



**HAL**  
open science

## “El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson”

Camille Lacau St Guily

► **To cite this version:**

Camille Lacau St Guily. “El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson”. Revista de Estudios Orteguianos, 2013. hal-03537694

**HAL Id: hal-03537694**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03537694v1>**

Submitted on 18 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

“El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson”

“The complicated relation of José Ortega y Gasset with Henri Bergson”

Camille Lacau St Guily, Sorbonne Université

Resumen: José Ortega y Gasset es uno de los primeros, en España, en conocer y difundir un bergsonismo “filosófico”. Sin embargo, su vínculo muy ambivalente y conflictivo con el gran filósofo de la Tercera República francesa, Henri Bergson, no ha contribuido para visualizar el impacto innegable del bergsonismo en el orteguismo y en el renacimiento de una tradición de filosofía “filosófica” en España. Ortega ha tenido tendencia a posicionarse como el árbitro ideológico de su tiempo, reduciendo el bergsonismo a una forma de radicalismo metafísico mientras que Bergson ha alimentado gran parte de la teoría del raciovitalismo. (97 mots)

Palabras claves: Bergson/bergsonismo/Ortega y Gasset/ historia cultural/filosofía/ Edad de Plata.

Abstract: José Ortega y Gasset is one of the first, in Spain, to know and to spread a “philosophical” bergsonism. However, his ambivalent and conflicting bond with the philosopher of the Third French Republic, Henri Bergson, didn’t contribute to make visible the irrefutable impact of bergsonism in orteguism and in the reemergence of a tradition of “philosophical” philosophy in Spain. Ortega had a tendency to consider himself as the ideological arbiter of his time, reducing the bergsonism to a kind of metaphysical radicalism whereas Bergson has enriched largely the theory of raciovitalism.

Keywords: Bergson/bergsonism/Ortega y Gasset/cultural history/philosophy/ Silver Age.

Este artículo se eleva contra una posición demasiado corriente de la historiografía en la filosofía española. En efecto, hay que constatar la tendencia que consiste en infravalorar la importancia estructural de la filosofía bergsoniana en la historia de las ideas españolas, como si Henri Bergson (1859-1941) hubiera sido un pensador “secundario”, al cual ni Miguel de Unamuno (1864-1936) ni José Ortega y Gasset (1883-1955) tendrían nada que envidiarle. Muchos repiten incansablemente que los dos “filósofos” españoles no tienen deuda con él, ya que sus pensamientos han evolucionado “de manera paralela”, sin punto de contacto. ¿Pero cómo poder legitimar esa contrucción historiográfica de un paralelismo filosófico entre

Ortega y Gasset – o Unamuno<sup>1</sup> – y Bergson? Parece que no se ha privilegiado suficientemente el estudio de su vínculo a través de una perspectiva de historia cultural que nos impone una reconstitución auténtica de las relaciones que se han tejido entre ellos; esa lógica científica de historia cultural nos permite recomponer la cronología de su encuentro intelectual. Hay que pensar el camino espiritual de Ortega “en duración” (Bergson) y no de manera abstracta, fuera del tiempo. Se debe considerar que el hermetismo de las fronteras no existe en la “república de las letras”. Los flujos de ideas bergsonianos han traspasado los Pirineos, antes de lo que se suele decir.

De entrada, podemos preguntarnos si la dictadura nacionalista de Franco no ha hecho indirectamente que la historiografía adopte una lógica particular, la de proteger el patrimonio cultural nacional de la era prefranquista, como si tuviera que defender un paraíso perdido, un período intelectual y filosófico “lleno”, para contrarrestar la inanidad intelectual del período franquista.

Si José Ortega y Gasset ha ejercido un magisterio intelectual innegable en su país, cabe señalar la importancia del bergsonismo en su filosofía, es decir también en la reconstitución de una tradición de filosofía “filosófica”<sup>2</sup>, en España, a principios del siglo XX. Por consiguiente, si, en efecto, la dictadura franquista ha impedido que se construya una tradición filosófica española libre y si ha contribuido en la manía actual de querer dar una existencia a una filosofía “puramente” española, es necesario reconocer, sin embargo, que ni Miguel de Unamuno ni José Ortega y Gasset fueron puros “creadores” filosóficos, en el sentido etimológico, *ex nihilo*. No han pensado solos. Sus pensamientos echan raíces en un mantillo europeo, entre otros, bergsoniano; incluso José Ortega y Gasset ha sabido reivindicar la necesidad de inspirarse en los paradigmas extranjeros, en una lógica de apertura europeanista, para “regenerar” la filosofía española, después de largas décadas de inercia sistemática. A finales del siglo XIX, era intelectual en la cual sólo debaten de manera esporádica, sobre cuestiones metafísicas, algunos krausistas, positivistas y católicos neotomistas, Ortega y Gasset permite una reconstrucción de una escuela filosófica española, la «Escuela de Madrid». Se alimenta de todos los grandes flujos intelectuales mundiales, como los que construyen Goethe, Simmel, Dilthey, Nietzsche, Husserl, Heidegger o Bergson aunque Ortega intente sobre todo imponer, en España, un modelo de pensamiento original, intentando difuminar, en esa lógica, algunas influencias europeas. En eso, la historiografía no

---

<sup>1</sup> No será objeto de nuestro estudio.

<sup>2</sup> Ortega y Gasset utiliza la expresión “filosofar filosóficamente”, in *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Revista de Occidente, [1923], 12<sup>e</sup> ed. 1956, p. 107. Se opone a la modalidad filosófica más difundida en España, la poética.

es la única responsable de esa negación o más bien de esa desvalorización del papel de Henri Bergson en la reconstrucción de la filosofía en España, en los años 1900-1936 y particularmente a partir de 1910 – fecha del nombramiento de Ortega en la cátedra de metafísica de la Universidad Complutense de Madrid. La actitud muy ambivalente del mismo Ortega y Gasset con la filosofía « *mondaine* », intuicionista, mística y radical (según sus propias palabras) de Bergson ha participado en la falta de visibilidad del papel estructural del bergsonismo en el renacimiento filosófico en España.

Así que veremos, a pesar del vínculo conflictivo, a veces discordante, de Ortega con Bergson, cómo el bergsonismo, en particular, ha tenido una importancia estructural en el orteguismo y en toda la tradición orteguiana a la cual pertenecen todos los grandes pensadores españoles, cuya mayoría se exilia bajo la dictadura, y que contribuyen a la (re)floración de la filosofía en España. En efecto, todos los protagonistas orteguianos de esa reconstrucción, como Manuel García Morente, José Gaos (1900-1969), Xavier Zubirí (1898-1983), Joaquín Xirau (1895-1946), María Zambrano (1904-1991), Manuel Granell (1906-1993), Julián Marías (1914-2005), etc., son receptores y transformadores del bergsonismo en España: lo han “metabolizado”. En algún sentido, esos discípulos orteguianos participan en la “bergsonización” de una parte de la orientación doctrinal de la filosofía que conoce, entre 1910 y 1936, no su « Edad de Plata »<sup>3</sup>, sino su edad de oro.

Finalmente, Ortega ha tenido un papel paradójico en la propagación del bergsonismo en la Península. Es el gran actor de su difusión “filosófica” y, al mismo tiempo, el que más ha minimizado su impacto en la “regeneración metafísica” española.

Un precoz pero “contrariado” encuentro del joven germanista Ortega y Gasset con Bergson

A pesar del lazo “contrariado” y doble de José Ortega y Gasset con Bergson, el intelectual español es una de las primeras figuras quienes conocen al pensador de la “filosofía nueva”, en España, y quienes lo difunden. Por consiguiente, cuando Alain Guy dice que, desde 1900, todos leían a Bergson, su conclusión parece exagerada<sup>4</sup>. En efecto, antes de Ortega, sólo lo leen a través de artículos en las revistas, o conocen ciertos filosofemas bergsonianos unos krausistas como Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) – y algunos de

---

<sup>3</sup> Si José Carlos Mainer habla, en su famoso libro de 1975, *La Edad de Plata (1902–1939)*, de ese período como de una “edad de plata”, nos parece que, en el terreno “filosófico”, en el sentido estricto, una dinámica, un verdadero espíritu de grupo, se ponen en marcha, en los años 1910, como no se ha establecido nunca en España. Así que la época que va desde el principio del siglo XX a 1936, nos parece tan importante como la edad de oro cultural, o quizás más importante todavía, a nivel filosófico.

