

# El instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano

Paolo Scotton

ORCID: 0000-0002-3553-8076

## Resumen

La obra de Ortega y Gasset se caracteriza por una constante tensión entre la definición de su personal vocación intelectual y la realización concreta de la misma. Este artículo perfila los aspectos principales de esta tensión, en particular respecto a los rasgos pedagógicos de su filosofía. Después de presentar el alcance de su reforma cultural desde una perspectiva teórica, el artículo profundiza en la experiencia del *Instituto de Humanidades*, su última gran aventura intelectual. El artículo demuestra así que el *Instituto* puede considerarse como un caso paradigmático para entender cómo, durante toda su vida, Ortega intentó, y en parte consiguió, plasmar en la realidad sus utópicos proyectos reformistas.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Instituto de Humanidades, Cultura, Educación, Humanidades

## Abstract

Ortega y Gasset's work embodies a constant tension between the definition of his personal intellectual vocation and its practical realization. This article presents the main aspects of this duality, in particular by taking into account the pedagogical features of his philosophy. After presenting, from a theoretical point of view, the scope of Ortega's cultural reform, the article analyses the experience of his last great intellectual project: the *Institute of Humanities*. Thus, the article proves that the Institute can be conceived as a paradigmatic example that permits to understand how, throughout his whole life, Ortega tried, and partly succeeded, to translate his utopian reformist projects into reality.

## Keywords

Ortega y Gasset, Institute of Humanities, Culture, Education, Humanities

En toda la obra y en la vida de Ortega y Gasset parece coexistir una dicotomía fundamental entre realismo y utopismo. Hasta se podría afirmar que, si intentáramos reconstruir toda la aventura intelectual orteguiana, desde sus primeros hasta sus últimos escritos y proyectos, la relación entre estos dos polos opuestos podría constituir un interesante y muy apropiado principio hermenéutico. Nada, en el fondo, se escapa de esta tensión entre aceptación de la realidad y reforma de la misma, entre descripción y normatividad. Por decirlo con otras palabras, el *amor intellectualis* de Ortega<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El mismo Ortega afirma: "No pretendo que esta actividad sea reconocida como la más importante en el mundo; me considero ante mí mismo justificado al advertir que es la única de que soy capaz. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*". José ORTEGA Y

### Cómo citar este artículo:

Scotton, P. (2020). El instituto de Humanidades entre realidad y utopía: un ejemplo del reformismo cultural orteguiano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (40), 199-212.  
<https://doi.org/10.63487/reo.194>

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

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 40. 2020  
mayo-octubre

adquiere un sentido muy cercano al *deseo* del que nos habla el Spinoza de Lacan, es decir el deseo como esencia misma del ser humano<sup>2</sup>. Esta tensión hacia lo que todavía no existe a partir de lo que hay es algo que se refleja a varios niveles del discurso filosófico orteguiano: antropológico –el concepto de vocación, *el llegar a ser lo que somos*–; social –el concepto *ideal de minoría selecta*; pedagógico –el *imperativo de intelectualidad*. Esta constante tensión representa un *élan vital* que constituye el trasfondo metafísico orteguiano: el ser humano como ser ejecutivo que vive una existencia futuriza<sup>3</sup>. La existencia humana, y sus productos, principalmente la cultura, son por lo tanto algo constantemente abierto a la creación vital. Por esta razón, el reformismo de Ortega, en particular su reformismo cultural, parece ser un epifenómeno lógicamente consecuente de su concepción del ser humano. En sus palabras: “El hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser inercial –receptivo, tradicional, y su ser ágil– emprendedor, afrontador de problemas”<sup>4</sup>.

### Aproximación filosófica al reformismo cultural orteguiano

Dentro de este marco general, cobra mucha importancia la reforma cultural de España, que a lo largo de toda su vida Ortega siempre se propuso realizar. Para comprender el sentido de este reformismo es necesario entender el sentido que, en su filosofía, Ortega atribuye a la palabra “cultura”, y en particular a la “cultura humanista”. Es útil en este caso considerar un texto como *El tema de nuestro tiempo*. Aquí Ortega presenta una definición de cultura entendida como algo más respecto al mero sentido de *Kultur*, es decir algo estable y de lo que los seres humanos participamos y que podemos llegar a poseer con tranquilidad, ya que: “La cultura, no obstante su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hom-

---

GASSET, *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 747. Véase sobre este tema José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, “Sobre el amor en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011), pp. 197-228; y Alejandro de HARO HONRUBIA, “La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1) (2018), pp. 175-204.

<sup>2</sup> Jacques LACAN, *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Paidós: Buenos Aires, 2013.

