

## ORTEGA ANTE UN TRIBUNAL DE NÁUFRAGOS

VILLACAÑAS, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023, 1193 p.

DOROTA LESZCZYNA  
ORCID: 0000-0001-5172-0911

Una idea o sistema de ideas pueden ser considerados desde dos puntos de vista opuestos: desde dentro o desde fuera. Cuando miramos una doctrina desde su interior, nos encontramos rodeados de ella; es ella nuestro horizonte, estamos solos ella y nosotros, y nuestra faena intelectual sólo puede consistir en comprenderla y juzgar si es verdadera o errónea. Pero una vez que la hemos comprendido, podemos salir de ella al aire libre, y entonces somos ya tres: cada cual, la doctrina y el gran mundo físico e histórico que nos cobija a ambos. Entonces vemos la doctrina por su exterior como un hecho entre otros innumerables, situado en nuestro paisaje histórico.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (IV, 276)

**L**as anteriores palabras de Ortega y Gasset, de un ensayo publicado en 1929, dedicado a la filosofía

de Immanuel Kant titulado “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, son, en mi opinión, una definición muy acertada del objetivo que se marcó José Luis Villacañas Berlanga en su monumental y extraordinario libro *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Mientras que hasta la fecha la mayoría de las biografías intelectuales del autor de *La rebelión de las masas* presentan su doctrina desde dentro, por así decirlo, la obra de Villacañas pretende presentarla desde fuera, es decir, teniendo en cuenta no solo el pensamiento mismo de Ortega, su experiencia filosófica y su contexto histórico, sino también nuestra experiencia filosófica contemporánea, solo desde cuyo punto de vista podemos plantear adecuadamente la cuestión de la vigencia y la vitalidad de la filosofía orteguiana<sup>1</sup>. Villacañas,

<sup>1</sup> En este caso no faltan motivos para afirmar que la mayoría de las biografías intelectuales de Ortega hasta la fecha consideran su pensamiento “desde dentro”. Se trata simplemente de la diferente finalidad de

### Cómo citar este artículo:

Leszczyna, D. (2025). Ortega ante un tribunal de náufragos. Reseña de “Ortega y Gasset: una experiencia filosófica española”, de José Luis Villacañas. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (50), 199-206. <https://doi.org/10.63487/reo.153>



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

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 50. 2025  
mayo-octubre

como hizo en su día Ortega en relación con la filosofía de Kant, desea presentar la filosofía de Ortega como una especie de “hecho mental”, una “experiencia” que le ocurrió a cierta persona concreta en su circunstancia igualmente concreta y, por tanto, única<sup>2</sup>.

De este modo, considerar cualquier pensamiento filosófico, incluido el de Ortega, desde fuera es intentar captar las ideas en el acto de su pensamiento, acto que a su vez es de naturaleza temporal e histórica. Y aunque las ideas –como escribió Ortega– son esencialmente intemporales y no tienen historia, la historia tiene “su presencia y ausencia en la mente humana” o, lo que es lo mismo, el proceso por el que las ideas “se incorporan y se eliminan de la razón humana”<sup>3</sup>. Podemos decir, por tanto, que, en línea con el mensaje orteguiano, Villacañas propone en su libro una “historia dinámica de la filosofía de Ortega”, es decir, una “en la que no se vean sólo las ideas en línea”, sino que examine “cuáles fuerzas históricas efectivas sostienen cada punto de esa línea y lo empujan”<sup>4</sup>. Porque –como escribió Ortega– “el atributo «histórico» sólo posee su íntegro sentido

cuando se refiere a la totalidad de la vida humana”<sup>5</sup>.

