

"Llevo doce años de silencio" Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940)

Xavier Ortega Martín

ORCID: 0000-0002-8317-5230

Resumen

Partiendo del estudio de un texto de 1945, el artículo examina el silencio y exilio de Ortega como gestos filosóficos que responden a las violencias que devastaron Europa a partir de 1930. Su renuncia al discurso público y su exilio expresan el rechazo a una política ajena a la verdad, y sirven como base para una reflexión metapolítica radical sobre las nuevas circunstancias internacionales de la filosofía. Estas experiencias le permiten desarrollar un concepto histórico-racional del exiliado y poner en movimiento su concepto de razón vital e histórica, en busca de circunstancias propicias para su entrada en vigencia.

Palabras clave

Ortega y Gasset, razón vital e histórica, metapolítica, silencio, exilio, espectáculo, violencia política

Abstract

Based on the study of a text from 1945, the article examines Ortega's silence and exile as philosophical gestures that respond to the violence that devastated Europe from 1930 onwards. His renunciation of public discourse and his exile express a rejection of a politics alien to truth, and serve as the basis for a radical metapolitical reflection on the new international circumstances of philosophy. These experiences enable him to develop a historical-rational concept of the exile and to set his concept of vital and historical reason in motion in search of circumstances conducive to its coming into effect.

Keywords

Ortega y Gasset, vital and historical reason, metapolitics, silence, exile, spectacle, political violence

Si he decidido aprovechar la oportunidad de hablar del silencio y del exilio para hablar de José Ortega y Gasset, es porque creo que esta es una dimensión de su vida y de su obra que las transforma, para nosotros, en un problema que es necesario afrontar¹. Mejor dicho, creo que es, en el setenta aniversario de su fallecimiento, una oportunidad para dirigirse en un gesto de exageración a aquellos que están constantemente tropezando con la cuestión de hasta dónde hay que callar y hasta dónde hay que errar. Me parece que la condición para que podamos decir algo sobre el exilio y el silencio de Ortega es que lo tomemos como una especie de metáfora –históricamente fundamentada– de la situación en la que nos encontramos aquí y ahora: *mutato nomine de te fabula narratur*, dice Horacio en sus *Sátiras*, y Marx en su *Capital*.

¹ Este artículo tiene como antecedente una breve ponencia elaborada para el simposio anual del Departamento de Estudios Políticos de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales) de París, celebrado en 2024 bajo el título “Paroles, discours, silences” (“Palabras, discursos, silencios”).

Cómo citar este artículo:

Ortega Martín, X. (2025). "Llevo doce años de silencio". Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940). *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 149-169.
<https://doi.org/10.63487/reo.150>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

Un paso importante en ese sentido ha sido la proposición de don José Lasaga en su estudio “Sobre el silencio de Ortega”². De él retomamos la tesis de que es absolutamente central, para patentizar la inteligibilidad y universalidad de la vida de Ortega –y el hecho, consecutivo, de que esa vida de otro tiempo y lugar, nos interese a *nosotros*–, que tratemos esa vida como una vida filosófica, desde el punto de vista de la razón vital e histórica que *es su propio imperativo filosófico*, es decir: que la tratemos como una vida que busca las circunstancias en las que puedan afirmarse verdades. Pues para tratar la filosofía de Ortega no se pueden leer sus textos como meros repertorios de ideas. Se tienen que entender estas, más bien, en relación con la circunstancia en que fueron fraguadas, es decir, como *principios propuestos a la vida para orientarse óptimamente en su trascendencia de dichas circunstancias*. Así, del filosofar de Ortega no puede entenderse ni la mitad si se lo amputa de sus *condiciones*, de los problemas que le sobrecogen desde sus circunstancias contemporáneas: las circunstancias políticas de la Segunda República, de las guerras civil y mundial, y las circunstancias personales de su exilio, circunstancias que plantean tantos *problemas filosóficos* en que Ortega edifica su filosofía, pues se resuelve a no ignorarlos, sino a hacerlos suyos. Y, recíprocamente, el enfrentarse a estos problemas modifica la índole de la misma filosofía, que va cambiando de perfil conforme va cambiando la comprensión de sus condiciones.

Callar ante el derrumbe de la posibilidad de una verdadera República

Partamos de la definición del silencio político de Ortega que dio José Lasaga en su texto epónimo, donde describe dicho silencio como

la actitud que adoptó el filósofo frente a los acontecimientos históricos que culminaron con la guerra civil de 1936-39, la desaparición de la II República y la larga dictadura del general Franco. (...) Su figura y su filosofía, en fin, su recepción misma se han visto condicionadas por la equívoca posición que adoptó, creo que con una tan extrema como dolorosa conciencia de la misma, al negarse a decir una palabra clara sobre la situación de España y la suya propia, respecto del régimen que la gobernaba, después del desenlace del conflicto bélico en 1939 y sobre el origen del mismo³.

Así pues, su silencio marcó no sólo su vida, sino también la recepción de su filosofía. El silencio político se convirtió para él en uno de los componentes centrales y necesarios del destino del intelectual. Visto desde la perspectiva de esta tesis, la extrema prolijidad política de Ortega, antes que su silencio,

² José LASAGA MEDINA, “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 745-746 (julio-agosto 2012), pp. 33-56.

³ José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 33.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

constituye una paradoja inicial. Me parece que considerar la decisión de guardar silencio como anulación de la decisión previa de dedicarse a la vida política en cuanto intelectual sería ir demasiado deprisa, y faltar a la sistematicidad histórico-vital de su filosofía. Por el contrario, creo que la tragedia del incremento bárbaro de la violencia político-social durante la Segunda República (que culminó en el alzamiento franquista de 1936) no daría al silencio de Ortega un significado trágico universal si este no hubiera *propuesto* asociar, en el momento de proclamar la Segunda República, el destino de la filosofía y el de la política. Si la filosofía no hubiese, en ese momento, atisbado la posibilidad de

que la nueva experiencia colectiva revele a la vista de los hombres una nueva verdad, no hubiese sido ese colapso una tragedia desde el punto de vista de la filosofía. Y si Ortega no hubiese tratado de poner la filosofía a la altura del momento histórico –según su concepto de la articulación entre la filosofía y la cultura vigente–, si Ortega no hubiese intentado mostrarse fiel a esa nueva idea política y procurado obrar como pudo a la refundación de un nuevo tejido institucional, la filosofía no se habría visto afectada por el estallido de violencia irracional y el despedazamiento cultural que marcó su fracaso.

Este silencio se afirmó a partir de 1933, cuando abandonó la vida política de la Segunda República que había reclamado y contribuido a instaurar, renunció a su acta de diputado, disolvió la organización política que había fundado y dejó de pronunciar discursos públicos y de publicar artículos políticos en la prensa española. Este silencio constituía una afirmación de lo que él consideraba el principio del fracaso de la República, y se afirma *en nombre* de la República, en cuyo advenimiento había visto cumplirse el destino ineludible de España, la oportunidad de afirmarse como nación, de realizar por fin una política que no estuviera al servicio de ningún interés particular. De realizar radicalmente, como dice en el artículo que marca el final de su locuacidad política, “el imperio de la moral en la política frente a todo utilitarismo y frente a todo maquiavelismo”⁴. Su silencio político marca, pues, una ruptura con una gran facundia política, que se justificaba desde el punto de vista de la situación histórica, que atestiguaba el surgimiento de la República en el movimiento real de la historia, como el *destino histórico* de España, la oportunidad de realizar una verdad necesaria.