<sup>3</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*, VIII, 224: “La distinción más fundamental que cabe hacer es la del ser objetivo y el ser ejecutivo. Nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del «mundo», que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del «mundo», de lo real, como ejecutividad”. Acerca de este intrínseco carácter dinámico de la existencia humana, que se manifiesta de forma evidente en los escritos historiológicos de Ortega, véase en particular Enrique FERRARI NIETO, “Ser ejecutivo y razón narrativa en la epistemología de Ortega”, en *Daimon*, 65 (2015), pp. 133-146.

<sup>4</sup> José ORTEGA Y GASSET, *De Europa Méditatio Quaedam*, X, 102.

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

bre”<sup>5</sup>. Pensar de forma diferente constituiría, según el filósofo madrileño, un grave peligro: nos haría creer, incorrectamente, que somos el simple resultado predeterminado de una producción cultural externa e impuesta desde fuera respecto a lo que propiamente nos importa. Como seres humanos acabaríamos perdiendo nuestro carácter individual, personal, nuestra autenticidad, para convertirnos en objeto clasificables, en una realidad heterodirigida. Al contrario, la perspectiva orteguiana impone un concepto de cultura radicalmente distinto, que pone en duda su *status*, su carácter trascendental, para convertirlo en algo inmanente al devenir mismo del ser humano. La cultura es un producto humano, y como tal acontece en el aquí y ahora, es un evento, en su etimología, algo que surge, que se cristaliza en la historia y se estandariza en las relaciones diarias, pero que siempre conserva en el fondo su vitalidad originaria<sup>6</sup>.

Debido a este trasfondo vital todos los fenómenos culturales son siempre al mismo tiempo universales y personales. Es por esta razón que la cultura es siempre una aventura de formación, una *Bildung*<sup>7</sup>. Al final de este camino no hay ningún saber o posesión estable. Se trata de un proceso sin fin en el que se va formando la capacidad de cada uno de ser sujeto auténtico y consciente del lugar y del papel que tiene en el mundo. Se va forjando la capacidad de saber el papel que los distintos saberes juegan para nuestras vidas, como parte de una realidad en peligro de la que deberíamos ser constructores responsables<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III. A este respecto véase en particular Juan Manuel MONFORT PRADES, “Hans Freyer y Ortega en torno a la teoría de la cultura”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 537-546.

<sup>6</sup> El carácter intrínsecamente creador de cada producto cultural lo percibe Ortega también en relación a las profesiones liberales: “En la profesión liberal el hombre actúa formalmente como individuo concreto, con sus condiciones personalísimas. Su actividad tiene siempre una dimensión de creación. No consiste en repetir un comportamiento *standard*. Se exige de ella que sea siempre, más o menos, invención, que el profesional reaccione en cada caso de un modo original. (...) En la profesión liberal la ocupación pertenece siempre a lo más personal de la persona. Ésta es, en principio, inseparable de aquella. Ahora bien, un esfuerzo continuado que no nos viene impuesto desde fuera, sino que, por el contrario, emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación *-Berufung*”. José ORTEGA Y GASSET, *Las profesiones liberales*, X, 427-428.

<sup>7</sup> Sobre la importancia de este concepto en la obra de Ortega véase en particular Franco CAMBI, Alessandro MARIANI, Adriano BUGLIANI, *Ortega y Gasset e la Bildung*. Milano: Unicopli, 2007.

<sup>8</sup> José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 380: “No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene el caso, si siente alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas; esta articulación de convicciones últimas hace de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo”.

La filosofía juega así un papel humanizador, en el sentido que permite el pasaje de la alteración al ensimismamiento. Existe, nos dice Ortega, una cultura fuera de nosotros, pero esta no tiene sentido sin la presencia del sujeto. Esta cultura son las creencias. Utilizando las palabras que Ortega pronuncia en los *Rencontres* de Ginebra, en 1951, las creencias son “lugares vacíos” desde y sobre los cuales cada hombre vive. La vida de cada cual no puede entenderse como únicamente compuesta por estos “lugares vacíos” por su herencia cultural, ya que en ellos tiene que entrar la vitalidad de cada sujeto. Estos lugares vacíos son el conjunto de disciplinas técnicas, científicas, académicas que con el siglo XX, según Ortega, han entrado en una crisis de sentido y vitalidad. Por esto, creer poseer un conocimiento preciso de las cosas gracias a las disciplinas académicas, y luego querer convertir este saber en una sabiduría práctica, significa caer en una peligrosa forma de beatería. Dice Ortega:

Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería que hay que salvar a la civilización occidental, se me aparecen como disecadores que se fatigan a volver a poner de pie a una momia. La civilización occidental ha muerto, con una muerte bella y honrosa. Se ha muerto por sí misma: no la han matado enemigos; ella misma ha sido la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que “tenían en el vientre”, y probando, en conclusión, que estos principios no lo eran<sup>9</sup>.