La singularidad del libro de Villacañas radica, en mi opinión, ante todo en la metodología adoptada en él y en la adhesión consciente y coherente a la misma a lo largo de toda la obra, tarea nada fácil, a la vista de su volumen (casi 1.200 páginas) y del detalle de las consideraciones que contiene<sup>6</sup>. Ya he esbozado parte de esta metodología en párrafos anteriores, pero requiere algunas adiciones y complementos. Ortega dedicó gran parte de sus reflexiones de madurez, es decir, las posteriores aproximadamente a 1929, a la cuestión de la historicidad. No es casualidad que en esa época aparezcan sus trabajos sobre Hegel y en años posteriores sobre Dilthey, cuya filosofía Ortega no conoció hasta los años treinta, o al menos tenía una idea muy vaga de ella<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Señala José Luis Villacañas en su libro: “el concepto de experiencia con el que trabajamos en este libro –escribe Villacañas– no es otro que el que surge de aplicar la razón vital y la razón histórica a la propia obra de Ortega” (p. 1143).

<sup>7</sup> Véanse, entre otras, las observaciones sobre Hegel en el apartado sobre la teoría de la historia en *ibid.*, pp. 921-927, donde Villacañas subraya la importancia de la filosofía de Hegel para las reflexiones orteguianas sobre la razón histórica. Hegel también desempeñó un papel importante en la concepción de la historiología de Ortega, así como en su teoría de la dialéctica de lo real. Sobre esto último, véanse pp. 914-920. Villacañas también dedica un amplio espacio en su obra a Dilthey, especialmente en relación con la segunda travesía de Ortega, su comprensión de la idea de Vida y su crítica a la fenomenología. Véanse pp. 731-736; 783-787 y ss.

las dos formas de proceder. El objetivo de la primera, es decir, estudiarlo “desde dentro”, es comprender un determinado concepto filosófico. En cambio, el objetivo de la segunda es ponerlo en la perspectiva de nuestro presente y los problemas que lo definen.

<sup>2</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*” (1929), IV, 276. Se sigue en todas las citas la edición de *Obras completas* en 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 278.

Esta reflexión cada vez más intensa sobre la vida humana, sobre el mundo de sus asuntos y creaciones, llevó a Ortega a descubrir la razón histórica y a completar el concepto anteriormente esbozado de razón vital con una dimensión de historicidad. Las reflexiones de Ortega de esa época se ocupan cada vez más de cuestiones relacionadas con la adecuada comprensión de la historia, su objeto, su método y especialmente con la adecuada comprensión y modo de hacer historia de la filosofía, que no fuera, como la anterior, solo una “historia de las sombras”<sup>8</sup>. Por supuesto, en esta reseña no tengo la oportunidad de rastrear la totalidad del método orteguiano de la razón vital e histórica que Villacañas adopta en su libro. No obstante, me gustaría mencionar uno de sus puntos, que me parece especialmente relevante en el contexto del libro que nos ocupa. Este punto fue planteado por Ortega en su obra de 1932 *Goethe desde dentro* y se refiere al problema de la relación con los “clásicos” en un periodo de crisis, que él denominó “crisis del clasicismo”. Le preocupaba encontrar la manera de rescatar a los clásicos en un mundo en el que somos conscientes de que ya no podemos seguir los caminos que ellos marcaron, de que no podemos utilizar sus soluciones e interpretaciones de la vida que ya no corresponden al nivel de

nuestros tiempos, en este caso al nivel de los tiempos de Ortega. El filósofo madrileño plantea este problema en el contexto de la figura de Goethe, que sin duda era para él un símbolo de los clásicos, pero más que eso, pues fue uno de los principales referentes de toda su experiencia filosófica, y no solo eso<sup>9</sup>. Puede tenerse la impresión de que Villacañas plantea en su libro un problema análogo en relación con el propio Ortega, es decir, se pregunta cómo en la actualidad, tan distinta de la época de Ortega, podemos rescatar su filosofía y así encontrar en ella lo que todavía la hace vital e inspiradora para nosotros. Parece que, también en este aspecto, la respuesta de Villacañas coincide con la dada por Ortega en “Pidiendo un Goethe desde dentro”, donde escribía lo siguiente:

No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y

<sup>9</sup> Villacañas, en la obra que nos ocupa, señala dos figuras centrales en la experiencia filosófica de Ortega. La primera fue precisamente Goethe, la segunda Heidegger. El primero, como escribió, acompañó a Ortega “a lo largo de su vida, desde su más temprana juventud, pero al que se aproximó como un par con motivo del segundo centenario con una serie importante de conferencias por Estados Unidos y por Alemania. La otra fue Heidegger, su verdadero par entre los maestros del pensamiento mundial, y respecto del que deseó subrayar sobre todo sus diferencias” (p. 1144).

<sup>8</sup> Ortega, frente a una historia cinematográfica, precisamente lo que él llama una historia de las sombras, propone una historia dinámica, no abstracta, es decir, enraizada en la totalidad de la vida de los autores, en la historia de su experiencia filosófica y no filosófica. Véase “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, IV, 278.

nuestros problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia (V, 142).

Villacañas hace precisamente eso, es decir, sumerge de nuevo a Ortega en las aguas de la existencia, resultando un baño purificador tanto para el propio autor de *La rebelión de las masas* como para nosotros y nuestras interpretaciones sobre él. Mediante este procedimiento empezamos a ver cuánto de las soluciones orteguianas ha sucumbido al poder destructor del tiempo, cuánto —a pesar de los aparentes paralelismos— difiere su experiencia filosófica de la nuestra y cuánto nos separa histórica y circunstancialmente. Solo a partir de la conciencia de esta diferencia, de la conciencia de la historicidad de la vida y de la filosofía de la que tantas veces nos ha hablado Ortega, podemos empezar a buscar lo que todavía nos une a él, lo que puede constituir el punto de partida de nuestras reflexiones filosóficas actuales, lo que todavía estructura nuestra experiencia filosófica. Y Villacañas, a través de su extraordinariamente detallado diálogo con Ortega, al “llevarlo ante el tribunal de los ahogados”, delinea no solo estas diferencias, sino también los ámbitos aún vitales —como el método orteguiano de la razón vital e histórica aquí tratado— que podemos, e incluso debemos, adoptar para elevar la interpretación de la vida a un nivel adecuado y acorde con nuestro tiempo. Parafraseando las palabras de Kant en su *Crítica de la razón pura*, el trabajo de Villacañas no solo tiene una dimensión negativa, es decir, socava o incluso derriba muchas de nuestras percepciones previas de la

filosofía de Ortega<sup>10</sup>, sino también, y quizá sobre todo, una dimensión positiva, ya que, desbrozado el terreno, podemos por fin construir una interpretación de Ortega que demuestre sus magníficos e indudables logros para la filosofía no solo española, sino mundial.

El libro de Villacañas es un notable estudio sobre Ortega, no solo en lo que se refiere al método utilizado en él, es decir, a las herramientas propuestas por el propio Ortega, sino también en lo que se refiere a otras muchas cuestiones. Debido al carácter monumental de este libro, es imposible enumerarlas todas. Por lo tanto, me gustaría centrarme exclusivamente en dos áreas, cuya selección es, por supuesto, subjetiva. Esto significa que son especialmente cercanas e importantes también para la autora de esta reseña. Antes de llegar a ellas, no obstante, me gustaría explicar brevemente por qué escribir una reseña de este maravilloso y digno libro no fue una tarea sencilla para mí. El asunto es tan complejo que se relaciona directamente con la filosofía del propio Ortega y, por lo tanto, de manera natural también con las obras que se le han dedicado. Así, en el texto autobiográfico “Prólogo para alemanes”, tan valioso para comprender muchas de las motivaciones, comportamientos e ideas de Ortega, este escribió claramente, incluso con rotundidad, que sus obras estaban destinadas exclusivamente a

<sup>10</sup> Por ejemplo, Villacañas plantea el problema de la recepción de la fenomenología de Husserl en Ortega, polemizando en este terreno con las interpretaciones de Silver o Javier San Martín, entre otros. Véanse pp. 227-264 y 266-269.