En su último artículo político, fechado en 1933, Ortega afirmaba que las disputas entre intereses particulares sobre la forma que debía adoptar la República habían oscurecido el significado del acontecimiento que supuso el advenimiento de la Segunda República: “la República, quiérase o no se quiera,

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “¡Viva la República!” (1933), en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 286. En adelante, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos).

es la realidad histórica en que ahora se está, que ahora es el pueblo español"⁵. Esta situación histórica permitía, pues, mantener unidas la labor política y la misión filosófica que consiste en el trabajo de la verdad histórica, puesto que la política se mostraba como la afirmación posible de una verdad histórica, de la ineludibilidad y autenticidad de un acontecimiento colectivo. Refiriéndose al artículo de 1930 en el que afirmaba la necesidad de abolir la monarquía y afirmar la República, proseguía:

todos esos esfuerzos particulares, por cuantiosos que fueran, no habrían bastado a traer la República; que ésta vino en todos y por todos. (...) Porque, a mi juicio, la verdad no es que aquel artículo mío haya tenido importancia por contribuir más o menos al advenimiento de la República, sino al revés, porque la República venía por sus propios pies, tuvo importancia, es decir, resonancia simbólica, aquel artículo mío⁶.

En realidad, la Segunda República que reclamó no fue un momento de la política como continuación y del discurso político como ideología, sino un momento de la política como “comienzo”, como “acción”, como momento decisivo⁷. Esto desentraña la paradoja de la locuacidad política de Ortega antes de 1933. Dados los cambios culturales y académicos que se estaban produciendo en el país, particularmente en la Universidad Central de Madrid, no es exagerado pensar que Ortega vio en la declaración de la República el comienzo de una realización de la filosofía en la política. Respondía a su deseo de organizar una “nación española”, una organización colectiva en la que cada individuo se sintiera responsable y necesitado, y en la que el orden jurídico, económico y simbólico se fundara por fin en la razón, e hiciera posible la lucidez colectiva: por fin la posibilidad de un mutuo *entenderse*. En el fondo, me parece que vio en la República el advenimiento de un acontecimiento que había que hacer necesario construyendo un nuevo orden político, y que brindaba la oportunidad de decidir sobre un destino colectivo razonablemente. Por fin, la nación tenía que haberse constituido sin excluir a ningún individuo, y había empezado a organizarse: no bastaba con haber decidido abolir la monarquía; había que ser fiel a ese momento republicano, afirmarlo como destino, para hacerlo

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “En nombre de la nación, claridad” (1933), V, 288.

⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁷ Así reconoce Ortega en su *Goethe desde dentro* (publicado precisamente en el año 1932), con deslumbrante lucidez, la importancia de las ideas de Goethe, mostrando que vida es comienzo y continuación, decisión y fidelidad: “la vida no es sólo comienzo. El comienzo es ya el *ahora*. Y la vida es continuación, es pervivencia en el instante que va a llegar más allá del *ahora*. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización. No basta la acción, que es un mero decidirse uno —sino que es menester fabricar lo decidido, ejecutarlo, lograrlo. Esta exigencia de efectiva realización en el mundo, más allá de nuestra mera subjetividad e intención, es lo que expresa el «hacer»” (V, 121).

propio y experimentar la verdad histórica que proponía. En este sentido, hay que tomarse muy en serio el gesto de práctica filosófica de Ortega, que nos parece corresponder al descrito por Alain Badiou en el momento filosófico francés de los años cincuenta, que había buscado, al otro lado de los Pirineos:

situar la filosofía directamente dentro de la arena política, sin pasar por el desvío de la filosofía política; inventar lo que podríamos llamar el “militante filosófico”, y hacer de la filosofía una práctica militante en su presencia y en su modo de ser: no sólo una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención [con el fin de crear una nueva subjetividad] política⁸.

A lo largo de su vida, Ortega ha tratado de concebir el método y la subjetividad que salvarían a la civilización europea de su desintegración cultural y de su colapso material⁹. Y su filosofía de la razón histórica pretende responder al problema teórico y práctico del colapso europeo: como aniquilación impensable de las condiciones culturales del pensar, y como desaparición de una humanidad que, sin embargo, habría alcanzado su más alto nivel histórico (especialmente técnico). Y es precisamente una circunstancia propia de esta composibilidad y articulación entre filosofía y política la que Ortega vislumbra en la República y que asocia enfáticamente con su concepto: “la República es el único Régimen que automáticamente se corrige a sí mismo, y en consecuencia, no tolera su propia falsificación”¹⁰. Por eso es oportuno, aunque insuficiente, el comentario de Lasaga, que enmarca el “silencio contundente” de Ortega en “lo político en el sentido usual de la expresión” (esencialmente, su definición por la cuestión del partidismo y, en definitiva, de la toma del poder estatal). Es decir, que el silencio de Ortega, para ser elocuente políticamente, lo que pretende ser, exige trascender de lo político “en el sentido usual de la expresión”: precisamente en esto consiste su elocuencia filosófica, metapolítica¹¹. De la misma manera que hay que rechazar la destrucción del concepto de la política, en que consiste el afirmar que “todo es político”, también hay que rechazar la oposición *sin más* entre la filosofía y la política, dado que la primera se preocupa de la segunda y, eso espera Ortega, la segunda tendría que preocuparse por la primera si quisiese ser verdadera. El “tener que ver” algo con algo es una relación: la cuestión consiste en aclarar en qué medida tienen que ver filosofía y política.

⁸ Alain BADIOU, “La aventura de la filosofía francesa”, *New Left Review*, 35 (2005), p. 45; la parte entre corchetes se ha tomado y traducido del libro que desarrolla el artículo: *L'aventure de la philosophie française*. París: La Fabrique, 2012, pp. 22-23.

⁹ Asimismo explica José Lasaga que “la opinión pública española [era] el único sujeto de comunicación para Ortega como intelectual”, José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 36.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, “¡Viva la República!”, V, 285.

¹¹ José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 38 (subrayado propio).

Pero entonces se exacerbaron los antagonismos sociales y Ortega abandonó su labor política. Estalló la guerra civil y Ortega, aceptando esta desilusión, decidió exiliarse en 1936, pensando que permanecería en exilio indefinidamente. El exilio fue la decisión que tomó en 1936 de huir del conflicto, de abandonar su circunstancia natal y su cátedra en la Universidad de Madrid, primero por París, hasta 1939, y luego por Argentina, su patria adoptiva, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial¹². Exilio y silencio se solapan, pero el primero puede verse como el momento paroxístico del segundo, cuando el filósofo se vio inevitablemente reducido a la incomunicabilidad *por las circunstancias de su vida*; circunstancias que se prolongaron en cierta medida hasta el final de su vida, hasta el punto de que algunos han hablado de "insilio" para referirse a su marginación por parte de las autoridades durante su difícil regreso a España¹³.

