



NOTAS SOBRE EL ORIGEN  
DE LA ACTITUD FILOSOFICA,  
LA CULTURA Y LA UNIVERSIDAD  
(En la perspectiva de Ortega)

Prof. *Jorge Acevedo*

Primera parte

Notas sobre el origen de la actitud filosófica

I

**S**i queremos acercarnos a la filosofía, no es superfluo preguntar ¿qué es filosofía? Pensadores actuales han hecho inquietantes advertencias respecto a este asunto. Xavier Zubiri, por ejemplo, en el "Prólogo" a su excelente traducción de los *Pensamientos* de Pascal, ha dicho que "se puede (...) atesorar toneladas de conocimientos filosóficos y no haber rozado ni tan siquiera de lejos el más leve vestigio de auténtica vida filosófica"<sup>1</sup>. Ortega y Gasset, en su "Comentario al *Banquete* de Platón", afirma que "la mayor parte de la gente (...) se asoma (a la filosofía) y no logra nunca saber "de qué se trata en ella", "a qué se juega en ella"<sup>2</sup>.

Deberíamos, pues, procurar descubrir -en mínima medida, al

menos- “a qué se juega en la filosofía”, “de qué se trata en ella”. De esa manera tendríamos la oportunidad -así lo espero- de tomar algún contacto con la auténtica vida filosófica. Si nos atenemos a las palabras de Zubiri y de Ortega ya citadas, la faena parece ser particularmente difícil. De ahí que, de ahora en adelante, actuemos con la mayor precaución.

En vez de responder de inmediato la pregunta planteada -¿qué es filosofía?- nos detendremos en **el preguntar mismo**. Planteamos, por tanto, esta interrogante: ¿qué es preguntar? No avanzamos, por ende, sino que más bien retrocedemos. Pero el **paso atrás**<sup>3</sup> que hemos dado tiene su justificación: a través suyo, por una parte, nos atenemos a lo evidente -nuestro propio preguntar- y, por otra, seguimos interrogando. Ambas cosas -atenerse a lo que se ve y cuestionar constantemente- caracterizan a la filosofía. Nuestra actitud no sólo nos estaría conduciendo hacia la filosofía sino que ella misma sería desde ya filosófica.

Hay algo, sin embargo, que se podría objetar: ¿cómo es que, sin saber aún lo que es filosofía, calificamos una conducta de filosófica? ¿O es que, en verdad, ya sabemos lo que es filosofía? Y en ese caso, ¿no estaría de más la pregunta por la filosofía?

Esta objeción nos permite comenzar a responder la interrogante “¿qué es preguntar?” Hay dos tipos de preguntar, según Heidegger: un no más que preguntar, un preguntar por preguntar, una cháchara interrogativa o ficticio cuestionar y un verdadero o genuino preguntar. Este último se caracteriza por el hecho de que el que interroga conoce **de algún modo**, desde ya, la respuesta a la pregunta<sup>4</sup>. Y sólo porque sabe de antemano la contestación -y en la medida en que la conozca- puede preguntar genuinamente.

A esta sorprendente -al menos en apariencia- característica de preguntar -modo del **buscar**- se refiere Ortega en este texto de sus **Apuntes sobre el pensamiento**: “Buscar -dice- es una extraña operación: en ella vamos por algo, pero ese algo por el que vamos en cierto modo lo tenemos ya. El que busca una cuenta de vidrio roja entre otras de varios colores, parte ya con la cuenta roja en su mente; por tanto, anticipa que hay una cuenta roja y **por eso la busca**”<sup>5</sup>.

Y Sartre, en su análisis de la conducta interrogativa, señala que el preguntar acerca de algo acontece necesariamente "sobre el fondo de una familiaridad preinterrogativa"<sup>6</sup> respecto de ese algo.

Precisemos qué es lo que tiene que conocer desde ya, de algún modo, el que pretenda preguntar genuinamente -y no ficticia o imitativamente- acerca de algo. Para ello refirámonos a la estructura formal de **todo preguntar**.

