Ortega en el Perú

DAVID SOBREVILLA
Universidad del Perú

Introducción

Ortega estuvo tres veces en la Argentina: en 1916, 1928 y entre 1939 y 1942, dictó allí cursos y conferencias[1] y compuso dos artículos sobre el paisaje argentino y el modo de ser de los argentinos que suscitaron muchas reacciones[2]. No asombra por lo tanto que se haya escrito mucho sobre la relación del maestro madrileño con dicho país[3].

En 1928 a propósito de su viaje a la Argentina Ortega visitó fugazmente Uruguay y también Chile, donde asimismo dictó conferencias. En consecuencia, tampoco sorprende que sobre todo en el segundo país se haya escrito posteriormente con amplitud sobre el pensamiento del filósofo español, en especial tres libros con posiciones adversas a Ortega procedentes de intelectuales católicos conservadores[4].

El Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mario de la Cueva, invitó a Ortega a dictar conferencias en México cuando éste estaba a punto de abandonar Argentina en 1941, pero prudentemente el filósofo contactó con la Embajada española en Buenos Aires para "conocer la opinión del Gobierno de Madrid sobre la oportunidad de este viaje". El propio Ministro Ramón Serrano Súñer envió entonces una nota al embajador español en Buenos Aires, Antonio Magaz, indicando que el viaje procedía, pero que sería conveniente conocer el tema de las conferencias y su fecha. En estas circunstancias, Ortega desistió de viajar a México embarcándose directamente de Argentina a Portugal, con lo que se frustró su presencia en aquel país[5]. Pero aunque así fue, los transterrados españoles radicados en México han escrito también abundantemente sobre el autor[6].

Hasta donde conocemos, Ortega no tuvo corresponsales peruanos —como sí sucedió con Miguel de Unamuno—, no se advierte en su obra mayor interés por el

---

[1] J. L. Molinuevo ha editado los cursos de 1916 y 1928 con el título de *Meditación de nuestro tiempo.* Madrid: FCE, 1996.

[2] Nos referimos a: "La pampa... promesas" y "El hombre a la defensiva" (1929).

[3] Puede verse como introducción al tema el libro editado por J.L. Molinuevo *Ortega y la Argentina.* Madrid: FCE, 1997.

[4] Aludimos a los libros de Larráin Acuña, Hernán, *La génesis del pensamiento de Ortega*, Buenos Aires, Fabril, 1962; Gaete, Arturo, *El sistema maduro de Ortega*, Buenos Aires, Fabril, 1963; y de Lira, Osvaldo, *Ortega en su espíritu. Metafísica y Estética,* Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1965, y *Psicología – gnoseología – política*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1967.

[5] Lo muestra así Gregorio Morán en su polémico libro *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo,* Barcelona, Tusquets, 1998, p. 82.

[6] Puede verse en el libro de Medin, tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.

Perú y apenas tuvo discípulos peruanos directos. En la gran investigación de Tzvi Medin *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (1994) hay sin embargo algunas menciones a autores peruanos que se ocuparon de la obra orteguiana, pero para contarlas sobran los dedos de las manos. Medin se apoya sobre todo en el artículo de Luis Arista Montoya "Presencia y proyección de Ortega en el Perú"[7]. Este notorio desinterés en el Perú por la obra del principal filósofo español del siglo XX llama la atención por la circunstancia de existir aquí una persistente línea de pensadores prohispanistas que han sostenido que el Perú debe agradecer a España ser un país occidental y cristiano. Y, además, porque, siendo el Perú uno de los países latinoamericanos con mayor tradición filosófica[8], sorprende que el pensamiento orteguiano no haya calado mayormente en nuestro suelo.

La consideración anterior nos lleva a suponer que en realidad el rastreo de la influencia de Ortega en el Perú ha sido muy insuficiente y que una investigación más detallada arrojará resultados considerablemente diferentes. Es lo que queremos hacer en este trabajo. En general pensamos que el notable libro de Medin constituye solo un primer acercamiento al tema, y que debería ser complementado con otros exámenes más pormenorizados de la influencia orteguiana en los distintos países latinoamericanos. Inclusive nuestro trabajo no pretende contener una búsqueda exhaustiva sobre la bibliografía peruana en torno a Ortega.

Antes de empezar, quisiéramos poner en claro una opción metodológica: para realizar nuestra exposición podemos adoptar un orden simplemente cronológico u otro generacional. Elegimos este último porque nos parece el más adecuado para una presentación más organizada y a la vez matizada. Tzvi Medin ha considerado que la adopción de la idea de las generaciones ya prueba la influencia orteguiana, pero nos parece que se trata de una opinión excesiva: la idea de las generaciones no procede solo del filósofo madrileño y se la puede emplear como una mera técnica de presentación, sin asumir los presupuestos filosóficos orteguianos: que la generación es el concepto histórico más importante, que el lapso de una generación es más o menos de 15 años, que existe una dialéctica generacional según la cual algunas generaciones son cumulativas y otras contestatarias etc.

En nuestro caso y utilizando un esquema que hemos empleado y justificado en trabajos anteriores sobre el desarrollo de la filosofía y cultura peruanas desde inicios

---

[7] Apareció en *Revista de Occidente,* Madrid, n. 72, mayo de 1987. Arista lo ha reproducido en su folleto *José Ortega y Gasset: pensador de la crisis,* Lima, Orellana & Orellana, 1991, pp. 90-102.

[8] El argentino Francisco Romero afirmaba hacia los años 50 del siglo XX que el Perú era "uno de los países iberoamericanos de vida más intensa y disciplinada (Romero, F., "Las corrientes filosóficas actuales" [en América Latina], Sciacca, M.F., *Panorama del pensamiento contemporáneo,* Madrid, Guadarrama, 1958; I, 148-149). El alemán Ivo Höllhuber reafirmaba que "Con México y Argentina podría pertenecer el Perú a los países más maduros filosóficamente de América Latina" (*Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereic,* Munich, Reinhardt, 1967, p. 266). Y lo confirma ahora el español Carlos Beorlegui en su reciente *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (Bilbao, Universidad de Deusto, 2004) quien al lado del núcleo mexicano y argentino de filosofía, habla del peruano como uno de los motores del pensamiento latinoamericano.

del siglo XX[9], investigamos la recepción de Ortega en: 1. La época del 900, 2. La época de los movimientos socialistas, 3. Los años 40, 4. Los años 60, 5. Los años 80, y 6. la influencia posterior de Ortega. Por último realizaremos una Consideración final.