El año 1945 marca el inicio del intento de romper este silencio, mas sin echarse atrás en el rechazo de la política en su sentido usual (ya no se utilizará positivamente el término "política"), sino volviendo a poner explícitamente sobre la mesa la cuestión de la *praxis*, porque no se trata de renunciar a la tesis según la cual vivir es siempre estar *comprometido*. Lo expresa en un texto que permaneció *inédito* hasta 2010, y marcado por un tono muy personal, en el que se funda este artículo. El texto se abre de la siguiente manera:

Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella. Hay, pues, dos cosas, dos humildes cosas a las cuales nadie puede enseñarme: a callar y a emigrar. Otro día diré más precisamente por qué no puedo aprender ni de los otros silencios ni de las otras emigraciones.

Pero ahora ha llegado el momento de quebrar esta decenaria taciturnidad. Se entiende de intentarlo. Entre tanto han acontecido en el Planeta, las cosas más graves que han acontecido desde hace catorce siglos. Y han acontecido con enorme ruido pero en el más absoluto silencio. No hay más auténtico silencio que el *dicir* silenciado ni más callar que el del hablar¹⁴.

El silencio político de Ortega es, por un lado, en su vertiente teórica y existencial, una aceptación de lo *trágico* que conlleva el destino filosófico, abocado a la verdad en un mundo donde la política está estructuralmente condenada al

¹² En 1939, en Buenos Aires, llegó a decir que la condición de exiliado se le había hecho casi consustancial, "porque ya no [sabía] bien si [sus] dos breves viajes anteriores a Buenos Aires fueron, en efecto, viajes a un país forastero; o más bien, si esas ausencias larguísimas [suyas] de esta ciudad, no habrán sido el efectivo destierro" (IX, 347).

¹³ Cfr. Manuel AZNAR SOLER, "La historia de las literaturas del exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos", *Migraciones & Exilios*, 3 (2002), p. 21; y Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, "El último Ortega y el horizonte del exilio", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.º 8 (2020), p. 30.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, "[Llevo doce años de silencio...]" (1945), IX, 703.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mito, y el discurso político a la imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre lo que son las cosas¹⁵. Por otra parte, en su aspecto práctico y político, el silencio político busca afirmar la posibilidad de una verdadera política, que no es la espectacular y falsificadora que le reduce al silencio, sino otra, en la que se haga posible la “sutil colaboración entre [el profeta y el político]” de la que nacen todas “las grandes épocas de la historia”¹⁶.

La cuestión que nos parece pertinente es la que se pregunta por la relación existente entre el silencio y el exilio –como destinos históricos aceptados– y la formulación de una proposición filosófica universal. En qué sentido el silencio de Ortega, y su subsecuente exilio, son condiciones de posibilidad para un recobramiento filosófico, un modo de ser fiel al destino que hizo suyo (quizá incluso políticamente fiel a lo que fue para él la República): el de ser un intelectual responsable ante el único tribunal de la verdad, un “pensador contra” la opinión pública. ¿Cómo permiten afirmar la perspectiva de una nueva circunstancia? Tendremos, pues, que reflexionar sobre cómo la filosofía se ve afectada por la existencia de la violencia, y cómo puede definirse como un procedimiento destinado a establecer una medida de los deseos contradictorios y de las circunstancias que los sitúan en el origen del desencadenamiento incontrolado de la violencia. Hay que pensar cómo la búsqueda de esa medida, que se impondría a los otros deseos, vincula silencio y exilio: en Ortega, en particular, vemos que ambos podrían no tener nada que ver (empezó a callar antes de tener que huir); pero el texto de 1945, que es un texto de circunstancias, en primera persona los hace mutuamente necesarios. Nos parece que para entender el silencio de Ortega no hay que tratar de desvelar primero qué es lo

¹⁵ Véase el principio de “Ensimismamiento y alteración” (1939, V, 531, 534 y 549-550): “Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del Poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etcétera, etcétera. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. (...) *Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir; de verdades.* (...) Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras representan sólo mitos. (...) No vamos a hablar especialmente de esas cosas en torno a las cuales habla y discute la gente. *El nivel en que ese hablar se mueve –la llamada «política»– está casi íntegramente invadido por estos mitos pasionales que maneja una gigantesca intriga tendida por todo el planeta.* Nosotros, por el contrario, vamos a retirarnos de todo ese hablar de la gente, a distanciarnos de la plazuela, del club, del comité, del salón, descendiendo verticalmente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias” (subrayado propio).

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo...” (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 510.

que calla (tal o cual posición política sobre la guerra civil, por ejemplo), sino lo(s) que le obliga(n) a hablar.

Silencio, exilio e imposibilidad de la verdad en el mundo existente

En este texto de 1945, al romper el silencio, Ortega se pregunta qué es realmente *dicir*. Decir es *declarar* las circunstancias, el “mundo actual”, vislumbrando su sistematicidad¹⁷. Hay que procurar

empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a de-clararlo, que es la misión auténtica del “decir” y que es el significado etimológico de este vocablo. Los latinos distinguían perfectamente entre el mero hablar y el formal decir. Hablar, hablar, es *loquor*, en cambio *dico* significa una acción que tiene carácter institucional, que tiene el rango solemne y oficial de una función necesaria a la colectividad. *Dicere*, decir, es un término de la lengua religiosa y jurídica y no cualquier parloteo privado o periodístico¹⁸.

La tesis de Ortega es precisamente que la política, tal como existe en el mundo actual, debe ser esclarecida, mostrada clara y distintamente en su consistencia, puesta en su verdadero lugar, y que, precisamente, la política es incapaz de de-clararse en este sentido, de decir, sólo parlotea: no tiene la verdad como criterio rector. Sólo la filosofía tiene ese poder, y para ello debe aislarla de la temporalidad, de las expectativas y de los imperativos de la política, encontrar la tranquilidad (en Argentina, por ejemplo) para perseguir su propio deseo: el de formular verdades claramente –así comienza la conferencia de 1940 que introduce su tratado de sociología¹⁹. Por otra parte, lo que no tiene la filosofía, si entendemos bien, es el *dominio de las condiciones que hacen posible decir la verdad* y, sobre todo, que esta sea atendida (razón por la cual el filósofo, en tanto que filósofo, sólo puede aspirar a gritar en el desierto). Este es el sentido de su afirmación según la cual: “La inteligencia no debe aspirar a mandar (...). No es adelantándose al primer rango de la sociedad a la manera del político, del guerrero, del sacerdote, como cumplirá mejor su destino, sino al revés, recatándose, oscureciéndose, retirándose a líneas sociales más

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 706.

¹⁸ *Ibid.*, p. 704.

