «atrofiamiento», tampoco necesariamente «deshumanizante y empobrecedor». No persigue este autor ninguna explicación etimológica desde la perspectiva lingüística, (una de las que nosotros sí quisiéramos destacar), sino sólo el concepto o la idea que late detrás de las palabras que en este libro son seleccionadas<sup>6</sup>. Las ha agrupado por ideas del tipo 'nobleza', 'venado', 'vehemencia', 'otro', etc. y reproduce un fragmento que alude a esa idea y que puede contener varios vocablos. ¡Sólo el texto de Ortega sin el más mínimo comentario! Entendemos que este autor, profesor de Lengua y Literatura Española en la Universidad de Nuevo Méjico (EE.UU.) intuye la inmensa importancia que esta cuestión tiene en la obra de Ortega y Gasset, pero no profundiza en ella como cabría haber esperado, y el mismo procedimiento ha aplicado respecto a la obra de Miguel de Unamuno y de Ramón Pérez de Ayala.

Por razones de espacio no podemos comentar en esta ocasión todos los vocablos de origen griego, pero los relacionados a continuación darán a los lectores una idea de la extensión de esta parcela lingüística en la obra del filósofo español.<sup>7</sup> Veamos algunos ejemplos de esas interpretaciones. En principio, seguimos un orden alfabético con algún salto

<sup>5</sup> *Ideario Etimológico de José Ortega y Gasset*, Gijón, 1981.

<sup>6</sup> *O.c.*, pp. 3-8.

<sup>7</sup> En próximas publicaciones daremos cuenta de la restante parte de este estudio que ya hemos analizado y que por razones de espacio no puede tener cabida en este artículo.

a palabra próxima en significado y en forma, y evitamos recoger algunos vocablos cuya interpretación es muy simple y clara, al objeto de exponer las de mayor interés etimológico y semántico, o las que Ortega desarrolló con más extensión o repitió en más ocasiones.

## 1. AFAΣÍA/APATÍA/AUSTERIDAD

La palabra *afasia*, ἀ-φασία, quiere decir sólo ‘sin habla’, ‘sin expresión’, y la recogen, entre otros, EURÍPIDES en *Hel.* 549<sup>8</sup> e *I. Á.* 837<sup>9</sup>, con el sentido de ‘mudez’, así como PLATÓN en *Leg.*, 636e<sup>10</sup> y *Phil.*, 21d<sup>11</sup> o Sexto EMPÍRICO, en *P.*, I, 192-3, 195 y II, 211, en el sentido de ‘abstención de opinión o juicio’.<sup>12</sup> Aunque el término ἀφασία<sup>13</sup> aparece en estos tres pasajes de Sexto Empírico, la traducción plantea varios problemas. En el pasaje I, 192-3 habla de la cuestión de que la «no-aserción» [traducción de Rafael Sartorio] (= «no-afirmar-nada» [traducción de A. Gallego y T.

<sup>8</sup> [ME] ὡς δέμας δείξασα σὸν / ἔκπληξιν ἡμῖν ἀφασίαν τε προστίθης

[EΛ] ἀδικούμεθ', ὦ γυναῖκες:

[Menelao] «A la vista de tu cuerpo, el estupor y la extrañeza me dominan». [Helena] «[Injusticia sufro, mujeres!].» Texto griego de G. MURRAY, *Euripidis Fabulae*, III, Oxford Classical Texts, 1975; traducción de Luis Alberto de Cuenca y Prado, Bibl. Clásica Gredos, n° 22, Madrid, 1979, p. 36.

<sup>9</sup> [AX] ἀφασία μ' ἔχει, γύναι: [Aquiles] «Me quedo atónico, mujer». Texto griego de G. MURRAY, *Euripidis Fabulae*, III, Oxford Classical Texts, 1975; traducción de Carlos García Gual, Bibl. Clásica Gredos, n° 22, Madrid, 1979, p. 293.

<sup>10</sup> [ME] Λέγεται μὲν ταῦτα, ὦ ξένε, καλῶς πως· οὐ μὴν ἄλλ' ἀφασία γ' ἡμᾶς λαμβάνει τί ποτε χρῆ λέγειν πρὸς ταῦτα...: [Megilo el espartano] «Ciertamente, huésped, todo eso está muy bien dicho y, no obstante, nos hallamos como tomados de mudéz sobre lo que hay que contestar a ello». Edic. bilingüe, traducción... por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, tomo I, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960. Puede consultarse también la traducción de José Manuel Ramos Bolaños en Akal/Clásica n° 15, p. 75, Madrid, 1988.

<sup>11</sup> [ΠΡΩ] Εἰς ἀφασίαν παντάπασί με, ὦ Σώκρατες, οὗτος ὁ λόγος ἐμβέβληκε τὰ νῦν: [Protarco] «Este argumento, Sócrates, me ha reducido ahora a una completa incapacidad de hablar». Texto griego de J. BURNET, *Platonis opera*, II, p. 72, Oxford Classical Texts, 1976; traducción de María Ángeles Durán, *Platón, Diálogos*, VI, p. 40, Bibl. Clásica Gredos, n° 160, Madrid, 1992.

<sup>12</sup> Las citas de obras y autores abreviadas siguen las normas seguidas habitualmente en los grandes diccionarios del tipo Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, o el de F. R. ADRADOS, *Diccionario Griego-Español*, CSIC, Madrid, 1989... [En adelante, *DGE*], en los que hemos realizado consultas de algunas voces.

Muñoz]) sería una forma de sentir en la que no se afirma ni se niega nada. Dada la complejidad semántica del fragmento nos permitimos reproducirlo en una nota.<sup>14</sup> El segundo pasaje (I, 195) se refiere a las expresiones «quizás», «es posible» y «puede ser», que Sexto Empírico considera indicativas del «no-afirmar-nada».<sup>15</sup> El tercer pasaje es igualmente de difícil comprensión.<sup>16</sup> Como puede verse, no es fácil traducir el vocablo griego, salvo que se acuda al cultismo «afasia», en el sentido de «sin expresión», «sin afirmación», o como Ortega y Gasset lo ha interpretado,

<sup>13</sup> DGE, III, 633.

<sup>14</sup> (I, 192-3): Περὶ δὲ τῆς ἀφασίας λέγομεν τάδε· φάσις καλεῖται διχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως, κοινῶς μὲν ἢ δηλοῦσα θέσιν ἢ ἄρσιν φωνή, οἷον ἡμέρα ἔστιν, οὐχ ἡμέρα ἔστιν, ἰδίως δὲ ἢ δηλοῦσα θέσιν μόνον, καθ' ὃ σημαίνόμενον τὰ ἀποφατικά οὐ καλοῦσι φάσεις. ἢ οὖν ἀφασία ἀπόστασις ἐστὶ τῆς κοινῶς λεγομένης φάσεως, ἢ ὑποτάσσεσθαι λέγομεν τὴν τε κατάφασιν καὶ τὴν ἀπόφασιν, ὡς εἶναι ἀφασίαν πάθος ἡμέτερον δι' ὃ οὔτε τιθεῖναι τι οὔτε ἀναιρεῖν φαμέν. ὅθεν δῆλόν ἐστιν ὅτι καὶ τὴν ἀφασίαν παραλαμβάνομεν οὐχ ὡς πρὸς τὴν φύσιν τοιούτων ὄντων τῶν πραγμάτων ὥστε πάντως ἀφασίαν κινεῖν, ἀλλὰ δηλοῦντες ὅτι ἡμεῖς νῦν, ὅτε προφερόμεθα αὐτήν, ἐπὶ τῶνδε τῶν ζητουμένων τοῦτο πεποιθήμεν.

(I, 192-3): "Sobre el «no-afirmar-nada» decimos esto: Se habla de afirmación en un doble sentido, uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo, «es de día», «no es de día». En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos. Pues bien, el «no-afirmar-nada» es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el «no-afirmar-nada» sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada. De ahí que esté claro que tampoco tomamos el «no-afirmar-nada» como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de «no-afirmar-nada», sino indicando que nosotros ahora [...] opinamos así de las cosas que estamos investigando". (Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Sexto EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Bibl. Clásica Gredos, n° 179, pp. 112-3, Madrid, 1993).

<sup>15</sup> ὅτι μέντοι αὐται αἱ φωναὶ ἀφασίας εἰσὶ δηλωτικαί, πρόδηλον, οἷμαι: «En realidad, está claro —supongo— que esas expresiones son indicativas del «no-afirmar-nada».