españoles y sudamericanos, que nunca escribió *urbi et orbi*, pues sus obras son en realidad un diálogo que mantiene con un lector al que conoce y comprende, tal y como ese lector le conoce y le comprende a él<sup>11</sup>. Esta constatación orteguiana complica enormemente la situación del lector o el investigador ajeno al mundo hispanohablante, entre los que se encuentra la autora de esta reseña, y le lleva a cuestionarse hasta qué punto puede dialogar con un filósofo al que, parafraseando sus propias palabras, “nunca le han presentado” y para la que su experiencia filosófica y no filosófica no es del todo comprensible<sup>12</sup>. Lo mismo puede decirse del libro

de Villacañas, que, en mi opinión, al aplicar las herramientas de la filosofía orteguiana para enfrentarse a él, también está destinado principalmente al lector e investigador de habla hispana. La experiencia filosófica española de Ortega, que es, al fin y al cabo, el objeto de las indagaciones de Villacañas, solo puede ser plenamente comprendida por quien crece, vive o ha vivido en esa experiencia y que forma parte esencial de su propia circunstancia. También por esta razón, en esta reseña he optado por omitir cuestiones relacionadas con consideraciones de índole política y social, especialmente las relativas a la patria del filósofo, que, en mi opinión, están mucho más arraigadas precisamente en esta específica experiencia española de Ortega que cuestiones teóricas como las metafísicas, metafísicas o epistemológicas. Esto no significa, por supuesto, que sean menos importantes o menos inspiradoras, pero creo que el lector español percibirá aquí mucho mejor que yo el acierto o el error de la forma de pensar orteguiana.

Pasando, pues, a las áreas que —de acuerdo con mis comentarios anteriores— parecen más legítimas y justificables para un lector ajeno a la cultura española, me gustaría detenerme en dos de ellas. La primera se refiere a la cuestión de la “filosofía de Ortega” en el sentido académico de la palabra. La segunda —estrechamente relacionada con la primera— es el problema de su carácter sistemático.

<sup>11</sup> Dice en el “Prólogo para alemanes”: “esta voluntad de contar con el lector en su más concreta realidad posible, este anhelo de precisar la puntería al escribir, tiene el inconveniente de reducir sobremanera el campo a que se dispara. Como luego veremos, todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*” (IX, 128).

<sup>12</sup> “Se dirá que, al fin y al cabo, al contar con un hombre determinado se cuenta tanto más con lo humano en general, y que por eso, por lo que tiene de hombre en general, el lector alemán se siente aludido en mis escritos. ¡Una vez más, *parðon*, lector! Procuero siempre cumplir las normas de la buena educación —como el más anticuado *clubman* de Londres— y no me permito hablar nunca con nadie a quien no he sido presentado. Ahora bien, yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama «el hombre en general». Yo puedo escribir sobre él, como puedo escribir sobre el ornitorrinco, pero no puedo escribirle a él. No conozco al

«hombre en general», no sé quién es, y en la medida en que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre” (*idem*).

Lo que caracteriza la obra de Ortega es sin duda su estilo, la forma y el lenguaje con que expone sus pensamientos. Sabemos que evitaba escribir largos tratados llenos de conceptos especializados, destinados únicamente a especialistas. Esto no se debía a una falta de habilidad o a una insuficiente destreza filosófica, sino que fue una elección consciente por parte del filósofo madrileño, dictada, por un lado, por su circunstancia como segunda parte del “yo” orteguiano y, por otro, por su compleja “experiencia filosófica española”, que fue objeto de una detallada investigación en la obra de Villacañas. La publicación de ensayos filosóficos, generalmente breves, en la prensa española o argentina contribuyó a configurar la imagen de Ortega como perspicaz observador y comentarista de la vida social, política y cultural y, en menor medida, como filósofo *par excellence*. No es casualidad que, ya en la introducción del libro, Villacañas cite las palabras de Fernando Vela –amigo de Ortega– quien escribió de él que era “un gran incitador, un gran sugeridor” (p. 11) y también las palabras de Habermas en relación con el maestro berlinés del autor de *La rebelión de las masas*, Georg Simmel: “fue más un incitador que un sistemático, más un intérprete de la época que un filósofo y un sociólogo sólidamente arraigado en el establecimiento científico” (p. 112). Villacañas señala que estas opiniones, aunque ciertamente tienen su justificación, no revelan la imagen completa de Ortega, quien, además de ser un “filósofo popular”, fue también un filósofo académico que deseó desde el principio de su actividad filosófica crear una filosofía sistemática y para