¹⁹ Ver *supra* la nota 14. El fin del verdadero intelectual no es la política –se convertiría entonces en un demagogo– pero no se desliga del compromiso por ello: simplemente, su objetivo es, por su decir, “*comprometerse ante la realidad, divina o natural*” (*ibid.*, p. 705). El concepto de compromiso es por tanto ambiguo: puede significar compromiso en sentido peyorativo, el del demagogo que renuncia a la verdad para defender intereses particulares; puede significar el *engagement* sartriano, en el que Ortega ve un voluntarismo inconsiguiente; pero en su sentido fuerte de compromiso con la verdad, es conservado por Ortega para describir al *verdadero* intelectual: él mismo.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

modestas. La inteligencia (...) es (...) muy poca cosa para pretender empujar el orbe gigante de la historia”²⁰. Así, desde un punto de vista práctico, el silencio *político* corresponde a la afirmación de los límites entre la política en su sentido usual (donde reinan las ilusiones y la demagogia) y la filosofía (ámbito que Ortega intenta ordenar, y delimita *con su silencio*). Cuando Ortega dice “a partir de ahora mantendré un silencio político” es una forma de afirmar dos cosas: 1) todo lo que *digo* no tiene que ver con la política del mundo tal como es, la política en su sentido usual, sino con la búsqueda de la verdad; 2) lo que *callo* es política. Lo que este silencio *hace existir* en el mundo actual es la distinción entre la política de ese mundo y su verdad; o, mejor aún, la distinción entre el mundo tal como es y la verdad. Lo que este silencio afirma es la imposibilidad estructural de *decir* y buscar la verdad en el mundo tal como es. Sólo puede buscarse en la soledad, desde la que, por tanto, no puede decirse: ya que para decirla es necesario ser escuchado y, consiguientemente, no estar solo.

Silencio político y verdad

Por estas precisas razones coinciden exilio y silencio en el problema *nuevo* que Ortega descubre en este texto:

Filiar los rasgos de novedad que la nueva e inmensa tragedia ostenta es faena larga que ha de ocuparme, artículo tras artículo, durante mucho tiempo. Ahora basta con señalar, por lo que tiene de especialmente simbólico, este único detalle. Por vez primera, frente a todo su pretérito, el hombre se ha encontrado con que no podía intentar la acción más humilde que cabe proponerse, la que le empareja con los seres menos ilustres de la naturaleza viviente: con el conejo, con el ratón, con la lagartija, con el insecto –el intento de fuga, de evasión. El Planeta entero se ha convertido en gigantesca ratonera, en sideral prisión. Ahora, al perderla, se ha descubierto una incalculable riqueza, desatendida pero esencial, que había en el mundo: la existencia en él de “sitios” diversos, de lugares donde la vida humana se encontraba en diferente situación, de modo que era posible huir del uno al otro. Esto significa que en el mundo había muchos mundos y por ello gozaba de la más esencial riqueza. Pero estos años no ha habido más que *un mundo*, sin pluralidad interior ninguna, idéntico de punta a punta, desesperadamente homogéneo, in-evitable, de situación única. La fuga se ha hecho imposible precisamente cuando un número de hombres, sin comparación mayor que nunca, han visto la felicidad presentárseles con el perfil de una fuga²¹.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Cosmopolitismo” (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 204.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 703-704.

a) *El exilio conlleva incomunicación y soledad*

El exilio (subjetivo), y el desorden estructural del mundo que es su correlato material, hacen que la búsqueda de estas verdades fundamentales y orientativas sea a la vez absolutamente necesaria y que sea casi imposible de comunicar, porque los exiliados sólo tienen acceso a escasa cultura común, son transterrados, en el sentido, sobre todo, de que son transculturados: se encuentran súbitamente frente a personas que no saben quiénes son, de qué hablan, lo que *insinúan y callan*; esto es lo que Ortega quiere decir cuando afirma que todo discurso verdadero consiste en el silencio (la elisión de aquello a lo que ese discurso se refiere). La forma *quiasmática* en que afirma la relación *dialéctica* entre el decir y el silencio es notable: no hay silencio más auténtico que el decir reducido a silencio, ni silencio más auténtico que el del hablar. Esta ilustra la dialéctica del hablar y del decir, que están mediados por el silencio; pero sobre todo, aquí, de la dialéctica del silencio (soledad meditativa) y la “silenciación” (colectiva, del espectáculo) que Ortega pretende mediar a través *del decir filosófico*. Los exiliados se encuentran en una situación en la que hablar se vuelve utópico, e incluso radicalmente imposible, ya que sus interlocutores no comparten las creencias comunes necesarias para que su discurso sea comprendido. La condición del exiliado le condena a la soledad del pensamiento, a un pensamiento sin decir o, al menos, a un habla mal entendida: está condenado al *quid pro quo*²².

El desorden planetario de los años treinta y cuarenta, el desorden que condujo al exilio masivo dentro de la fase sedentaria que culminó en el Estadonación, hizo radicalmente imposible el hablar como testimonio compartido de las verdades, e hizo absolutamente imprescindible la búsqueda de nuevas

²² José ORTEGA Y GASSET, “Meditación del pueblo joven” (1939), IX, 267: “Y parejamente ninguno de los argentinos tiene una idea ni remota de quién soy yo entre y para mis compatriotas, para todos ellos, para los que me son amigos, como para los que me son hostiles. ¡Es que ni idea! Por mucho que les hayan oído hablar de mí, sobre todo a estos últimos, a los hostiles. *Es éste un punto en que mi fatalismo es radical. Y no es que sea imposible conocerse. No. Es muy sencillo –con una condición: que convivíesemos un tiempo bastante largo.* Cuando un argentino oye a uno de estos hostiles enumerar contra mí las mayores tremebundeces, no sospecha hasta qué punto las malentiende, porque ignora todo lo que al expresarse así, da ese enemigo mío por supuesto, lo que silencia acerca de mi persona pero está actuando en él junto a su enemistad, junto a su aparente odio y tremebundez. Porque yo he convivido con la vida de ese hostil como él ha convivido con la mía: nuestras existencias, íntegras, están inscritas mutuamente en nosotros –nos sabemos bastante bien y sabemos por qué decimos lo que decimos y sabemos que no decimos mucho que callamos. De ahí que me haga tanta gracia y me traiga tan sin cuidado esa hostilidad. Conozco su secreto, que el argentino ignora. ¿Cómo no voy a conocerlo si he vivido siempre teniéndola en frente, más aún, si he vivido anticipando esa hostilidad, contando de antemano con ella y cuidando que mi vida efectiva la haga imposible, quiero decir, le quite el suelo bajo los pies, impida ser auténtica?” (subrayado propio).