<sup>4</sup> Alain GUY, “Ortega y Bergson”, *Revista de filosofía*, (enero-julio 1984), p. 5.

sus discípulos como Juan Vicente Viqueira (1886-1924) o Manuel Navarro Flores (1871-1950) –, el filólogo Eduardo Benot (1822-1907), el “Erasmus español de la contemporaneidad” Leopoldo Alas *Clarín* (1852-1901) – que hace conferencias sobre las teorías de la filosofía nueva en el Ateneo de Madrid en 1897 –, Martínez Ruiz *Azorín* (1873-1967), Unamuno, así como algunos poetas modernistas, en el sentido español, es decir literario, especie de equivalente de simbolistas. Hay que subrayar también que los primeros teóricos del bergsonismo “filosófico”, en España, son los católicos romanos. Sin embargo, es un violento antibergsonismo neoscolástico que intenta, con la crisis teológica del modernismo<sup>5</sup> que estalla, en 1907, y cuyo máximo representante en filosofía es Bergson, proteger a España contra una invasión potencial del “veneno” modernista bergsoniano.

Así que podemos decir que el que lo acerque, de manera verdaderamente sistemática, “racional” y no fragmentaria por primera vez, en España, es Ortega, que ha sabido, al mismo tiempo, adaptarse a las circunstancias españolas<sup>6</sup>.

### Precoz descubrimiento orteguiano de Bergson

Es sin duda temprano cuando Ortega descubre el bergsonismo. Un indicio prueba la conciencia precoz, a los veintitres años, que ha tenido Ortega del papel de Bergson en la historia de las ideas. En un artículo de diciembre de 1924 titulado «Cosmopolitismo», publicado en la revista que crea, en 1923, la *Revista de Occidente*, Ortega revela que hubiera aconsejado, durante un viaje de estudios financiado por la *Junta para ampliación*, en Marburgo, que hace entre noviembre de 1906 y agosto de 1907, a su maestro neokantiano, Hermann Cohen (1842-1918), que leyera a Bergson. Eso probaría que, en el Madrid de los años 1900-1905, el nombre y las ideas de Bergson habría circulado<sup>7</sup>. Así que no es en Alemania donde habría oído inicialmente hablar de Bergson, sino sin duda en España, antes

---

<sup>5</sup> En el sentido religioso.

<sup>6</sup> Según Ortega, en efecto, ni la cátedra ni la sistematicidad del libro ni la solemnidad tienen eficacia intelectual. El periódico aparece en tales circunstancias españolas como un vector adecuado para hablar de filosofía a los españoles. Nunca España tuvo teóricos como Kant o Hegel. La modalidad por la cual Baltasar Gracián (1601-1658), por ejemplo, pensador del barroco español, filosofaba, no parece haberse constituido en una tradición en España. En 1900, se buscaría en vano una tradición filosófica española. Según Ortega, es de manera asistemática como hay que filosofar en su país, a través del periódico, de la conferencia o de la charla en las *tertulias*. Son los marcos a través de los cuales las filosofías influyentes se trasladan. Sin embargo, Ortega intenta filosofar “filosóficamente”, mientras desbarata la solemnidad de algunos marcos académicos y es así como va a hablar de Bergson a los españoles aunque hable de él como un “filósofo” y no como un poeta.

<sup>7</sup> Aunque, una vez más, a pesar de lo que dice Alain Guy, “todos” no leen a Bergson, con entusiasmo, en 1900, en “toda” España (*Idem.*). Sólo algunos wundtianos españoles conocen esa filosofía así como algunos poetas como los hermanos Machado, Juan Ramón Jiménez, Victoriano García Martí, entre otros, que tienen acceso a las revistas francesas, como el *Mercur de France*, que evocan el proceso de “bergsonización” de la corriente simbolista.

de sus viajes de estudios alemanes que empieza desde 1905 – fecha en la cual se va a Leipzig, luego a Berlín<sup>8</sup>.

Además, su biblioteca privada demuestra su conocimiento incontestable, sistemático y precoz del bergsonismo en España. Es una de las pocas figuras españolas que no sólo conozcan el bergsonismo bajo la forma de lejanos “filosofemas”, “excentrados” de la metafísica pura. Ha leído a Bergson con minuciosidad. Posee la cuarta edición francesa de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, publicada por Alcan, en 1906, que ha sido reeditada muy rápidamente después y varias veces. Por otra parte, posee la traducción de *La Evolución creadora*, del argentino Carlos Malagarriga, de 1912, para la cual se ha encargado, de manera muy puntillosa, de una tarea de corrección de errores de traducciones y de gazapos. Elabora en ésta un estudio más filológico que filosófico, a contrario de la edición de *Matière et mémoire* de 1906, en la cual ha apuntado o subrayado con trazos de color rojo y azul cada página, lo que marca la fuerza de su interés por ese escrito. Posee igualmente la séptima edición de *L'Évolution Créatrice*, en francés, publicada en Félix Alcan, en 1911, y la edición cuarenta y siete, de 1939, apuntada y subrayada; por fin, posee la edición sesenta y siete de *L'Évolution Créatrice*, de 1948; pero las páginas no fueron cortadas. Después de la consulta del ejemplar español de *La Evolución Creadora* de Ortega, nos podemos preguntar si no ha participado en el proceso editorial de publicación del tercer libro mayor de Bergson, en España, respecto al estudio muy preciso de correcciones textuales. Por lo visto, son los dos libros, *Materia y Memoria* y *La Evolución Creadora*, los que más han marcado su espíritu. En efecto, no posee, en su biblioteca, más que la traducción de 1919 de la tesis de Bergson publicada en Francia en 1889, es decir treinta años antes. La edición española de 1919 de la tesis de Bergson consta de algunas anotaciones y unos subrayados rojos. Sin embargo, en la primera conferencia sistemática que hace sobre el bergsonismo, en el Ateneo de Madrid, en enero de 1912, parece pensar lo contrario. Así que podemos constatar, de buenas a primeras, el vínculo paradójico de Ortega con Bergson. En su biblioteca abundan los libros de/sobre Bergson; sin embargo, en 1912, Ortega no quiere reconocer la menor transcendentalidad a su filosofía y la denigra<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> “En 1907 – puedo asegurarlo, [...] – no había solo un filósofo en Alemania, entre las figuras predominantes a la fecha, que hubiese leído a Bergson. Yo no conseguí nunca que el gran Hermann Cohen lo leyese, no obstante ser de su misma raza. La distancia entre tales hechos y la realidad actual es tanta, que parece increíble cómo han podido en tan poco tiempo variar tanto las cosas” (José ORTEGA Y GASSET, *Oc83*, IV, 487).

<sup>9</sup> “Bergson publicó en 1888 su primera obra: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y ésta es la única contribución positiva a la evolución de la filosofía. Después no ha hecho sino sacar de quicio lo que allí había de formal y de estimable, disolviendo sus temas con una insistencia fatigosa en preciosísima retórica. Lo que a veces se lee proclamando a Bergson como uno de los grandes filósofos que ha tenido la humanidad, como un hombre en que hace crisis no sólo el pensar contemporáneo, ni siquiera el moderno, sino tranquilamente las

El desprecio que manifiesta en cuanto al bergsonismo, ya que sólo considera, en 1912, la tesis de Bergson, parece raro respecto a su biblioteca y a los estigmas de apropiación que llevan *Materia y Memoria* y *La Evolución Creadora*. Ello podría hacer pensar que ha leído el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, antes de 1919. Sus escritos personales, anteriores a esa fecha, lo revelan. Además, hay que subrayar que el estado actual de la biblioteca de Ortega no da cuenta de los libros que posee inicialmente. En efecto, sus viajes, sus mudanzas, su exilio, dejan imaginar la pérdida probable que ha sufrido sin duda su biblioteca. Quizás poseyera una edición anterior a 1919 de la tesis de Bergson.