<sup>16</sup> (II, 211): πῶς οὐκ ἂν εἴη καταγέλαστος, εἰς ἀφασίαν οὕτω γνωρίμου πράγματος ἐμβάλων τὸν ἄνθρωπον διὰ τοὺς ὄρους; «¿cómo podría no resultar ridículo, cuando con sus definiciones arroja así al estupor [‘silencio’ en traducción de Sartorio] a un hombre en un asunto tan simple?». Traducción citada de A. Gallego y T. Muñoz, p. 209. Ver también Sexto EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*, edición de Rafael Sartorio Maulini, Akal Clásica, n° 42, pp. 135-6 (para los dos primeros textos, con nota explicativa de ἀφασία), y p. 222 (el tercer pasaje), Madrid, 1996. Los textos griegos recogidos pertenecen a la edición de R. G. Bury, Sextus EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*, I, Harvard University Press, 1955.

«abstención de juicio». Ortega se refiere a la acepción de este médico y filósofo del s. III d.C. En la actualidad es un término usado en Neuropsicología para denominar la pérdida de la comprensión y del uso de los diversos símbolos hablados o escritos con los que el hombre se comunica, a causa de una lesión cerebral, pero que mantiene íntegros los órganos de recepción y emisión y la capacidad intelectual<sup>17</sup>.

La apatía —ἀπάθεια<sup>18</sup>— se define como una insensibilidad o ausencia de sufrimiento. Es término registrado en Platón (*Def.*, 413a)<sup>19</sup>, Aristóteles, Teofrasto y Plutarco, entre otros, y es un compuesto de ἀ-πάθος, ‘sin padecimiento’, ‘in-sensible’.

La austeridad, del lat. *austeritas*, derivado del adjetivo *austerus*, ‘austero’, remonta a varios vocablos griegos como son el adjetivo αὐστηρός, ‘seco’, ‘rudo’, ‘agrio’, ‘rígido’, ‘severo’, y el sustantivo αὐστηρία.<sup>20</sup> Platón (*Phil.*, 61c)<sup>21</sup>, Aristóteles, Teofrasto, Hipócrates y Polibio registran también estas voces.

Según Ortega los tres vocablos definirían la actitud filosófica de los escépticos porque no emiten opiniones, son insensibles y secos o rígidos. Veamos uno de los pasajes en los que los define de este modo:

«La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo. [...] A la filosofía positiva acompaña siempre su atravesado hermano el escepticismo. Éste es también una filosofía: en

<sup>17</sup> *Gran Enciclopedia Larousse*, 1, p. 178.

<sup>18</sup> *DGE*, II, 372.

<sup>19</sup> Ἀπάθεια ἔξις καθ’ ἣν ἀνέμπωτοί ἐσμεν εἰς πάθη: «Impasibilidad: Facultad por la cual no caemos en las pasiones». (Texto griego de J. BURNET, *Platonis Opera*, V, Oxford Classical Texts, 1967; traducción de Pilar Gómez Cardó, PLATÓN, *Diálogos*, VII, Biblioteca Clásica Gredos, 162, 1992, p. 250. Omitimos los textos de los otros autores citados, a fin de no extender excesivamente los antecedentes griegos del uso de los vocablos castellanos.

<sup>20</sup> *DGE*, III, 610.

<sup>21</sup> Καὶ μὴν καθάπερ ἡμῖν οἰνοχόοις τισὶ παρεστᾶσι κρῆναι —μέλιτος μὲν ἂν ἀπεικάζοι τις τὴν τῆς ἡδονῆς, τὴν δὲ τῆς φρονήσεως νηφαντικὴν καὶ ἄοινον αὐστηροῦ καὶ ὑγιεινοῦ τυπὸς ὕδατος... «Pues bien, estamos como escanciadores ante dos fuentes, una, la del placer, podría uno compararla con una fuente de miel; la otra, la de la prudencia, sobria y sin vino, con una fuente de agua austera y saludable...» (Texto griego de J. BURNET, *Platonis Opera*, II, Oxford Classical Texts, 1976, p. 139; traducción de María Ángeles Durán, PLATÓN, *Diálogos*, VI, Biblioteca Clásica Gredos, nº 160, Madrid, 1992, p. 113).

ella se construye el hombre laboriosamente [...] una radical actitud defensiva frente a los falsos mundos posibles, y al estar en esa negatividad de todo saber, se siente en lo cierto, fuera del error, ni más ni menos que el filósofo dogmático. Tendríamos, así, en el escepticismo una imagen del mundo esencialmente vacía que lleva a la afasia —ἀφασία— o abstención del juicio, a la apatía —ἀπάθεια—, o [a la] austeridad —αυστερία— (austería), la actitud seca, fría, severa ante todo. En rigor, ni siquiera cabe hacer esa distinción entre dogmatismo y escepticismo.»<sup>22</sup>

## 2. ALALOS

El término es usado por Ortega como adjetivo en su ensayo «La ciencia romántica». El diccionario castellano recoge la voz *alalía* sin más comentario que el de significar igual que *afonía*, imposibilidad de hablar. El origen griego del vocablo es claro: está documentado con el significado de ‘mudo’ en el adjetivo ἄλαλος, y de ‘indecible’ en el adjetivo ἀλάλητος.<sup>23</sup> Pero la sinonimia del diccionario, como toda sinonimia, es incompleta. Con ese vocablo no se quiere indicar que no se tenga capacidad de emitir sonidos (*afonía*), sino que no se puede hablar, esto es, «articular palabra», porque *afónico* puede ser cualquier hombre o animal que no emite sonido, mientras *alalo* es el hombre incapacitado para hablar, conversar, balbucir, más no incapacitado para emitir otros sonidos distintos al del hablar. Por tanto, como veremos en el siguiente pasaje, Ortega usa con propiedad el vocablo, y lo distingue, con claridad, del más usual, aunque impreciso, vocablo *afónico*. Dice el pasaje a propósito de la cuestión nuevamente actualizada del origen de la lengua vasca:

«Hoy por hoy, ignórase la filiación del idioma eúskaro: para Giacomio tiene grandes semejanzas con el egipcio, para el conde Gabelentz con el bereber. Para nuestros sabios de otros siglos fue uno de los setenta y dos en que se desperdigó el volapuk inicial humano cuando el vano intento de Babel. Para D. Julio Cejador es el eúskera ese primer idioma, el de Adán y Eva, o como

<sup>22</sup> *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*: «Origen histórico de la filosofía», OC, VIII, 266-7. En adelante las citas de Ortega y Gasset se indicarán con número romano el volumen y con números árabes las páginas, según la edición de las *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, 1994).

<sup>23</sup> A. Fr. 75; Plu. 2.438b; AP 5.4 (Phld), Thgn. 6Y. Véase DGE, I, 136.

quiera nombrarse a los primeros ‘hombres alalos’, que dejaron su mudez y fueron parlantes.»<sup>24</sup>

### 3. AGNÓSTICO

El adjetivo se refiere a aquel grupo de personas que profesan el agnosticismo y que sostienen la doctrina que declara que toda noción de lo absoluto es inaccesible al entendimiento humano. El cultismo deriva del adjetivo griego ἄγνωστος, que con sentido pasivo significa ‘desconocido’<sup>25</sup>, y con sentido activo significa ‘ignorante’<sup>26</sup>. Pues bien, dentro de lo que podemos considerar una correcta interpretación semántica del término, nuestro autor nos dice en el ensayo titulado «Dios a la vista»:

«[Agnóstico...] significa ‘el que no quiere saber ciertas cosas’. Es un vocablo con sentido negativo. Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar, al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas. Hoy empieza a ser difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y ‘positiva’ como la única existente (cosa que no tendría sentido), sino al contrario: reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él. La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado...»<sup>27</sup>

<sup>24</sup> I, 40; 1906.

<sup>25</sup> Por ejemplo, EUR., *I. T.*, 94: ἤκω δὲ πεισθεῖς σοῖς λόγοισιν ἐνθάδε ἄγνωστον ἐς γῆν: «Pues bien, he llegado, obedeciendo tus palabras, a esta tierra ignota y que odia a los extranjeros». (Traducción de José Luis Calvo Martínez: EURÍPIDES, *Tragedias*, II, Biblioteca Clásica Gredos, nº 11, Madrid, 1977, p. 356). Más ejemplos en *Od.*, II, 175. Más citas en *DGE*, I, 30.

<sup>26</sup> Por ejemplo, Píndaro, *O.*, VI, 67: τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωτον: «primero, oír su voz, de falsedades desconocedora». (Texto griego de C. M. BOWRA, *Pindari Carmina cum fragmentis*, Oxford Classical Texts, 1968; traducción de Emilio Suárez de la Torre, PÍNDARO, *Obra completa*, Cátedra, Letras universales 114, Madrid, 1988, p. 89). Más ejemplos en LUCIANO, *Alc.*, 3.

<sup>27</sup> II, 494; 1927.