verdades que volvieran a hacer posible el decir. La masa irreductible de exiliados emigrados se convirtió en uno de los puntos de ejecución de la violencia del orden europeo, que alcanzaron un nivel sin precedentes, como atestigua Ortega en una nota de trabajo: “Lo que hay en el trato que se da hoy al vencido de castigo revela en el vencedor un espíritu de pedante y de asesino completamente nuevo en nuestra historia europea. También los vencedores se han revelado contra todas las «formas». No se ha aceptado ni la forma tradicional del vencido, no se ha «detenido» ante nada. ¿Qué significa esta insumisión a toda «forma»?”²³ El exilio no es un problema *nuevo* en términos absolutos, ya que la emigración no es nada nuevo: la emigración es “una situación que se ha dado muy repetidamente en la historia hasta el punto de ser como una «categoría» de la vida humana”²⁴. Es un problema nuevo en la medida en que el orden político mundial lo transforma en una circunstancia estructural e inevitable (como lo atestigua su masificación *exponencial*). La exclusión masiva del espacio del decir y del oír –e incluso del entender– por razones extrínsecas a ellos (intereses imperialistas, intereses particulares, arbitrarios en cuanto a la voluntad de verdad, pudiendo esta sólo discriminar a partir de lo universal y lo necesario), la exclusión del hábitat, del hogar, de la patria... todo ello se vuelve irreductible e ineludible, como condición necesaria para la reproducción de ese orden a pesar de su contradicción. La violencia se concentra y canaliza hacia los “vencidos” de la historia, por razones filosóficamente injustificables, como en la alusión de Ortega a la Revolución Francesa en una nota de trabajo contemporánea: “Durante la Revolución Francesa se pusieron en todas partes, más o menos, análogas dificultades a los emigrados franceses que hoy a los de diversos países. En muchos estados alemanes había en las fronteras un «écriteau» que decía: «On ne laisse séjourner ici ni juifs, ni vagabonds, ni gens sans aveu, ni émigrés». Cit. en Baldensperger”²⁵. Este comentario de Ortega tematiza explícitamente *un vínculo histórico-filosófico entre la figura del exiliado y la crisis intelectual y política europea* –ya mencionada en un artículo reciente²⁶–, vínculo que Salomé Fœhn atisba brillantemente en su tesis de doctorado en

²³ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Rebelión”, digitalizada del Archivo de Ortega de la Fundación Ortega-Marañón, sig. 26/1/1, folio 22, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio”, ob. cit., p. 31.

²⁴ Nota de trabajo, sig. 26/1/1, folio 23, en *ídem*.

²⁵ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Emigración”, sig. 26/3/4, folio 1, en *ibid.*, p. 32 (la editora transcribe “voyager” en lugar de “séjourner”, como aparece en la nota). La referencia precisa de Ortega puede encontrarse en Fernand BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815). Vol. I. Les expériences du présent*. París: Plon / Nourrit et Cie, 1924, p. 64.

²⁶ Xavier ORTEGA MARTÍN, “Compte-rendu critique de *La palabra ambigua. Los intelectuales en España (1889-2019)* de David Jiménez Torres”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent). Histoire politique, économique, sociale et culturelle*, 33 (2025).

su comparación de la condición de los filósofos republicanos de Europa occidental con la de los filósofos judíos de Europa central (estudiados por Michael Löwy), que se caracteriza por una “situación de «libre vacilación», de «desvinculación», que caracteriza a los intelectuales en general, [y] se aplica aún más a los intelectuales judíos del siglo XX, a menudo nómadas, exiliados, reducidos a una situación marginal, inestable o precaria”²⁷. De esta manera llega la señora Fœhn a un análisis clarividente que da cuenta del vínculo histórico-racional entre las filosofías del exilio y sus circunstancias históricas:

El pensamiento (...) adquiere inevitablemente una dimensión utópica. En el caso de los exiliados españoles, ésta toma la forma de un regreso a la esencia de España, pero también de un pensamiento sobre la alteridad y la colectividad. Esta dimensión utópica parece inherente a cualquier situación de exilio y, más concretamente, a la obra de cualquier intelectual de principios del siglo XX que se oponga a regímenes totalitarios y se encuentre, en virtud de su oposición, “desvinculado”. Según Michael Löwy, la apertura al mundo de intelectuales, artistas y académicos itinerantes se traduce en un estilo de vida cosmopolita (...). Los filósofos republicanos, como señalan José Gaos y Juan David García Bacca en sus respectivas autobiografías, estudiaron en las mejores universidades nacionales y europeas, por lo que también ellos, a través de sus diversas andanzas y como intelectuales, gozaron de la independencia de clases sociales a la que se refiere Löwy²⁸.

La posibilidad positiva de las circunstancias exílicas es precisamente un tema de Ortega, quien opone al internacionalismo abstracto de la Sociedad de Naciones “el cosmopolitismo de ciertas minorías intelectuales”, asociándose en estas la conciencia de la necesidad histórica de colaborar intelectualmente allende las fronteras nacionales y el deseo filosófico de “crear (...) nuevos principios” que sustituyan a los “principios de cultura tradicionales que han perdido su eficacia”²⁹.

b) *Descripción de las contradicciones*

Lo llamativo del texto de 1945 es la tematización que hace Ortega del advenimiento de una fase de la historia universal en la que la historia universal, en su totalidad, queda impedida. Es decir, en cuanto universal: las cosas siguen

²⁷ Michael LÖWY, *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*. París: Editions de l’Éclat, 2010, p. 13, citado en Salomé FOEHN, *Les philosophes de l’exil républicain espagnol de 1939*. Tesis de Doctorado. París: Universidad de París 3 y University of Saint Andrews, 2011, p. 81 (traducción propia).

²⁸ Salomé FOEHN, ob. cit., pp. 80 y ss. (traducción propia).

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Cosmopolitismo”, V, 199 y 203.

ocurriendo, por supuesto, pero *en su rincón*; su sentido no es compartido. Se produce entonces por fuerza una emigración, dentro del sedentarismo lineal que caracterizó la subjetividad histórica de la modernidad europea. Esa contradicción opone la necesidad de establecerse y la irreductibilidad del exilio: o sea, consiste en la coexistencia del imperativo de establecerse (de *con-vivir* y *con-saber*) y la imposibilidad de establecerse. En otras palabras, se trata de la existencia de un mundo marcado por una *condición exílica* en la que la emigración y la soledad se hacen estructuralmente ineludibles: pero, todo ello, en nombre de factores de sedentarismo y en el trasfondo de una necesidad compartida de establecerse. El exilio se convierte en una circunstancia de consistencia propia en un mundo sedentario.

Esta contradicción del exiliado en la estructura misma de su existencia (como doble identidad, o más bien como *no identidad*) se describe en otra nota de trabajo inédita, analizada por la profesora Giustiniani: “Su condición de exiliado” ponía a Ortega “en una especie de no-lugar, una postura marginal: «El trato con el descolocado es muy difícil. Es mareante. No hay modo de acertarle porque *el descolocado está colocado a la vez en dos lugares: el que en efecto ocupa y el que propiamente le correspondería*»”³⁰. El exiliado no tendría ningún lugar donde vivir, ningún suelo definitivo bajo sus pies. Subjetivamente, esto significa estar condenado a pensar(se) solo, a trabajar solo para revelar las verdades en las que podría fundarse su vida y la de las personas que le rodean. Es difícil no dibujar aquí el paralelismo con la famosa frase de Marx y Engels en su *Manifiesto*, que afirma la inseparabilidad de la dimensión reveladora del proletariado como sujeto revolucionario, de su ausencia de identidad, de su desposesión de toda identidad nacional: “Los obreros no tienen patria. No es posible quitarles lo que no tienen”³¹. Esto se debe a que en el trasfondo de ambos pensadores está en juego el mismo problema, a saber, el problema post-hegeliano de la formación de un sujeto en la historia universal. Si los exiliados no constituyen propiamente un *sujeto*, parece que Ortega está jugando con una categoría *esencial* (y no *empírica*) del exiliado, que le permite precisamente plantearse el problema de la comunidad de destinos entre el exiliado y el filósofo. De este modo, Ortega revela la copertenencia circunstancial entre la subjetividad exílica y la relación de los intelectuales con el poder (ya que *han de ser*, si son de verdad los mejores, *cosmopolitas*), lo que los constituye “no como una clase social (...) sino como una categoría social (...) definida por criterios extraeconómicos”³². Si continuamos

³⁰ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Recomendaciones”, sig. 20/12/13, folio 6, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio”, ob. cit., p. 34 (subrayamos).

³¹ Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto del partido comunista*, en Marv. Madrid: Editorial Gredos, 2012, p. 600.

³² Salomé FOEHN, ob. cit., p. 100 (traducción propia).

la comparación: así como “las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de vida del proletariado”³³, el desterrado actualiza esa contradicción que se encuentra en el núcleo de la forma de convivir que se llama Estado-nación. Y, como el filósofo, el exiliado *puede* afirmar una verdad profunda sobre el mundo, a partir de estas circunstancias particulares que se le imponen históricamente, y en las que *puede* afirmar su des-ilusión; puede afirmar: “yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco”³⁴.

Ortega se aplica a sí mismo esta idea de contradicción en acto, aceptando el exilio como destino necesario de su vida (y de su condición de intelectual) y describiendo el exilio como “símbolo en cierta dimensión de [su] vida”³⁵. El exilio, como símbolo, se convierte así en un significante referido a una totalidad social inconsistente: el (des)orden mundial que reproduce dicha contradicción o, si se quiere, el proceso del capitalismo tardío a partir de su reconfiguración en las terribles crisis mundiales del siglo XX. Precisamente este significado adquiere en Lacan el concepto de lo *simbólico*: es el puente que confiere a lo *real* (*i.e.* el proceso viviente particular) un valor universal, en tanto que lo inserta en la ficción de la historia universal de la humanidad, concebida esta como totalidad *imaginaria* (puesto que no puede presenciarse efectivamente como lo *real*)³⁶. Este triplete conceptual lacaniano (abreviado RSI) permite explicitar la manera en que un individuo particular puede representarse como parte de un sujeto universal, y su acción tomar su valor en la historia universal. A través de esta narración, aunque en primera persona, sobre la condición de exiliado, Ortega incide en el orden de los hechos que corresponde a los “cambios

³³ Karl MARX y Friedrich ENGELS, ob. cit., p. 592.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 273. Permítasenos aludir aquí al presente, pues ese es en última instancia el propósito de la razón histórica, y afirmar que las reflexiones de Ortega se hacen aún más agudas en vista de la situación actual en que se da la coincidencia creciente, en el llamado “Norte global”, de la categoría subjetiva del exiliado con una clase social definida por criterios económicos. Este es un tema ya bien documentado en filosofía política y social, especialmente en el trabajo de Étienne Balibar, por ejemplo su ya clásico: Étienne BALIBAR e Inmanuel WALLERSTEIN, *Raza, nación, clase: las identidades ambiguas*. Barcelona: Dirección Única, 2018. Cfr. una síntesis reciente de sociología y economía de las migraciones: Annalisa LENDARO, Claire RODIER y Youri Lou VERTONGEN, *La crise de l'accueil: frontières, droits, résistances*. París: Éditions La Découverte, col. “Recherches”, 2019. Cfr. también los trabajos pioneros de sociología de la inmigración del bourdieusiano Abdelmalek Sayad, especialmente: Abdelmalek SAYAD, *L'immigration, ou les paradoxes de l'autérité*. [La inmigración, o las paradojas de la alteridad]. Bruselas: De Boeck Université, col. “Liber”, 1992 y A. SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'éémigré aux souffrances de l'immigré*. [La doble ausencia. De las ilusiones del emigrante a los sufrimientos del inmigrante]. París: Seuil, col. “L'Homme, l'étranger”, 1999.

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1939-1940]*, IX, 347 (subrayado propio).

³⁶ Cfr. Jacques LACAN, *El seminario. Libro II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1987.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

latentes, misteriosos, que se producen en las entrañas del alma humana”³⁷. Con esto, y *por* ello, llega Ortega, en esta segunda navegación, a cambiar de perspectiva y a tematizar la internacionalización de las estructuras del hablar y del habitar: la circunstancia ya no puede ser simplemente España, y la impotencia de la que da testimonio la Guerra Civil española es una impotencia *nacional* para asegurar la vida pacífica de los pueblos, frente a lo *internacional* como la nueva circunstancia desde la que deben pensarse y resolverse los problemas de la vida de la gente, en perspectiva cosmopolita. Es el síntoma e incremento exponencial de la falta de autonomía que padece *de facto* la infraestructura social –el pueblo español:

Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia, y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase, esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces “mayor”, menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo era tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad. Pero, en estos últimos años, *los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica, y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho –directamente como tal opinión, y no su Gobierno– en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa*³⁸.

Si no habla de la infraestructura económica, al menos muestra que la autonomía nacional subjetiva se hace imposible por la fuerza heterónoma que es la *circulación internacional des-circunstancializada de la información*, la internacionalización y abstracción del “parloteo” constitutivamente enajenado³⁹. Esto es

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 245.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo…”, en *La rebelión de las masas*, IV, 522 (subrayado propio).

³⁹ En definitiva, si seguimos a Ortega, lo que establece la división del amor en los españoles es la afirmación truncada de la propia nación, la imposibilidad de los españoles de afirmar su amor mutuo y universal en el marco de las instituciones nacionales. Es esta constatación la que marca el comienzo de su silencio, como escribe en el texto que marca el inicio de su segunda fase filosófica, aquella en la que se retira de sus ocupaciones de político y escritor para comenzar a sistematizar su pensamiento, aquella que comienza con su silencio político y estará marcada por su destierro: “Pero entre tanto, el mundo ha caminado, la circunstancia se ha hecho otra. El tema de mi vida tiene también que variar. (...) En efecto, si nos atenemos sólo a los hechos visibles, es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez. Pero yo sé que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaban del Continente. Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo” (“Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 98). Esta cita muestra hasta qué

precisamente lo que, décadas más tarde, alguien como Guy Debord llamará “espectáculo”, y que Ortega llama muy pronto “antiespiritualidad”, es decir, la existencia efectiva y continuamente reproducida de la *inversión* entre lo realmente decisivo y lo que no tiene importancia: el imperio del parloteo, de cuya dimensión internacional se dio cuenta con la guerra civil y el exilio⁴⁰.

Por eso las circunstancias son tan *trágicas* (palabra que aparece dos veces en las cuatro páginas del texto de 1945): cualquier optimismo se desmiente casi de inmediato, y la huida ya no es una cuestión de “ir a buscar un lugar más vivible”; la huida ya no es hacia un otro lugar, es una huida *en el lugar*. La comunicación ya no consiste en compartir y elaborar verdades juntos; es parloteo inefectivo, ruido silencioso. La única manera de lograr un verdadero cambio de lugar es el suicidio, la huida de la vida⁴¹; o el pensamiento, la huida del mundo, incapaz de justificar su utilidad desde el punto de vista del mundo tal como es⁴². *La unidad del mundo surgido se caracteriza por esta contradicción* fundamental: la coexistencia de la necesidad imperiosa de huir y la imposibilidad de esa huida. Es esta contradicción la que Ortega afirma como una verdad nueva, en la radical soledad de su texto: la universal inconsistencia que se da a sí mismo este mundo inmundo.

punto el silencio de Ortega se enmarca en una *decisión filosófica* que le da su propia consistencia filosófica, que determina integralmente su filosofía, y que preexiste a la guerra civil e incluso, en cierto modo al propio “silencio político”. Esa decisión está profundamente marcada por la toma de conciencia de que trascender las fronteras nacionales es una condición de la filosofía.

⁴⁰ Véase José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 567-568: “en cierto modo es antiespiritualidad (...). [La profesión de los periodistas] los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigorosamente invertida. (...) No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas –Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto– se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual». Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación”. El texto de Guy Debord se encontrará en español en: Guy DEBORD, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2000.

⁴¹ Asimismo caracteriza Ortega el suicidio asociándolo al “animal trashumante” que es el hombre, habiendo “en él siempre una potencia migratoria” e insistiendo en que “la capacidad de irse, tan esencial al hombre (...) tiene su manifestación suprema en el suicidio”, José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 161.

⁴² Hay que señalar que, para Ortega, estos dos tipos de práctica son muy próximos, y el verdadero filósofo es, en este metafórico sentido, suicida; no en el sentido del suicidio romántico –el suicidio de negarse a vivir, de negarse a arriesgarse al compromiso para preservar su pureza subjetiva–, sino en el sentido del suicidio trágico –del cuestionamiento de lo que existe, sin saber realmente adónde puede conducir; de la aceptación de la indeterminación del destino que, a partir de entonces, le promete.

c) *Lo que tienen en común los exiliados: de la soledad a la salida del silencio y al descubrimiento de nuevas verdades compartidas*

Así pues, el texto de 1945 tematiza el exilio y la huida como un *problema general* –y ya no exclusivamente personal–, es decir, como impulsado por una contradicción interna e ineludible de la circunstancia actual, de “la realidad presente, [sistemática], del mundo”⁴³. Afirma la co-pertenencia entre el propio exilio orteguiano y la circunstancia internacional, cuya inconsistencia debe tomarse como punto de partida y afirmarse para poder empezar a decir de nuevo la verdad. El texto marca el intento de encontrar y crear de nuevo un *lugar geocultural* para escapar del silencio y la soledad, y poner fin a la huida. Lo que todos estos exiliados tienen en común con el filósofo Ortega es, al menos, que han sido empujados al exilio. Esta contradicción provocada por el exilio y la incomunicabilidad masiva, y la imposibilidad global de decir la verdad, es el nuevo terreno compartido que Ortega señala; es este “convivir” y “consaber” interdependientes⁴⁴. Para poder decir, hay que poder ser escuchado, eso es lo mínimo. Pero las cosas están de tal manera en ese mundo que afronta Ortega que la gente ya no se entiende, porque no ha vivido junta; no tiene nada “consabido” porque no ha “convivido”. En cuanto la gente pierde la experiencia de las realidades comunes, el habla no puede ser efectiva, no es más que un “gritar en el desierto”. En ese sentido interpretamos radicalmente el hecho de que antes de la guerra, en 1934, Ortega afirmaba en su “Prólogo para alemanes” que el hombre, para ser, para hacer lo propiamente humano, necesita la verdad: el hombre es “*verdávoro*”. Si no tiene verdades, el hombre ya no puede vivir, y le amenaza el colapso: en particular, ya no puede hablar en el sentido de “hablar y ser escuchado”; sólo puede hablar en el vacío, sin entenderse.

d) *La contradicción y su superación: exilio-silencio y soledad-pensamiento*

Busca señalar y *declarar* una llamativa coincidencia: el mismo mundo en que se impide buscar y, sobre todo, decir y compartir verdades –salvo fuera de sí mismo, en soledad– es un mundo que produce masas de exiliados, es decir, personas que están solas, aisladas, sin interlocutores con los que comunicarse⁴⁵.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 706.

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación del pueblo joven”, IX, 268.

⁴⁵ Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “Zambrano et Ortega: un dialogue (en creux) sur l’engagement et le silence en temps d’exil”, en Raphaël ESTÈVE (dir.), *Clartés de María Zambrano*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2013, p. 12 (traducción propia): “De estos fragmentos (reunidos esencialmente en el archivo «Veinte años después I», Archivo Ortega y Gasset, fondo «Notas de trabajo», 26/1/1/2) se desprende que el filósofo español ve el exilio como una pérdida irremediable para el país del que huyen las élites. Además, la integración

Y, como dice en su texto sobre el “cosmopolitismo de la inteligencia”, “esta coincidencia es demasiado oportuna para ser fortuita”⁴⁶. Esto no significa que consigan afirmar su soledad, afirmarla como condición necesaria de su existencia y de su acceso a las verdades, afirmar lo trágico de este su destino, pero al menos están puestos en situación de descubrir esa verdad del mundo, esa contradicción “in-evitable”⁴⁷. Tal vez así pueda entenderse la alusión de Ortega, en este texto, a que muchos exiliados han soñado con una isla desierta: no sólo porque se encuentran literalmente desterrados, *aislados*, sino quizá también porque han podido llegar a desear conocer la verdad de esta condición para poder afirmar su soledad. Pero esta contradicción, que se impone en acto, entre una circunstancia internacional que imposibilita *decir* (compartir) verdades, al tiempo que crea un espacio de exilio, de errancia, en el que se hace posible el descubrimiento de esas verdades, no es necesariamente definitiva. Pero tampoco es espontáneo el acceso de los desterrados a las verdades que les son propuestas, pues la pedagógica realidad les sitúa “de modo que la[s] descubra[n]” ellos: ningún individuo es espontáneamente un sujeto, capaz de afirmar proposiciones universales⁴⁸. Eso explica el fracaso de la idea republicana, según Ortega, que fue propuesta a los españoles, pero que no fue afirmada universalmente, sino finalmente oscurecida por el persegimiento de intereses particulares. De hecho, cuando Ortega regresó a España en 1948, puso cuidado en decir en una conferencia en su recién fundado Instituto de Humanidades que reemprendía la práctica colectiva: lo que puede entenderse como un intento de lograr una síntesis entre la política del mundo tal como es y la verdad del mundo tal como es:

En otoño próximo, pues, seguiremos hablando y más formalmente sobre el derecho [en Roma y en absoluto]. *Pero me urgía, ya que seguábamos rozando el tema, no desaprovechar la ocasión para iniciar, junto a lo teórico, mi campaña, no política, [bien claro lo he dicho], pero sí práctica y, por vez primera desde hace tantos años, [vuelvo a] clamar en el desierto.* Porque la misión del intelectual [que lo es de verdad], del profeta, grande o chico, es eso: clamar en el desierto. (...) El intelectual, cuando lo es de verdad, es el que desde su soledad –el hombre no es en verdad sí mismo sino en su soledad– clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su personal soledad⁴⁹.

de los «inmigrantes» en la cultura de los «nativos» se ve dificultada por «la incomunicabilidad entre los pueblos»”. Así afirma Ortega en Argentina en su “Meditación del pueblo joven”, IX, 267, ver la cita en la nota 22, *supra*. La condición de comunicabilidad entre las naciones es situarse en el plano de su unidad, que para Ortega, en la situación de Occidente, está constituida por la unidad europea: lo que él llama el plano de la ultranación.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Cosmopolitismo”, V, 203.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 704.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 769.