1. La época del 900

La llamada en el Perú época del 900 está dominada por dos grupos que conforman la reacción idealista contra el predominio del positivismo precedente. El primero de ellos fue el de los "arielistas" liderados por José de la Riva Agüero e integrado por los hermanos García Calderón, Víctor Andrés Belaunde, Oscar Miró Quesada de la Guerra y Honorio Delgado, entre otros; y el segundo es el grupo bergsoniano compuesto básicamente por Alejandro O. Deustua y Mariano Ibérico.

Probablemente la referencia más antigua al filósofo madrileño la hallemos en el artículo de Ventura García Calderón Rey (1886-1959) "Ortega y Gasset y sus 'jóvenes españoles'" (mayo de 1915)[10]. Ventura fue un escritor y periodista peruano que en este artículo saludaba en Ortega la aparición del filósofo que le había estado faltando a España.

Mucho tiempo después, su hermano mayor, Francisco García Calderón Rey (1883-1953), diplomático y asimismo escritor y periodista, publicó en la revista *Variedades* (Lima, 11 de setiembre de 1929)[11], el artículo "José Ortega y Gasset y nuestro tiempo". Manifiesta que hasta entonces Ortega se había dispersado en notas, meditaciones y ensayos y folletos, pero que por aquella época se proponía construir su obra futura; y se refería fugazmente a algunos de sus temas básicos: a las ideas de la razón vital, España invertebrada, la ausencia de una minoría dirigente, etc. Y expresaba la esperanza de que en su obra final el filósofo se reconciliara con el Mediterráneo y sus colores y pusiera de manifiesto el señorío natural sobre los bienes secundarios.

Gonzalo Otero Lora publicó en 1930 una nota en la revista limeña *Mercurio Peruano* dando cuenta de la segunda visita de Ortega a la Argentina[12].

Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) tuvo una personalidad múltiple: fue profesor universitario, constituyente, político, diplomático y fundador de la revista *Mercurio Peruano* en 1918. En abril y junio de 1924 publicó en ella dos artículos escritos por Gregorio Berman y Félix C. Lizano sobre "Filosofía invertebrada" y "El Espectador. José Ortega y Gasset", en diciembre de 1955, escribió él mismo un obituario a propósito del fallecimiento del filósofo español (N° 345: 839-845), y en 1960 prologó la tesis de

---

[9] Cfr. nuestros trabajos: "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú" [1978], ahora en Sobrevilla, D. *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, Carlos Matta, 1996, pp. 41-84; y Sobrevilla, D. "Las ideas en el Perú contemporáneo", en Silva Santisteban, F. (Ed.), *Historia del Perú. T. XI: Procesos e instituciones*, Lima, Mejía Baca, 1980; XI, pp. 113-415.

[10] Ha sido reproducido en *En la Verbena de Madrid,* Madrid, América Latina, 1920, pp. 86-97; y en V.G.C.R., *Obras escogidas*, Lima, Edubanco, 1966, pp. 253-259.

[11] Ha sido reproducido en su libro *Testimonios y comentarios*, París, 1938, p. 64-67.

[12] "Ortega en la pampa", en *Mercurio* Peruano, Lima, n. 139-140, marzo-abril de 1930, pp. 139-140 y 233-234.

Alfonso Cobián y Macchiavello *La ontología de Ortega y Gasset*[13]. Manifestaba en este último texto que Ortega no quiso condensar su pensamiento en una obra sistemática y definitiva, porque fue un espíritu "ocasional", al que más le interesó convertirse en Europa en el más agudo y penetrante "espectador" de su tiempo. Sostiene que vivió en el mundo sin dejar su mundo, y que su pensamiento pertenece a aquel género de filosofías cuya genialidad estriba más que en el acierto de sus soluciones en el carácter abismático de los problemas que plantean. Termina echando de menos en los textos orteguianos una mayor presencia del problema de Dios y esperando que entre sus papeles póstumos se halle algo al respecto.

Belaunde escribía a la muerte de Ortega que todos los hispano-parlantes tenían una inmensa deuda de gratitud con su obra, y que todos en su propia generación y en las posteriores recibieron el impacto de su pensamiento, la luz conductora de su inspiración y la influencia de su maravilloso estilo. César Pacheco Vélez[14] y Luis Arista Montoya[15] han especulado mucho con respecto a la huella dejada por Ortega entre los novecentistas, pero sin aportar las pruebas del caso.

Tampoco en las obras de Deustua e Ibérico hemos podido hallar una referencia temática importante a los planteamientos orteguianos.

2. La época de los movimientos socialistas

La época de los movimientos socialistas comprende, aproximadamente, entre 1920 y 1940 y está caracterizada por el predominio de estos movimientos, sobre todo del aprismo y del marxismo, lo que no quiere decir que a su lado no haya coexistido un fascismo embrionario.

El fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), debe haber leído *El tema de nuestro tiempo* (1923) casi inmediatamente después de aparecer, pues lo cita en su discurso del mismo año "Aspectos del problema social en el Perú"[16] sustentado en la Universidad Popular "José Martí" de La Habana el 9 de noviembre. Allí sostiene que la "oposición de las generaciones" de que habla Ortega en dicho libro se cumplía en el Perú entonces actual, por lo que creía que tenía validez allí y en América Latina el llamado de Manuel González Prada: "los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra".

Muchos años después, en el Segundo Diálogo para el esclarecimiento de la tesis filosófica de su libro *Espacio-tiempo-histórico* (1948), Haya de la Torre volvió a citar

---

[13] *La ontología de Ortega y* Gasset, Lima, Instituto Riva Agüero, 1960, pp. VII-XIII.

[14] En su artículo "Tres lecciones de Ortega y Gasset en el Perú", 1963; ahora en *Ensayos de simpatía. Sobre Ideas y Generaciones en el Perú del siglo XIX,* Lima, Universidad del Pacífico, 1993, pp. 40-88.

[15] En su artículo "Presencia y proyección de Ortega en el Perú", en *José Ortega y Gasset: pensador de la crisis*, pp. 90-102.

[16] El discurso apareció en el libro de Haya *Por la emancipación de América Latina* (1927); ahora en Haya de la Torre, V. R., *Obras Completas,* Lima, Mejía Baca, 1977, 1, pp. 1-147. La cita exacta se la encuentra en 1, p. 29.

El tema de nuestro tiempo de Ortega. En opinión de Haya un mismo tiempo-histórico no puede ser aplicable a todos los espacios; antes bien, tiempo, espacio y movimiento son inseparables de cada realidad observada, esto es, que hay varios Espacio-Tiempos: europeo, chino, norte —y surafricano, norte— y latinoamericano. Esto daría lugar a una visión relativista de la historia, pareja —sostiene Haya— al relativismo físico de Einstein. Lo mismo sucedería en el caso de las artes. Haya cita un par de pasajes de la interpretación filosófica dada por Ortega de la teoría del físico alemán en "El sentido histórico de la teoría de Einstein", texto que forma parte de *El tema de nuestro tiempo,* para acreditar que aquélla corrobora su propio punto de vista, y que existen tantas perspectivas sobre el arte y la belleza cuantas culturas hay[17].

Unos años después, en su libro *Toynbee frente a los panoramas de la historia* (1955) criticaba Haya al traductor del primer volumen de *A Study of History* por indicar que algunas ideas toynbeeanas fueron anticipadas por Ortega[18]; y volvía a repetir la cita de *El tema de nuestro tiempo* que ya había hecho en *Espacio-tiempo-histórico*[19].

Por cierto, además de *El tema de nuestro tiempo* Haya debe haber conocido otros textos orteguianos. Luis Arista Montoya ha contado que en sus 'coloquios' el fundador del APRA trataba de la filosofía europea y española, y que a propósito de esta última sus primeras referencias eran Unamuno y Ortega; y que en una conferencia que ofreció en 1967 se refirió a la crisis del hombre y del arte contemporáneos, para lo que se apoyó en conceptos sustentados por el filósofo español en sus textos *La deshumanización del arte* (1925)[20] y *Esquema de las crisis* (1933)[21].

Otro pensador aprista importante, Antenor Orrego (1892-1960), también muestra una reacción significativa frente a las ideas de Ortega. En su texto "Ocaso de las revoluciones", agregado a *El tema de nuestro tiempo,* el filósofo español había sostenido que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia; y, como constataba que esta afección no se daba hacia 1923, creía comprobar que se había llegado al ocaso de las revoluciones. Orrego criticaba esta tesis orteguiana en su artículo "Racionalismo y Revolución" (1927), publicado en la revista *Amauta* en 1927[22], indicando que las revoluciones no son tales por su pura racionalidad sino por su fuerza vitalizante y renovadora. Tiempo después, en "Algunas notas de andar y ver", publicadas en *Amauta* en enero de 1929[23], Orrego volvía a

---

[17] La nueva cita de Haya de *El tema de nuestro tiempo* se halla en *Espacio-tiempo-histórico,* en *Obras Completas.*, 1977, 4, pp. 488-489. Los párrafos citados por Haya se hallan en Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1961, pp. 148-149.

[18] Haya de la Torre, V. R. *Toynbee frente a los panoramas de la historia* en *Obras Completas,* 1977, 7, 50.

[19] Haya de la Torre, V. R. *Toynbee frente a los panoramas de la historia*, en *Obras Completas*, 1977, 7, p. 173.

[20] Arista Montoya, Luis, *José Ortega y Gasset: pensador de la crisis*, 95.

[21] Se trata de las lecciones V a VIII del curso de 1933 *En torno a Galileo.* Dichas lecciones fueron publicadas primeramente con el titulo de *Esquema de las crisis.*

[22] Apareció en el N° 6 de *Amauta* (febrero de 1927); ahora en orrego, A., *Obras Completas*, Lima, Pachacútec, 1995, I, pp. 273-275.

[23] Fueron publicadas en el N° 20 de *Amauta* (enero de 1929); ahora en Orrego, A., *Obras Completas,* I, pp. 314-320.

criticar a Ortega; esta vez a propósito de su tesis de la deshumanización del arte: no sería cierto que estilizar sea deshumanizar. Por el camino de la deshumanización, Ortega habría llegado a la concepción del arte puro o aristocrático, y a la del intelectual puro o apolítico. Esto se comprobaría en la "Carta a un joven argentino que estudia filosofía", publicada por Ortega en 1924[24], carta en la que el pensador madrileño recomendaba a los jóvenes argentinos adquirir una rigurosa disciplina interior antes de postular reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad. A lo que Orrego retrucaba: "Pero el hombre está dentro de la historia, singularmente el hombre contemporáneo y el sentido histórico es sentido y eficacia políticas". Aquí chocaban el juicio de Ortega y el de un adherente a la Reforma Universitaria Latinoamericana.

Tzvi Medin sostiene que en dos libros posteriores y esenciales en la bibliografía de Orrego, *Pueblo-Continente. Ensayo de interpretación indoamericana* (1937, 1987) y *Hacia un humanismo americano* (1966), se encuentra que su actitud crítica hacia Ortega se había transformado en una notoria influencia del filósofo español[25], pero nosotros encontramos que esto es correcto sólo en forma bastante limitada. Medin menciona concretamente la presencia del raciovitalismo y del circunstancialismo orteguianos, ideas ambas que no vamos a discutir que tienen un rol en los dos libros de Orrego, mas la primera en una forma bastante desdibujada —de hecho es bastante más fuerte la influencia del vitalismo bergsoniano— y la segunda sólo en forma de suscribir Orrego la famosa frase de Ortega "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"[26] —que el pensador peruano cita en forma incompleta y transformando el singular "circunstancia" en el plural "circunstancias"[27]. En cualquier caso, el enfoque de Orrego es notoriamente más vitalista y está más claramente vinculado a la problemática marxista que a la orteguiana.

Un tercer autor aprista que se interesó por Ortega y por algunos temas orteguianos fue el profesor, escritor, crítico literario y político Luis Alberto Sánchez[28]. De hecho en sus memorias menciona que Ortega fue uno de los autores a los que leyó su generación[29]. Luis Arista Montoya cree percibir que en la caracterización que hace Sánchez del conquistador español influyeron algunos conceptos del escrito de Ortega "Para una topografía de la soberbia española" (1929), pero revisando el texto que menciona de Sánchez —la última edición de su *Historia de la literatura peruana*— no hemos hallado este rastro.

Al lado del aprismo, el otro gran movimiento social y político de izquierda que irrumpió en la década de los años veinte fue el marxismo, cuya figura más

[24] En Ortega, J., *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente, 1966, II, pp. 347-351.

[25] *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, 66-67.

[26] Ortega, J., *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas.* I: 322.

[27] *Hacia un humanismo americano*, Lima, Mejía Baca, 1966, p. 181. Al reeditarse el libro de Orrego póstumamente en sus *Obras Completas* se ha vuelto al singular. Lima, Pachacútec, 1995, II, p. 127.

[28] Luis Arista Montoya menciona sus artículos "Clases y generación", *Caretas.* Lima, n. 606, 17 de julio de 1980; y "Más sobre generaciones" *Caretas,* Lima, n. 608 del 21 de julio de 1980). También publicó el artículo "Ortega y Gasset, el olvidado", *Caretas,* Lima, n. 622, 3 de noviembre de 1980.

[29] *Testimonio personal,* Lima, Villasan, I, 1969: p. 229; IV, 1976, p. 357.

representativa fue José Carlos Mariátegui (1894-1930), quien el año 1926 fundó su revista *Amauta,* en 1928 el periódico *Labor* y el Partido Socialista Peruano y publicó su seminal libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* y en 1929 fundó la Confederación General de Trabajadores del Perú. A Mariátegui no le interesaron, como es comprensible, las ideas filosóficas de Ortega, sino lo mismo que a Orrego su juicio negativo sobre las revoluciones, su discurso sobre su "ocaso" en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y las consecuencias negativas que se derivaban del mismo. Mas la que en realidad habría llegado a una situación de "ocaso" era según el revolucionario peruano la civilización burguesa debido a la decadencia del racionalismo y a la ausencia de un mito. Frente a esta ausencia, Mariátegui creía que en 1925 se podían adoptar dos actitudes: la asumida por autores que, como Ortega, empezaron a hablar de un alma "desencantada" por la falta de un mito; y la de escritores, como Romain Rolland, que defendían un alma "encantada" —o, mejor: "reencantada"— por su adhesión al mito revolucionario[30]. De aquí se derivaba una serie de consecuencias: una es la equivocada actitud de Ortega —según Mariátegui— hacia el arte de su época, sosteniendo que se ha deshumanizado y está en decadencia, sin comprender que, siendo la crisis del arte tradicional innegable, ella incuba la génesis de un nuevo orden y de un nuevo arte: la del orden y el arte revolucionarios[31]. Esta actitud ha traído en el mundo hispano un grave equívoco —según Mariátegui— sobre el arte nuevo. Por ejemplo, Ortega tenía, sin duda, razón al hablar de la decadencia de la novela por entonces actual; pero no entendía que la novela habría de renacer como un arte realista en la sociedad proletaria[32]. Otra consecuencia negativa era la actitud displicente adoptada por la juventud española en 1929 frente a la revolución política siguiendo la asumida por autores como Ortega y Gasset[33]. Por cierto, hay en la obra mariateguiana otras tesis y observaciones más recogidas de los textos orteguianos como la aseveración de que la juventud "pocas veces tiene razón en lo que niega, pero siempre tiene razón en lo que afirma"[34].

En el n. 21 de *Amauta* Mariátegui publicó el artículo del indigenista peruano Luis E. Valcárcel (1891-1987) "Glosa de Ortega y Gasset, autor de *Las Atlántidas*"[35]. En ella Valcárcel fijaba su atención en Ortega como simpatizante de las viejas culturas, manifestando que *Las Atlántidas* contiene agudas sugerencias que podrían ser aplicables al Perú prehispánico.

Otro autor cercano a Mariátegui que en la etapa final de su vida se hizo marxista fue el gran poeta peruano César A. Vallejo (1892-1938). Vivió en Europa desde 1923

---

[30] Cfr. el fundamental artículo de Mariátegui, a este respecto, "El hombre y el mito" (1925); ahora en Mariátegui, J.C., *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 1994, I, pp. 497-499.

[31] Cfr. el artículo de Mariátegui, J. C., "Arte, revolución y decadencia" (1926); ahora en *Mariátegui total*, I, pp. 553-554.

[32] Cfr. su análisis de la evolución de la literatura peruana en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), en *Mariátegui total*, I, p. 106.

[33] Cfr. el artículo de Mariátegui "La nueva generación española y la política", en *Mariátegui total*, I, 1260-1261.

[34] Cfr. el texto mariateguiano, "Zinoviev y la Tercera Internacional", en *Mariátegui total,* I, 971.

[35] *Amauta*, Lima, n. 21, febrero-marzo de 1929, pp. 80-82.

trabajando principalmente como periodista, en especial en París. En una crónica de 1926 Vallejo acusaba a Ortega de poseer una mentalidad mal germanizada que se arrastra constantemente por terrenos literarios y es apenas un elefante blanco en docencia creatriz[36]. Y en otra de 1937 hacía constar que mientras Ortega y muchos españoles defendían la República en España, Franco, Hitler y Mussolini habían ordenado el asesinato de miles de mujeres y niños[37].

Un poeta peruano parasurrealista, Emilio Adolfo Westphalen (1911-2001), publicó a inicios de 1929 una bibliografía de Ortega y Gasset[38]. Su aprecio por Ortega debe haber sufrido posteriormente, pues en las revistas que dirigió no hemos podido hallar artículos dedicados al filósofo español.

Otro autor también próximo a Mariátegui fue el eminente historiador peruano Jorge Basadre (1903-1980). Como bien ha puntualizado Luis Arista Montoya, Basadre tomó de Ortega la oposición que éste había elaborado entre la "España oficial" y la "España real" convirtiéndola en el antagonismo entre el "Perú oficial" y el "Perú profundo". En forma semejante aprovechó otras ideas orteguianas. Agreguemos, por ejemplo, el caso siguiente: Ortega había expuesto en *España invertebrada* (1921) que la historia de este país muestra que la masa no aceptó desde un cierto momento la dirección de los mejores; y, luego, en la *Rebelión de las masas* (1929) había examinado el fenómeno que creía advertir en el mundo contemporáneo de que las masas, que sólo están capacitadas para obedecer, quieren dirigir. El historiador peruano sostenía que en el Perú republicado se había producido en cambio desde un momento determinado un fenómeno de signo contrario: una "deserción de las élites": las minorías llamadas a dirigir se habrían mostrado renuentes a hacerlo. Este hecho explicaría en parte el fracaso de la "promesa" de la vida peruana: la promesa de una vida mejor en nombre de la cual se fundó la República peruana[39].

Pero el planteamiento orteguiano sobre las masas y las élites dirigentes no solo fue aprovechado para analizar la crisis peruana por un historiador de centro-izquierda como Basadre, sino también por el escritor de extrema derecha y filofascista Carlos Miró Quesada Laos (1903-1969), quien en su libro *Pueblo en crisis* (1946) sostenía[40] que las deficiencias que mostraba la vida peruana provenían de que nos había faltado una minoría dirigente, y que había que formarla "a base de capacidad efectiva, venga de donde viniere, ya sea de origen burgués o de extracción popular, siempre que la capacidad esté bien probada".

3. Los años 40

En los años 40 prosigue el interés por la obra de Ortega y Gasset. Lo encontramos tanto en el ambiente filosófico —así lo atestiguan Luis Felipe Alarco y Francisco

[36] *Artículos y Crónicas Completos,* Lima, PUC, 2002, I, p. 297.

[37] *Artículos y Crónicas Completos,* Lima, PUC, 2002, I, p. 957.

[38] "José Ortega y Gasset", en *Mercurio Peruano,* Lima, n. 125-126, enero-febrero de 1929, pp. 64-73.

[39] Basadre, J., *La promesa de la vida peruana* [1943], Lima, Mejía Baca, 1958, p. 46.

[40] Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 292.

Miró Quesada Cantuarias— como en el extra-filosófico —acreditándolo Juan Manuel Ugarte Elespuru, Carlos Pareja y Paz Soldán y Carlos Zuzunaga Flores.

En sus *Lecciones de Metafísica* (1947) ofrece el filósofo sanmarquino Luis Felipe Alarco (1913) una presentación bastante detallada del planteo antropológico del maestro madrileño, pasando revista a sus ideas al respecto[41].

Otro filósofo igualmente sanmarquino y el pensador peruano más representativo, Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918), fue quien ha mostrado un interés más persistente por la figura y la producción de Ortega. En uno de sus libros fundamentales, *Apuntes para una teoría de la razón*[42], Miró Quesada sostuvo que las concepciones clásicas de la razón no podían mantenerse a la luz de los resultados fundamentales de las investigaciones metateóricas, sobre todo por el impresionante proceso intelectual que ha conducido de las paradojas lógicas y matemáticas a los teoremas de limitación de Kurt Gödel. Sostiene que uno de los filósofos contemporáneos que advirtió esta situación fue Ortega, quien formuló claramente la exigencia de que la filosofía contemporánea elaborara una nueva teoría de la razón. No obstante, la tesis de Ortega —y de sus discípulos como Manuel Granell— de que la variación de los principios lógicos (como el de tercero excluido) y del sistema de intuiciones fundamentales con las que la razón se aprehende a sí misma, se debe a la transformación de las circunstancias históricas, esto es, obedece al cambio de las creencias con respecto a la ciencia empírica. Esta tesis afirma Miró Quesada que es incorrecta. El autor sostiene contundentemente: *"Esta variación se produce a través de un proceso puramente racional de un dinamismo puramente interno que no tiene que ver con algo que no sea él mismo"*[43]. De allí que el filósofo peruano concluya lapidariamente contra Ortega: "el apriorismo de los principios no puede desecharse como una tesis arcaica que ha sido superada por el historicismo. *La razón es algo más que su historia*"[44].

Años después, Miró Quesada reunió, bajo el título del último, *Razón e Historia en Ortega y Gasset*[45] los textos académicos que había publicado sobre el filósofo madrileño a lo largo de mucho tiempo. Se trata de artículos escritos entre 1955 y 1992. Nosotros nos vamos a ocupar sólo de los dos últimos que son los más importantes. En el primero, "Ortega y el conocimiento absoluto" (1983), Miró Quesada sostiene que el auténtico sentido del filosofar orteguiano es la búsqueda de un fundamento absoluto para el conocimiento. Frente a la destrucción del concepto de razón pura debido a los resultados de la prueba de Gödel —que mostró que hay verdades indemostrables—, de la matemática más reciente —las geometrías no euclideanas y la matemática intuicionista han hecho evidente la invalidez del principio del tercio excluido para las entidades matemáticas— y de la física —campo en el que el principio de la indeterminación de Heisenberg acredita la pérdida de vigencia de la física determinista precedente—, Ortega no se entregó a un relativismo historicista, sino que recurrió a un nuevo concepto de razón: el de la razón histórica, narrativa o vital. Este nuevo principio de razón se

[41] *Lecciones de Metafísica,* Lima, San Marcos, 1970, p. 106-111.
[42] Lima, San Marcos, 1963.
[43] *Apuntes*, 189-190.
[44] *Apuntes*, 193.
[45] Lima, Ariel, 1992.

basaría en principios más sólidos que los de la razón pura. Miró Quesada sostiene que desde sus primeros trabajos Ortega trató de reconciliar un nuevo fundamento de la razón con la historicidad de todo conocimiento. Se trata de un programa original y decisivo que Ortega habría legado a la filosofía futura.

El segundo artículo, "Razón e historia en Ortega y Gasset" (1992), continúa el artículo anterior y es el último texto escrito por Miró Quesada sobre Ortega. Comienza recordando que Ortega quería crear la *historiología* como una ciencia de la historia que narra el transcurrir de la vida humana y busca comprenderlo. Para ello es menester saber cómo funciona la *razón histórica*, de la que la *razón pura* es solo una manifestación. La teoría de la historiología se centra en los conceptos de *razón narrativa* y de *razón histórica*, y se conecta de manera muy profunda con el concepto de *razón vital.* "Estas tres expresiones atributivas, constituyen el fundamento último de la filosofía orteguiana del conocimiento. Y ello muestra, de manera reveladora, que esta filosofía gira en torno a una *teoría de la razón*"[46]. La razón histórica es la que se hace inteligible a sí misma mediante la narración: mediante la razón narrativa. La razón vital es la vida misma que se estructura como razón para saber a qué atenerse. La razón histórica es sólo una manifestación de la razón vital. Esta puede ser entendida en dos vertientes: una, la vertiente *originaria,* en tanto que la razón como función estructurante de la vida permite a los que viven en una determinada circunstancia histórica comprender su mundo. Y la segunda es la vertiente *epistémica* que posibilita a los hombres posteriores entender por qué los hombres del pasado comprendían y cuál es el significado último de las creaciones culturales. Miró Quesada sostiene que, pese a los esfuerzos desplegados por Ortega, le salieron al paso nuevos y graves problemas para dar un mayor desarrollo a su teoría de la razón.

Juan Manuel Ugarte Elespuru (1911) fue un pintor culto y un hispanista apasionado. El año 1983 organizó un *Homenaje a Ortega y Gasset* (Lima, Instituto Peruano de Cultura Hispánica) en que publicó su propio artículo "Ortega desde dentro: el hombre interesante"[47]. El *Homenaje* contiene además textos de Francisco Miró Quesada Cantuarias y de César Pacheco Vélez.

Dos abogados de formación humanística de esta generación que dedicaron sendos artículos a algunos aspectos de la obra de Ortega fueron Carlos Pareja Paz Soldán (1914-1943)[48] y Carlos Zuzunaga Flores (1920-1996)[49].

4. Los años 60

En los años 60 se atenuó considerablemente el interés por la obra de Ortega, aunque siempre se produjeron algunos trabajos sobre la misma.

---

[46] *Razón e Historia en Ortega y Gasset,* Lima, Ariel, 1992, pp. 83-84.

[47] *Homenaje a Ortega y Gasset,* Lima, Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1983, pp. 15-27.

[48] "Esquema de la crisis de Ortega y Gasset", *Obra Completa,* Lima, 1945, I, pp. 263-267.

[49] "La concepción de la cultura en la obra de Ortega y Gasset", *Revista de la Universidad de Arequipa*, Arequipa, XVIII, n. 23, abril-junio, 1946, pp. 69-94.

El filósofo y diplomático Jorge Guillermo Llosa P. (1925) publicó el año 1960 su artículo "Unamuno, Ortega y Zubiri: tres vertientes del alma española"[50], en el que sostenía que en Ortega se producía el feliz encuentro del modo de ser propiamente hispánico con los más elevados niveles del pensamiento occidental. Posteriormente ha publicado otros artículos sobre Ortega como "Notas sobre los temas personales de Ortega y Gasset"[51]. En diferentes obras posteriores de Llosa se advierte luego la influencia de las ideas orteguianas como por ejemplo en su libro *Nueva Ciencia del Hombre* (1986), donde el autor se refiere en detalle a la antropología filosófica de Ortega y a su desarrollo ulterior por Julián Marías[52]; y en *Identidad histórica de América Latina* (1990), donde recoge los planteamientos orteguianos sobre el "hecho colonial" en la "Meditación del pueblo joven"[53].

Por su lado, el filósofo natural del Cusco pero que trabaja en Arequipa Walter Garaycochea Villar estudió "La teoría de la historia en Ortega y Gasset. Historia y perspectivismo"[54].

El historiador marxista y luego adherente del fujimorismo Pablo Macera (1928) aplicó el concepto de generación en sus trabajos de historia, pero, dada su pertenencia a la izquierda, lo conectó con el de clase, construyendo el concepto de "generación-clase", operación que le mereció largas reflexiones sobre los problemas aquí implicados[55]. En general se advierte en las obras de Macera una larga frecuentación de las obras orteguianas.

Otro historiador peruano, conservador esta vez, claramente influenciado por Ortega fue César Pacheco Vélez (1929-1989), como se observa en su libro *Ensayos de simpatía. Las Ideas y Generaciones en el Perú del Siglo XX* (1993). Su primer texto, "El método histórico de las generaciones y la generación peruana del novecientos" (1983) está atravesado por las ideas orteguianas al respecto, de modo que el autor declara desde su inicio que es un homenaje al pensador madrileño (y a V.A. Belaunde)[56]. El segundo, "Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú" (1983) es un flojo recuento sobre el tema[57].

Otros autores cercanos generacionalmente a los anteriores que publicaron en diversos momentos artículos sobre Ortega fueron los periodistas Jorge Luis Recavarren[58] y Alfredo Cánepa Sardón[59].

---

[50] Lo publicó en su libro *Figuras y motivos de filosofía contemporánea,* Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1960, pp. 74-82.

[51] *Mercurio Peruano*, Lima, n. 456, julio-agosto, 1965, pp. 210-222.

[52] *Nueva Ciencia del Hombre,* Lima, INC, 1986, pp. 211-218.

[53] *Identidad histórica de América Latina,* Lima, 1990: 101-102.

[54] *Hombre y Mundo,* Arequipa, II, 3, 1967, pp. 59-83.

[55] V. sus "Explicaciones", Macera, P., *Trabajos de historia.* Lima, INC, 1977, I. pp. 30 ss.

[56] *Ensayos de simpatía. Sobre Ideas y Generaciones en el Perú del Siglo XX*, Lima, Universidad del Pacífico, 1993, p. 11.

[57] Fue publicado inicialmente en *Homenaje a Ortega y Gasset*, Lima, Instituto Peruano de Cultura Hispánica, 1983, pp. 43-95.

[58] Luis Arista Montoya recoge estos títulos: "La sociología peruana. Ortega y *El hombre y la gente*", *La Prensa*, Lima, 19 de enero, 1959, p. 12) y "Los libros inéditos de Ortega y Gasset", *op. cit.* p. 116.

[59] "Ortega. 25 años después. Resonancias de su obra en el Perú" *Expreso*, Lima, 16 de octubre de 1980. Referencia igualmente de Arista. Cánepa Sardón afirmaba haber asistido a los últimos cursos de Ortega en Madrid.

5. Los años 80

En la generación siguiente se observa un interés mayor perceptible por la obra del filósofo español.

Alfonso Cobián y Macchiavello (1936-1960), prematuramente desaparecido, compuso su tesis de Bachillerato sobre *La ontología de Ortega y Gasset* que fue publicada en 1960 (Lima, Instituto Riva Agüero)[60]. El capítulo primero estudia la vida como realidad radical, el segundo las circunstancias, el tercero la dirección ontológica de Ortega: la estructura del mundo objetivo, el ser y la vida; y el cuarto los valores. Cobián es muy crítico con el enfoque ontológico orteguiano: juzga que, pese a la riqueza de la ontología de la vida, Ortega no estudió el problema de la persona, reduciendo al hombre al dinamismo autocreador de experiencias. Afirma que incurre en un monismo de perspectiva negando la posibilidad de una ontología de los objetos y reduciendo el mundo a la circunstancia. Piensa que las creencias o vigencias históricas no están ligadas a ningún correlato que las apoye, que la categoría de perspectiva no consigue superar el relativismo y que el monismo de perspectiva impide a Ortega llegar a una ontología integral. Por otro lado, encuentra que la contradicción que el filósofo español establece entre el mundo del ser y el del valor lleva a una seria escisión. El resumen, Cobián concluye que la ontología orteguiana adolece de serias limitaciones que no nacen de su punto de partida: la vida humana, sino de la concepción que el autor se hace de ella: de la autarquía que atribuye al sujeto en la determinación de la realidad.

Nosotros mismos escribimos en 1966 una amplia investigación sobre "La filosofía de Ortega y la crítica orteguiana a Heidegger" (Tübingen, 1966) que ha permanecido inédita. A partir de la misma redactamos posteriormente el artículo "La ontología de Ortega y Gasset" en 1974[61]. Allí sosteníamos que sobre la base de una interpretación personal del planteamiento kantiano sobre el ser, Ortega desarrolló su ontología con la que pretendía haber superado los planteamientos realista e idealista. Afirmábamos que el planteo orteguiano sobre el ser le había sido sugerido por las ideas de Heidegger sobre el útil. Manifestábamos asimismo que la interpretación de Kant por Ortega era sólo parcialmente correcta, y que su ontología no representa una genuina superación del planteamiento tradicional sobre el ser[62].

También Domingo García Belaunde se ha interesado por la obra de Ortega y por su relación con el arielismo peruano[63].

---

[60] Antes Cobián había publicado algunos artículos sobre el autor como: "Una obra inédita de Ortega. Nota sobre *¿Qué es filosofía*?", *Mercurio Peruano*, Lima, n. 375, julio, 1958) y "La estructura del mundo y el problema de la ontología de Ortega y Gasset", *Mercurio Peruano.* Lima, n. 385, mayo, 1959. Posteriormente, también se encuentran referencias a Ortega en la tesis de Bachiller en Derecho de Cobián *Justicia y Seguridad Jurídica, Supuestos del Derecho Positivo*, Lima, PUC, 1861., pp. 9 ss.

[61] Fue publicado inicialmente en *Eco.* Bogotá, N° 160, febrero de 1974: 386-403. Lo hemos recogido en: Sobrevilla, D., *Escritos kantianos,* Lima: Universidad Ricardo Palma, 2006: 235-250.

[62] También hemos publicado algunos artículos periodísticos sobre Ortega como: "Un inédito orteguiano", *El Comercio.* Lima, 17 de octubre, 1982, p. 13); y "Ortega: méritos y deméritos", "El Caballo Rojo", Suplemento cultural de *Marka*, Lima, 29 de mayo, 1983.

[63] Cfr. su artículo "Ortega y Gasset y el novecentismo peruano", *Expreso.* Lima, 5 de marzo, 1986.

Luis Arista Montoya (1947) ha reunido sus artículos sobre Ortega en su folleto *Ortega: pensador de la crisis*[64]. La parte principal del texto se refiere a la teoría orteguiana de las crisis históricas como consecuencia del cambio suscitado por el relevo generacional.

Alberto Varillas Montenegro (1934) ha realizado una amplia investigación sobre *La literatura peruana del siglo XIX. Periodificación y caracterización*[65], en que utiliza las ideas de Ortega y su discípulo Julián Marías sobre las generaciones, ideas a las que primero examina (17-42) antes de aplicarlas para estudiar la literatura peruana novecentista.

Finalmente, el famoso novelista peruano (y español) Mario Vargas Llosa (1937) ha escrito un par de artículos fundamentales sobre Ortega. El primero, "El filósofo en la sacristía"[66], es una defensa del filósofo madrileño contra los cargos que Vargas Llosa encuentra que le hace en parte injustamente la conocida investigación de Gregorio Morán *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo* (1998). Según el novelista, los errores políticos de Ortega no fueron los de un cobarde ni los de un oportunista; a lo más, los de un ingenuo que se empeñó en encarnar una alternativa moderada, civil y reformista. Una alternativa que hace unos años fue desdeñada por fascistas y marxistas pero que hoy es la realidad viva y actualísima de la España libre y plural del presente. La conclusión de Vargas Llosa es que "la historia contemporánea ha confirmado a Ortega como el pensador de mayor irradiación y coherencia que ha dado España a la cultura laica y democrática. Y, también, el que escribía mejor". El segundo, "La voluntad luciferina"[67], caracteriza al filósofo español por el afán —según la frase goethiana— de ir "desde lo oscuro hacia lo claro"; reivindica las cualidades de su estilo y otra vez su pensamiento político. Vargas Llosa sostiene que por mucho tiempo Ortega fue ninguneado por pertenecer a una cultura que no era admitida entre las grandes culturas modernas. Pero encuentra que hoy, como las cosas han cambiado, "Es hora de que la cultura de nuestro tiempo conozca y reconozca, por fin, a Ortega y Gasset".

6. Influencia posterior

Curiosamente, y pese a estas meditadas palabras de Vargas Llosa, en el Perú actual no se conoce y reconoce a Ortega[68], como sí sucedió desde la segunda década del siglo

---

[64] Lima, Orellana & Orellana, 1991.

[65] Lima, PUC, 1992.

[66] Publicado en *Caretas,* Lima, 5 de marzo, 1998, pp. 42-43. También ha aparecido en muchas otras publicaciones que reproducen los artículos quincenales de Vargas Llosa.

[67] *Caretas,* Lima, 25 de enero de 2001, pp. 66-67.

[68] El progresivo desinterés por la obra de Ortega en el mundo académico peruano se expresa en distintos hechos: su obra no es estudiada en tesis universitarias y tampoco en los Congresos Nacionales de Filosofía. De las dos revistas académicas de filosofía que más larga vida han tenido en el Perú, una, *Aporía* (1976-1982), solo publicó un artículo, a saber, polémico contra Ortega del filósofo y crítico literario colombiano Rafael Gutiérrez Girardot (*Aporía,* Lima, n. 8, 1982, pp. 13-17); y la otra, *Areté* (que aparece desde 1989), ninguno.

XX. Que sepamos el único trabajo que está en curso actualmente sobre el pensador madrileño es el del profesor peruano Angel Pérez Martínez sobre la metáfora en Ortega y Gasset. Pérez Martínez estudió en la Universidad Complutense de Madrid y actualmente enseña en la Universidad de Lima.

Consideración final

Ortega y Gasset viajó a Argentina, Uruguay y Chile, es decir, a "pueblos nuevos" en América Latina, como él escribía a propósito del primero. El hecho de que no haya visitado países como México, Perú o Guatemala le impidió entrar en contacto con aquellos pueblos a los que el antropólogo brasileño Darcy Ribeyro denominaba "pueblos testimonio"[69]. Es decir, desconocía una parte muy amplia y representativa de América Latina y no hacía las necesarias matizaciones al respecto.

Por otro lado, Ortega no se aproximó a muchos problemas que afectaban considerablemente a los países latinoamericanos, inclusive a Argentina al que visitó tres veces, como el de la cuestión universitaria. Tampoco detectó algunas grandes dificultades latinoamericanas como la dependencia, la pobreza, la discriminación etc., quizás porque en la Argentina no se manifestaban con tanta fuerza entre los años 1916 y 1942 —en que abandonó Ortega el subcontinente en su último viaje—. Pero pudo deberse también, en gran parte, a que se movió en círculos intelectuales y de clase media alta, y probablemente al eurocentrismo que le achaca un latinoamericanista tan enterado, ponderado y procedente de un círculo cultural de fuera de América Latina como Tzvi Medin[70].

Manifestábamos ya que los lazos existentes entre Ortega y países como Argentina y Chile (en los que estuvo), o con México (donde no estuvo, pero en que radicaron numerosos discípulos suyos transterrados), explican la amplia bibliografía allí existente sobre el filósofo español. En cambio, se podía sospechar que en un país como el Perú, donde el pensador madrileño no se detuvo, no existiría una bibliografía sobre Ortega tan nutrida. Esto nos llamaba la atención, pues, como en este país ha habido una línea prohispánica muy considerable y a la vez una tradición filosófica muy vigorosa, sería extraño que no hubiera dejado una huella más profunda la reconocida capacidad incitadora del pensamiento orteguiano. Supusimos entonces que la investigación sobre la recepción de Ortega en el Perú había sido bastante deficiente y que un rastreo más detallado debería arrojar un resultado diferente. Pensamos que la investigación que hemos realizado y exponemos en este artículo lo ha confirmado.

El filósofo español ha tenido una enorme irradiación entre nosotros Primero entre los miembros del así llamado "arielismo" entre 1900 y 1920; después, entre

[69] Cfr. su famoso libro *Las Américas y la Civilización* [1969], México, Extemporáneos, 1977. Ribeyro designaba como "nuevos" en América Latina —entendiendo esta expresión en sentido amplio— a los brasileños, venezolanos, colombianos, chilenos, paraguayos etc., y como "pueblos trasplantados" a los argentinos y uruguayos.

[70] Cfr. sus libros *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994 y *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998.

los principales movimientos políticos de 1920 a 1940: el aprismo, el marxismo y hasta en un conservadurismo muy próximo al fascismo. Entre los años 1940 y fines del siglo XX la influencia de Ortega se ha puesto de manifiesto, sobre todo, en el campo de la filosofía en autores como Luis Felipe Alarco, Francisco Miró Quesada Cantuarias y Alfonso Cobián y Macchiavello. Hallamos su proyección, además, tanto en escritores (en Vallejo y Vargas Llosa) como entre pintores (como Ugarte Elespuru) e historiadores (como Jorge Basadre y Pablo Macera). Sin embargo, en la actualidad su figura está bastante olvidada y no es objeto de grandes estudios.

Probablemente las reacciones más memorables que las ideas de Ortega han suscitado entre nosotros sean las de Mariátegui, Francisco Miró Quesada y Vargas Llosa, es decir, en las obras de algunos de los más grandes intelectuales peruanos.

En caso de que se realice una comparación entre la literatura escrita en Argentina, México y Chile sobre Ortega con la compuesta en el Perú, se comprobará que ésta es, sin duda, mucho menor en cantidad —lo que no sorprende si se toma en cuenta la desatención del maestro español por este país y el hecho de que nunca pisara su suelo—, mas no en calidad, originalidad y simpatía por el autor y su obra.