Ante este problema hay que diseñar un nuevo humanismo a partir de la comprensión crítica del tiempo en el que nos es dado vivir. Por esta razón Ortega vuelve a considerar otros tiempos de crisis históricas, como el Renacimiento, en los que frente a una crisis épocal de las creencias, hubo la exigencia de unir razón y vitalidad, buscando una nueva definición de la objetividad a partir del desarrollo lleno de la subjetividad<sup>10</sup>.

Estas consideraciones apuntan hacia una segunda connotación del reformismo orteguiano. Es decir, su dimensión social y política. De hecho sabemos que la construcción de las disciplinas científicas coincide con la construcción del poder estatal, y que la normalización del saber se ha acompañado, históricamente, al proceso de legitimación de los estados nacionales, a la construcción de una *pax cultural* que es al mismo tiempo construcción de una iden-

---

<sup>9</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, VI, 791-792.

<sup>10</sup> Para la relación entre Ortega y el estudio del Renacimiento humanista, entendido como un período de crisis histórica y humana reveladora, resulta extremadamente interesante el estudio ya clásico de Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y Gasset y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

tidad histórico-política con una clara función de construcción y sucesivo mantenimiento de un orden social<sup>11</sup>.

Si esto es así, poner en duda la trascendencia de los fundamentos culturales desde un punto de vista conceptual, implica dudar de la legitimidad de su vigencia social. En otras palabras, si se reconoce la crisis de la civilización occidental, entonces lo que entra en crisis son los propios principios de la gobernabilidad social, ya que el dispositivo del control de la opinión pública que se apoya sobre estas bases se quebranta. Es así que la defensa del *status quo* deja espacio a la creación del *todavía por crear*. En varios puntos de su obra, en textos tan emblemáticos como *La rebelión de las masas* o *En torno a Galileo*, Ortega parece plenamente consciente de esta intrínseca dialéctica entre formación intelectual y vigencia social, y esto se aprecia aún más en sus escritos posteriores al exilio<sup>12</sup>.

La cultura humanista que Ortega tiene en mente constituye por lo tanto una invitación a crear un saber que se preocupa de los problemas relevantes para el ser humano y para la sociedad. Por eso Ortega busca la colaboración de todos sus miembros, en cuanto todos tendrían el deber de ser parte de una comunidad en formación. Todos tendrían el deber vital de imaginar nuevos mundos posibles –no sometidos a la lógica tradicional de las ciencias humanas–, en los que la cultura humanista se configure propiamente como creación de novedades, de fantasías que se sustentan en la realidad en cuanto respuestas a una urgente necesidad: vivir una vida plena dotada de sentido auténtico.

### Una práctica de reforma

Uno de los casos concretos que refleja con mayor contundencia esta perspectiva teórica acerca de la necesidad de una reforma cultural es el *Instituto de Humanidades*, fundado por Ortega y Marías en 1948. Ortega ya tiene 65 años cuando emprende esta aventura intelectual, a través de la cual intenta volver a ser el intelectual público que había sido en el pasado, antes del exilio.

Las condiciones de España, en aquel entonces, eran desesperadas, pero no críticas como tan sólo unos años atrás. Es decir, intelectual y políticamente

<sup>11</sup> Véase a este respecto Giuseppe DUSO, "La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia política", *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 5 (2008), pp. 27-50.

<sup>12</sup> Esta dialéctica entre creación intelectual y orden social se refleja con claridad en escritos como *Del Imperio Romano*: "La luchas civiles –había leído Cicerón en Aristóteles– se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. (...) Es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama «concordia» y que, con plena noción de ello, define como «el mejor y más apretado vínculo de todo Estado»". José ORTEGA Y GASSET, *Del Imperio Romano*, VI, 89.

seguía habiendo una rígida opresión, pero al mismo tiempo el necesario maquillaje al que tenía que someterse el régimen posibilitaba algunas experiencias marginales novedosas<sup>15</sup>. En este contexto, a comienzos de 1948, la revista *Ínsula* se encarga de preparar la llegada pública de Ortega, dedicando al filósofo madrileño un número especial donde destaca un largo artículo de Julián Marías que presenta a Ortega como un maestro ejemplar, un libre pensador y auténtico filósofo<sup>14</sup>. Contextualmente, César Pico define a Ortega como “el genial filósofo, gloria de Europa y de las Españas”, aunque asocie esta gloria orteguiana a la misión de España “eterna misionera apostólica”<sup>15</sup>. Ortega sabe que en una realidad tan políticamente marcada corre peligro de ser una bandera movida por diferentes bandos. De hecho, ya lo sabe hace años.

