

EL PENSAMIENTO ORTEGUIANO EN EL MARCO EUROPEO

RODIEK, Christoph (coord.): *Ortega y la cultura europea*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006. 278 p.

STASCHA ROHMER
ORCID: 0000-0001-7322-2278

El libro *Ortega y la cultura europea*, editado y coordinado por Christoph Rodiek, catedrático de literatura española en la Universidad Técnica de Dresde, presenta las ponencias de un simposio del mismo nombre que tuvo lugar el 18/19 de octubre de 2005 en Dresde en el marco de las Conversaciones Académicas Hispano-Alemanas. El simposio fue concebido por Dietrich Briesemeister, ex-director del Instituto Ibero-Americano, Berlín, y Jaime de Salas, presidente de la Fundación Xavier de Salas, Trujillo. Con ocasión del 50 aniversario de la muerte del pensador y ensayista más brillante de la España del siglo XX, los 14 participantes del simposio se ocuparon en la capital sajona del pensamiento de Ortega para hacer un balance de la recepción europea orteguiana y plantear la cuestión de la actualidad de su pensamiento. Otro de los temas centrales del simposio era la estrecha relación que Ortega mantuvo con la cultura alemana que le convirtió en la persona más importante en el intercambio cultural hispano-alemán del siglo anterior. Las ponencias reunidas en el volumen pertenecen a cinco disciplinas (filosofía, filología, psicología, historia del arte, sociología); la mayoría trata el pensamiento filosófico de Ortega y sus relaciones con filósofos alemanes como Hegel, Nietzsche, Simmel, Spengler, etc.

En el simposio de Dresde tomaron parte Marta Albert Márquez (Córdoba), Lluís X. Álvarez (Oviedo), Heiner Böhmer (Dresde), Jaime de Salas (Madrid), Karin Hellwig (Múnich), Bernhard Irrgang (Dresde), Fraude Jung-Lindemann (Berlín), Hanna Knapp (Jena), Carl Lemke Duque (Munich), Gesine Märtens (Lipsia), Christoph Rodiek (Dresde), Johannes Rohbeck (Dresde), Francisco Sánchez-Blanco (Bochum) e Ignacio Sánchez Cámara (La Coruña).

En su artículo “Entre filosofía de la historia y la *posthistoire*. Acerca del pensamiento histórico de Ortega y Gasset”, Johannes Rohbeck presenta un análisis profundo del pensamiento histórico de Ortega y Gasset y de las relaciones de dicho pensamiento con la filosofía de Hegel. Subraya la actualidad de la filosofía histórica de Ortega en vista del proceso de la globalización y de la unificación de Europa e interpreta el pensamiento histórico orteguiano como un “hegelianismo debilitado”: “Dado que en vez del positivismo de la escuela histórica, Ortega ofrece la filosofía de la historia de Hegel. Con el termino *historiología* hace un alegato por la síntesis de investigación empírica y teoría filosófica. Ortega rehabilita con ello ex profeso la vieja idea de la historia universal o mundial, la cual trata de unir con las experiencias de la globalización y la unificación de Europa. En el fondo escribe Ortega la continuación del programa de la filosofía de la historia, la cual siempre se esmeró por acercar el contenido variado de la historia a una forma teórica. Finalmente prosigue Ortega el sentido

Cómo citar este artículo:

Rohmer, S. (2009). El pensamiento orteguiano en el marco europeo. Reseña de “Ortega y la cultura europea”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 287-291.
<https://doi.org/10.63487/reo.557>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 18. 2009
mayo-octubre