Vemos, pues, que Ortega se atiene en este vocablo culto al significado propio que nos da el diccionario, sólo que enmarcado en el área de la filosofía, lo que permite no sólo una cumplida explicación, sino una valoración desde sus propios postulados. En su libro *¿Qué es filosofía?* Ortega repite unos párrafos que corresponden al ensayo titulado *El origen deportivo del Estado*<sup>28</sup>, en los que reitera su definición del agnosticismo:

«La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente, hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transc científica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas se llamó ‘agnosticismo’.»<sup>29</sup>

#### 4. AGORAFOBIA

El término es un cultismo moderno formado a partir de los vocablos griegos ἀγορά y φόβος (de φοβέω). El miedo a los lugares abiertos y públicos o la idea de mezclarse con la muchedumbre es una angustia tratada hoy en Psiquiatría.<sup>30</sup> Sin embargo, Ortega enfoca el concepto desde varias perspectivas (artística, antropológica, filosófica), respetando en todos los casos su significado etimológico, pero dando cuenta de la existencia de esa angustia desde tiempos muy remotos. Veamos algunos ejemplos. El primer texto recoge algunas ideas del libro *Abstracción y simpatía* de Worringer, y llama la aten-

<sup>28</sup> II, 607-8; 1924.

<sup>29</sup> *¿Qué es filosofía?*, VII, 311; 1929-1930; [1957].

<sup>30</sup> *G.E.L.*, I, s.n., p. 216.

ción la interpretación filosófica de la aparición del estilo geométrico, del juego de líneas. No deja de resultar paradójico que la Matemática y Física actuales hayan puesto en duda la existencia de la línea recta, mejor dicho, hayan negado su realidad; la línea recta es sólo un concepto. Veamos algunos pasajes:

«La agorafobia, el terror que experimenta el neurasténico cuando tiene que atravesar una plaza vacía, nos puede servir de metáfora para comprender la postura inicial del hombre ante el mundo. Aquella fobia hace pensar en un como resurgimiento atávico, en un como resto superviviente de las formas animales primitivas que, después de larga evolución, han madurado en la forma humana. Hacen pensar en aquellos seres dotados de una vida elemental que disponían solamente del tacto para guiarse en la existencia. Los demás sentidos fueron más tarde apareciendo a modo de complicaciones y artificios sobre aquel sentido fundamental. Largas edades de aprendizaje fueron precisas para que la orientación visual alcanzara la seguridad que al animal ofrecía originariamente el tacto. Tan pronto como el hombre [...] se hizo bípedo, tuvo que confiarse a sus ojos y debió padecer una época de vacilación e inseguridad. El espacio visual es más abstracto, más ideal, menos cualificado que el espacio táctil. Así el neurasténico no se atreve a lanzarse en línea recta por medio de la plaza, sino que se escurre junto a las paredes, y palpándolas afirma su orientación. / Es curioso... que en la arquitectura egipcia perdura este terror al espacio. Por medio de innumerables columnas, innecesarias para la función constructiva, evitaban la impresión del espacio vacío, ofreciendo a la mirada puntos de apoyo. / El hombre primitivo es, por decirlo así, el hombre táctil: aún no posee el órgano intelectual merced al cual es reducida la pavorosa confusión de los fenómenos a las leyes y relaciones fijas. El mundo es para él la absoluta confusión, el capricho omnímodo, la tremebunda presencia de lo que no se sabe qué es. La emoción radical del hombre primitivo es el espanto, el miedo a la realidad. Camina agarrándose a las paredes del universo; es decir, conducido por sus instintos. Desconcertado, aterrorizado por la vida, busca lo inanimado, en que se halla eliminada la inquietud del devenir y donde encuentra fijeza permanente. Creación artística significa para él evitar la vida y sus caprichos, fijar intuitivamente, tras la mudanza de las cosas presentes, un más allá firme en que el cambio y la caprichosidad son superados. De aquí el estilo geométrico. Todo su afán consiste en arrancar los objetos de la conexión natural en que viven, de la infinita variabilidad caótica. Privando a lo vivo de sus formas orgánicas, lo eleva a una regularidad inorgánica superior, lo aísla del desorden y de la condicionalidad, lo hace absoluto, necesario. La primera consecuencia técnica a que esta voluntad artística conduce es la negación de la masa, del color, del claroscuro, y el invento

de algo que no hay en la realidad, que en su rigidez y precisión repele lo vital: la línea.»<sup>31</sup>

También es sorprendente la referencia a Riegl y su interpretación de la proliferación de columnas en los antiguos templos egipcios por el miedo al vacío que aún suscitaba:

«Este temor a las distancias inanes reaparece patológicamente en las neurastenias y entonces se denominaba agorafobia. Los pacientes se aterrorizan al ver ante sí una gran plaza vacía o el ámbito hueco de una grande iglesia. Según Riegl, era esto normal entre los egipcios, y para evitarlo multiplicaban las columnas dentro de sus templos, poniéndolas muy próximas unas a otras. De esta suerte, la pupila se deslizaba, como una mano de ciego, de fuste en fuste, hasta arribar a lo lejano. Aquí tenemos, pues, un ver que es todavía un palpar. Y aquí tenemos también un arte —la arquitectura egipcia— nacido de ese modo de mirar.»<sup>32</sup>

Otra alusión con el vocablo definido aparece en una comparación que establece cuando en Madrid se reunieron varios amigos de Mallarmé para guardar cinco minutos de silencio en el vigésimo quinto aniversario de su muerte. El secretario de la *Revista de Occidente* preguntó a Ortega qué había pensado durante esos cinco minutos de silencio, y respondió entre otras cosas:

«Es mucho silencio el de cinco minutos. Terror de atravesarlo a nado mudo. Distracción y hablar fuera un naufragio... Los mástiles que se inclinan hacia los naufragios (Mallarmé)... Es como atravesar una plaza grande y vacía bajo el sol: agorafobia. La idea de este silencio es de Alfonso Reyes... A ningún español se nos hubiera ocurrido esto.»<sup>33</sup>

## 5. ARKHÉ / PRÓTON

La discusión sobre el concepto «raíz» y «principio» está en uno de sus mejores libros, publicado póstumamente y dedicado a Leibniz<sup>34</sup>. Citará

<sup>31</sup> «Arte de este mundo y del otro: El hombre primitivo», I, 194-5; 1911.

<sup>32</sup> *El Espectador*, III: «Notas de andar y ver: La mirada castellana procede con tacto», II, 257; 1915.

<sup>33</sup> *Goethe desde dentro*: «Mallarmé», IV, 482; 1923.

<sup>34</sup> Véase el artículo de Carlos GARCÍA GUAL, dedicado a este libro y su relación con Aristóteles, «De cómo camino de Leibniz Ortega volvió a Aristóteles», *Revista de Occidente*, nº 192, mayo, 1997, pp. 78-91.

a Aristóteles, Platón, San Agustín, Polibio, etc. De éste recoge su definición de ἀρχή<sup>35</sup>, en los primeros capítulos del libro III de su *Historia*, cuando se refiere al ‘comienzo’ de los hechos, si bien en relación con los conceptos de causa, αἰτία<sup>36</sup>, y pretexto, πρόφασις. Aludiré a la metáfora y a las lenguas indoeuropeas:

«El término ‘raíz’ no es ni más ni menos metáfora que cualquier otro término. Toda la lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización. Fue un puro azar que no digamos normalmente ‘raíz’ en vez de principio, causa, *arkebé* —[ἀρχή]—, *aitía* —[αἰτία]—, fundamento, razón. Hubo un tiempo en que las lenguas indoeuropeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa ‘brotar, crecer la planta’. Así en indoeuropeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abbut* (aoristo) y en griego, ἔφυ (*éphy*). De ello quedó en nuestro verbo *ser* el tema de perfecto: *fui, fue*. Esto indica que, durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas ‘puesto de moda’ por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la Filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de ‘principio’, diríamos ‘raíz’, y este estudio en lugar de ‘El principalismo de Leibniz’, se titularía: ‘El radicalismo de Leibniz’. El filósofo es el especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical...»<sup>37</sup>

Entre las numerosas alusiones a Aristóteles, destaca la confusión de términos y conceptos de su obra en esta cuestión:

«Y, sin embargo, no hay impertinencia en aquella atribución a Leibniz, porque éste entiende por principio algo mucho más acendrado y prócer como elemento de la teoría deductiva. El aristotelismo llama principio —ἀρχή o πρῶτον— a cualquiera cosa; a saber: a la simple definición empírica de cualquiera cosa.»<sup>38</sup>

También alude a los filósofos jonios primitivos, a los fisiólogos, y precisa la concepción de Aristóteles:

<sup>35</sup> *DGE*, III, 539-40.

<sup>36</sup> *DGE*, I, 101.

<sup>37</sup> *La idea de principio en Leibniz...*, VIII, 284-5.

<sup>38</sup> *La idea de principio en Leibniz...*: «El sensualismo en el modo de pensar aristotélico», VIII, 153; 1956.