Involucrarse en una empresa cultural en ese contexto es claramente algo ambicioso y utópico. Ortega es consciente de que el régimen no impedirá, pero tampoco facilitará la difusión de su empresa, y decide poner en marcha su plan sin contar con alguna financiación externa, para así mantener su neutralidad y evitar presiones. Ni siquiera acepta ayudas internacionales –en particular de Estados Unidos–, que se ofreció a financiar el Instituto a través de la *Rockefeller Foundation*<sup>16</sup>.

Esta doble negativa implica otro problema: si el Instituto iba a funcionar solo a través de las matrículas de sus alumnos, entonces tenía que haber personas matriculadas. Para el primer curso se fija una matrícula de 1.300 pesetas, cuando el gasto medio per cápita en España es de 12.000 pesetas al año<sup>17</sup>. La cuantía que se establece como matrícula para algo comparable a un curso

<sup>15</sup> Javier TUSELL, *Historia de España. Guerra y Dictadura. La guerra civil, la posguerra y el fin del aislamiento internacional (1936-1951)*. Madrid: Espasa Calpe, 2004.

<sup>14</sup> Julián MARÍAS, “Encuentro con Ortega”, *Ínsula. Revista bibliográfica de ciencias y letras*, 3 (1948), p. 1: “Ortega tiene tres cualidades que lo hacen especialmente apto para experimentar la contextura espiritual de los hombres que entran en contacto con su obra: en primer lugar, su incomparable poder de incitación y sugerencia que procede tanto de su riqueza interior como de la absoluta generosidad con que ha usado de ella; en segundo término, sus dotes literarias, capaces de llegar a los españoles en aquel punto en que su sensibilidad es tal vez más viva; por último, el valor de pura teoría –en forma más estricta, es decir, filosófica– que tiene sus escritos, unida a la claridad máxima, de suerte que la comprensión de Ortega es buen instrumento para medir la capacidad para el pensamiento teórico y en especial para la filosofía”.

<sup>15</sup> César PICO, “Nuestro tiempo y la misión de las Españas”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, (1948), pp. 39-61, en particular p. 44 y p. 61.

<sup>16</sup> En una carta a Jaime Benítez, afirma Ortega, en octubre de 1951, que: “La *Rockefeller Foundation* quiso, hace dos años y medio, financiar un instituto en Madrid. Yo rehusé ese apoyo porque no sabía cuál sería la actitud del Gobierno Español ante la labor del instituto, sobre todo si el instituto tenía dinero”, *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón*, CD-13/ 31.

<sup>17</sup> Jordi MALUQUER DE MOTES, *Consumo y precios*, en A. CARRERAS e X. TAFUNELL (eds.), *Estadísticas Históricas de España: siglos XIX-XX*, vol. 1. Bilbao: Editorial Nerea, 2005, pp. 1247-1296.

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

de formación general, sin ningún reconocimiento oficial del ministerio, sin el respaldo formal de una Universidad, y sin inmediato atractivo económico, resulta claramente considerable. Por esta razón, y para promover una mayor participación entre los jóvenes, se prevé un descuento del 50% para todos los estudiantes universitarios, más 5 becas que cubran totalmente la matrícula, y otras ayudas para personas económicamente necesitadas<sup>18</sup>. Sin embargo, una gran participación seguía pareciendo una utopía.

Ortega prevé por lo tanto no solo cursos de pago, sino también charlas y conferencias gratuitas y abiertas a todo el mundo, con el fin de atraer a los curiosos, fomentar la participación y nuevas matrículas. Eso sí, Ortega puede contar con dos condiciones extremadamente positivas: un espacio, el Aula Nueva, que en aquel entonces no se sabe cómo utilizar y que parece destinada a cerrarse; y el apoyo de una quincena de personas –en particular profesores universitarios e intelectuales–, que aceptan involucrarse de lleno en el proyecto y que se preocupan en difundir sus actividades a través de todos los medios posibles<sup>19</sup>.