profundo de la filosofía de la historia, el cual consiste en aportar orientación en un mundo de la época moderna que se vuelve cada vez más complejo” (p. 248). También desde un punto de vista sistémico y en relación con el proceso de la globalización, Marta Albert Márquez (“Cultura, perspectiva y valor”) estudia el pensamiento de Ortega respecto a estos tres conceptos y lo relaciona con la situación de Europa en el contexto multicultural de hoy. Ignacio Sánchez (“De la rebelión a la degradación de las masas”) discute la vigencia de la distinción orteguiana entre masas y élites y desarrolla una aplicación de las ideas de *La rebelión de las masas* al siglo XXI. El autor interpreta a Ortega como un “clásico intempestivo” y plantea la tesis de que la rebelión de las masa se ha convertido, en nuestro tiempo, en “un imperio y la degradación de las masas” (p. 275). Por eso, a su juicio, las tesis de Ortega continúan teniendo validez. LLuís X. Álvarez localiza en su artículo “¿Qué importancia tiene para la Europa de hoy la filosofía de Ortega?” la actualidad de la filosofía orteguiana en el marco de la constelación tardía moderna y relaciona y precisa varios aspectos de su recepción de Nietzsche. Plantea la tesis de que ese vínculo con Nietzsche “haría leer a Ortega, más allá de la indudable influencia en él de la fenomenología, en clave más bien pragmatista y hermenéutica” (p. 42). Jaime de Salas (“Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo”) valora la lectura orteguiana de Simmel y estudia la influencia de “Das individuelle Gesetz” de Simmel sobre “La estética en el tranvía”. Igual que Rohbeck, subraya las relaciones del pensamiento orteguiano

con la idea hegeliana de la función de la filosofía. En su opinión, tanto Simmel como Ortega “son los dos herederos de un ideal hegeliano por el que la filosofía y el acto de la inteligencia tienen como misión principal no la ascensión –ideal– a una realidad última sino la recuperación de la única realidad existente que es la realidad de este mundo” (p. 84). Según Simmel y también según Ortega, este mundo siempre es “mi mundo”, es decir, el mundo de un cierto individuo. Pero el individuo no se afirma sólo en sus actos para ser libre, sino porque esta libertad comporta un contenido específico. Por eso, según De Salas, lo que importa tanto a Simmel como a Ortega es “elevarse sobre el acto discreto para llegar a ver el conjunto de una vida” (p. 85). Para Simmel, este conjunto es la ley individual (“individuelle Gesetz”), para Ortega la conformidad de la vida con lo que llama “la vocación del personaje”. Carl Lemque Duque (“La Biblioteca de las Ideas del Siglo XX, La Revista de Occidente 1922-1936: prefiguración de la reintegración de España en Europa”) discute la idea de Europa de Ortega y Gasset y la influencia de Spengler sobre la filosofía de Europa de Ortega. Subraya que en torno a 1924, Ortega fue percibido “como spengleriano”.

En el centro de los artículos de Berhard Irrgang y Francisco Sánchez-Blanco está la filosofía de la técnica de Ortega. Irrgang (“Technik als Grundlage weltumspannender menschlicher Kultur. Technikphilosophische Reflexionen im Anschluss an Ortega y Gasset”) subraya con razón que Ortega era uno de los primeros filósofos de la cultura en Europa que reconoció el papel fundamental que juega la técnica dentro del

ámbito de la cultura. Concluye que “la filosofía de la cultura de la técnica de Ortega y Gasset puede ayudar a entender las diferentes inclusiones culturales de la técnica en un sentido de una cultura tecnológica universal” (p. 117). Francisco Sánchez-Blanco recuerda el curiosísimo encuentro entre Ortega y Heidegger en los “Coloquios de Darmstadt” en 1951, un encuentro cuya grabación todavía existe. Según Sánchez-Blanco, “cuando Ortega llega a Darmstadt reconoce que no sabía lo que le esperaba, porque no le habían informado suficientemente. No se había enterado que, aparte de la inauguración de una exposición, aquello era una reunión de arquitectos con filósofos para discutir el tema «Hombre y espacio». Él, por tanto, no había preparado ningún texto especial, porque suponía que se trataba de un acto social sin mayor trascendencia. De hecho, entre sus papeles no se ha encontrado el original de la conferencia, y en sus *Obras completas* solo se reproduce la traducción transcrita de la grabación que los organizadores hicieron de su intervención” (p. 249). Ortega mismo calificará más tarde la intervención de Heidegger y la suya como “erupciones” en un ambiente hostil. Como dice Sánchez, “las opciones que representaban los filósofos fueron rechazadas, y también se dio a entender claramente que la colaboración de filósofos no era bien vista”. Para referirse a la construcción arquitectónica, Heidegger utiliza el ejemplo de un puente. El puente conserva y une a la vez las riberas preexistentes, sin impedir que la corriente del río siga su curso. Según Heidegger, une, de alguna manera, también el cielo y la tie-