«El principio es ἀρχή (*arkhê*) y πρῶτον (*prôton*). *Arkhê* es ‘lo más antiguo’ con que comenzó el proceso de la realidad, el *origen*. Es un término que acaso emplearon ya los ‘fisiólogos’ de Jonia; y aparece cuando se busca la génesis de los fenómenos naturales. Es una herencia de los modos de pensar prefilosóficos —de la Genealogía, de la Cosmogonía—; del mito, en suma, que es una formal *Arkhêo-logía*. *Arkhê* es lo ‘último para nosotros’, lo más lejano o distante. *Prôton* es originariamente lo ‘primero para nosotros’, lo más próximo, de que partimos para ir a lo lejano. Puesto que ‘lo *común* a todas las *arkhai* es ser lo primero’ [*Metaf.*, V, 1, 1013a17] (se subentiende, en un orden), hay que no quedarse en esta calificación comunista, genérica y abstracta de ‘principio’. Este ‘hay que’, no es gusto mío: es un imperativo que la doctrina aristotélica, como hemos visto, impone, al exigirnos no considerar como ‘real’, esto es, como concreto, sino lo específico, propio (*ídon*, ἴδιον). Dicho en otra forma: entre las cosas o ‘algos’ que son principio simplemente *porque* son lo primero en un orden, hay que decidirse por una que sea principio en sentido eximio y más propio. En suma: hay que decidirse por *uno* de los dos órdenes —el de las ideas o el de las realidades— para investirlo con el carácter de *absolutamente* primero. Lo que sea principio en este orden absolutamente primero, será por antonomasia y *propia-mente*, ‘principio’.»<sup>39</sup>

Respecto al pasaje en el que alude a Platón, Ortega demuestra un amplio conocimiento del vocabulario platónico y de los matices diferentes que una misma palabra puede tener. El pasaje es largo como los anteriores, mas el comentario de Ortega es lingüísticamente tan agudo que merece su reproducción:

«Platón emplea innumerables veces la palabra ἀρχή (*arkhê*) que es en Aristóteles término para ‘principio’. Pero en Platón no tiene *nunca* valor formal terminológico. Lo usa exactamente como lo usaban los atenienses en el ágora y en su tráfico coloquial. Es inicio, es exordio, es comienzo, es lo primero, es fundamento, es lo antiguo, es el magistrado, etc. Como buena palabra de la lengua viva y común, tiene innumerables reflejos semánticos. En cambio, *jamás* significa con pureza y estringencia ‘principio’. En seguida tendremos la demostración más aguda de esto. / *Arkhê* —principio— es en Aristóteles, como en toda la ciencia posterior, aquella proposición de que parte el razonamiento. Ahora bien; eso se llama en Platón ὑπόθεσις (hipótesis): suposición, ‘admisión provisoria de que partimos’. Generalmente, esa

<sup>39</sup> *Ídem*, 183-4.

hipótesis de que partimos es demasiado angosta y problemática. Buscamos entonces otra más amplia, más firme —ἀσφαλής (*asphalés*)—, menos problemática, y así hasta que llegamos a una cuyo servicio como punto de partida para el razonamiento se revela ‘suficiente’: ἰκανόν (*bikanón*). Eso era para él lo que nosotros llamaremos principio relativo y ese *es* el único ‘término’ con que Platón suele expresar la función principal. ¡Curioso! Suficiente es la misma palabra que, con sorpresa, hallábamos en la exposición de los axiomas que los *Analíticos* aportan. ¡Curioso! *Suficiente* es el adjetivo con que Leibniz califica al principio más ostensivamente principio puesto que consiste en proclamar la necesidad de que haya principios —el principio de la razón suficiente—. Es un adjetivo que muchas veces no emplea porque es una redundancia. Principio es precisamente ‘lo suficiente’. Sobre todo en su doctrina. / Se me llamará la atención sobre que he olvidado lo principal: que Platón habla de algo que es aún más que lo meramente suficiente, que es ultrasuficiente porque es ἀρχὴ ἀνυπόθετος (*Rep.*, VI, 500) *arkhé anhypóthetos*, principio ultrahipotético o no-hipotético. ¿No es ésta la expresión más formal que cabe de la noción de principio? No. Es, sí, el nombre que designa la ‘cosa’ principio, pero el vocablo *arkhé* no significa ahí formalmente principio. Precisamente esa expresión es la prueba más vigorosa de lo contrario. Si *arkhé* significase principio sobraba el adjetivo —‘no-hipotético’. Que éste se adjunte a *arkhé* revela que para Platón las *arkhaí* normales eran hipotéticas, por tanto, no propiamente principios. Lo que en aquella expresión, pues, *anda cerca* de ser término formal, no es *arkhé*, sino precisamente ‘no-hipotético’, que significa o, tal vez más cautelosamente dicho, que es ‘lo fundamental’. Ahora bien, este vocablo sólo aparece dos veces en Platón, *las dos en las páginas 510b y 511b del libro VI de la República*. Siendo, en efecto, esa voz la que más aproximadamente enuncia la noción formal de principio, que en toda la obra platónica goce sólo esa dual aparición, demuestra con arrolladora superabundancia el increíble hecho de que Platón no llegó a tener una noción *clara y aparte* de la función excepcional que en el organismo del conocimiento compete a lo que nosotros llamamos ‘principio’.»<sup>40</sup>

## 6. ACMÉ

El punto de mayor intensidad de una cualidad o de una afección, como se entiende el vocablo griego ἀκμή,<sup>41</sup> arranca de la acepción ‘punta’, ‘filo’, que esta palabra tenía ya en griego. Su uso no es exclusivo en medicina, para señalar el nivel de mayor intensidad de una pato-

<sup>40</sup> Ídem, pp. 189-90.

<sup>41</sup> *DGE*, I, 117.

logía, sino que se aplica a multitud de campos. Por ejemplo, Ortega lo hace cuando habla de su personal concepto de las generaciones. Insiste en diferenciar ‘vida’, de estado o edad de cuerpo y alma. Estado y edad son conceptos subjetivos y privados que no tienen que ser necesariamente comunes y universales: se puede ser joven de cuerpo y tener una edad ya madura, y viceversa; se puede ser maduro de cuerpo, incluso anciano, y alcanzar a esa edad una plenitud intelectual. Estos errores son debidos a la consideración de que el hombre es *sustancialmente* un organismo biológico; contra este error se ha levantado una parte de la obra orteguiana para insistir en la idea de que el hombre ni tiene naturaleza ni tiene sustancia, porque cada hombre es un *drama*, es *estar viviendo continuamente* hasta que muere. De este error participaba también Aristóteles, como no podía ser de otra forma:

«Al interpretar las generaciones en el sentido de la genealogía se subraya en ellas exclusivamente lo que tienen de sucesión. Por eso Homero, coincidiendo en su intuición con la Biblia y, repito, con todo primitivismo histórico, las compara a las hojas secas que caen en otoño para ser sustituidas en la sazón vernal por otras nuevas. ¡Sucesión, sustitución! Todo ello proviene de que se forma el concepto de generación desde el punto de vista del individuo, bajo una perspectiva subjetiva y familiar —hijos, padres, abuelos. Tal concepción se apoya en una idea de las edades que es también subjetiva y privada. Se entiende por juventud un cierto estado del cuerpo y del alma del hombre bien distinto del estado que ambos —cuerpo y alma— presentan en la vejez. Pero esto supone que el hombre primordialmente es su cuerpo y su alma. Contra este error va todo mi pensamiento. El hombre es primordialmente su vida —una cierta trayectoria con tiempo máximo prefijado. Y la edad [...] es ante todo una etapa de esa trayectoria y no un estado de su cuerpo ni de su alma. Hay hombres que llegan al cabo de una larga existencia con una ininterrumpida plenitud corporal que, por sí sola, no permitiría distinguir entre su plena juventud, su madurez y su ancianidad. En el orden intelectual la cosa es aún más clara. Porque es bien notorio que la plenitud de intelección se logra en torno a los cincuenta años. Esa edad sería, pues, la juventud de su mente. Pero no hay tal: ese hombre de juventud física inmarcesible ha pasado como cualquier otro por las etapas inexorables de la existencia: joven aún de cuerpo, tuvo que vivir en madurez y luego vivir una vida vieja. Y, en efecto, Aristóteles pone la *akmé* [ἀκμή] o florecimiento corporal entre los treinta y treinta y cinco, y la *akmé* intelectual, con un exceso de precisión no poco sorprendente, en los cincuenta y uno. Con lo cual, dicho sea de paso, revela su adscripción al error perenne, en él mayor que en nadie, de

creer que el hombre es sustancialmente el organismo biológico —cuerpo y alma— con que el hombre vive.»<sup>42</sup>