Podemos añadir que Ortega tiene también, en su biblioteca: un libro de Georg Simmel (1858-1918), de 1907, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine erkenntnistheoretische Studie*, dedicado a Bergson; un libro de 1911 de C. Coignet (1823-1918), titulado *De Kant à Bergson : réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*<sup>10</sup>; la crítica de 1912, publicada en el *Mercure de France*, del racionalista cartesiano y socialista Julien Benda (1867-1956), *Le bergsonisme : ou une philosophie de la mobilité*; la traducción del republicano catalán, Carlos Rahola (1881-1939), del libro del bergsoniano Le Roy (1870-1954), *Bergson*<sup>11</sup>; la traducción francesa del libro de W. James (1842-1910) sobre *Le pragmatisme*<sup>12</sup>, con una introducción de Bergson; el libro de Jankélévitch (1903-1985) de 1930, *Bergson*<sup>13</sup>; las conferencias, publicadas en 1934, de Bergson, tituladas *La pensée et le mouvant : essais et conférences*<sup>14</sup>, cuyos artículos ha leído de manera individual, antes de 1934; la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*<sup>15</sup>, de Charles Péguy (1873-1914); *Les Assertions bergsoniennes*<sup>16</sup>, de Michel Fénart; la última obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*<sup>17</sup>, de la cual posee la edición dieciocho de 1937; la *Introducción a Bergson*<sup>18</sup>, de uno de sus antiguos estudiantes de la Universidad de Barcelona, admirador de los filósofos alemanes, y de Bergson y de Xavier Zubirí: el catalán José Ferrater Mora (1912-1991).

---

veintiséis centurias de pensar europeo, es – permítaseme la expresión – una inocentada” (“Tendencias actuales de la filosofía”: VII, 268).

<sup>10</sup> C. COIGNET, *De Kant à Bergson : réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*, Paris : Félix Alcan, 1911.

<sup>11</sup> E. LE ROY, *Bergson*, traducción de Carlos Rahola: Barcelona, Labor, 1928.

<sup>12</sup> W. JAMES, *Le Pragmatisme*, traduit par E. Le Brun : Paris, Ernest Flammarion, 1929.

<sup>13</sup> V. JANKÉLEVITCH, *Bergson*, Paris, : Félix Alcan, 1930.

<sup>14</sup> H. BERGSON, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris : Félix Alcan, 4<sup>e</sup> éd., 1934.

<sup>15</sup> Charles PEGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris : Gallimard, [1914], 1935.

<sup>16</sup> Michel FENART, *Les Assertions bergsoniennes*, Paris : Vrin, 1936.

<sup>17</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Félix Alcan, [1932], 18<sup>e</sup> éd. 1937.

<sup>18</sup> José FERRATER MORA, *Introducción a Bergson*, Buenos Aires: Sudamericana, 1946.

Así que no podemos decir respecto a la biblioteca de Ortega que Bergson sea, para él, una “inocentada”, ni que no suscite más que indiferencia en él, ni que ha recorrido un camino espiritual de manera paralela al del bergsonismo. Sin embargo, Ortega y Gasset no acepta reconocer cualquier filiación con el bergsonismo. Como dice su discípulo Julián Marías, “Ortega ha repetido siempre que su abordaje a las playas de la filosofía de la vida se realizó gracias a una intuición personal sin indicaciones ni auxilios de expertos y vigías. (J. Marías, *Ortega*, I, 165). ¿Es esto creíble?”<sup>19</sup>, pregunta, de derecho, Nemesio González Caminero, en su libro *Unamuno y Ortega*.

¿Ortega, primer publicista de la filosofía bergsoniana?

Así, Ortega, a pesar de su singular conocimiento del bergsonismo en España, con el enfoque “filosófico” que tiene de él, aunque lo haga circular adaptándose a la circunstancias filosóficas españolas, no para de denigrarlo, o ridiculizándolo, o de manera ideológica, proponiéndole una superación dialéctica, sobre todo, en la formulación de su doctrina: el raciovitalismo; el pensamiento racionalista corrige su posicionamiento con relación a los que tomaron el raciovitalismo y el vitalismo, precisamente bergsoniano. Por consiguiente, a pesar de lo que piensa uno de los antiguos discípulos de Leopoldo Alas, Andrés González-Blanco (1886-1924), en un artículo titulado “La filosofía de Bergson” publicado en junio de 1916 en la revista *Nuestro tiempo*, Ortega no es un introductor evidente del bergsonismo en España, aunque tenga el mérito de hacerlo conocer filosóficamente. En efecto, según González-Blanco, mientras que Leopoldo Alas hubiera expuesto el bergsonismo, de manera fragmentaria y poco filosófica, Ortega habría hablado de él como un filósofo a los españoles, en las conferencias que ha dado en enero de 1912 en el Ateneo de Madrid<sup>20</sup>. Al leer las conferencias de Ortega y Gasset sobre las “tendencias actuales de la filosofía”, podemos notar, por una parte, como lo subraya A. González-Blanco, que Ortega ha sido el primero en abordar el bergsonismo de manera sistemática, situándolo en la historia de las ideas; sin

---

<sup>19</sup> Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, *Unamuno y Ortega. Estudios*, Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S.J. y Eusebio Gil, Roma, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana, 1987, p. 817.

<sup>20</sup> “Uno de los que más han contribuido a hacer que se conozca y se lea a Bergson ha sido el conocido publicista y catedrático D. José Ortega y Gasset, que hizo una luminosa exposición de su sistema en unas conferencias dadas en el Ateneo de Madrid en enero 1912. Poco conocido era hasta esa fecha el nombre de Bergson y apenas si *Clarín*, ese explorador inquieto de las corrientes modernas del pensamiento, siempre a las escuchas de las últimas novedades de la filosofía europea, había lanzado tímidamente su nombre, y más que su nombre, la enunciación somera y la alusión fugitiva a sus doctrinas. [...] Así que sus sugerencias puramente fragmentarias no pudieron despertar en los lectores españoles el estímulo de leer a Bergson. Es a Ortega y Gasset a quien correspondía este honor, [...]” (A. GONZÁLEZ-BLANCO, “La filosofía de Bergson”, *Nuestro tiempo*, junio de 1916, p. 289-290).



embargo, en aquéllas, habla de esa filosofía, con cierto menosprecio. Ahora bien, podemos señalar que Ortega, en un período un poco anterior a 1912, en la prensa, no se mostraba tierno con Bergson. Así, mientras que en abril de 1910 Ortega rinde homenaje al papel filosófico estructural de Bergson, apenas algunos meses más tarde, le manifiesta públicamente su desdén.

Es en el diario *El Imparcial* en el cual Ortega y Gasset evoca por primera vez, en un “espacio público”<sup>21</sup>, en España, el nombre de Bergson, en un artículo publicado el 29 de abril de 1910, titulado “¿Una exposición Zuloaga?”. En ese artículo, Ortega y Gasset pide – casi quince años después de Leopoldo Alas *Clarín* – al Ministerio de la Instrucción pública y de las Bellas Artes que España facilite la visita de grandes figuras intelectuales europeas y mundiales. Ortega cita a Bergson, entre esas personalidades influyentes: “¿Por qué no ha de ocuparse en solicitar a las grandes personalidades europeas para que den conferencias en España? Los grandes exploradores – Sven Hedin, Peary –, los grandes literatos – France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw –, los grandes pensadores – Bergson, Croce, Simmel?” Cuando escribe eso, en 1910, Ortega ya tiene conciencia de la fama y de la importancia de la figura de Bergson, entre otras, en la historia de las ideas. Manifiesta también la necesidad de que España se abra a los eruditos foráneos que puedan contribuir así a una forma de “regeneración” cultural del país.