El Instituto de Humanidades refleja la voluntad de reforma cultural de Ortega tanto en relación a su propuesta teórica, como en relación a su impacto social. Respecto al primer aspecto, ya a partir del *Prospecto* del Instituto es posible entender la novedad del concepto de humanismo planteado por Ortega. Ni las ciencias morales de la tradición francesa, ni las *Geisteswissenschaften* de la tradición académica alemana interesan al filósofo madrileño. Pues las Humanidades, según Ortega, más que disciplinas académicas son 1) “los fenómenos en que la realidad humana aparece”, y 2) “las mismas investigaciones de estos fenómenos”<sup>20</sup>. El objetivo del Instituto consiste, por lo tanto, en convertirse en un lugar donde estudiar estos fenómenos, comprenderlos como una realidad inmanente al ser humano, para así comprender a este y la sociedad en la que vive. Para conseguir este objetivo se busca romper los límites de las disciplinas, integrando distintos conocimientos de forma colaborativa en un proyecto interdisciplinar.

Cuando se habla de interdisciplinariedad en relación con el proyecto de Ortega no se está indicando, como se hace comúnmente hoy en día, una suma

<sup>18</sup> Carta desde la secretaría del Instituto de Humanidades a Luis Teigell (Jefe SEU Madrid), 2 de diciembre de 1948, en *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón*, PB/ 366-57.

<sup>19</sup> Entre las figuras más cercanas a Ortega en este período encontramos a Fernando Vela, Pepe Tudela, José Ruiz Castillo, Emilio García Gómez, José Vergara, Antonio Huéscar, Luis Díez del Corral, Alfonso García Valdecasas, José Maravall, Antonio Díaz Cañabate, Domingo Ortega, Julio Camba, Fernando Chueca y José Germain. Este último, en particular, se volcó de lleno en la difusión del proyecto del Instituto desde las páginas de su *Revista de Psicología General y Aplicada*.

<sup>20</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Instituto de Humanidades*, VI, 538.

de energías distintas desde varios departamentos concentradas hacia un mismo foco. Una suma de aportaciones de diferentes expertos que desde distintos ámbitos intentan estudiar una misma cuestión acerca de la cual cada experto de un área específica puede decir algo más o menos sensato<sup>21</sup>. De forma radicalmente diferente, un auténtico trabajo interdisciplinar, según Ortega, consiste en utilizar unas metodologías comunes para ahondar en el sentido de la existencia humana y de sus distintos y multidisciplinares productos culturales, a través de la colaboración conjunta de distintas cabezas y corazones. En palabras de Ortega:

Si se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista que es, por otra parte, ineludible<sup>22</sup>.

Esta metodología a adoptar consiste en promover nuevas maneras de investigar los hechos humanos, crear nuevas disciplinas que Ortega llama “Teoría de la lengua”, “Etnología”, “Historiología” y “Economía”. La presencia de la Economía entre las Humanidades nos ayuda a entender mejor cómo Ortega no entendía las Humanidades así como las entendemos generalmente hoy en día, es decir como aquellas materias de escasa utilidad práctica, propias de una educación que los anglosajones llamarían liberal. Las Humanidades, según Ortega, son aquellas materias que tienen una finalidad en común: entender “las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto «vida humana»”<sup>23</sup>. Esto implica estudiar el *ideoma* y *draoma* humano: la creación de una idea en devenir en su concreto acontecer, en su racionalidad vital, y consecuentemente en su actual o potencial papel histórico.

¿Cómo conseguir este objetivo? Según Ortega la manera más eficaz es mediante el debate y el coloquio, el diálogo y la disputa. Se trata de realizar una serie de ensayos de investigación en los que no se piensa poseer de antemano ningún conocimiento estable, ya que el Instituto “no se propone enseñar sino aprender –aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Esto es, desde luego, el concepto de interdisciplinariedad actualmente compartido por la comunidad académica. Leemos en Robert FRODEMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 24: “The motivation in methodological interdisciplinarity is to improve the quality of results, typically by borrowing a method or concept from another discipline to test a hypothesis, to answer a research question, or to help develop a theory”.

<sup>22</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Instituto de Humanidades*, VI, 538.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 543.

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

Ortega es consciente de la dificultad de esta colaboración en un país, dice, que “se ha vuelto sobremanera opaco”<sup>25</sup>. Sin embargo, afirma “no hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar”<sup>26</sup>. Una teorización urgente, y que sin embargo hay que llevar a cabo con suma calma. *Festina lente*, habría dicho un humanista italiano del Renacimiento, apresúrate lentamente<sup>27</sup>.