## 7. ALÉTHEIA

El concepto de ‘verdad’ es uno de los favoritos de Ortega y Gasset y son decenas los pasajes en los que se ocupa de estudiarlo, analizarlo, compararlo con su equivalente en otras lenguas, hasta el punto de que se podría hacer una monografía del uso de esta palabra en la obra orteguiana. Es lógico que todo filósofo conduzca su pensamiento por los caminos que puedan llevarle a la verdad, al conocimiento, a saber algo acerca de los grandes problemas de la existencia, de la vida, o como a Ortega le gustaba decir, a ocuparse de los «últimos problemas». Y el primero con el que se tropieza el hombre que filosofa es, precisamente, el concepto de verdad. Llama la atención de Ortega que este concepto varía sustancial y radicalmente de una lengua a otra: no es el mismo concepto entre los hebreos, griegos o romanos, porque, entre otras razones, cada uno de estos pueblos expresa ese concepto con un vocablo de distinto origen, cuya etimología responde a una concepción radicalmente distinta en un pueblo respecto a los otros. Sin entrar en los detalles de esta amplia y profunda cuestión, digamos que entre los hebreos la *verdad* será la palabra *revelada por Dios* y transmitida por los profetas en forma de *ley*, ante la que sólo cabe al hombre su acatamiento sin discusión ni reflexión alguna, *porque* es la palabra de Dios, el único que lo sabe todo. En interpretación de Ortega, el concepto de ‘verdad’ entre los romanos, el vocablo *veritas*, respondería igualmente a un origen sagrado, divino, y que, por consiguiente, no cabe la posibilidad de su discusión, sino sólo su acatamiento. Ortega ha indagado en el origen etimológico del término latino *veritas*, y piensa que puede guardar relación con la voz *verbum*, el ‘verbo’, la ‘palabra’; mas no encuentra el soporte lingüístico suficiente para confirmar su hipótesis.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> *En torno a Galileo*, V, 46; 1933.

<sup>43</sup> Véase al respecto A. ERNOUT-A. MEILLET-J. ANDRÉ, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. París, ed. Klincksieck, (1932<sup>1</sup>, 1959<sup>2</sup>), 1994<sup>r</sup>, pp. 723 y 727: la raíz de *verbum* está relacionada con gót. *waurd* ‘palabra’; lit. *vardas* ‘palabra’, scr. *vratám* < \**werd-db-*. La raíz indoeuropea está relacionada con hit. *weriya-* ‘llamar’; gr. *ἑρέω* (át. *ἑρῶ*), ‘diré’. Y el *Diccionario etimológico latino-español*, de Santiago SEGURA MUNGUÍA, (Madrid, 1985) ofrece «*Verus* [cf. lat. *verbum*]», ediciones Anaya, p. 720.



Ésta se completa, cuando sostiene que, de poder demostrarse la estrecha relación etimológica en indoeuropeo de la raíz de *veritas* con la de *verbum*, como pudiera demostrarlo con la antiquísima expresión religiosa '*ver sacrum*', se podría concluir que los romanos mantendrían en su vocablo *veritas*, 'verdad', un origen semejante al que se encuentra en hebreo, por cuanto que el concepto 'verdad', derivaría de una expresión sagrada, la de la verdad divina o verdad sagrada, la del *ver*, esto es, la del *ver[-bum]*, el *ver [-bum] sacrum*. Ello explicaría la expresión latina que traduce las palabras del Evangelio cuando dice que «El Verbo se hizo carne», en cuanto que se querría decir que la «palabra sagrada / divina / de Dios», o lo que es lo mismo, la «verdad», la «única verdad porque es la de Dios» se hizo hombre. De este modo, encontrarían un punto común los conceptos de verdad hebreo y latino en el término respectivo de 'palabra' (lat. *veritas*, *ver[-bum]*), si bien por razones desiguales: en un pueblo la divinidad es única, en el otro no; en uno son los *pro-fetas* los transmisores de la palabra que Dios quiere revelar a su pueblo, en el otro son los sacerdotes y encargados de los augurios, auspicios, etc., los que interpretan unas señales divinas que en cada caso significarán cosas distintas porque hay que *averiguar* la disposición de cada uno de los múltiples dioses; en un pueblo, por lo demás, la palabra del único Dios es la *Ley*, en el otro, la interpretación de los augures y arúspices de unas señales es sólo una de las varias voluntades posibles de los dioses. Mas al llegar al pueblo griego, el concepto de verdad no responde ni a la palabra divina revelada, transmitida *textualmente* por el profeta, y, por ello, convertida en ley, ni a una palabra sagrada *interpretada* por unos sacerdotes, que es verdad sagrada y divina, pero no la única posible, sino una entre varias.<sup>44</sup> El vocablo griego que traduce esa palabra revelada por Dios y transmisora de la única verdad convertida en ley no es, como podría esperarse, el que en griego significa 'verdad', esto es, ἀλήθεια,<sup>45</sup> sino λόγος, 'palabra', 'voz', etc., pero en ningún caso 'verdad'. Y así lo demuestra el evangelio de San Juan en su versión griega, cuando al concepto hebreo de 'palabra-ley de Dios', que en latín se traduciría por *Verbum*, se expresa con Λόγος, y no con ἀλήθεια. La razón, explica Ortega, está en el mismo campo

<sup>44</sup> Para más detalles sobre los conceptos de 'palabra', 'verdad', 'ley' (*dabar*, *ruab*, *tórab*) y otros vocablos hebreos próximos, véase J. BARRETO BETANCORT, «Para una antropología bíblica: Anotaciones sobre el ámbito del *Lógos*», *Almogaren*, 2 (1988), pp. 81-96.

<sup>45</sup> DGE, I, 144.

semántico del concepto verdad griego: λόγος es toda palabra portadora de un significado, que puede ser alcanzado por una facultad intelectual y que es expresado; es, diríamos con términos más actuales, un signo lingüístico con un significado y un significante; pero no se plantea, en principio, ninguna cuestión acerca de su origen divino ni acerca de su veracidad. En cambio, el concepto del vocablo ἀλήθεια es el de una verdad, que por su etimología exige el esfuerzo del hombre, porque su etimología indica una acción de ‘des-velar’, ‘des-ocultar’, o con más precisión aún, de ‘no-olvidar’. Quiere ello decir que el pueblo griego interpreta el concepto de ‘verdad’ en una acepción distinta a la de hebreos y latinos: su verdad no es la revelada por Dios (al menos por los dioses *necesariamente*), ni interpretada por los sacerdotes entendidos en señales de augurios y auspicios; se parte de la idea de que *la verdad está oculta* y de que el hombre, cada hombre, ha de esforzarse en *no-olvidarla*, si quiere estar en lo cierto, si quiere estar *en posesión de la verdad*. Refleja esta triple concepción de la verdad tres actitudes distintas según cada pueblo: dos actitudes pasivas, la hebrea y la latina, por cuanto que ellos no buscan alcanzar la verdad por sus propios medios, sino que tienen que esperar que Dios quiera revelársela a través de un profeta en el caso hebreo, o tienen que esperar a que los sacerdotes interpreten unas señales sagradas en el caso romano. El griego tendrá, desde el siglo VII a.C., que esforzarse en alcanzar la verdad con el único medio de su inteligencia, de su *lógos*, y ese esfuerzo en alcanzar la verdad consiste en «no ocultarla», «descubirla» o «no olvidarla». También en Grecia se dieron los fenómenos de las consultas de oráculos y sus correspondientes interpretaciones sagradas de hermeneutas profesionales, pero esas respuestas no eran la ‘verdad’, sino la μαντεία o μαντεῖον, una especie de anuncio del futuro, una adivinación o predicción, pero en ningún caso el conocimiento de la realidad pasada y actual. Pongamos sólo unos pasajes que ejemplifican desde distintas ópticas esta cuestión tan grata para Ortega y en la que demostraba un interés por las lenguas griega y latina no suficientemente reconocido:

«Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, ἀλήθεια

—significó originariamente lo mismo que después la palabra ἀποκάλυψις—, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.»<sup>46</sup>

En el texto siguiente compara los elementos constitutivos de la voz griega ἀλήθεια con el verbo latino *lateo*.