¿Desprecio orteguiano de un filósofo popular, vitalista y místico?

Sin embargo, apenas algunos meses más tarde en *El Imparcial* el 10 de septiembre de 1911 en un artículo titulado “Aleman, latín, griego”, Ortega desprecia el bergsonismo que reduce a una filosofía “*demi-mondaine*”, expresión que reutiliza en su artículo publicado en *La Prensa* el 19 de septiembre de 1911: “Sólo el señor Bergson perpetúa la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante un numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine*.”<sup>22</sup> En contra de Ortega, Unamuno defiende esa filosofía que él considera entonces positiva y abiertamente como “*mondaine*” en la *España moderna* – en la cual se ha publicado, a través de fragmentos, *Del Sentimiento trágico de la vida*. Además, desde Marburgo, donde Ortega toma clases neokantianas en agosto de 1911, formula de manera diferente ese mismo juicio

---

<sup>21</sup> Sin embargo, ha hablado de Bergson, en unos marcos más íntimos, alrededor de 1905, en la medida en que es, sin duda, en ese período cuando descubre a Bergson, en Madrid. Lleva casi cinco años sin hablar de él públicamente. Ello se debe a que Ortega no publica todavía, antes de 1910, a través de varios soportes. Su nombramiento como profesor de filosofía, en la Universidad de la Complutense de Madrid, le da, por fin, la posibilidad de expresarse libremente en prensa y a través de diversas tribunas de todo tipo.

<sup>22</sup> José ORTEGA Y GASSET, I, 451.

despectivo de la filosofía de Bergson<sup>23</sup>. Según él, la filosofía bergsoniana no puede pretender la universalidad; atrae a la muchedumbre, con sus artificios y sus centelleos; en ese sentido, es una filosofía “*demi-mondaine*”.

Por otra parte, en 1912, en “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, en el subcapítulo “Sobre un pensamiento de Schelling”, Ortega y Gasset, si bien subraya la postura de Bergson contra el determinismo, lo desdeña sin embargo: dice de él que es “melifluo”; considera que su pensamiento es soso y meloso. Constituye una nueva manera de reprocharle el ser “popular” y un “*demi-mondain*”; además, su escritura metafórica seduce a las masas<sup>24</sup>. Formula otra vez exactamente esa frase, en un artículo de 1915, titulado “La guerra, los pueblos y los dioses”<sup>25</sup>.

En las conferencias que da Ortega, en enero de 1912, en el Ateneo de Madrid, de las cuales habla A. González-Blanco en su artículo de junio de 1916, publicado en la revista *Nuestro tiempo*, el tono es igualmente agresivo con Bergson y el bergsonismo. Se explica, entre otros, por el estado intelectual en el cual Ortega se encuentra en aquel entonces. Cinco años antes vuelve de Alemania donde ha estudiado con los neokantianos Cohen y Natorp; en Alemania, ha asistido también a unas clases de psicología experimental de Wundt (1832-1920). Las posiciones de Bergson respecto al kantismo y la psicología científica experimental son claras<sup>26</sup> y Ortega no ha sentido todavía el sentimiento de asfixia, del cual hablará más tarde, que experimenta en su “prisión kantiana”. En 1912, Ortega está bajo diversas influencias alemanas. Tiene que honrar su deber de “introducción”, en España, de Wundt y del neokantismo, aunque se interese también por Husserl que intenta superar el kantismo para “volver a las cosas mismas”. Así, su adhesión a las filosofías alemanas más diversas, en 1912 – tanto a la psicología científica, al neokantismo como al idealismo trascendental de Husserl – explica el recelo que tiene por la tradición filosófica mística, de la cual Bergson es un representante. Lo que expone en una de las cuatro conferencias dadas en 1912 sobre el tema de las “tendencias actuales de la filosofía”, lo demuestra<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> “La filosofía no es ya una variedad de la retórica como en Cousin, ni una especie de *causerie* como en Renan: sólo *monsieur* Bergson perpetúa la ciencia entretenida, exponiendo ante un auditorio numerosísimo su nuevo espiritualismo que es – hablemos en serio – una filosofía *demi-mondaine*”.

<sup>24</sup> “Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo *monsieur* Bergson, ha podido restaurar merced a ella el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones” (José ORTEGA Y GASSET, VII, 279).

<sup>25</sup> José ORTEGA Y GASSET, I, 915.

<sup>26</sup> Su tesis sobre los *Datos inmediatos* es una crítica contra la filosofía cuantificadora e intelectualista de Kant y contra la psicología científica que reduce a la conciencia a un dato medible.

<sup>27</sup> “Son éstas las filosofías tumultuosas que reinan en las sazones románticas y suelen prolongar algunos descubrimientos de innegable valor en equívocas gesticulaciones místicas. Piensen ustedes en Heráclito el

Más tarde, en otra conferencia sobre “La Filosofía del espíritu”, pronunciada también en enero de 1912, Ortega se detiene particularmente en Bergson<sup>28</sup>. Ortega parece exasperado por la obsesión actual representada según él por Bergson, y que consiste en despreciar el trabajo de los científicos que Ortega valora mucho en ese período. En su opinión, los científicos, en su laboratorio, se dedican precisamente a entender, a “pensar” lo que es la vida, y por lo que replicarles constantemente que “hay que vivir la vida” no tiene sentido. Se esboza ya su rechazo de un vitalismo excesivo que teoriza, entre otros, en su ensayo “Ni vitalismo, ni racionalismo” publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924. Para el Ortega y Gasset de enero de 1912, el bergsonismo tiende a una forma de antiintelectualismo estéril<sup>29</sup>. Bergson forma parte de esas personas que oponen a la ciencia la vida y a la vida la ciencia y que oponen, según Ortega, la filosofía a la vida. Bergson sería el predicador del “no filosofemos sino vivamos”. Ortega parece reducir el bergsonismo a una especie de vitalismo exaltado o iluminista que olvida considerar que, desde un punto de vista filosófico, la vida no puede vivirse sencillamente sino entenderse, comprenderse, como lo hace la ciencia. Sin embargo, Ortega reconoce que “esta proclamación de la vida tiene algún sentido concreto y estimable”<sup>30</sup>. Entonces parafrasea a Bergson, diciendo que los períodos vitalistas corresponden a unos períodos de crisis durante los cuales “queremos salir de nuestro yo congelado y anquilosado”. Pero, esos períodos son propicios para la emergencia de filosofías de “*dilettanti*”, de “productos efímeros”, donde ya no se necesita la precisión filosófica, en la medida en que sólo cuentan “lo popular y aplaudido”<sup>31</sup>. Luego, prosigue su alegato aristocrático, anti-popular, anti-vitalista y anti-bergsonian<sup>32</sup>. Ortega y Gasset siempre

---

Oscuro, en Plotino, en Paracelso, en Schelling, en Schopenhauer, en Bergson” (José ORTEGA Y GASSET, VII, 244). Paracelso (1493-1541) es un médico suizo del Renacimiento, conocido por sus dotes de alquimista y su atracción mística por el ocultismo y la teosofía.

<sup>28</sup> “El bergsonismo se llama a sí propio, con intención agresiva, filosofía de la vida, vitalismo y pretende oponerse a toda la tradición multisecular de nuestra ciencia porque en su opinión sólo él resuelve la inadecuación que ha existido siempre entre el conocer y el vivir. Por primera vez, dicen, hay un conocimiento de la vida, pues por primera vez se formula un método de conocimiento que no es una mera abstracción de la plenitud vital, sino una inmersión en la vida misma. Conocer, en sentido estricto, es para Bergson superar el entender, la inteligencia; conocer es vivir los problemas, no pensarlos” (*Ibidem.*, 267).