Este reformismo en relación con la cultura académica tiene consecuencias directas respecto a la esfera política. Ortega otorga al intelectual un nuevo papel directivo de la opinión pública en un contexto en el que, a nivel internacional se iba abriendo camino el internacionalismo globalista, representado según Ortega, por Arnold Toynbee, que aspiraba a unificar todo el mundo bajo el lema de una civilización común<sup>28</sup>. Una estrategia de política cultural a través de la cual el valor universal de la cultura venía a ser un arma en defensa de la legitimación de este nuevo orden social<sup>29</sup>.

Contra este carácter fijo, homogéneo e inmutable de la estructura social, Ortega reivindica la necesidad de pensar la opinión pública como una entidad que, por una parte, vive a partir de un trasfondo ya dado y, por otra, es un conjunto de personas que de forma incesante y problemática recrea constantemente las bases de su propia convivencia, porque se toma en serio preguntas vitales que tienen que ver con su existencia social<sup>30</sup>. En este contexto, las Humanidades son testigos de esta continua y necesaria vuelta hacia la teorización para sentar los principios basilares de la convivencia. De aquí el desarrollo de su sociología en el segundo curso del Instituto, El “hombre y la gente”, en el que se preocupa de considerar esta progresiva pérdida de autenticidad en

<sup>25</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Instituto de Humanidades*, VI, 541.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Sobre la importancia paradigmática de esta noción de temporalidad en la cultura humanista italiana a partir de la locución latina adoptada por el editor Aldo Manuzio véase en particular Chiara CASSIANI, Maria Cristina FIGORILLI, (dir.) *Festina lente. Il tempo della scrittura nella letteratura del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2014.

<sup>28</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal: exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history*, IX, 1220-1221.

<sup>29</sup> “El modo simplista, atropellado y tosco con que de salida embiste al autor contra la idea de nacionalidad, la prisa incontinente que parece sentir en declararse no sólo anti-nacionalista sino anti-nacionista –así, porque sí, sin sugerir para ello el menor fundamento– nos revela que no se trata de una idea, de una averiguación teórica sino de un odio personalísimo que fermenta y cuaja en los sótanos privados del alma de mister Toynbee y que mal controlado no da espera a que llegue mejor oportunidad, sino que dispara inmediatamente su intempestiva emisión”. José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal: exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history*, IX, 1221.

<sup>30</sup> Paolo SCOTTON, “Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero di José Ortega y Gasset”, *Epekeina*, 7 (1) (2016), pp. 1-16.

la vida de las masas que se produce cuando la autenticidad de la existencia deja lugar a la repetitividad de la costumbre.

En este sentido resulta sumamente interesante el coloquio sobre los “modismos”, es decir el uso de la lengua en su expresión idiomática, que tiene lugar en el curso 1949-1950. ¿Puede una lengua recrearse a lo largo del tiempo? ¿Pueden las palabras cambiar de sentido e indicar nuevas realidades, dando lugar a nuevos usos sociales? Se trata de una cuestión muy actual: pensemos en la aceptación o no del uso generalizado del femenino en español; o al debate en Estados Unidos acerca del correcto pronombre personal a utilizar en el caso de personas transexuales<sup>31</sup>. Investigar acerca del uso de la lengua significa tratar de comprender algo sumamente importante, tanto a nivel individual como colectivo, ya que el uso del lenguaje representa el fundamento de todo tipo de entendimiento en común, a partir de la expresión de uno mismo, siendo la base de cualquier norma compartida por una comunidad social. Acerca de la creación y mantenimiento de un uso, como puede ser el uso de la lengua, escribe Ortega en sus notas al curso “El hombre y la gente”:

Toda realidad es uso. Pero el uso tuvo antes que ser invención del individuo y cultivo de un grupo. Si se impide la actuación de estos la sociedad morirá cuando muera el gobierno<sup>32</sup>.

Si esto es así, las Humanidades que Ortega pretende reformar desde una perspectiva vitalista e historicista se convierten en la herramienta privilegiada para poder comprender la realidad política, social y vital de una humanidad en constante camino hacia la búsqueda de sentido para su existencia. Y el intelectual es quien tendría que hacerse cargo de comprender y guiar estos procesos.

### **Un oasis en el desierto**

La dualidad de utopía y realismo resulta paradigmáticamente evidente en el caso del Instituto de Humanidades, en relación tanto a los aspectos existenciales como culturales. Este sueño utópico de hecho se convirtió en algo muy real: en el primer año se realizaron cuatro cursos monográficos (únicamente uno a cargo de Ortega), dos seminarios de investigación y 2 coloquios. Alrededor de 650 personas asistieron a las clases de Ortega durante el primer año, y se tuvo que pasar del Aula Nueva a la sala de conferencia de la Unión Mercantil. Todavía más público asistió a las clases de Ortega el año siguiente, por lo que

<sup>31</sup> Lal ZIMMAN, “Transgender language reform: some challenges and strategies for promoting trans-affirming, gender-inclusive language”, *Journal of Language and discrimination*, 1 (2017), pp. 84-105.