«Esa estructura que bajo sus modificaciones concretas y visibles permanece idéntica es el ser de la cosa. Por tanto, el ser de una cosa está siempre dentro de la cosa concreta y singular, está cubierto por ésta, oculto, latente. De aquí que necesitemos des-ocultarlo, des-cubrirlo y hacer patente lo latente. [Lat. *lateo*: ‘estar oculto, escondido’]. En griego ser cubierto, oculto, se dice [λαθεῖν], *latbein*, con la misma raíz de nuestro latente y latir. Decimos del corazón que late, no porque pulse y se mueva, sino porque es una víscera, porque es lo oculto o latente dentro del cuerpo. Cuando logramos sacar claramente a la luz el ser oculto de la cosa decimos que hemos averiguado su verdad. Por lo visto, averiguar significa advenir, hacer manifiesto algo oculto, y el vocablo con que los griegos decían ‘verdad’ —*aletheia*, [ἀλήθεια]— resulta significar lo mismo: *a-* (ἀ-) equivale a *des-*; por tanto, *aletheia* [ἀλήθεια] es des-ocultar, descubrir, des-latentizar. Preguntarnos por el ser del Teatro equivale, en consecuencia, a preguntarnos por su verdad. La noción que nos entrega el ser, la verdad de una cosa es su *Idea*.»<sup>47</sup>

En el pasaje siguiente Ortega compara los vocablos ἀλήθεια y ἱστορία como los conceptos que definían la actividad de los primeros filósofos jonios. Éstos buscaban la *verdad*, a esa búsqueda la llamarían *historiar*, actividad que luego se denominaría más técnicamente *fisiología* o estudio de la naturaleza. Siglos más tarde, I a.C., cuando el hombre se encuentre en una nueva actitud vital, en una situación de desespero porque no encuentre suficiente *razón* ante los problemas de la vida, ya no será una *verdad* la que le satisfaga, algo que ‘se desvela’ o ‘no se olvida’, sino que se refugiará en *otra verdad* revelada, literalmente *apocalíptica*: será la ἀποκάλυψις, que viene a significar *casi* lo mismo que ἀλήθεια:

«Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos

<sup>46</sup> *Meditaciones del «Quijote»*, I, 335-6; 1914; = *Prólogo para alemanes*, VIII, 45.

<sup>47</sup> *Idea del Teatro*, VII, 446-7; 1946.

grupos alertas de su tiempo, con el nombre de ‘alétheia’ —ἀλήθεια—. [Nota del autor:] En las dos o tres generaciones anteriores —los jónicos— la palabra ἱστορεῖν expresa lo que ellos hacían, y que luego, con mirada retrospectiva y técnica, se llamó φυσιολογία. En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre ésta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico. Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *a-létheia* [ἀλήθεια] —descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación. Cuando en el siglo I d. C., vino un nuevo radical descubrimiento, una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir ‘revelación’: éste fue, como correspondía a los tiempos ya asiáticos, un vocablo barroco: *apo-keálepsis* [ἀποκαλύψις] —que significa exactamente lo mismo, sólo que recargadamente. / En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es —como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos *lo* hace hoy entender, sino como un verbo —‘verdad’ como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción. *Alétheia* = verdad es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = la realidad y nuestra acción de des-cubrirla o des-nudarla, hablamos con frecuencia de la ‘verdad desnuda’, lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.»<sup>48</sup>

En otro pasaje hablará de la verdad y su primitivo origen sagrado, al menos entre los latinos y posiblemente también entre los indoeuropeos, y la soledad, de modo que la verdad pueda ser entendida también como aquello que la realidad nos ofrece sin ningún tipo de intermediario, teniendo en todo caso a Dios como testigo:

«Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa lite-

<sup>48</sup> *Origen y epílogo de la Filosofía*, IX, 385-6; 1943-53, 1960.

ralmente el vocablo griego para designar la verdad —*alétheia*, *aletheúein*, [ἀλήθεια, ἀληθεύειν]—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas*, *verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó ‘decir’ —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad.»<sup>49</sup>

Otro texto habla de la verdad que es expresada con la palabra, con el λόγος, la gran tarea de la filosofía, mientras el misticismo resulta ser una verdad muda e incommunicable:

«La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia, la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación—, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos* λόγος, λέγειν. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: ‘ontología’. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.»<sup>50</sup>

También será objeto de comparación la verdad filosófica y la verdad científica. Son muchos los textos en los que estas dos actividades del hombre, filosofía y ciencia, aparecen enfrentadas y son numerosos los matices que Ortega da de cada una de ellas. Valga este texto sólo como muestra:

«La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema

<sup>49</sup> *El hombre y la gente*, VII, 145; 1949-50.

<sup>50</sup> *Ideas y creencias*: «Defensa del teólogo frente al místico», V, 456; 1929; = *¿Qué es Filosofía?*, VII, 342.

de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar, des-cubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo.»<sup>51</sup>

En otro texto hablará de cómo era el conocimiento en la fase anterior al surgimiento de la filosofía. No se trataba de una verdad investigada, buscada, des-velada o des-ocultada, sino de una simple *revelación*, de una creencia en la que se está, porque así lo establece la tradición. En esta actitud creyente de los griegos, en la que se aceptaba plenamente la verdad transmitida por la tradición, no se podía concebir el vacío ni la nada, hasta el punto de que fueron unos dioses quienes, según esa creencia tradicional, pusieron orden (*cosmos*) en el caos existente, y es que entre los griegos no se podía concebir el concepto de la ‘nada’:

«Sólo lo que es ciencia de lo invariable y, por ello, ella misma invariable, es conocimiento. Era, pues, en Grecia no manejo intelectual de la realidad, como para nosotros, sino su revelación, *Alétheia*. [...] El griego de este tiempo [prefilosófico] no concibe la nada. [...] Todas estas admisiones son, no se olvide, anteriores al conocimiento, son creencia pura en que, sin más, se está y que operan *a tergo* sobre el pensador orientando su conducta y ocupación, la cual consiste en penetrar desde la confusión aparente hacia la identidad y eterna quietud latentes. Por eso el nombre de ‘verdad’ es en Grecia —*a-létheia*— descubrimiento, quitar el velo y maraña que intercep-ta la contemplación muda del *ser*.»<sup>52</sup>

«Por eso los griegos al hallazgo del ser llamaban *a-letheuein*, esto es, descubrimiento, des-ocultación y *a-létheia* ha sido traducido por la palabra verdad. La luz que veo oculta, cubre su propia verdad.»<sup>53</sup>

Otra actividad que persigue el conocimiento de la verdad es la historia y Ortega la describe en estos términos:

«La Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: ἀλήθεια. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en con-

<sup>51</sup> *En torno a Galileo*, V, 15-6; 1933.

<sup>52</sup> *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*: «Carácter histórico del conocimiento», V, 533-535; 1941.

<sup>53</sup> *En «¿Qué es conocimiento?»* (1930). Revista de Occidente en Alianza Editorial, nº 25, Madrid, 1984, p. 68.

tacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquélla.»<sup>54</sup>

Hablando de Schopenhauer y su obra, traerá a colación el término ‘verdad’, para afirmar que no era ésa la finalidad última de su obra:

«Pues no basta con advertir —la cosa es demasiado patente— que el impulso rector de su obra no fue estricta y exclusivamente el afán de verdad, el *aletheinein*. Es preciso descubrir cuál era el sentido positivo de su inspiración para-filosófica.»<sup>55</sup>

Acerca del pensar parmenídeo Ortega entiende que este filósofo interpretó que la Realidad se revelaba en el hombre, de modo que el pensamiento dejaría de ser algo subjetivo:

«Parménides ve en el pensar lógico como una efectiva penetración de la Realidad, se entiende, la auténtica, en el hombre. Deja así el pensar de ser algo subjetivo, y es más bien una desubjetivación del hombre, porque es la revelación en él de la Realidad misma. Ahora bien, revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él, y Platón, y Aristóteles llamaron *alétheia* o verdad.»<sup>56</sup>

Distinguirá en otro texto, cuando habla de Aristóteles, que hay verdad de juicio, que no es tal verdad, y verdad de los seres mismos, que es *su* verdad, pero está oculta, de ahí que el hombre, para conocerlos, haya de des-ocultar su verdad:

«Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en *su* verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es ‘verdadero’. La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifa-

<sup>54</sup> *Goethe desde dentro*: «La Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología, IV, 532-3; 1932.

<sup>55</sup> *Prólogo para Alemanes*, VIII, 39.