rra y distintos espacios (humanos) delimitados. Sánchez-Blanco constata: “La dimensión casi mística, en un lenguaje reiterativo y poético, con que Heidegger concluye su conferencia, debió irritar bastante a los arquitectos allí reunidos, los cuales tenían en mente otras cosas más concretas...” (p. 252). Sánchez-Blanco no nos cuenta si Ortega tuvo más éxito con su conferencia. En vez de ello, hace un breve resumen de la ponencia improvisada de Ortega y de su filosofía de la técnica. Pero si tenemos en cuenta el juicio negativo de Ortega sobre el acto y su ambiente, esto es poco probable. Como añade Sánchez-Blanco, ya de vuelta a España, “Ortega se ocupa en artículos de periódicos de lo que había querido decir y no dijo en Darmstadt”.

Karin Hellwig, catedrática de historia del arte, se ocupa, en su ponencia “Ortega interpretiert Velázquez”, de las interpretaciones orteguianas de Velázquez, mejor dicho, analiza e interpreta la manera en la que Ortega interpreta a Velázquez. Su artículo es un ejemplo paradigmático de las diferencias metodológicas que existen hoy en día entre filosofía e historia del arte. Desde un punto de vista formal critica que Ortega cite muy poco la literatura secundaria correspondiente y que sus escritos casi no llevan notas a pie de página, lo que muestra, en su opinión, que la manera de trabajar de Ortega no es *sensu stricto* científica. En cuanto al contenido, le parecen muy especulativas e inseguras las tesis de Ortega sobre la vida y el carácter de Velázquez. En su opinión no se trata de unas hipótesis científicas, sino de “inventos” de Ortega, de “interpretaciones subjetivas”

(p. 93). Como es bien sabido, Ortega plantea en sus famosas interpretaciones de Velázquez la tesis de que Velázquez jamás quería ser pintor y que llevó una vida sin aventuras ni perturbaciones; encarcelado en el Alcázar, llevó una vida monótona y aburrida. Hellwig pone todo esto en duda, pero su crítica no es muy convincente.

Hanna Knapp se ocupa en su artículo ("Ortega y Freud") de Ortega y su relación con el psicoanálisis. Subraya que Ortega es la figura clave que introdujo el psicoanálisis en España. Según Knapp, Ortega percibe el psicoanálisis como una "doctrina nueva procedente del ámbito científico y culturalmente avanzado de Europa". A pesar de la postura distante que muestra Ortega a partir de 1925 respecto al psicoanálisis, hay, en su opinión, toda una serie de ideas afines entre su pensamiento y el de Freud: "Quedaría por relacionar la meta de la cura psicoanalítica –Wo es war soll ich werden (Donde estaba el Ello debe advenir el Yo)– con el concepto orteguiano de la vocación como también comparar los respectivos conceptos de las masas como se revela en *Massenpsychologie und Ich-Analyse* de Freud con *La rebelión de las masas* de Ortega" (p. 156).

En el campo de la filología, Christoph Rodiek ("En torno al Don Juan de Ortega") analiza las instrumentalizaciones orteguianas del mito de Don Juan y plantea la tesis de que se trata de unas lecturas estructuralmente paradójicas: "En primer lugar, Ortega reduce el personaje del Burlador a una fórmula (héroe ético) que es incompatible con aquel Don Juan que el público de la época

había visto y seguía viendo en los teatros. La *contradictio in adiecto* (Don Juan = héroe ético) significa una reconstrucción, un desmantelamiento del mito. En segundo lugar, Ortega inventa su propia versión del mito. Esta versión, según Rodiek, "debe desautorizar las demás"; Ortega "se crea una especie de monopolio". Invierte sutilmente la jerarquía de original y copia, así que "la versión donjuanesca de Ortega se presenta como idea platónica" (p. 225). Heiner Böhmer comprueba la coherencia de la concepción orteguiana del idioma. Böhmer demuestra que las reflexiones que Ortega dedicó al lenguaje forman una teoría que coincide con diversas concepciones de la lingüística de los siglos XIX y XX (*i. e.* Humboldt, Saussure, Searle). El punto más original de la teoría orteguiana constituye, según Böhmer, "su teoría del hombre como ser lleno de fantasía, del fracaso comunicativo y de las desviaciones del estilo individual como remedio a las limitaciones de expresión, límites que, sin embargo, siempre quedan invencibles en última instancia" (p. 66).