<sup>32</sup> En Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Notas-16/2/6-22.

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

fue necesario pasar de ese lugar al cinema Barceló para contener a todo el mundo, casi 1300 personas. Se trata de resultados impresionantes si pensamos que el alumnado matriculado en toda la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en aquel entonces, rondaba los 600 estudiantes<sup>33</sup>. Claramente no asistieron solo ni principalmente estudiantes, sino que las clases de Ortega eran eventos públicos a los que asistía en gran medida la alta sociedad, y en menor medida la clase media. Los académicos se quejaban de esta participación masiva, como testimonia Torrente Ballester: “La música de Zubiri es difícil y sus cursos no se ven favorecidos, como los de Ortega, por los sombreros femeninos más lindos de Madrid: yo me atrevo a lamentarlo, pero comprendo y hasta disculpo, la ausencia de nuestras elegantes”<sup>34</sup>.

El Instituto tuvo un impacto notable también en la opinión pública: en el Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón se conservan cartas dirigidas a Ortega por parte de todo tipo de personas, inclusive un grupo de detenidos en San Miguel de los Reyes (Valencia), que a través de las reseñas publicadas en el *ABC* se informaban del curso. Estos se definían como “un grupo de presos de diversas regiones de España que escuchamos un poco y reflexionamos cuanto el aletear de nuestro espíritu nos permite”<sup>35</sup>. Visitantes extranjeros, como la hispanista Edith Helman, fueron muy positivamente admirados por lo que definían como “an oasis in the desert”, “the only meeting place of people who have in common at least a preoccupation with cultural problems and who linger after lectures to discuss the questions that have been raised”<sup>36</sup>.

Entonces, ¿por qué el Instituto se reveló, finalmente, una utopía destinada al fracaso? Para contestar a esta pregunta hay que comprender las causas que llevaron a su cese en 1950. No es verdad, como afirma Julián Marías, que en gran medida esto pasó a causa de dificultades económicas<sup>37</sup>. Las cuentas conservadas en el Archivo nos indican que hubo un crecimiento constante en el número de estudiantes matriculados y, además, durante el segundo año de actividad las entradas rondaron las 250.000 pesetas contra un gasto de cerca de 160.000. Es decir, un útil neto de 90.000 pesetas<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Juan SÁNCHEZ MONTES, “Esquema actual de la Universidad Española”, *Arbor*, 14 (1949), pp. 241-254.

<sup>34</sup> Gonzalo TORRENTE BALLESTER, “Crónica del año que muere”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 18 (1950), p. IX.

<sup>35</sup> En Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, PB-367/78.

<sup>36</sup> Edith HELMAN, “On humanizing Education. Ortega’s Institute of Humanities”. *Hispania*, 34 (1951), pp. 47-50.

<sup>37</sup> Julián MARÍAS, *Ortega II. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983.

<sup>38</sup> En Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, PB-368/ 18-22

Lo que sí fue más impactante para Ortega, y determinó el cierre del Instituto fue, de hecho, la falta de consecución de sus objetivos reformistas. En particular no consiguió la colaboración de los jóvenes, es decir de una generación que ya no le escuchaba como antes. Esto imposibilitaba hacer de las Humanidades, del destino del ser humano, una preocupación vital de las nuevas fuerzas reformistas del país. Por otro lado, a nivel socio-cultural, el Instituto no consiguió impulsar reformas capaces de orientar y guiar la realidad española de la inmediata posguerra. En relación a ambos puntos es testigo el propio Ortega que, en una carta a Marías, lamenta la actitud de los jóvenes:

Lo que quieren que haga es que dé conferencias o lecciones y que ellos estén sentados escuchándome. Y nada más. Cuando yo le decía que no se puede estar empezando siempre por mi parte y que si los demás –por ejemplo, aunque solo como ejemplo, los jóvenes– no hacían algo por su parte, no era posible que se lograse nada. No habían respondido los jóvenes en la forma y medida necesarias para que representasen una fuerza activamente fértil<sup>39</sup>.