<sup>56</sup> *La idea de principio en Leibniz...*, VIII, 210; 1956.

nía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación —la *alétheia* [ἀλήθεια]. Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la ‘*Erlebnis*’ básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que vista desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.»<sup>57</sup>

No menos interesante es el texto en el que recuerda dos viejos dichos, latino y griego, que también darán pie a hablar de la verdad:

«La expresión ‘*in vino veritas*’ que hoy tiene para nosotros un sentido pícaro y de *pandilba* [pandilla] es un viejo dicho latino que poseía pleno vigor religioso; en la exaltación de la embriaguez la verdad se hace presente. De aquí que hallemos la estricta correspondencia de esa expresión en Grecia donde se decía: *oinos kai alétheia* [οἶνος καὶ ἀλήθεια] —el vino, eso es la verdad!—, antífona de la religión dionisiaca, por lo cual Platón, cuando contando ochenta años componía su *Tratado de las Leyes* —*Nómoi*, Νόμοι— se creyó obligado a dedicar uno de sus libros a discutir en qué medida el vino era benéfico para fines pedagógicos, religiosos y sociales.»<sup>58</sup>

## 8. ANÁBASIS

La etimología orteguiana es una incorrecta explicación lingüística, aunque tiene el mérito de describir los hechos tal como los cuenta Jenofonte. El vocablo griego ἀνάβασις<sup>59</sup> significa realmente ‘subida’, ‘ascensión’, al proceder de ἀνά-βαίνω: ‘ir hacia arriba’, ‘subir’, justamente el sentido opuesto que Ortega entiende. Y el error es raro en este autor. Tal vez a Ortega le haya traicionado el subconsciente cuando ha pensado cómo Aristófanes en la comedia retira a los «pensadores» a las nubes, porque se ocupan de asuntos que no tienen sus raíces en tierra, y para Ortega está muy presente tanto el momento en que los filósofos griegos convierten esta actividad en dedicación plena de sus vidas, como el afán de ridiculización de que son objeto por parte del comediógrafo ateniense. *Anábasis* es sólo ‘subida’; la traducción por ‘retirada’ es una incorrecta interpretación del vocablo griego, aunque refleje bien el hecho de que los griegos tuvieran que retroceder y regresar a

<sup>57</sup> *Origen y Epílogo de la Filosofía*, IX, 433-4; 1960.

<sup>58</sup> *La razón histórica*, XII, 264; 1944.

<sup>59</sup> *DGE*, II, 226.



su patria tras el fracaso de su empresa militar. Pero es el ascenso o subida de Ciro el Joven al Asia Central, cuando se retira de la costa hacia tierra adentro y ha de subir las montañas, al que se refiere el vocablo en la obra de Jenofonte. Y es la subida de las montañas que ha de realizar Alejandro Magno hacia la India, a la que se refiere Arriano. El vocablo se registra entre otros textos en Heródoto I, 181, y Jenofonte, *Eq*, 3, 11. Ortega lo explica así en dos pasajes: en el primero se limita a dar una traducción «demasiado libre», y en el segundo confunde totalmente su interpretación etimológica:

«Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que sólo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en que ellas aparecen cuando nos *retiramos* a nuestra soledad. En la soledad el hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo. Esa retirada en que a las meras verosimilitudes, cuando no simples embelesos e ilusiones, en que vivimos, les exigimos que nos presenten sus credenciales de auténtica realidad, es lo que se llama con un nombre amanerado, ridículo y confusionario, *filosofía*. La filosofía es retirada, *anábasis* [ἀνάβασις], arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo.»<sup>60</sup>

«El filósofo se librará de ellas [de las opiniones públicas]. Por eso la filosofía es una retirada, es una *anábasis* —para emplear la palabra que sirvió de título al libro clásico de Xenofonte [Jenofonte] *La retirada de los diez mil*. Por cierto que con estas palabras se ha traducido siempre inexactamente el vocablo griego *anábasis* [ἀνάβασις]. *Anábasis* no es sólo ‘retirada’ sino que es a la par ‘descenso’ y ‘bajada’. Y, en efecto, lo que el general Xenofonte nos cuenta es que, habiendo tenido que ir con un ejército de mercenarios griegos a las órdenes de Ciro el Joven contra el Gran Señor de Persia Artajerjes, vencidos en la batalla tuvieron que retirarse, entre pueblos hostiles, con infinitos trabajos, y bajar desde las altiplanicies pérsicas hasta el Mar Mediterráneo. De aquí que la obra famosa culmine en aquella escena clásica, que tanto nos ha conmovido desde niños, en que los soldados supervivientes logran por fin, después de tantas fatigas,

<sup>60</sup> *El hombre y la gente*. V: «La vida interindividual. Nosotros-Tú-Yo», VII, 144-5; 1939.

ganar la cumbre del cerro desde el cual columbran a lo lejos el dulce tremolar de la bandera de Grecia, que era su patria. Y en el frenesí de su entusiasmo prorrumpen en grandes gritos: ¡El mar! ¡El mar! -¡*Thalassa!* ¡*Thalassa!*- [θάλασσα]. Pues en análogo sentido, la filosofía es insigne *retirada* y famosa *anábasis*.»<sup>61</sup>

## 9. APORÉTICA/MÉTODO/CAMINO

La *aporía* es literalmente ‘sin salida’, del griego ἀπορία,<sup>62</sup> ‘falta de camino’ o ‘sin salida’; de ahí, que, aplicado el sustantivo a un razonamiento, signifique ‘imposibilidad’, ‘duda’, ‘dificultad’ o ‘contradicción insoluble’. El verbo griego ἀπορέω significa ‘dudar’, ‘no tener camino de salida’, y hemos de derivarlo de ἀ-, sentido privativo, y πόρος ‘paso’, ‘camino’, de donde los derivados griegos πορίζω ‘abrir camino’, ‘dar paso’, ‘procurar’, ‘suministrar’, o πορεύω ‘transportar’, ‘atravesar’, ‘salir’ e, incluso, ‘razonar’, ‘discutir a fondo’ (Platón). Lógicamente Ortega y Gasset usa el vocablo «aporética» para referirse a las dificultades del científico cuando, en su soledad, empieza su actividad y tropieza con la duda, con la dificultad, con las *aporías*.

«Pero Aristóteles era un meteco nacido en la región periférica de la Hélade que menos conocía el gran hecho ‘ciudad’. Estaba, pues, preparado para descubrir, frente a Platón, una gran verdad: que la ciencia es soledad. El propio Platón se veía obligado de cuando en cuando a reconocer que ciertas operaciones intelectuales tiene que ejecutarlas ‘el alma sola consigo misma’. Desde y dentro de esa soledad, el hombre de ciencia trata con los otros hombres de ciencia, muertos o distantes e igualmente solitarios. Todos los grandes libros de Aristóteles comienzan con un diálogo entre él y los otros filósofos ‘antiguos’ o a distancia que con sus doctrinas le plantean cuestiones. Aristóteles discute con ellos el *pro* y el *contra* de cada doctrina. Esto es lo que llama *aporética*, modo, según Aristóteles, con que debe comenzar todo libro de ciencia filosófica. Es el punto de arrancada que toma la ciencia para constituirse y, por tanto, antes de constituirse. La aporética es, pues, una conversación discutidora entre solitarios, que tiene lugar dentro de un hombre en soledad.»<sup>63</sup>

<sup>61</sup> *La razón histórica*, XII, 161-2; 1940.

<sup>62</sup> *DGE*, III, 447.

<sup>63</sup> *La idea de principio en Leibniz...: «Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con sus principios»*, VIII, p. 171; 1956.

Con metáforas del camino vuelve a describir cómo el hombre puede salir de sus *aporías* o situaciones confusas:

«Esta metáfora de las ideas como vías, caminos (= *métodos*), es tan vieja como la cultura misma. Se comprende muy bien su origen. Cuando nos hallamos en una situación difícil, confusa, nos parece tener delante una selva tupida, enmarañada y tenebrosa por donde no podemos caminar, so pena de perdernos. Alguien nos explica la situación con una idea feliz, y entonces sentimos en nosotros una súbita iluminación. Es la luz de la evidencia. La maraña nos parece ahora ordenada, con líneas claras de estructuras, que semejan caminos francos abiertos en ella. De ahí que vayan juntos los vocablos *método* e iluminación, ilustración, *Aufklärung*. Lo que hoy llamamos ‘hombre culto’, hace no más de un siglo se decía ‘hombre ilustrado’ —esto es, hombre que ve a plena luz los caminos de la vida.»<sup>64</sup>

Y también explicará la aporía y las metáforas del camino y método en nota a pie de página cuando comente el libro de Emile Bréhier y, aunque largo, reproducimos el pasaje por las interesantes interpretaciones que hace de algunas palabras:

«Pero la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impenetrable acantilado: es, precisamente, una ‘vía’. [Nota del autor: No comprendo cómo no se ha hecho notar nunca lo que el término *aporía* —cuestión— nos permite reconstruir del modo en que fueron vividos los primeros y decisivos instantes de la filosofía. *Poros* significa la *salida* que encontramos en un lugar terrestre, fluvial o marítimo donde parecía no haberla. De aquí sus secundarias significaciones: camino, puente, trayecto. Pero en *poros* todo esto está matizado por su negación. No es un camino cualquiera, sino el que súbitamente descubrimos cuando habíamos desesperado de hallarlo. Por eso *poros* significa también ‘recurso’, ‘expediente’ y, en consecuencia, solución. Si la situación en que estábamos antes al no ver salida ni descubrir camino se estabiliza, nos sentiremos ‘sin salida’, ‘sin camino’, y a esto corresponde exactamente el vocablo *a-poría* con que se denominó el problema, la cuestión, la dificultad, es decir, aquello que se presenta a la mente obliterado, que no deja *passo* a nuestra comprensión. De *poros*, que decía con todo su dramatismo lo que es camino, a saber, el tránsito que en una urgencia necesitaríamos, que no parece haberlo y de pronto descubrimos, se fue al vocablo más tranquilo *hodós*, el cami-