<sup>29</sup> “¡La vida! ¡La vida! En los laboratorios hay muchos cientos de hombres que con aparatos y procedimientos exactísimos, con paciencia exenta de límites, tratan de investigar, tratan de entender la vida. Estos hombres, algunos de ellos geniales, como hoy Loewe, ven en la vida un problema infinitamente difícil propuesto a la veracidad humana. Trabajan afanosos, en realidad agobiados por la dificultad del problema y seguramente que no emplean la palabra vida con exaltación y agresividad. [...]. No es en este sentido serio en el que a la hora presente se repite a grandes voces la palabra vida” (*Idem.*).

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> “No quiero decir yo que la obra de Bergson sea uno de aquellos figmentos poco estimables representativos de la época, pero sí tengo que decir que hay en ella algunos haces de equívoca literatura, desde un punto de vista científico taxativamente sin valor – y justamente por estos lados es por donde el gran público, incapaz de entrar en las dificultades de todo pensar técnico, la recibe y aplaude” (*Ibidem.*, 268).

<sup>32</sup> *Idem.*

manifestará una actitud exagerada ante la figura “mundana” de Bergson. Nunca soportará verdaderamente la dimensión popular de Bergson, el hecho de que ha logrado despertar, en las poblaciones más heterogéneas, cierta inclinación por el pensamiento. Sin embargo, si rechaza aquí el descaro y la superficialidad del vitalismo bergsoniano que él opone al rigor y a la disciplina científicas, Ortega retoma, apenas unos años más tarde, algunos argumentos de Bergson contra el método científico. Ortega considera entonces – inspirado por Bergson – que el fracaso de la ciencia está vinculado con su herencia parmenidiana. La ciencia busca la identidad debajo del cambio. Como Parménides, no considera la realidad durativa del hombre; lo analiza como un ser fijo, intemporal, esencial. Por consiguiente, si Ortega y Gasset habla, en efecto, de Bergson, de manera sistemática en enero de 1912 en el Ateneo, y hace conocer un bergsonismo “filosófico” a algunos españoles, esas conferencias de 1912 revelan hasta qué punto Ortega ha sido un introductor ambivalente del bergsonismo, a través de su país.

Además, en el curso dado, en 1915, titulado “Sistema de psicología”, sobre “El problema y la duda”, Ortega revela una de las otras dimensiones de la filosofía de Bergson que rechaza con firmeza y que nunca apreciará: su intuicionismo. Así, dice de la “intuición” que es un término importante y que sería mejor dejarlo quieto en un rincón, *a contrario* de lo que hace Bergson desde París<sup>33</sup>. Sin embargo, según él, Bergson no es tan peligroso como los “intuicionistas” de la historia de la humanidad. Su popularidad no es tan grande: “Las consecuencias graves no lo han sido tanto porque ello es que no se ha hecho al señor Bergson tanto caso como a Fichte y Schelling, ni como al venerable Plotino, el nieto fecundo del divino Platón.”<sup>34</sup> Pero Ortega no para de contradecirse. En efecto, dirá más tarde de Plotino, del maestro Eckhart y de Bergson en la clase que dio en abril de 1929 titulada “¿Qué es la filosofía?” que, a pesar de ser intuicionistas místicos, son “geniales pensadores”, haciendo de Bergson una figura igual en importancia que la de Plotino<sup>35</sup>.

Así que Ortega rechazará siempre lo que considera como una forma de antiintelectualismo del bergsonismo, aunque estime su fuerza filosófica y buscará sistemáticamente equilibrar los excesos irracionalistas que detecta en ese pensamiento, formulando una filosofía más racionalista. Para él, el intuicionismo bergsoniano es excesivo, demasiado radical, olvidadizo de la razón y en ese aspecto, una forma de desequilibrio intelectual.

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*, p. 467.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> Ortega y Gasset, “Defensa del teólogo frente al místico”, “fragmento del curso público sobre “¿Qué es la filosofía?” dado en abril de 1929”, in V, 727. Ortega utilizará varias veces la expresión de « pensadores geniales » para hablar de Plotino, Bergson y del Maestro Eckhart.

¿Positividad de la filosofía popular de Bergson?

Respecto a la importancia de ese pensamiento para él, Ortega recurre por ejemplo a la teoría de los dos yo de Bergson para describir a Pío Baroja (1872-1956) a quien dedica entre otros un ensayo titulado “Ideas sobre Pío Baroja”. Ortega precisa su pensamiento sobre Pío Baroja en el capítulo IX relativo a “El fondo insobornable” con la ayuda de filosofemas bergsonianos<sup>36</sup>.

Por otra parte, en un artículo publicado el 16 de septiembre de 1915 en la revista *España*, y que Ortega no ha firmado, describe con positividad a Bergson, como una figura “admirable”, penetrante y sutil, como el que ha sabido difundir la filosofía, mientras eleva el pensamiento popular; forma parte de los que, a la manera de Victor Cousin, han ejercido una influencia considerable sobre los literatos, los periodistas, los cronistas y los escritores de todo género, es decir sobre esferas “excentradas” de la filosofía *stricto sensu*<sup>37</sup>. Ortega acaba ese artículo de 1915, con estas palabras por lo menos contradictorias con lo que había dicho sólo tres años antes, en 1912, cuando sólo valoraba su tesis: “Ha escrito pocos libros pero todos excelentes. Su primer trabajo, su tesis doctoral, *Los datos inmediatos*, fue una revelación que de súbito lo elevó a la cima del renombre entre sus colegas.”<sup>38</sup>

Además, en unas “Notas sobre Bergson” que Ortega redacta en 1915, subraya la popularidad, positiva esta vez, del nombre de Bergson en España. Según él, no existe figura más conocida que la de Bergson en el “pequeño pueblo intelectual”. Subraya que todos los jóvenes instruidos han leído los cuatro libros de Bergson<sup>39</sup>. Desde 1915, el tono de Ortega parece haber cambiado cuando evoca a Bergson. Le reconoce algunos méritos que extrae de lo que denigraba sólo algunos años antes, de su “música encantadora”<sup>40</sup>. También, Ortega considera el bergsonismo en su dimensión estructural de superación, lo cual no ha hecho durante largo tiempo. Incluso señala que la publicación de su tesis ha sido el objeto de un “escándalo” y constituye una ruptura considerable en la historia de las ideas del final del siglo

---

<sup>36</sup> “Hablaban yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría yo profundo. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del yo convencional que suele envolverlo” (José Ortega y Gasset, *Obras Completas (1916)*, tomo II, Madrid, Taurus, 2005, p. 225).

<sup>37</sup> José ORTEGA Y GASSET, I, 1013.

<sup>38</sup> *Ibidem.*, 1013-1014.

<sup>39</sup> José ORTEGA Y GASSET, VII, 539.