En otra carta Ortega se queja de las presiones del gobierno franquista que, aprovechándose de las nuevas circunstancias internacionales, empezaba a tener segura su supervivencia, y otra vez iba a enseñar los músculos, a través de una campaña de prensa muy violenta contra el filósofo, especialmente desde los sectores más radicales de la Iglesia. De hecho, la radicalización de la guerra fría determinó que en noviembre 1950 las Naciones Unidas retiraran la resolución contra España. Dice Ortega:

Sin que yo haya conseguido averiguar la causa, motivo o pretexto de ello, el gobierno se ha puesto más áspero, no sólo con nosotros, sino con todo el mundo, y coincidiendo con esto, aunque tal vez independientemente de esta actitud del gobierno, se ha hiperexesiado la censura eclesiástica en forma como hace mucho tiempo no observábamos. Repito, ninguna causa, motivo, pretexto interno de nuestro país justifica esto. Pero el hecho es incuestionable<sup>40</sup>.

Deseo y realidad, utopía y realidad están presentes de forma ejemplar en el Instituto de Humanidades, última aventura intelectual de Ortega en España. Hay que recordar que el Instituto no murió en 1950. El sueño de Ortega siguió vivo en otros escenarios, en particular en Estados Unidos, durante los años siguientes. Un ejemplo extremadamente significativo de esta continuidad es el

<sup>39</sup> Carta de Ortega a Marías, 26-VI-1952, Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, CD-M/ 58.

<sup>40</sup> Carta de Ortega a Marías, Archivo de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 23-II-1952, CD-M/ 57.

diseño de reforma universitaria que Robert Hutchins delineó en su *The University of Utopia*. Un atrevido intento de reinventar los estudios humanísticos otorgando la justa importancia a la educación liberal en un contexto socio-económico posfordista, marcado por una cultura hiperespecializada y dominada por el mito de la educación instrumental finalizada únicamente a la plena empleabilidad<sup>41</sup>.

Las ideas de Ortega pasaron así por diferentes hibridaciones e influencias, cambiando de rumbo, pero conservando intacta la vitalidad que caracterizaba el pensamiento humanista del filósofo madrileño. Un pensamiento constantemente en el límite entre utopía y realidad. ●

*Fecha de recepción: 15/01/2020*

*Fecha de aceptación: 06/04/2020*

---

<sup>41</sup> Robert Maynard HUTCHINS, *The University of Utopia*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMBI, F., MARIANI, A., BUGLIANI, A. (2007): *Ortega y Gasset e la Bildung*. Milano: Unicopli.
- CASSIANI, C., FIGORILLI, M. C. (dir.) (2014): *Festina lente. Il tempo della scrittura nella letteratura del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- DUSO, G. (2008): "La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia politica", *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 5, pp. 27-50.
- FRODEMAN, R. (dir.) (2017): *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUENO, J. (2011): "Sobre el amor en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, pp. 197-228.
- HARO HONRUBIA, A. DE (2018): "La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de Meditaciones del Quijote", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1) pp. 175-204.
- HELMAN, E. (1951): "On humanizing Education. Ortega's Institute of Humanities", *Hispania*, 34, pp. 47-50.
- HUTCHINS, R. M. (1953): *The University of Utopia*. Chicago: University of Chicago Press.
- LACAN, J. (2013): *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- MALUQUER DE MOTES, J. (2005): "Consumos y precios", en A. CARRERAS e X. TAFUNELL (dir.), *Estadísticas Históricas de España: siglos XIX-XX*, vol. 1. Bilbao: Editorial Nerea, pp. 1247-1296.
- MARIAS, J. (1948): "Encuentro con Ortega", *Ínsula. Revista bibliográfica de ciencias y letras*, 3.
- (1983): *Ortega II. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- MARTÍN, F. J. (1999): *La tradición velada. Ortega y Gasset y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MONFORT PRADES, J. M. (2012): "Hans Freyer y Ortega en torno a la teoría de la cultura", *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, pp. 537-546.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PICO, C.E. (1948): "Nuestro tiempo y la misión de las Españas", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1, pp. 39-61.
- SÁNCHEZ MONTES, J. (1949): "Esquema actual de la Universidad Española", *Arbor*, 14, pp. 241-254.
- SCOTTON, P. (2016): "Consenso e forme di razionalità. Società e individui nel pensiero di José Ortega y Gasset", *Epekeina*, 7, pp. 1-16.
- TORRENTE BALLESTER, G (1950): "Crónica del año que muere", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 18, pp. I-XII.
- TUSELL, J. (2004): *Historia de España. Guerra y Dictadura. La guerra civil, la posguerra y el fin del aislamiento internacional (1936-1951)*. Madrid: Espasa Calpe.
- ZIMMAN, L. (2017): "Transgender language reform: some challenges and strategies for promoting trans-affirming, gender-inclusive language", *Journal of Language and Discrimination*, 1, pp. 84-105.