<sup>64</sup> *Misión de la Universidad*, IV: «Cultura y ciencia», IV, 343-4; 1930.

no que ya está ahí y podemos, sin más, recorrer, que no ha sido cuestión o *aporía*. Mas, por lo mismo, no satisfizo a poco la expresión y hubo que intensificarla metiendo de nuevo en esta idea inerte de camino hecho el sentido dinámico de ‘ir más allá’, de avance en la ruta y seguridad de avance. Entonces se empezó a decir *métodos*, cuya mejor traducción sería, en este caso, ‘progreso’. En la palabra *métodos* revive, pues, lo esencial del antiguo sentido de *póros*. *Póros* es ‘por-ta’ y ‘por-tus’ en el sentido éste de ‘monte, puerta o vado’. V. Meillet: *Linguistique*, I, 243. En la *Odisea*, XII, v. 259, Ulises habla de todo lo que ha sufrido ‘buscando los pasos del mar’, πόρους ἄλος ἐξερεείνων. Creo que un helenista más fuerte que yo sacaría a este guijarro léxico algunas chispas más]. Por ello esta palabra ‘vía’ —*bodós, métodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). *Lo cual indica que la filosofía es también una fe*. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la ‘razón’— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella. / Esta fe inicia la peculiar tradición que es la filosofía [nota del autor]; mezcla, pues de lucidez y ceguera. Dentro de ella estamos. Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue.»<sup>65</sup>

## 10. ASCETISMO

Los ascetas era el nombre con el que se denominaban antiguamente a los atletas, y así aparece usado en el bajo latín. El término es de claro origen griego, ἄσκησις,<sup>66</sup> y designa al que practica ejercicios, al deportista. Posteriormente designaría a las personas que practicaban una vida austera con el fin de alcanzar una perfección espiritual. En varios pasajes Ortega y Gasset no sólo usará el vocablo castellano en su sentido primitivo, sino que lo explicará con detalle y lo enmarcará en su contexto histórico:

«Recuérdese que la más exacta traducción del vocablo ascetismo es ‘ejercicio de entrenamiento’, y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. ‘Askesis’ —ἄσκησις— era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones. De donde resulta que el casino de los jóvenes, primera casa y primer ‘club’ placentero, es también el primer cuartel y el primer convento.»<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Prólogo a «Historia de la Filosofía» de Emile Bréhier: «La filosofía es una tradición», VI, 406-7.

<sup>66</sup> DGE, III, 554-5.

<sup>67</sup> *El Espectador*, VII: «El origen deportivo del Estado», II, 617; 1924, 1930.

Con la misma intención hablará cuando quiera definir a los hombres, escasos, que son capaces de un esfuerzo espontáneo y de una actividad *lujosa*:

«Conforme se avanza por la existencia va uno hartándose de advertir que la mayor parte de los hombres —y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa. Por lo mismo, quedan más aislados y como monumentalizados en nuestra experiencia los poquísimos seres que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas.»<sup>68</sup>

En otro pasaje aludirá al uso clerical que hará del término la Iglesia, cuando se refiera a los cenobitas y monjes:

«Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es *entrenamiento*, palabra que, como he hecho notar en recientes conferencias, traduce exactamente lo que en griego se decía *ascetismo*. (El *ascetismo*, *áskesis* —ἀσκησις—, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicios y privaciones constantes para mantenerse *en forma*. Este vocablo tan puramente deportivo es acaparado luego por los cenobitas y monjes y pasa a significar la dieta del hombre religioso, resuelto a mantenerse en estado de gracia, esto es, *en forma*, para lograr el premio de la beatitud). [...] La nueva solidaridad de los *ascetas*, el cosmopolitismo de los mejores, coincide casualmente con una hora en que los principios de cultura tradicionales han perdido su eficacia y es, por lo mismo, urgente crear otros nuevos. Pero esta coincidencia es demasiado oportuna para ser fortuita.»<sup>69</sup>

También dirá que la vida histórica exige una creación permanente, recogiendo la idea anterior del hombre activo, la del ejercicio constante, la del entrenamiento, para concluir con el refrán de que en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos:

<sup>68</sup> *La rebelión de las masas*: VII: «Vida noble y vulgar, o esfuerzo e inercia»; IV, 183; 1930.

<sup>69</sup> *Goethe desde dentro*: «Cosmopolitismo», IV, 488-9; 1932.

«La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo. Para crear hay que mantenerse perpetuamente en entrenamiento. Y conviene recordar que la palabra entrenamiento no es sino la traducción del vocablo *askesis*, ascetismo, que usaban los griegos en los juegos atléticos y con el cual denominaban al régimen de difíciles ejercicios a que se sometían para mantenerse ‘en forma’ los deportistas. Los místicos de la Edad Media tomaron este vocablo del deporte y la vida pagana, y lo aplicaron a la actividad del hombre que, mediante un constante ejercicio, procura mantenerse en estado de gracia, para hallarse *en forma* y lograr la beatitud. / Pues bien, este ascetismo, este constante entrenamiento es el único capaz de hacernos crear. Hay que mantenerse en un constante entrenamiento; pero no basta para sostenerlo la buena voluntad. Es preciso que las circunstancias constantemente nos inciten; un pueblo no se pone en pie y logra disciplinarse simplemente porque alguien, un buen día, se lo quiera sugerir, sino que, por el contrario, tiene que sentir a toda hora en su carne multitudinaria el aguijón de los problemas nacionales, el espolazo de su destino. Y no hay destino tan desfavorable que no podamos fertilizar aceptándolo con jovialidad y decisión. De él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos.»<sup>70</sup>

## 11. ÁTOMO

Precisa Ortega la etimología del vocablo *átomo*, ἄ-τόμος,<sup>71</sup> ‘sin parte’, para compararlo con su concepción de la vida como una unidad, y muestra en este pasaje el error metodológico en el que incurría la Etnología cuando se limitaba a abordar sólo hechos aislados como un utensilio. La idea es constante en su obra y la reitera varias veces. En una ocasión recuerda cómo los científicos que dedicaban su tiempo a la investigación del átomo, tras varios decenios de experimentos, comprobaban que el conocimiento del átomo no era lo perfecto que sería deseable, dado que al dividir la estructura de esa unidad *indivisible* alteraban su auténtica constitución, lo que invalidaba sus esfuerzos. Y está claro que la *sabia amonestación* se contiene en la misma etimología griega y latina de *átomo* e *indivisible* respectivamente.

<sup>70</sup> *Meditación del pueblo joven*: «Discurso en el Parlamento chileno», VIII, 379; 1928, 1955.

<sup>71</sup> *DGE*, III, 590.

«Toman un utensilio, o una costumbre, o una institución, y, desintegrándolo de las demás manifestaciones vitales de un pueblo, lo someten a su química particular. De esta manera no se llegará nunca a descubrir una ley etnológica. Porque el hecho etnológico es un fenómeno biológico que sólo existe y posee sentido en la unidad de un organismo. La vida no se puede atomizar. El 'á-tomo' vital es precisamente el in-dividuo. Ambos términos encierran una sabia amonestación para que no dividamos lo indivisible.»<sup>72</sup>

Como se puede observar, después de esta enumeración de palabras que José Ortega y Gasset se esforzó en explicar, alguna con error etimológico (anábasis), consideramos que sirve de muestra del amplio material que en su obra hemos registrado, y prueba que no es casual ni esporádica su afición a la lengua, aunque esta afición no fuera su principal ocupación. Y, sobre todo, nos llama la atención que haya sido capaz de ofrecer a sus lectores una interpretación encuadrada en su marco histórico, que explica con muchos más detalles lo que una simple interpretación etimológica, descontextualizada, puede aportar. Son muchas más las voces castellanas que explica, de origen latino y griego, pero en este artículo sólo hemos pretendido señalar, a modo de ejemplo, el interés de la obra de este filósofo español desde el punto de vista del significado de algunas palabras de origen griego, tanto es así que esa forma de hacer filosofía sirvió a García Bacca para llamarle en 1955, a su muerte, «el presocrático de nuestra lengua».<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Las Atlántidas*, «Los ámbitos culturales», III, p. 297; 1924.

<sup>73</sup> En Suplemento literario de *La República*, diario de Bogotá (Colombia), de 31 de diciembre de 1955. Hemos tomado esta referencia de Gregorio MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Tusquets editores, Barcelona, 1998, p. 517.