<sup>40</sup> *Idem.*

XIX. En esa tesis, añade, se combaten todos los principios que han regido el pensamiento en la segunda mitad del siglo XIX. El bergsonismo ofrece así la posibilidad de superar el positivismo, el matematicismo, el naturalismo. Termina la nota de 1915 reconociendo el valor del filósofo francés: “Ha sido éste uno de los más poderosos anticipadores del porvenir.”<sup>41</sup>

Además, es Ortega y Gasset quien presenta a Bergson, antes de sus conferencias madrileñas de mayo de 1916; en efecto, simboliza en algún sentido la única figura filosófica española en aquel entonces. Se muestra muy elogioso con Bergson que califica de uno “de los más grandes en la jerarquía espiritual de nuestra época”. *A contrario* que Leopoldo Alas, Ortega veía cumplirse su petición formulada en 1910 al Ministerio de la Instrucción Pública<sup>42</sup>. Al recibir a Bergson en el Ateneo, Ortega tiene conciencia de que ese “lugar de cultura” típicamente español conoce uno de sus acontecimientos más prestigiosos, y señala que España no se queda al margen del movimiento filosófico europeo y mundial. Aprovecha la oportunidad para establecer un contacto más íntimo con el filósofo francés, lo que sin duda contribuye a modificar y dulcificar la percepción que tenía de él. A lo largo de su viaje diplomático, Bergson habría confiado a Ortega su admiración por la libertad de pensamiento de los españoles, lo que no habría de disgustarle. Es lo que el español relata en 1916 durante una conferencia dada en la Universidad de Buenos Aires, titulada “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”<sup>43</sup>. Así que, a pesar de la ambivalencia de Ortega y Gasset respecto a Bergson, y de su dificultad para reconocer su vínculo con el bergsonismo, el filósofo ha suavizado su postura hacia el bergsonismo. Se explica gracias a causas más profundas. Es sin duda particularmente en el momento de su ruptura con el neokantismo cuando Ortega se ha encaminado hacia el bergsonismo a menos que el bergsonismo haya participado, como otras filosofías como las de Nietzsche, Dilthey o de Scheler, de su evasión de lo que llama su “magnífica prisión kantiana”<sup>44</sup>. Por consiguiente, Ortega ha ingerido, como lo dice él mismo, el kantismo y es así como ha podido “por digestión, renacer a nuevo

---

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> Así, dice, “nuestra sociedad [el Ateneo], lugar de cultivo y de culto a las ideas podrá, andando el tiempo, recordar con noble emoción que en su recinto resonó una voz de aquéllas que gozan el supremo privilegio de dirigir los destinos intelectuales del hombre” (*Ibidem.*, 541).

<sup>43</sup> “Pocas semanas ha me decía el egregio filósofo Bergson que en su viaje por la península lo que más le había sorprendido era el género de independencia espiritual que hallara en los españoles dedicados a disciplinas intelectuales. Independencia espiritual, es decir, liberación de toda cadena exterior e interior, veracidad, crítica, afán de futuro” (*Ibidem.*, 559).

<sup>44</sup> En efecto, dice en sus reflexiones sobre el bicentenario de Kant que publica en 1924, en su *Revista de Occidente*: “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. [...]. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico.”

espíritu”<sup>45</sup>. Ese “nuevo espíritu” se ha forjado gracias a varias lecturas, entre otros, gracias a los libros de Bergson. Y a pesar de lo que dice Ortega que quiere superar racionalismo y vitalismo para imponer su teoría raciovitalista, ésta se enraiza, por una parte, en la filosofía bergsoniana. Finalmente pensamos, como lo subraya Nemesio González Caminero, que “su lectura [la de Bergson] dejó, además, en el antimístico Ortega una huella más profunda de lo que a primera vista parece”<sup>46</sup>. Ya ciertos autores han estudiado el vínculo entre Ortega y Bergson, como por ejemplo Alain Guy, en un artículo titulado “Ortega y Bergson”, Thomas Mermall, en “Ortega y Bergson: un paralelo sociológico”, J. M<sup>a</sup> Atencia, en “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, Nemesio González Caminero, en *Unamuno y Ortega. Estudios*, o Bernard Milhaud, en sus *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*<sup>47</sup>. Bernard Milhaud defiende, con una convicción singular, la incidencia del pensamiento de Bergson sobre la filosofía orteguiana. Muestra así que la lucha de Ortega contra la vieja razón de Kant, contra el pensamiento parmenidiano de la ciencia, por la concepción heracliteana del ser, se inscribe en la continuidad de Bergson. Para Milhaud, la razón vital de Ortega intenta “coger el movimiento en su realidad y su profundidad”<sup>48</sup>. Además, para el crítico francés, Ortega es el “continuador de Bergson”, en su concepción según la cual “la existencia no está dada toda hecha al hombre, tiene que *hacerla* [...]”<sup>49</sup>. “Ambos se encuentran en lo que hemos nombrado una estética de la existencia”<sup>50</sup>. Pero entre esos críticos, algunos revelan cierto pudor para demostrar el impacto de los filosofemas bergsonianos dentro del pensamiento de Ortega, aunque él lo minimiza siempre.

### Grietas vitales en la prisión kantiana orteguiana

No hay reserva ni cautela que tener. El análisis de los tres ensayos filosóficos más importantes de Ortega de los años 1910 y de principios de los años 1920, *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924),

---

<sup>45</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, *Oc*83, 25.

<sup>46</sup> Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, *ibidem.*, p. 825.

<sup>47</sup> Alain GUY, *ibidem.*, p. 5-19; Thomas Mermall, “Ortega y Bergson: un paralelo sociológico”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XIII, n°1 (otoño 1988), p. 134-141; J. M<sup>a</sup> ATENCIA, “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *LOGOS*, 36 (2003) p. 67-98; Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, *ibidem.*; Bernard MILHAUD, *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, Préface d'Alain Guy, Toulouse: Éditions universitaires du Sud, 1996.

<sup>48</sup> Bernard MILHAUD, *ibidem.*, p. 38.

<sup>49</sup> *Ibidem.*, p. 42.

<sup>50</sup> *Ibidem.*, p. 45.

revela ese vínculo, ese anclamiento profundo del pensamiento orteguiano en el bergsonismo, aunque después intente superarlo. El primer gran ensayo de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, donde enuncia su famosa frase – “Yo soy yo y mi circunstancia” – muestra ya, en el linaje del pensamiento vitalista unamuniano, su firme deseo de superar el idealismo seco y abstracto, el racionalismo, mientras inserta al mundo en la realidad. Cabe decir que las lecturas bergsonianas de Ortega no son anecdóticas en su deseo de defender una filosofía del hombre concreto, una filosofía sobre la realidad radical del hombre: la vida. Se incluye también en la misma superación que la de Bergson. Paulatinamente, influenciado por sus lecturas vitalistas, la prisión kantiana de Ortega se agrieta.

Por otra parte, su ensayo de 1923, *El tema de nuestro tiempo*, que desarrolla en un curso universitario que imparte en 1921, revela también su búsqueda de superación del racionalismo; sin embargo, no es la única tendencia filosófica la que critica Ortega. En el capítulo III del *Tema de nuestro tiempo*, Ortega demuestra que la sensibilidad de su época rechaza dos posiciones radicales: el relativismo “que salva la vida evaporando la razón”, y lo que llama el absolutismo racionalista “que salva la razón y nulifica la vida.”<sup>51</sup> Considera esas dos posiciones como extremas y el “tema de su tiempo” consiste en hacer coexistir en un justo equilibrio lo que el racionalismo radical no considera, “el mundo cualitativo y inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión”, y lo que el relativismo desdeña, “el cuantitativo, el geométrico”<sup>52</sup>. En el capítulo siguiente, titulado “Cultura y vida”, Ortega aborda las dos escuelas de pensamiento antagonistas que han dividido a los hombres de las generaciones precedentes: relativismo y racionalismo. Lo dice, de nuevo, el relativismo – en la medida en que prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad – y el racionalismo – porque se queda con la verdad y abandona la vida – son, cada uno, incompletos. Aceptar una posición o la otra sería para Ortega “mutilarse”. Ambas sufren una “insuficiencia complementaria”. La posición que debe estructuralmente adoptar su tiempo es una posición armoniosa que reconcilia la cultura con la vida. Por consiguiente, el orteguismo se considera como una superación dialéctica y sintética de dos tesis y antítesis limitadas. Desea de ese modo superar, no sólo la posición racionalista, olvidadiza de la vida, sino también el relativismo, término detrás del cual se ve denunciado el “vitalismo” bergsoniano. Nos parece que estigmatiza y radicaliza las dos posiciones para convertir el orteguismo en la filosofía sintética, armonizadora, sùmmum de la conciliación. En el capítulo V, titulado “El doble

---

<sup>51</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, [1923], 12<sup>o</sup> ed., 1956, p. 31.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 28.