quien no era desconocida la “voluntad de sistema”. Esto último representa sin duda el legado de los estudios de Ortega en universidades alemanas, sobre todo en la Universidad de Marburgo, donde sus maestros fueron los dos grandes sistemáticos Hermann Cohen y Paul Natorp. A ellos debió Ortega su magnífica, aunque no del todo explotada y no del todo reconocida por los demás, técnica filosófica y, como él mismo dijo, su valentía al enfrentarse a los grandes representantes de la historia filosófica y al crear su propia filosofía. Sin embargo, ¿es suficiente esta conexión con los marburgueses para afirmar legítimamente que la filosofía de Ortega era sistemática? La respuesta a esta pregunta dependerá principalmente de cómo interpretemos el término “sistemático”. Si equiparamos este adjetivo con el de “sistémico”, la respuesta es, en mi opinión, negativa. Porque es difícil suponer que Ortega creara, como, por ejemplo, Hegel o Cohen, un sistema filosófico coherente y cerrado. Sin embargo, si adoptamos aquí la perspectiva propuesta por Nicolai Hartmann, podemos describir con plena responsabilidad la filosofía de Ortega como sistemática. Hartmann –por cierto, muy buen colega del filósofo madrileño de su época de estudios en Marburgo– distinguía entre dos tipos de pensamiento: el pensamiento sistémico y el pensamiento sistemático (problemático)<sup>13</sup>. El primero, como su

<sup>13</sup> Nicolai HARTMANN, “Der philosophische Gedanke und seine Geschichte”, en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1936. Este texto fue publicado en *Kleinere*



nombre indica, trata de crear construcciones mentales compactas y unificadas, es decir, sistemas. El segundo se centra en los problemas que surgen en el proceso histórico de la filosofía, que al mismo tiempo apuntan a su unidad y a la acumulación de cognición. Hartmann estaba inequívocamente del lado del pensamiento orientado a los problemas, lo que no significa que rechazara la búsqueda del todo, de lo último y lo absoluto y, por tanto, del sistema, tan importante para la filosofía. Lo único que pretendía decir es que el sistema debe ser el punto de llegada y no el punto de partida de la filosofía, que no debe preceder a la investigación y ser una limitación para la búsqueda de la verdad. Cuán análogas son en este contexto las palabras de Ortega del “Prólogo para alemanes”, donde señalaba que el sistema no puede ser el principio y la primera intención del pensamiento, sino que se presenta como una “dura obligación específica del filósofo” (IX, 149). Lo que debe primar, según el pensador madrileño, debe ser la búsqueda de la verdad, o como él mismo escribió la “resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos” (*idem*).

No cabe duda, sin embargo, de que esta “filosofía popular” de Ortega o la forma popular de la filosofía de Ortega

—tan distinta de la practicada por Hartmann, antes citado— ha dificultado y sigue dificultando en gran medida sacar a la luz la sistematicidad en cuestión, aunque no nos exime de la obligación de buscarla. La dimensión académica de la filosofía de Ortega, aunque no siempre evidente, oculta en algún lugar tras el estilo literario y retórico, así como la compleja y polifacética “experiencia filosófica española” de Ortega, está presente en toda su obra. Por lo tanto, es imposible no estar de acuerdo con Villacañas cuando escribe sobre este tema: “Si uno de los conceptos más importantes que nos dejó Ortega fue el de latencia, entonces nuestra tarea es hacer presente la filosofía que se encuentra latente en su obra” (p. 13).