Frauke Jung-Lindemann ("Zur Rezeption des Werkes von José Ortega y Gasset in den deutschsprachigen Ländern; unter besonderer Berücksichtigung der Nachkriegszeit") intenta reconstruir la historia de la recepción de la obra de Ortega y Gasset en Alemania.

Subraya como resultado más destacable de sus investigaciones "que la recepción de Ortega en Alemania se caracteriza por una gran discrepancia entre el enorme éxito público o popular de este autor-filósofo, por una parte, y

el gran desinterés hacia este mismo autor, por otra parte, a cargo de precisamente la misma ciencia a la que él pretendía pertenecer, la filosofía” (p. 142). En vista de dicho desinterés del mundo académico, plantea la tesis de que el éxito público de Ortega en Alemania demuestra quizás que la filosofía académica ha perdido el contacto y la relevancia para la vida cotidiana. Gesine Märtens (“José Ortega y Gasset in Deutschland. Mythos und Konstruktion”) también se ocupa de la historia de la recepción de Ortega en Alemania. En este contexto se pregunta por qué el “éxito legendario y excepcional” que gozó Ortega y Gasset en Alemania entre los años 1925 y 1955 desapareció tan rápidamente del panorama alemán pocos años después de su muerte. Plantea la tesis muy interesante de que tanto el éxito de Ortega en Alemania como la falta de recepción en el mundo académico alemán “tenían sus razones también en la «construcción» del autor alemán Ortega y Gasset llevada a cabo por un grupo pequeño de intelectuales alemanes y suizos dirigidos por Helene Weyl, la traductora de su obra. Gracias a una autorización general de Ortega pero sin que influyera él para nada se publicaron artículos y textos suyos en revistas alemanas. El Ortega alemán que va surgiendo de ese modo es un literato y ensayista pero no un filósofo debido a que la dimensión filosófica de su obra queda desatendida” (p. 212).

Resumiendo se puede decir que el libro *Ortega y la cultura europea* presenta una muy buena reunión de artículos y ensayos, que reflejan la obra de Ortega en toda su variedad, diversidad y com-

plejidad. Los autores logran hacer evidente la actualidad de Ortega, especialmente en vista del proceso de la globalización y la unificación de Europa. El libro, además, abre unas perspectivas interesantes con respecto a la relación que Ortega tuvo con Alemania.

Solamente cabe criticar tres puntos: en primer lugar es extraño que la mayoría de los artículos (nueve de catorce) y la introducción estén escritas en castellano teniendo en cuenta que el libro ha sido editado en Alemania por una editorial alemana. Es obvio que esa mezcla de idiomas dificulta mucho la recepción del libro, especialmente en el mundo de la filosofía académica alemana, donde casi no se lee el castellano. Pues como subrayan Jung-Lindemann y Märtens, es precisamente este ámbito donde faltan estudios científicos sobre el pensamiento de Ortega. Es también una pena que ningún artículo se dedique a la filosofía e idea de Europa de Ortega; así, por ejemplo, podía haber tenido buena cabida un análisis del artículo “Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein” de José Ortega y Gasset, que se publicó en la “Deutsche Verlagsanstalt” en 1954. Tampoco parece muy afortunado presentar los artículos en orden alfabético; para el lector hubiera sido mejor si los artículos hubieran sido ordenados según puntos de vista de contenido o de las especialidades.

A pesar de esos tres puntos no cabe duda que *Ortega y la cultura europea* es uno de los libros más importantes sobre el pensamiento orteguiano que se publicaron en Alemania desde la muerte de José Ortega y Gasset en 1955.