imperativo”, Ortega quiere reconciliar el culturalismo y el vitalismo, porque el exceso de vida y de cultura conduce necesariamente a una “degeneración”<sup>53</sup>. Hay que superar, para Ortega, el esquematismo del pensamiento racionalista y culturalista que no considera ni la vida ni la intuición directa<sup>54</sup>. Predica, reutilizando unos filosofemas tan nietzscheanos como bergsonianos, contra la cultura, la espontaneidad y la vitalidad<sup>55</sup>. Sin embargo, procede a una radicalización oportunista del tema vitalista, entre otros. Lo de esquematizar el vitalismo y de vaciarlo de toda racionalidad le permite que se erija en conciliador y árbitro ideológico de su tiempo. ¿El bergsonismo fue, en efecto, un vitalismo no “cultural”? En la medida en que, *de facto*, nunca el bergsonismo fue irracional – si lo leemos de manera “filosófica” y no a través de unas reconstrucciones o esquemas –, ¿Ortega constituye verdaderamente el descubridor de un tema nuevo para su tiempo? Ortega concluye el capítulo siguiente, titulado “Las dos ironías o Socrates y Don Juan”, revelando que el nuevo tema del tiempo presente consiste en el hecho de que “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”<sup>56</sup>. La razón tiene que servir la vida, sin caer, por lo tanto, en lo “ultra-vital”. En el capítulo VIII, Ortega define los nuevos valores vitales que caracterizan su tiempo. Mientras que me parece que el tiempo descrito por Ortega es un tiempo que puede caracterizarse de “bergsoniano”, ¿no quiere aparecer, otra vez, como el “superador dialéctico”?<sup>57</sup> En el apéndice del tema de nuestro tiempo, titulado “Ni vitalismo, ni racionalismo” publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924, Ortega reemplaza el tema de “relativismo” – noción a la que recurre en la primera parte del ensayo – por el de “vitalismo”. Pero antes de explicar didácticamente lo que considera como la posición vitalista, Ortega precisa que no quiere filosofar con “medios líricos” aunque más adelante reconoce que no es una estratagema estéril; en efecto, existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía. Por consiguiente, quiere pasar a la etapa siguiente que consiste en España en “hablar de filosofía filosóficamente”<sup>58</sup>. Añade que ya no quiere estar considerado como un “vitalista”; su título “Ni vitalismo ni racionalismo” muestra que considera el vitalismo como una forma de radicalismo, una opción filosófica demasiado extrema. Una de las diferentes definiciones que Ortega da al término de “vitalismo” es una definición filosófica<sup>59</sup>. Ortega no avala la teoría

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibidem.*, p. 50.

<sup>56</sup> *Ibidem.*, p. 59.

<sup>57</sup> “Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital”.

<sup>58</sup> *Ibidem.*, p. 107.

<sup>59</sup> “Por vitalismo filosófico cabe entender: [...]”.

supuestamente no racional y vital de Bergson. La ideología orteguiana no se opone a la razón. Es aquí donde me parece proponer una solución sintética que no supera verdaderamente el bergsonismo en la medida en que si se leen de manera filosófica los escritos de Bergson, no es una filosofía irracional. Una vez más podemos preguntarnos si la teoría “raciovitalista” que defiende Ortega no endurece la posición vitalista para aparecer como la verdadera solución conciliadora que quiere como el bergsonismo, aparecer como una superación de los excesos del raciovitalismo. Así, Ortega quiere dar una nueva definición a la razón, que no sea una razón “pura” kantiana, sino una razón vital. Finalmente, el pensamiento racionalista de Ortega es alimentado por la lectura de Dilthey, Simmel, Goethe, Nietzsche, Husserl, Bergson, luego, más tarde, de Heidegger. Aunque quiera superar el bergsonismo, su fuerte rechazo del idealismo intelectualista, del racionalismo absoluto, de la “razón pura”, de la escolástica, del cientismo, y su deseo de volver a lo concreto de la vida, le vienen, en cierto modo, de sus lecturas bergsonianas. En efecto, sus primeras intuiciones de su pensamiento de la circunstancia nacen de las críticas nietzscheanas y bergsonianas de la abstracción y de la erudición que olvidan integrar la vida radical en sus discursos desecantes. A lo contrario de lo que deja pensar, el tema del tiempo de Ortega es, en algún sentido, bergsoniano, porque se trata de considerar de nuevo al hombre en su existencia concreta. La lectura de Bergson conduce también a Ortega hacia la fenomenología trascendental (Husserl), entonces existencial (Heidegger), a “volver a las cosas mismas”. Ortega piensa, antes de Heidegger, que el hombre no es una cosa, sino una existencia circunstancial, temporal. Esos descubrimientos participan en la definición de la teoría raciovitalista orteguiana. Las lecturas bergsonianas han confortado a Ortega en sus lecturas de filosofía alemana, porque si el bergsonismo supera al kantismo y al neokantismo de H. Cohen y P. Natorp, la fenomenología existencialista supera, *de facto*, al bergsonismo. El raciovitalismo orteguiano no supera verdaderamente al bergsonismo. Sin embargo, sus fuertes influencias heideggerianas colaboran, más tarde, en los años 1930, en constituirse en la superación real del bergsonismo. Así que en 1923, el tema del tiempo de Ortega sigue con una componente bergsoniana aunque no lo reconozca estigmatizando el bergsonismo, para poder formular la propuesta española de su superación. Lo que está en juego sobrepasa el dominio filosófico *stricto sensu*. Se trata para España de aparecer a través del árbitro ambicioso de Ortega, como una nueva potencia

---

2. La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. Se hace pues de la vida un método de conocimiento frente al método racional” (*Ibidem.*, p. 111).

en la palestra filosófica europea y mundial: Ortega explica al mundo la era que está viviendo; define así su “tema” filosófico nuevo. Después de 1923, sus ensayos filosóficos siguen enraizándose en el bergsonismo.

¿Por qué negar una “deuda” orteguiana respecto a Bergson?

Por consiguiente, cuando, en uno de los artículos más importantes y más rigurosos respecto al tratamiento del vínculo entre Ortega y Bergson, titulado « Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y José Ortega y Gasset », J. M<sup>a</sup> Atencia precisa sus intenciones, me parece que se equivoca:

Al insistir en esta relación, no pretendemos en modo alguno subrayar una deuda inadvertida o inconfesada por parte del filósofo madrileño respecto al autor de *Las dos fuentes...*, sino simplemente poner de manifiesto la común pertenencia de ambos filósofos a un movimiento cuyo origen es la obra de Nietzsche, presente en tantos sentidos en la de ambos.<sup>60</sup>

Hay que elevar a Bergson al mismo nivel que el de Nietzsche. Una vez más, al leer a J. M<sup>a</sup> Atencia, constatamos que los críticos, incluso los que estudian a Bergson, no piensan suficientemente “en la duración”. Demasiado a menudo, los filósofos no eligen un método cronológico ni histórico, lo que es problemático en cuanto queremos adoptar un enfoque comparatista. Cuando Ortega publica su primer gran ensayo, en 1910, Bergson ya existe en el “espacio público”, desde hace más de veintiún años... De modo que cuando Ortega considera que la vida no es ya “toda hecha”, sino que hacer, que no es un participio, un “*factum*”, sino un gerundio, un “*faciendum*”, cuando eleva a la vida a una elección de hombre libre que tiene que inventar y crear su vida, como un novelista, cuando ve la realidad viva como no espacial sino temporal y fluida, ¿no es bergsoniano? Además, en la fe de Ortega en el indeterminismo del hombre, en la cultura que brota contra la cultura toda hecha, en su desaprobación de la razón pura en defensa de la razón vital, en su creencia en el esfuerzo creador que el “hombre-masa” no es capaz de realizar, en su apoyo de la vida noble y dinámica, movida por el esfuerzo, contra la vida inerte, ¿no es no sólo nietzscheano, sino también bergsoniano? Bergson tiene un ascendiente sobre Ortega, por su talla y también porque como existe en el espacio público de Francia, desde 1889, el francés ha tenido tiempo para difundir sus ideas en el mundo entero. Ortega tiene seis años cuando Bergson presenta su tesis. Por consiguiente,