Y es precisamente esta defensa y búsqueda de la “filosofía de Ortega”, la demostración de su dimensión sistemática y de su potencial académico —evidentemente no realizado en su totalidad— lo que constituye uno de los elementos más valiosos, desde mi punto de vista, del libro que reseñamos. Y aunque Villacañas no ahorra críticas a muchas de las soluciones de Ortega, pues su obra no es de carácter apologético, se atisba claramente en ella un deseo de hacer justicia a Ortega y un intento acertado de mostrar su filosofía como él mismo quería que se mostrara, es decir, como una filosofía de la razón vital e histórica con todas las consecuencias que se desprenden de estos adjetivos. Gracias al libro de Villacañas, el lector tiene por fin la oportunidad de escapar de la “cárcel orteguiana”, lo que en realidad significa escapar de la filosofía antihistórica y antivital del autor de *La rebelión de las*

---

*Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschicht.* Berlín: De Gruyter, 1957, pp. 1-48. Existe también la traducción castellana de este trabajo: *El pensamiento filosófico y su historia*, traducción y estudio sobre “Gnoseología de Hartmann” y “El método crítico” de Aníbal del Campo. Montevideo: Claudio García & Cía, 1944.

*masas*<sup>14</sup>. Porque a Villacañas no solo le preocupa mostrar lo que Ortega pensó realmente, reconstruir su concepción y el trasfondo histórico en el que se desarrolla, es decir, el “Ortega histórico”, sino también, y quizá sobre todo, el “Ortega vital”, es decir, lo que en la filosofía orteguiana sigue siendo relevante para nosotros hoy y, sobre todo, qué problemas filosóficos laten todavía en la raíz del pensamiento orteguiano.

En resumen, el libro *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española* de Villacañas nos permite contemplar la filosofía orteguiana desde una distancia histórica, lo que supone sacar a la luz tanto sus fortalezas como sus debilidades, lo que hay de vital en ella y lo que ha prescrito, lo que era exclusivo del

ambiente de la generación de Ortega y lo que ha quedado de ese ambiente para nuestra generación. ¿Qué nos ha legado Ortega? Además de las muchas ideas concretas que siguen siendo actuales, y que leeremos en el libro de Villacañas, nos dejó sobre todo el gran problema no resuelto que sigue siendo para nosotros su filosofía. Por eso volvemos de tan buen grado a Ortega. Volvemos a su pasión por la vida, a las cuestiones y temas que percibió, tocó y que también impregnan nuestro horizonte intelectual, suscitando aún en nosotros inquietud, preocupación y perplejidad intelectual.

Así pues, anudando el principio y el final de esta reseña en una especie de hebilla, permítaseme concluir recordando las importantísimas palabras del propio Ortega en este contexto desde la misma “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, con el que comencé mis reflexiones:

Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo problema, y esto vale, no sólo para la vida teórica, sino para todos los demás órdenes. Ensaye el lector realizar el pensamiento de una vida que consistiese en pura dominación y no constase esencialmente de elementos que no dominamos y nos oprimen en torno. Este pensamiento es imposible; por eso la *vita beata* es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone consciente de su imposibilidad (IV, 280).

<sup>14</sup> Parafraseo aquí las palabras de Ortega de su obra “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, dedicada a la figura de Kant. En este sentido, es importante recordar que escapar de una prisión filosófica, ya sea kantiana u orteguiana, significa también asimilar esta filosofía, que es la condición *sine qua non* para superarla. He aquí cómo el propio filósofo español escribió sobre ello en el contexto de la filosofía de Kant: “De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación” (IV, 255).