En todo interrogar hallamos, primero, **aquello de que se pregunta**; en nuestro caso, ello es **la filosofía**. El preguntar es, a la par, un "preguntar a..."; hay, pues, **aquél a quien se pregunta o aquello a que se pregunta**; la pregunta por la filosofía la dirigimos **a los pensadores**, aun cuando, antes de hacerlo, la opinión pública nos ha dado ya una respuesta al respecto, tópico que, de cierta manera, es preciso tomar en cuenta también. En tercer lugar, **tenemos aquello que se pregunta**; al develar esto, el preguntar llega a su meta; nos interesa conocer ahora el **ser** o la **esencia** de la filosofía (y esto implica, por lo pronto, una decisiva referencia a su **origen**). Por último, en la conducta interrogativa estamos **complicados nosotros mismos**, los que preguntamos, es decir, **cada cual** (no hay, en rigor, preguntas colectivas, no es posible interrogar en montón); nosotros, los que preguntamos, quiere decir, en este caso, **yo, el que se interesa por saber qué es filosofía**.

Para estar en condiciones de plantear auténticamente la pregunta "¿qué es filosofía?" tenemos que poseer una precomprensión suficiente de los momentos<sup>7</sup> indicados y no sólo, ciertamente, por separado sino, en sus mutuas relaciones. Lo que hagamos en adelante estará dirigido a alcanzar, en algún grado, ese precomprender.

## II

Al comienzo de su, **Aristóteles** dice Walter Broecker: "Qué es la filosofía, es un problema de la filosofía misma. Pertenece a ella como algo que le es inseparable, la autognosis sobre su propia esencia. Esta autointerpretación cambia en la historia junto con el cambio de la filosofía misma. Una exégesis de una filosofía

transmitida históricamente tiene, pues, que preguntarse ante todo: ¿qué entiende esta filosofía por filosofía, qué quiere ser como filosofía?"<sup>8</sup>.

Preguntamos: ¿qué entiende José Ortega y Gasset por filosofía? En su "Prólogo a la **Historia de la Filosofía**, de Emile Bréhier" leemos: "si a la pregunta "¿qué es filosofía?" intentamos respondernos con el debido orden, tendríamos que comenzar por describir lo primero que de la filosofía hallamos, su aspecto más inmediato -"lo primero para nosotros", decía Aristóteles. Ahora bien: el hombre contemporáneo, antes de que la filosofía sea algo dentro de él, la encuentra fuera como una realidad pública que tiene inclusive atributos materiales. Encuentra la filosofía con el aspecto de una magistratura estatal, de una burocracia -los "profesores de filosofía"- que es pagada en dinero y a que están adscritos edificios. La encuentra en forma de libros que se venden en el comercio y que son producto de una industria. La prueba de que es este el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien de ella sepa menos".<sup>9</sup>

Ortega destaca, en primer lugar, la dimensión colectiva de la filosofía, el que sea función de la vida pública, hecho social, institución<sup>10</sup>. Y pone de relieve eso precisamente porque es palmario y obvio.<sup>11</sup>.

Desde ya, entonces, sabemos que la realidad de la filosofía no se reduce a ideas<sup>12</sup>. Las ideas filosóficas son sólo una cara de ella.

"Pero la filosofía no es sólo realidad "oficial" como institución, y realidad económica que existe en el mercado como industria editorial, sino que además tiene otra forma de realidad en la opinión pública. Durante épocas larguísimas el filósofo ha gozado de prestigio en la sociedad y el prestigio es una operación social"<sup>13</sup>. Hay, por tanto, una tercera faceta del aspecto social de la filosofía: el prestigio o desprestigio -y las consecuencias correspondientes- que ha tenido o tiene en la colectividad. "Se piensa (filosóficamente) -dice Ortega- no sólo estando en una fecha determinada y en un preciso lugar, sino desde un puesto social -que unas veces es el centro de la sociedad, otras es arriba, otras es abajo y, en ocasiones, es un puesto fuera de ella: cárcel o destierro"<sup>14</sup>.

Cada una de estas tres facetas suscita peculiares problemas. Las dos primeras nos hacen preguntarnos, por ejemplo, "¿por qué, cómo, en qué medida es la filosofía una necesidad social? ¿Lo ha sido siempre?"<sup>15</sup>. Porque es preciso notar que "si el Estado dota y mantiene cátedras de filosofía y las instala en locales, si existen industrias que se afanan en la edición de textos filosóficos, quiere decirse que en la sociedad es vigente la convicción de que la filosofía es una necesidad colectiva"<sup>16</sup>. Esta consideración provoca otra interrogante: "¿Qué modificaciones, qué altibajos ha sufrido en la historia de las sociedades, desde Grecia, la vigencia de aquella convicción?"<sup>17</sup>

La tercera de las facetas indicadas nos conduce a estas cuestiones: ¿qué efectos produce en la filosofía la falta de libertad?; ¿qué efectos ha traído para la filosofía la sobra de libertad?. A propósito de esto último, Ortega advierte que "está por escribir todo un libro bajo el título: **Sobre la responsabilidad o irresponsabilidad de la filosofía**"<sup>18</sup>. Pero podemos seguir indagando: ¿qué efectos produce en la filosofía el halago?; ¿qué efectos ha traído para la filosofía la desatención? No es cosa tan clara -aduce Ortega- que el halago sea beneficioso y la desatención deletérea<sup>19</sup>.

La dimensión social de la filosofía (con sus diversas facetas), el primer aspecto que de ella vemos, nos obliga a dar otro paso mental. Dijimos que el individuo actual encuentra la filosofía, por lo pronto, "fuera de todo individuo determinado: la encuentra en la impersonal sociedad"<sup>20</sup>. No obstante -y he aquí el nuevo paso mental- "la sociedad no se ocuparía como tal de filosofía (...) si, a su vez, no la hubiese encontrado ya hecha, fuera de ella, en ciertos individuos. Estos son los que la hicieron, la crearon"<sup>21</sup>. Nos encontramos, pues, ante la dimensión personal de la filosofía, condición de posibilidad de la anterior. Es claro que si no hubiera habido filósofos, particulares y concretos, la industria editorial no podría lanzar al mercado libros filosóficos; tampoco habría profesores de filosofía y, obviamente, no podríamos ni hablar de un prestigio o de un desprestigio de la ocupación filosófica en tal o cual sociedad o época.

"La sociedad -dice Ortega- no es nunca original y creadora. Para

que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que ésta exista previamente hecha ya por algunos individuos<sup>22</sup>. La necesidad pública que satisface la colectividad al socializar la filosofía nos remite a la "necesidad de filosofar que siente el individuo creador"<sup>23</sup>; esta necesidad es la auténtica y original.<sup>24</sup>

La dimensión social de la filosofía nos conduce de manera forzosa a su dimensión personal. La sociedad no crea nada. "Sólo" **conserva** las creaciones, **permitiendo** así nuevas creaciones. Pero únicamente los individuos, bien que condicionados por la colectividad en que viven, hacen surgir lo innovador y más perfecto.<sup>25</sup>

La dimensión social de la filosofía no se explica por sí misma; ineludiblemente, tenemos que considerar la filosofía en los individuos para poder esclarecernosla. Estos hombres son los que originaron o reoriginaron la filosofía. Preguntamos, por tanto: ¿qué es lo que hizo posible que el modo de pensar filosófico brotara en esas personas? ¿Qué es lo que suscitó la filosofía en ellas?

### III

El hombre, señala Heidegger, es un ente que siempre se encuentra en dirección y en camino<sup>26</sup>. La vía por la que el ser humano se movió durante milenios estuvo determinada por el sistema de los instintos<sup>27</sup>. Llega un momento, sin embargo, en que los instintos se desvanecen en el hombre o, más precisamente, pierden su sistematicidad, dejan de funcionar como un todo orgánico y coherente<sup>28</sup>.

Cuando los instintos ya no cumplen satisfactoriamente el papel de "dirigir automáticamente el comportamiento"<sup>29</sup> del hombre, surge en su reemplazo el sistema de la tradición. Lo que indica el sentido de la marcha al caminante, que es el hombre, se configura, entonces, con el resto de los instintos que aún siguen operando en él y, especialmente, con modos de pensar, sentir y querer que "desde tiempo 'inmemorial' haya establecido en su contorno humano"<sup>30</sup>.

Simplificando, cabe decir que el camino o vía por la que en ese

momento avanza el ser humano es el sistema de la tradición, el cual, en la medida en que el hombre se halla sumergido en él, no es puesto en cuestión, esto es, no se siente "la menor duda respecto a su validez"<sup>31</sup>.

Pero llega el instante en que la existencia en forma de pura tradición se volatiliza: la tradición se rompe, muere o se debilita. El hombre "creyente", inmerso en una radical "fe", cae en la duda, deja de creer en la "fe de sus padres".

El decisivo acontecimiento de la pérdida de la "fe" produce, por lo pronto, un doble efecto en la vida humana: cuando la fe se marcha abre una herida en lo más profundo de la persona; por otra parte, ésta queda "suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto, desarraigada"<sup>32</sup>.

Brota ante el hombre la exigencia, también doble, de encontrar el tratamiento terapéutico que sane su metafísica herida, y de alcanzar "una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento"<sup>33</sup>, otras raíces. Sólo cuando el hombre ha sometido su quebrantada existencia a la adecuada terapia y siente bajo sus plantas vivientes un suelo firme, puede proseguir normalmente en camino tras su humanidad.

Pues bien: la filosofía no es sino el procedimiento rehabilitante que se requiere para curar la herida vital, y aquello que proporciona al hombre la sensación de estar en algo sólido, sentimiento imprescindible para continuar avanzando sin sentirse trabado.

Si tomamos en cuenta que el ser humano no sólo se mueve en ámbitos comparables a caminos terrestres sino que también transita por rutas equivalentes a vías marítimas o fluviales, podremos afirmar que la filosofía es el esfuerzo natatorio que hace el hombre para verse flotar sobre el "mar de dudas"<sup>34</sup> en que de pronto ha caído, y en el que fluctúa corriendo el riesgo de irse al fondo. O, con otra imagen, que la teoría filosófica no es más que la armadía ocasional, la tiritaña de flotación que los filósofos tienen que forjarse con propio, individual e intransferible esfuerzo, a fin de no irse al fondo.

## Segunda parte: Notas sobre Cultura y Universidad

En su **Misión de la Universidad** se pregunta Ortega: ¿en qué consiste la enseñanza superior ofrecida en la Universidad a los jóvenes? Su respuesta es esta: "En dos cosas: **A)** La enseñanza de las profesiones intelectuales. **B)** La investigación científica y la preparación de futuros investigadores"<sup>36</sup>. Después de comentar brevemente esta primera respuesta, plantea otra interrogante y esboza su contestación: "¿No es la enseñanza superior más que profesionalismo e investigación? A simple vista no descubrimos otra cosa. No obstante, si tomamos la lupa y escrutamos los planes de enseñanza nos encontramos con que casi siempre se exige al estudiante, sobre su aprendizaje profesional y lo que trabaje en la investigación, la asistencia a un curso de carácter general -Filosofía, Historia (...). La justificación que hoy se da a aquel precepto universitario es muy vaga: conviene -se dice- que el estudiante reciba algo de "cultura general". ¿Qué nos dice el filósofo sobre esta "cultura general"?

"Cultura general". Lo absurdo del término, su filisteísmo, revela su insinceridad. "Cultura, referida al espíritu humano -y no al ganado o a los cereales- no puede ser sino general. No se es "culto" en física o en matemática. Eso es ser sabio en una materia"<sup>38</sup>. No habría que hablar, por tanto, de "cultura general" sino de **cultura** a secas. Y no habría que confundir ser culto con ser sabio en un tema o campo de asuntos.

Tampoco habría que confundir lo que es, efectivamente, **cultura** con lo que usualmente se entiende por "cultura general", esto es un conjunto de conocimientos ornamentales y vagamente educativos del carácter o de la inteligencia. Cultura no es adorno de la mente o disciplina del carácter, sino, por lo pronto, el repertorio de convicciones que dirige **efectivamente** la existencia del hombre. "Cultura -indica Ortega- es el sistema **vital** de las ideas en cada tiempo"<sup>39</sup>. Y en otro lugar: "Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas **desde** las cuales el tiempo vive (...). Esas que llamo "ideas vivas o de que se vive" son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras **efectivas** convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más



estimables, cuáles son menos<sup>40</sup>.

Teniendo presente este sentido de la palabra cultura, podemos sostener que, en principio, todo hombre es culto, lo es quiéralo o no, se dé o no cuenta de ello. En efecto, la vida humana consiste en "tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él"<sup>41</sup>. Pero esta referencia nuestra al contorno no está nunca estrictamente determinada. De ahí que cada cual tenga que estar eligiendo constantemente qué hacer respecto de su circunstancia, tanto en lo grande como en lo pequeño. Ahora bien: esta elección la hace el hombre, en última instancia, a partir de sus "convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir"<sup>42</sup>. Estas convicciones o creencias que permiten al hombre "orientar su conducta, su quehacer"<sup>43</sup>, constituyen su cultura. Está claro, pues, que "no está en nuestra mano poseer o no un repertorio tal de convicciones. Se trata de una necesidad ineludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea"<sup>44</sup>.

Pero es preciso conceptualizar más rigurosamente esas "convicciones o 'ideas' sobre el Universo y sobre sí mismo" que tiene el hombre. Advierte Ortega que "la casi totalidad de esas convicciones o 'ideas' no se las fabrica robinsonescamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo. En éste se dan, naturalmente, sistemas de convicciones muy distintos. Unos son supervivencia herrumbosa y torpe de otros tiempos. Pero hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura"<sup>45</sup>. Esto quiere decir que la cultura se da en grados o niveles, como toda realidad humana, por lo demás. Hay un modo plenario de la cultura -su modo auténtico- y modos deficientes<sup>46</sup>. Aquél constituye lo que en propiedad podemos llamar cultura.

Como es de imaginar, no todos los hombres poseen la cultura en su modalidad plena. ¿Qué pasa con ellos? "Quien viva *de* ideas arcaicas -previene Ortega-, se condena a una vida menor, más difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo inculto. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otros en

poderosos automóviles. Tiene aquella una idea del mundo menos certera, rica y aguda que éstas. Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo, se convierte -relativamente- en un *infrahombre*<sup>47</sup>. Mas, la incultura del hombre inculto no sólo le afecta negativamente a él, sino que amenaza con perjudicar sus relaciones interpersonales, su actividad social y la colectividad misma en que vive. "Sus ideas y actos políticos serán ineptos (...); llevará a su vida familiar un ambiente inactual (...), y en la tertulia del café emanará (...) una torrencial chabacanería"<sup>48</sup>.

En este punto de nuestra ruta mental reaparece ante nuestra mirada la Universidad. La tarea radical y decisiva de esta institución consiste en "lograr que cada individuo o -evitando utopismos- muchos individuos", especialmente aquellos que mandan en la sociedad ("y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social"<sup>49</sup>) sean cultos, es decir, posean el sistema de ideas vivas a la altura de los tiempos que haya en la sociedad en que existen.

Para cumplir realmente con su misión, la Universidad tendría que centrarse en "la enseñanza de las grandes disciplinas culturales. Estas son: 1. Imagen física del mundo (Física). 2. Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología). 3. El proceso histórico de la especie humana (Historia). 4. La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología). 5. El plano del Universo (Filosofía)"<sup>50</sup>. De estas asignaturas tendría que hacerse cargo una "**Facultad de Cultura**, que Ortega postula como "núcleo" de la Universidad y de toda la enseñanza superior"<sup>51</sup>.

Esto no significa desdeñar ni la enseñanza de las profesiones ni la investigación. Se trata de poner cada entidad en el lugar que verdaderamente le corresponde, no de desplazarlas o negarlas.

Respecto de las profesiones, dice Ortega: 1° "Se entenderá por Universidad *stricto sensu* la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional"<sup>52</sup>. 2° "Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la "investigación" en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además, ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc*. En las

Facultades de Medicina se aspira a que se enseñe hiperexacta fisiología (...), pero tal vez en ninguna del mundo se ocupa nadie en serio de pensar qué es hoy ser un buen médico, cuál debe ser el tipo modelo del médico actual. La profesión, que después de la cultura es lo más urgente<sup>53</sup>, queda descuidada. 3º “Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede de ella lo estrictamente necesario y pueda atenderse a las profesiones mismas, **cuya enseñanza se halla hoy completamente silvestre**. En este punto todo está por iniciar. Una ingeniosa racionalización pedagógica permitiría enseñar mucho más eficaz y redondeadamente las profesiones, en menos tiempo y con mucho menos esfuerzo<sup>54</sup>.

¿Implica lo anteriormente expuesto que la tesis de Ortega sobre la enseñanza superior va en detrimento de la investigación?

¿Es su postura, finalmente, un ataque a la ciencia? En modo alguno. “Si la cultura y las profesiones -establece el filósofo- quedarán aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarán muy pronto (...). Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias-laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el **humus** donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces (...). Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género y a la vez reobrar sobre ellos<sup>55</sup>. Y, agrega, evitando así todo equívoco al respecto, lo siguiente: “Conste, pues: **la Universidad** (“mínima” o “en sentido estricto o restringido”) **es distinta, pero inseparable de la ciencia**. Yo diría: la Universidad es, **además, ciencia**. Pero no un **además** cualquiera y a modo de simple añadido y externa yuxtaposición, sino que (...) la Universidad tiene que ser, **antes** que Universidad, ciencia (...). Sin este supuesto, cuanto va dicho en este ensayo carecería de sentido. La ciencia es la **dignidad** de la Universidad; más aún -porque, al fin y al cabo, hay quien vive sin dignidad- es el **alma** de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida (...). Todo esto va dicho en la afirmación de que la Universidad es, **además, ciencia**”<sup>56</sup>.

Pero no basta con poner las funciones universitarias básicas en el lugar que, en verdad, les sería propio, estableciendo entre ellas los

imprescindibles vínculos indicados. La Universidad -señala Ortega- necesita "contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el "presente". "Y no digo esto -añade- sólo porque la excitación animadora del aire libre histórico convenga a la Universidad, sino también, viceversa, porque la vida pública necesita urgentemente en ella de la Universidad como tal"<sup>57</sup>. Explicitando esto último, agregará: la Universidad tiene "**que intervenir en la actualidad como tal Universidad**, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio -cultural, profesional o científico-". "Entonces -termina diciendo-, volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia"<sup>58</sup>.

## Notas

1. Cfr., de Pascal, **Pensamientos**. Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1962; pág. 10. El texto citado se encuentra, también, en la obra de Zubiri **Naturaleza, Historia, Dios**. Ed. Nacional, Madrid, 1955; pág. 131.
2. **Obras Completas**, Volumen IX, Editorial Revista de Occidente, Madrid; pág. 774, nota 1.
3. "Paso atrás -dice Heidegger- no mienta un paso aislado del pensar, sino la manera del movimiento del pensar y un largo camino" (Cfr., "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; en **Revista de Filosofía** Vol XIII, N° 1, Santiago, 1966; p. 99. Trad. de Luis Hernández V., revisada por Francisco Soler G.).
4. Cfr. **Ser y Tiempo**, Ed. F.C.E., México, 1971; paragrafo 2. Trad. de José Gaos (de este libro hay otra muy estimable versión, de Jorge Eduardo Rivera, editada (a mimeógrafo) por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso).
5. O.C., V, 531.
6. Cfr. **El Ser y la Nada**, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966; p.

43. Trad. de Juan Valmar.
7. Siguiendo a Husserl, llamo "momentos" a los ingredientes constitutivos **inseparables** de algo (Cfr. **Investigaciones Lógicas**, Ed. Revista de Occidente, Madrid; Investigación Tercera, Parágrafo 17. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos).
  8. Eds. de la Universidad de Chile, Stgo., 1963; p. 11. Trad. de Francisco Soler.
  9. O.C., VI, 396
  10. *Ibid.*, 395
  11. *Ibid.*, 396(El fundamento de este proceder, que nos lleva necesariamente de lo superficial a lo profundo a través de un peculiar movimiento dialéctico del pensar, aparece en el libro de Ortega **Origen y epílogo de la Filosofía** -O. C., IX).
  12. *Ibid.*, 395
  13. *Ibid.*, 398
  14. *Ibid.*
  15. *Ibid.*, 396
  16. *Ibid.*,
  17. *Ibid.*
  18. *Ibid.*, 398
  19. *Ibid.*
  20. *Ibid.*, 400
  21. *Ibid.*,
  22. *Ibid.*, 399
  23. *Ibid.*, 400
  24. *Ibid.*
  25. Al respecto, véase, de Ortega: a) "Un rasgo de la vida alemana" (O.C., V, p. 202 s.); b) **El hombre y la gente** (O.C., VII, p. 77 s.0)
  26. Cfr. **Ser y Tiempo**, Ed. cit., p. 93
  27. "Prólogo a **Historia de la Filosofía**, de Emile Bréhier"; O. C., VI, 404
  28. Véase al respecto, de Francisco Soler, "**Hacia Ortega**. . I. El mito del origen del hombre", Eds. de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1965; p. 60
  29. Cfr. de Ortega, "Prólogo a **Veinte años de caza mayor**, del conde de Yebes", O.C., VI, 473
  30. "Prólogo a **Historia de la Filosofía** de Emile Bréhier"; O.C.,

- VI, 404
31. *Ibíd.*
  32. *Ibíd.*, 405
  33. *Ibíd.*
  34. *Ibíd.*
  35. Cfr., de Ortega, **La idea de principio en Leibniz**; O.C., VIII, 255
  36. O.C., IV, 319
  37. *Ibíd.*, 320
  38. *Ibíd.*
  39. *Ibíd.*, 320 ss.
  40. *Ibíd.*, 341
  41. *Ibíd.* (Al respecto, véase, del autor: a) **"Hombre y Mundo.** . Sobre el punto de partida de la filosofía actual", Ed. Universitaria, Stgo., 1984. b) "Von Uexküll y Ortega: biología y filosofía"; en revista **Academia N° 1** Stgo., 1981)
  42. Cfr., de Ortega, **Historia como sistema**; O.C., VI, 13 (Véase, del autor, "Notas sobre vida humana y libertad en el pensamiento de Ortega"; en **Revista de Filosofía Vol. XX, Stgo., 1982**)
  43. *Ibíd.*, 14
  44. **Misión de la Universidad**; O.C., IV, 341
  45. *Ibíd.*, 342
  46. Sobre el relevante hecho de que "es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad", véase el "Prólogo a **Historia de la Filosofía**, de Emile Bréhier"; O.C., VI, 400, en nota
  47. **Misión de la Universidad**; O.C., IV, 342 s.
  48. *Ibíd.*, 324
  49. *Ibíd.*, 323
  50. *Ibíd.*, 335 (La explicación de los dos nombres que lleva cada disciplina la ofrece Ortega en la pág. 344 y siguientes).
  51. *Ibíd.*, 344
  52. *Ibíd.*, 349
  53. *Ibíd.*, 339
  54. *Ibíd.*
  55. *Ibíd.*, 351
  56. *Ibíd.*, 351 s
  57. *Ibíd.*, 352
  58. *Ibíd.*, 353 ■