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1405-1406 (subrayado propio).

Conclusión

A modo de conclusión diremos que, si desarrollamos la implicación de esta reflexión a partir de Ortega, topamos con la necesidad de encontrar una práctica colectiva que corresponda a la verdad de la historia, la coincidencia de la vida histórica consigo misma, la verdad a la que nos refieren los exiliados desde su exilio, siendo ellos los que, desde su soledad, pueden traer de vuelta la verdad integral de la historia, y oponerla a la historia apócrifa escrita por los vencedores (como afirma María Zambrano, y como también podría escribirlo Walter Benjamin)⁵⁰. Así lo sugiere esta nota de trabajo, ya citada, sobre la emigración, contenida en los archivos personales de Ortega: “*Vida en la emigración*. Es una situación que se ha dado muy repetidamente en la historia hasta el punto de ser como una «categoría» de la vida humana. Pero tiene dos formas: una –el desterrado, *huérfano, fuor'uscito* –otra, el que se va voluntariamente porque *la política estúpida de su país tiranizando al hombre le hace pensar que la «verdadera vida» es fuera del Estado, por tanto, vida de extranjero como tal*”⁵¹. Aunque es obvio que ambas comparten la misma circunstancia, Ortega se asoció principalmente con la segunda figura de esa categoría histórica: con la figura *afirmativa* del filó-sofo exiliado, aunque, como se ve en el caso de la “*España peregrina*” o de los pensadores judíos apátridas estudiados por Löwy, ambas figuras forman una continuidad.

Así, según va haciendo filosóficos y suyos los problemas vitales e históricos que le propone la circunstancia, y según va mostrando la interdependencia de estos, su conjunta importancia para la vida humana, va Ortega transformando su proyecto, tratando de mostrarse, en sus decisiones, fiel a su destino de filó-sofo y, en consecuencia, fiel a las verdades que descubre la historia. Y, en el marco de su última propuesta institucional, termina formulando el proyecto de encontrar una “práctica” –por oposición a la “política” en el sentido usual, supeditado a la fascinación del poder estatal y organizada por el partidismo– que reorganice, dentro de la vida de las personas, la posibilidad de escapar a otro lugar. Que haga posible, en primer lugar, el *dicir* la verdad, y el imaginar y realizar un mundo en el que se pueda compartir colectivamente; lo que presupone que la verdad se diga, pero también que esto sea estructuralmente posible (de ahí el proyecto de Ortega de oponer al tiempo alienado del espectáculo mediático el tiempo largo de la Universidad)⁵². Pero este lugar, si lo seguimos, sólo

⁵⁰ Parece que si Ortega era contrarrevolucionario, lo era en el sentido estricto de que por “revolución” entendía la negativa a salvar la historia pasada, lo que significa efectivamente la falsificación de la verdad universal de la historia en su integridad. Ahora bien, si es posible una política de lo verdadero, esta debe hacer justicia a la historia universal.

⁵¹ *Vid.* nota 24. Nota de trabajo, sig. 26/1/1, folio 23, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio.”, ob. cit., pp. 31-32 (subrayamos).

⁵² Asimismo, no me parece del todo oportuna la tesis de José Lasaga, quien declara que la comprensión filosófica (histórico-racional) del silencio orteguiano presupone la oposición e

puede ser otro mundo –o más bien un mundo otro– pues la posibilidad de decir la verdad (y de compartir verdades) está ausente en el mundo tal como es. Sólo hay parloteo, es decir, discurso abstracto al servicio de intereses particulares; y no compartición de verdades universales. ●

Fecha de recepción: 09/01/2025

Fecha de aceptación: 10/03/2025

incompatibilidad entre filosofía y política: “El silencio de Ortega, incomprensible políticamente, acaso lo sea en clave filosófica” (José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 50). Hablando del colapso europeo que vislumbra Ortega, llega a afirmar: “Lo que estaba ocurriendo no era político sino filosófico y moral” (*ibid.*, p. 42). Por lo contrario, esa distinción y contradicción es, por lo que nos parece, dialéctica, y la concepción raciovitalista de la filosofía nos lleva a renegar de aquella categoría de “política” que permite la oposición sin más entre filosofía y política.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZNAR SOLER, Manuel (2002): "La historia de las literaturas del exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos", *Migraciones & Exilios*, 3, pp. 9-22.
- BADIOU, Alain (2005): "La aventura de la filosofía francesa", *New Left Review*, 35, pp. 37-45.
- BADIOU, Alain (2012): *L'aventure de la philosophie française*. París: La Fabrique.
- BALDENSPERGER, Fernand (1924): *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815). Vol. I. Les expériences du présent*. París: Plon / Nourrit et Cie.
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Inmanuel (2018): *Raza, nación, clase: las identidades ambiguas*. Barcelona: Dirección Única.
- DEBORD, Guy (2000): *La sociedad del espectáculo*, José Luis Pardo (ed.). Valencia: Editorial Pre-Textos, 1.^a edición.
- FOEHN, Salomé (2011): *Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939*. Tesis de Doctorado. París: Université París 3 y University of Saint Andrews.
- FOURMONT-GIUSTINIANI, Eve (2013): "Zambrano et Ortega : un dialogue (en creux) sur l'engagement et le silence en temps d'exil", en Raphaël ESTÈVE (dir.), *Clartés de María Zambrano*. Burdeos: Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 111-128.
- FOURMONT-GIUSTINIANI, Eve (2020): "El último Ortega y el horizonte del exilio", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.^o 8, pp. 23-39.
- LACAN, Jacques (1987): *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- LASAGA MEDINA, José (2012): "Sobre el silencio de Ortega. El silencio del hombre y el silencio del intelectual", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 745-746, pp. 33-56.
- LENDARO, Annalisa; RODIER, Claire y VERTONGEN, Youri Lou (2019): *La crise de l'accueil: frontières, droits, résistances*. París: Éditions La Découverte.
- LÖWY, Michael (2010): *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*. París: Editions de l'Éclat.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2012): *Manifiesto del partido comunista*, en Marx. Madrid: Editorial Gredos, pp. 577-651.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, I-X. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA MARTÍN, Xavier (2025): "Compte-rendu critique de *La palabra ambigua. Los intelectuales en España (1889-2019)* de David Jiménez Torres", *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent). Histoire politique, économique, sociale et culturelle*, n.^o 33.
- SAYAD Abdelmalek (1992): *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: De Boeck Université.
- SAYAD Abdelmalek (1999): *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. París: Seuil.