---

<sup>60</sup> J. M<sup>a</sup> ATENCIA, *ibidem.*, p. 70.

cuando Ortega tiene veinte años y que accede a una forma de conciencia, el pensamiento bergsoniano ha impregnado toda una época. ¿Por qué no considerarlo? Delante de esa denegación o al menos delante de la resistencia de la historiografía de reconocer una forma de herencia filosófica bergsoniana en el pensamiento de Ortega, algunos han reaccionado con mucha violencia. Han ido muy lejos (y no iremos hasta tal punto) en la « deuda » de Ortega hacia Bergson; han visto en el español un “epígono brillante” de las filosofías que reinan, entre 1900 y 1930, como Vicente Marrero, en su libro titulado *Ortega, filósofo “mondain”* – “filósofo *mondain*” que es una respuesta a la acusación que Ortega ha lanzado contra Bergson. Es lo que relata Nemesio González Caminero en su *Unamuno y Ortega* : “Vicente Marrero no reconoce en el pensamiento orteguiano más que un epigonismo brillante. “Su filosofía no es ningún secreto, suele tener carácter epigonal, ya se trate de Nietzsche, de Dilthey, de Bergson, de Scheler o de Heidegger, toda una amalgama de ideas a las que suele unir también el mundo de Kant”. ”<sup>61</sup>

El orteguismo que es la filosofía, en cierto modo, de la Escuela de Madrid, ha tenido una componente bergsoniana, aunque Ortega no lo reconociera claramente y aunque presentara su filosofía como una síntesis dialéctica, término de la superación del racionalismo y del vitalismo del cual Bergson es un gran representante.

#### Tradición orteguiana bergsoniana

Sin embargo, todos los grandes discípulos de Ortega han sabido manifestar su “deuda” respecto a Bergson y revelar la importancia estructural del bergsonismo en el orteguismo y luego en el renacimiento de la filosofía en España. En efecto, el gran filósofo bergsoniano, colega de Ortega, Manuel García Morente, escribe en 1917, *La filosofía de Henri Bergson*; más tarde, después del desmantelamiento material de la Escuela de Madrid, José Gaos, en 1941, colabora en la escritura de un *Homenaje a Bergson*; igualmente Xavier Zubirí publica, en 1941, un *Homenaje a Bergson*; en 1941, Juan Zaragüeta publica *La intuición en la filosofía de Bergson*; en 1944, Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson* ; José Ferrater Mora escribe el prólogo del último libro de Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, publicada en Buenos Aires, en 1946; también, la filosofía poética de María Zambrano – que el título de su libro de 1939, *Filosofía y poesía*, revela –, formada en la escuela orteguiana, parece insertarse, en cierto modo, en una tradición bergsoniana que se

---

<sup>61</sup> Vicente MARRERO SUÁREZ, *Ortega, filósofo “mondain”*, Madrid: Rialp, Libros de Bolsillo 10, 1961, p. 242, citado por Nemesio GONZÁLEZ CAMINERO, *ibidem.*, nota 129, p. 446.

apropia y que desarrolla de manera personal y muy española. Por fin, todos los antiguos estudiantes de filosofía de la Universidad Central, como Julián Marías, Manuel Granell, etc., testimonian *a posteriori* de la plaza que ha tenido el bergsonismo, en la enseñanza filosófica madrileña.

Sin embargo, hay que reconocer la complejidad del vínculo del maestro Ortega con el magisterio universal en los años 1900-1930 del intuicionista, antiintelectualista y místico Bergson, del cual siempre fue un introductor rebelde, ambivalente y no obstante esencial, condición de posibilidad de su existencia filosófica española.

### Referencias bibliográficas

- ATENCIA, J. M<sup>a</sup>. (2003): “Razón, intuición y experiencia de la vida. Coincidencias y divergencias entre H. Bergson y J. Ortega y Gasset”, *Logos*, 36, pp. 67-98.
- AZOUVI, François (2007): *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Paris : Gallimard, NRF essais.
- BERGSON, Henri (2002): *Correspondances*, éd. André Robinet. Paris : Puf.
- BERGSON, Henri (2001): *Œuvres*. Paris: Puf, édition du Centenaire.
- GARCÍA MORENTE, Manuel ([1917], 1972): *La filosofía de Henri Bergson*, Selección e introducción de Pedro Muro Romero. Madrid: Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A.
- GONZÁLEZ-BLANCO, Andrés (junio 1916): « La filosofía de Bergson », *Nuestro tiempo*.
- GONZÁLEZ CAMINERO, Nemesio (1987): *Unamuno y Ortega*, Edición preparada por F. Díaz de Cerio, S.J. y Eusebio Gil. Roma, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Università Gregoriana.
- GUY, Alain (enero-julio 1984): “Ortega y Bergson”, *Revista de filosofía*, pp. 5-19.
- GUY, Alain (1995): *La philosophie espagnole*. Paris: Puf, Que sais-je ?.
- MARÍAS, Julián (1948): *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubirí*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARÍAS, Julián (1959): *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*. Buenos Aires: Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé editores.
- MARÍAS, Julián ([1983] 1984): *Ortega. Circunstancia y vocación*, I. Madrid: Alianza editorial.
- MERMALL, Thomas (otoño 1988): “Ortega y Bergson: un paralelo sociológico”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XIII, n<sup>o</sup>1, pp. 134-141.
- MILHAUD, Bernard (1996): *Prolégomènes à une esthétique de l'existence. Ortega y Gasset entre Bergson et Heidegger*, Préface d'Alain Guy. Toulouse: Éditions universitaires du Sud.
- ORTEGA Y GASSET, José (16 de septiembre de 1915): “Bergson”, *in España*.
- ORTEGA Y GASSET, José ([1923]1956): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de

Occidente.

- ORTEGA Y GASSET, José ([1946] 1961): *Obras Completas*, I (1902-1916). Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José ([1983] 1994): *Obras completas*, IV. Madrid: Alianza editorial, Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José (2009): *Obras Completas IX* (1933-1948), Obra póstuma. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2008): *Obras Completas VIII* (1926-1932), Obra póstuma. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2007): *Obras Completas VII* (1902-1925), Obra póstuma. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2006): *Obras Completas VI* (1941-1955). Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2006): *Obras Completas V* (1932-1940). Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005): *Obras Completas IV* (1926-1931). Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005): *Obras Completas III* (1917-1925). Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José, (2004): *Obras Completas I* (1902-1915). Madrid: Taurus.
- PALACIOS, Juan-Miguel (1970) : « Bergson en Espagne : les conférences des 2 et 6 mai 1916 : L'âme humaine ; la personnalité » [documents rassemblés] par Juan-Miguel Palacios ; traduction de Michel Gauthier. *Les études bergsoniennes*, vol. IX. Paris: Puf.
- SÁNCHEZ VENEGAS, Juana (1985): *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*, Tesis Doctoral. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- SÁNCHEZ VENEGAS, Juana (enero-marzo 1985): “Origen común y desarrollo divergente en Bergson y Ortega”, *Pensamiento*, nº 161, vol. 41.
- XIRAU, Joaquín (1944): *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México: Editorial Leyenda.
- XIRAU, Joaquín ([1941] 2000): “La plenitud orgánica (Homenaje a Bergson)”, en *Obras Completas*, III, Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2, Artículos y ensayos, Ed. de Ramón Xirau. Barcelona: Anthropos Editorial.
- ZARAGÜETA, Juan (1941): *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A..
- ZUBIRÍ, Xavier (1963): *Cinco lecciones de filosofía (Aristote-Kant-Comte-Bergson-Husserl)*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito.