

La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas

Valentina D'Ascanio

ORCID: 0000-0002-7367-0617

Resumen

Este trabajo quiere analizar la relación entre vida y cultura en el pensamiento de Ortega y Gasset, tomando como clave interpretativa la idea de perspectiva, de la cual se propondrá un análisis conceptual. En particular, desde una perspectiva filosófica y pedagógica, se destacarán las distintas valencias asociadas al perspectivismo orteguiano para poner en evidencia la complejidad de este tema y sus hondos vínculos con el ideal de cultura que, para Ortega, tenía que nutrir la vida humana y colectiva, así como su España y la civilización europea.

Palabras clave

Ortega y Gasset, vida, cultura, perspectiva, España, Europa, crisis

Abstract

This paper aims to analyze the relationship between life and culture in Ortega y Gasset's thought, taking the idea of perspective as an interpretative key, of which a conceptual analysis will be proposed. In particular, from a philosophical and pedagogical perspective, the different valences associated with Ortega's perspectivism will be showed in order to highlight the complexity of this subject and its deep links with the ideal of culture which, for Ortega, had to nourish human and collective life, as well as his Spain and European civilization.

Keywords

Ortega y Gasset, life, culture, perspective, Spain, Europe, crisis

Conocida por la vastedad de los temas e intereses, la filosofía de José Ortega y Gasset contiene en su interior hilos conductores que han atravesado las distintas fases¹ de su pensamiento, señalando las etapas y las múltiples influencias. Entre estas, cabe distinguir la noción de “perspectiva”, empleada a menudo, objeto de puntualizaciones y aclaraciones, constantemente mencionada en diversos artículos y ensayos que dibujan la poliédrica y móvil reflexión orteguiana.

¹ Cuestión debatida por los estudiosos, la periodización del pensamiento de Ortega ha sido el punto central de la contribución de Morón Arroyo, que individúa cuatro fases: la primera la define como “racionalista”, de 1907 a 1914; la segunda se caracteriza por el concepto de “perspectiva” y dura hasta 1920; la tercera la denomina “psicologista y vitalista” y acaba en 1927; y la última la “raciovitalista” de 1928 a 1955. Véase: Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968. Ferrater Mora, atento conocedor del pensamiento orteguiano, no acepta la división en cuatro periodos, así que los divide en tres momentos: “objetivista” de 1902 a 1914, “perspectivista” de 1914 a 1923 y, por último, “raciovitalista” de 1924 a 1955. José FERRATER MORA, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973. Véase también: Armando SAVIGNANO, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma / Bari: Laterza, 1996.

Cómo citar este artículo:

D'Ascanio, V. (2023). La perspectiva en Ortega como clave entre la vida y la cultura: implicaciones pedagógicas. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (47), 99-120.
<https://doi.org/10.63487/reo.57>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 47. 2023
 noviembre-abril



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

Destacando la complejidad y riqueza semántica, como experto conocedor de la herencia de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar² evidencia cómo esta idea ha sido una constante en razón de la estrecha unión que esta tiene con la noción de “vida”, concebida como la realidad radical cuando se declina en términos individuales o colectivos.

La perspectiva se puede definir, desde los primeros momentos del pensamiento orteguiano, como la categoría descriptiva y heurística para resolver la relación yo/mundo, donde esta es un *faciendum* puesto que la vida misma es un continuo hacerse, entre libertad y necesidad. No obstante, es necesario destacar que esta trama conceptual no sería completa si no se incluyera el concepto de “cultura”, interés primordial para el Ortega hombre y pensador, que la consideró *conditio sine qua non* para vivir a la altura de su propio tiempo. Una idea de cultura vital, plural y *noble* que, superada la fase neokantiana, no vive en la esfera del ideal, sino que está rigurosamente pensada en y para la dramaticidad de la existencia. La relación entre perspectiva, vida y cultura tiene un valor político-pedagógico, cuyas implicaciones son completamente comprensibles recordando el audaz proyecto de aculturación nacional que Ortega se puso como tarea prioritaria y finalidad de su filosofar³.

Para España, la solución era la Europa de la ciencia y del ejercicio del intelecto, rasgos que definían la unidad del rostro y la multiplicidad de las miradas, como dijo un joven y firme Ortega.

Como refinado humanista que se nutrió de los frutos de la tradición europea, Ortega hizo de la europeización de España su misión intelectual, pero, como es sabido, fue al mismo tiempo decano del proyecto de una Europa unida y plural, que se opusiera al delineamiento de los nacionalismos de los que fue un crítico agudo y lapidario.

Si en la primera fase de su pensamiento, el perspectivismo surge de una preocupación nacional, después, está relacionado con la crisis política, concebida antes como moral, y que amenaza la Europa a caballo entre las dos guerras. Es por esto que, en las siguientes páginas, se analizará tal evolución haciendo referencia a algunas de las obras que mejor muestran los cambios en la relación entre perspectiva, cultura y vida.

² Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

³ “Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad incommovible, aunque (...) resultase que yo no había servido de nada”, José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 96. En adelante, se mencionarán las referencias a esta edición con tomo en números romanos y páginas en arábigos.

El héroe para una nueva España

En 1914, llega a las imprentas *Meditaciones del Quijote*, que el autor presenta así: “Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección y no muchas consecuencias, que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*”⁴. Aunque solo se publicó una única meditación⁵, esta obra representa tanto un punto de partida imprescindible para adentrarse en el legado de Ortega, como el momento de la completa sistematización de un proyecto filosófico, cuyos conceptos ya había sembrado en artículos y ensayos, en ocasión de intervenciones anteriores, encaminados a seducir el alma de los españoles.

Concretamente, en 1910, Ortega da la famosa conferencia en Bilbao “La pedagogía social como programa político” durante la cual, remarcando el provincialismo y la fragmentación de la sociedad española, pide una reforma moral y cultural; ineludible y prioritaria solución para resolver los males del propio país.

El problema era político y sobre todo pedagógico:

Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico⁶.

La educación representaba el trámite para socializar y formar al individuo mediante la disciplina de la cultura⁷, según la lección de Natorp⁸, de

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2014, p. 43.

⁵ En las intenciones del autor, el libro tenía que incluir otras dos meditaciones que habrían llevado por título respectivamente “¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?” y “El alcionismo de Cervantes”. Estas partes no llegaron a publicarse si bien trataban de cerca el tema de la obra.

⁶ José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político”, en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, ed. digital, pos. 2091-2097. En *Obras completas*, II, 97.

⁷ “(...) el planteamiento de Ortega partía de la convicción de que el pueblo español, ayuno en las ideas y valores fundamentales de la Europa moderna, no estaba en condiciones de rendir políticamente, si antes no se labraba su alma con la disciplina de la cultura”, Pedro CEREZO GALÁN, “Experimentos de nueva España”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 13. Véase también: Ángel CASADO, “Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria”, *Revista española de pedagogía*, LIX, 220 (2001), pp. 385-402.

⁸ “El individuo aislado no puede ser hombre: el individuo humano, separado de la sociedad –ha dicho Natorp– no existe, es una abstracción”, José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político”, en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 2063; en *Obras completas*, II, 95. Véase también: Paolo SCOTTON, “Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)”, *History of Education & Children's Literature*, IX, 2 (2014), pp. 603-621.

Fichte⁹ y de Pestalozzi. En particular, Ortega retoma el concepto *Arbeitsbildung* de Pestalozzi, es decir, una educación en vista del trabajo y una educación a través del trabajo, viendo la base para poder constituir una comunidad y resolver así el personalismo de la sociedad española.

Él escribe: “Un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben en sus corazones, por reflexión, la unidad de esa obra, y nace en ellos la unanimidad. La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo”¹⁰.

Aún así, cuatro años después, un Ortega treintaño se muestra decisivamente distante del idealismo ético de matriz neokantiana en ocasión de la conferencia *Vieja y nueva política*¹¹, que diferentes voces¹² relacionaron con las *Meditaciones del Quijote*: la fecha cronológica común, 1914; las mismas atenciones hacia la creación de una nueva España, objetivo que delata el título de la conferencia y explicado en la citada obra¹³ y, por último, la preparación de aquel *mundo de la vida*, de clara ascendencia husserliana¹⁴ que conforma ambas obras.

En un momento de tumultuosos acontecimientos¹⁵, Ortega se alza como portavoz de su generación con el reconocimiento público de los intelectuales

⁹ La influencia de Fichte y de los *Discursos a la nación alemana* ya es palpable en 1906 cuando Ortega, que completaba su formación en Alemania, escribió el “Discurso para los Juegos Florales de Valladolid”, en el que manifestaba la exigencia de una educación capaz de nutrir la conciencia nacional. José ORTEGA Y GASSET, “Discurso para los Juegos florales de Valladolid”, en *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 748-749. Sobre la influencia de la tradición cultural alemana en la meditación orteguiana, véase el estudio fundamental de Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, “La pedagogía social como programa político”, en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 2118. En *Obras completas*, II, 98.

¹¹ Juzgando *Vieja y nueva política*, como “primera actuación pública”, Julián Marías así sigue: “La cosa es clara: es el momento en que Ortega, para usar una expresión que repetía con frecuencia, decide *darle de alta*”, Julián MARIAS, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 18.

¹² Cfr. Antonio MORALES, “*Vieja y nueva política*. La circunstancia histórica”, en María Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 69-100; José Luis MOLINUEVO, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en María Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, ob. cit., pp. 23-50.

¹³ “Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España”, José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 89.

¹⁴ Para comprender la relación entre la fenomenología de Edmund Husserl y la filosofía de Ortega, véase: Julián MARIAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 334-335.

¹⁵ Como subrayan algunos estudiosos, el año 1914 marcó un momento de transición para la Restauración que se inició con la Semana Trágica de Barcelona en 1909 y que culmina en 1917, cuando tuvieron lugar diversos acontecimientos: el movimiento de las Juntas Militares, la Asamblea de los Parlamentarios en Barcelona y los movimientos revolucionarios. Véase Pedro CEREZO GALÁN, “Experimentos de nueva España”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit.; José María JOVER ZAMORA, Guadalupe GÓMEZ-FERRER y Juan Pablo FUSI, *España: sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*. Madrid: Areté, 2001; Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

que firman el “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»”¹⁶ y que presionan para el final de la España *oficial*, caracterizada por la Restauración, por el poder monárquico y por sus instituciones, ya estériles, como la Universidad, y por el nacimiento de una nueva realidad nacional, cuya germinación provenía de las energías creadoras y vitales que ya eran presentes en el tejido social pero que precisaban de un esfuerzo pedagógico de una *minoría* selecta. Para Ortega, una tal obra de salvación, para que se pudiera concretizar, necesitaba una política animada por una tensión pedagógica y un cambio en el quehacer político. Evidenciando el núcleo pedagógico presente en la concepción orteguiana de la política, Pedro Cerezo Galán destaca cómo se manifiesta desde los primeros escritos juveniles. Además, hablando de la llamada de Ortega a los representantes de su generación para que asumieran el deber de educar a la masa, el estudioso escribe:

puesto que estaba en juego España como posibilidad, había que actuar como parteros de la nueva criatura. De ahí el carácter fundamentalmente pedagógico de la nueva política, entendida la pedagogía como el arte de enseñar a la vida a dar de sí; una vida lúcida y reflexiva capaz de dar cuenta de sí misma y autorregularse¹⁷.

Por lo tanto, el problema de España estaba indisolublemente arraigado a su historia y, sobre esta cuestión, Ortega dice:

Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica*¹⁸.

Hay que poner la debida atención en el concepto de raza que, en el pensamiento orteguiano, tiene como significado la manera de interpretar la realidad propia de cada pueblo, de la cual cada individuo extrae las normas, los

¹⁶ A la Liga se sumaron los jóvenes intelectuales y los futuros hombres políticos de la España republicana como Azaña, Machado, Maeztu, Madariaga, Pérez de Ayala y García Morente. Véase: José ORTEGA Y GASSET, “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»” (1913), en *Vieja y nueva política*, I, 744.

¹⁷ Pedro CEREZO GALÁN, “Experimentos de nueva España”, en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 216.

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Vieja y nueva política”, en *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, ob. cit., pos. 974. En *Obras completas*, I, 717.

valores y las conductas. Constatando el odio y el mero interés que envenenan la convivencia social, y la “perversión en los instintos valoradores”¹⁹, por los que se es incapaz de distinguir la mediocridad de la excelencia, para el filósofo, la creación de esta nueva España ha de basarse en una reforma moral y cultural²⁰.

A partir de las preguntas *¿qué es España?*, qué ha sido y qué puede llegar a ser, Ortega cree que ha de volver su mirada hacia Cervantes, autor de la obra más cercana al modo de ser español, inventor de la novela, género literario de la Modernidad europea, y padre del *Quijote*, símbolo de una individualidad heroica convertida en modelo²¹.

En particular, en la obra del “único filósofo español”²² se encuentra la mayor descripción del dinamismo y de la emotividad propios de la vida española, características que, como puntualiza Ortega, mal se asocian al ejercicio del rigor intelectual²³. Según Ortega, las poblaciones con un ánimo más armónico, para usar su bella expresión, pasan a través de periodos de dinamismo y de mayor tranquilidad, en los que, mediante el intelecto, se alcanza el buen gobierno, la prosperidad económica y los progresos de la técnica. Por lo tanto, Ortega advierte que cuando “nuestra nación deja de ser dinámica cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive”²⁴.

Meditaciones del Quijote se ha de leer como un acto para nutrir esta nueva España, una preocupación patriótica que resuena en el lema: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²⁵. Justamente, Julián Marías ve en el héroe cervantino la personificación de aquel destino común que trasciende los trayectos individuales, y explica por qué la elección ha caído en la citada obra. Para sostener la tesis del fiel discípulo, se citan las vibrantes palabras del maestro:

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 123.

²⁰ Analizando el juicio expresado por el filósofo, Helio Carpintero hace notar cómo este es el centro de la conferencia *Vieja y nueva política*, comparece en las páginas de las *Meditaciones* y se vuelve a citar en un texto posterior, de 1932, titulado *La redención de las provincias y la decadencia nacional*, en el que se insiste sobre los daños derivados de una organización política falsamente democrática, pues controlada por pequeños grupos de poder en lucha entre ellos. En Helio CARPINTERO, “Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*”, *Revista de Filosofía*, 30, 2 (2005), pp. 7-34.

²¹ Véase: José LASAGA MEDINA, “Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»”, *Rocinante*, 10 (2017), pp. 57-74.

²² José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario completo Ortega – Unamuno*. Edición de Laureano Robles. Madrid: El Arquero, 1987, p. 166.

²³ “No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo”, José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 120.

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico²⁶.

Por otro lado, hay que considerar que la novela de Don Quijote había atraído la atención de la clase intelectual española que, con ocasión del tricentenario de la publicación, asumió la obra en el marco de la renovación del país²⁷. En virtud de esto, Ortega advierte la exigencia de participar en la recuperación²⁸, sabiendo que, como buen conocedor de su circunstancia, podía favorecer en el pueblo una sentida implicación.

Sin embargo, a diferencia de los intelectuales del tiempo, que le eran contemporáneos, Ortega considera que el empeño para una nueva España tiene que aspirar a la conversión de los infieles, es decir, a enseñar a filosofar, a cultivar el *amor intelectualis*²⁹. Movido por la inquietud por el propio país y mirando hacia el horizonte nacional, donde resuenan los truenos de la Primera Guerra Mundial, con esta puerta de entrada en su pensamiento, "*the people's pedagogue*"³⁰ entrega una nueva filosofía de la vida y una manera de ver las cosas que tiene en la perspectiva su centro.

El bosque como maestro: alusiones y sugerencias pedagógicas

Para introducir el concepto de perspectiva, ayudará recurrir a los ejemplos utilizados por Ortega:

²⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁷ Se citan aquí dos textos: el primero de Francisco Navarro Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*; el segundo de Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*.

²⁸ José Lasaga Medina habla de un "lazo de continuidad" que Ortega quiso establecer con sus maestros, es decir, los escritores de la Generación del 98 "que habían recuperado a Cervantes como inspiración y aliento en la lucha contra la decadencia y falta de pulso que denunciaban en la España de la Restauración", José LASAGA MEDINA, "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»", ob. cit., p. 59. Véase también Pedro CEREZO GALÁN, "Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital", en José LASAGA, Margarita MÁRQUEZ, Juan Manuel NAVARRO y Javier SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 23; Sebastián GÁMEZ MILLÁN, "Desde Ortega: a partir de *Meditaciones del Quijote* y alrededor del ser humano como novelista de sí mismo", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. cit., [CD-ROM].

²⁹ Es explícita en el texto la referencia a Spinoza definiendo la filosofía como una ciencia del amor. Ortega sigue el camino de la tradición del *eros* platónico, la *filia* de Aristóteles, la *caritas* heredada por San Agustín hasta llegar al *amor intellectualis Dei* presente en la ética spinoziana.

³⁰ Robert MCCLINTOCK, *Man and his Circumstances. Ortega as Educator*. Nueva York: Teachers College Press, 1971, p. 149.

Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido³¹.

Concluyendo, así exhorta al lector: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”³² La imagen de la cascada recuerda la dimensión de la distancia, que se asocia a la idea de perspectiva; al mismo tiempo, se emplea la referencia al valle del Nilo para expresar la necesidad de no absolutizar la propia circunstancia, pues esta es solo un punto de vista desde el que se observa el panorama. Es así que se llega a comprender la estrecha unión entre circunstancia y perspectiva, por lo que cualquier explicación de la una no puede prescindir de la otra. Sobre este punto teórico, la opinión de Julián Marías es precisa:

El concepto de circunstancia se articula en Ortega con el de perspectiva. Esta articulación es esencial, quiero decir que el tomarlos aisladamente ha hecho que resulten bastante estériles en las filosofías –por otra parte, muy escasas– en que han aparecido³³.

Para el filósofo madrileño, la realidad se organiza en perspectiva, así pues, cada persona puede comprender la circunstancia en la que vive reconociendo la parcialidad de su punto de vista y la posibilidad de otras perspectivas, que se pueden distinguir llevando a cabo un esfuerzo de distanciamiento.

Cabe poner en primer plano el significado de *ser definitivo del mundo* pues en él reside el rechazo de la tradición metafísica, acusada de reconducir todas las manifestaciones de la realidad a un principio único y determinado. Al contrario, para Ortega, no existe una cosa unívoca y fija que se presente delante del sujeto, ya que la inmensa perspectiva del mundo está relacionada con la vida, como realidad radical, y está compuesta por múltiples perspectivas³⁴.

En uno de los pasajes fundamentales de las *Meditaciones* y de toda su filosofía, Ortega afirma:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 70-71.

³² *Ibid.*, p. 71.

³³ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 363.

³⁴ Para un análisis en detalle de la conexión entre perspectiva y vida, y del rechazo de las suposiciones de la metafísica tradicional por parte de Ortega, véase Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*, ob. cit.

perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre³⁵.

El imperativo del inicio señala la imposibilidad de eludir esta tarea, si se quiere hacer de la propia vida un proyecto único y auténtico: los términos de *la circunstancia y el yo* están saldados juntos porque el primero incide en el segundo, sin estar determinado³⁶. Comprender adecuadamente la circunstancia significa reconocer el propio lugar en el mundo y actuar en ella, con un proceso doble y sinérgico de conocimiento y autoconocimiento³⁷; un proceso que exige ese ejercicio de distanciamiento del que se hablaba anteriormente, gracias al cual, según Ortega, no se cae en la trampa del *provincialismo*, confundiendo la parte con el todo³⁸.

Para la noción de perspectiva, como hemos visto para la idea de circunstancia³⁹, se ponen en evidencia las semejanzas y diferencias con otros pensadores: no siendo nueva en el horizonte filosófico, ya había encontrado un claro relieve en las reflexiones de Leibniz⁴⁰ y de Nietzsche⁴¹, este último

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 75.

³⁶ La relación entre yo y circunstancia y la idea de la vida como creación, se han de leer a la luz de la dialéctica necesidad y libertad, así como aclara Ortega en el “Prólogo para alemanes”, de 1934, publicado póstumamente en 1958 y considerado por muchos una biografía intelectual. Véase: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes”, en *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006, pp. 13-71; Eduardo ÁLVAREZ GONZÁLEZ, “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”, *Signos Filosóficos*, XII, 24 (2010), pp. 25-47.

³⁷ Véase: Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.

³⁸ En una nota a las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías muestra cómo Ortega critica tanto una visión *provinciana*, típica del que cree que “su provincia es el mundo”, cuanto el *utopismo*, o sea, la idea de poder establecer verdades válidas siempre y para todos. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 71.

³⁹ Como afirma el mismo Ortega, el concepto de circunstancia debe mucho al biólogo Jakob von Uexküll, del que estimó sus tesis ya desde 1913. Aun así, el filósofo madrileño supera el nivel biológico para declinar el concepto en clave filosófica y extenderlo por entero a la vida. Por otro lado, atentos conocedores del pensamiento orteguiano destacan otras importantes influencias como, por ejemplo, la de Husserl en el análisis propuesto por Marías; de Scheler, destacada por Morón Arroyo y, por último, de Schapp, cuya aportación fue notablemente destacada por Orringer. Véase: Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, ob. cit.; Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit.; Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit.; Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*. Florencia: Sansoni Editore, 1984.

⁴⁰ Véase Gottfried W. LEIBNIZ, *Monadología*. Milán: Bompiani, 2001. En “Verdad y perspectiva”, artículo de 1916, el mismo Ortega hace referencia a Leibniz, aunque precisa que él se separa del idealismo monadológico del filósofo alemán. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Verdad y perspectiva”, en *El Espectador I (1916)*, en *El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 31.

⁴¹ Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. *La gaya ciencia*. Trad. de José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf, 2011.

representante de aquella tradición alemana, faro de referencia para el intelectual español.

Sin embargo, en este caso la influencia es tenue porque, en Ortega, la complejidad del concepto saca a la luz aspectos diferentes respecto al filósofo alemán⁴². De hecho, entender las valencias implícitas en la idea de perspectiva conlleva moverse en diversos planos, en los que cada uno se distingue por un término puesto en relación con otros, según varios grados de cercanía, todos importantes por igual y no excluyentes: espacio, tiempo, estructura, profundidad, son estas las categorías que describen el darse perspectivo de la realidad en el pensamiento de Ortega.

Se explicaba anteriormente la valencia pedagógica implícita en la invitación a desarrollar una capacidad de distanciamiento, declinable como descentramiento del propio punto de vista sobre las cosas, que, necesariamente, implica un movimiento hacia *otro*, todo menos que a-problemático, ya que desvela a quien lo cumple los límites de su mirar. Consciente de las dificultades de este ejercicio y cumpliendo su misión de preceptor, Ortega muestra las características de la realidad y cómo estas necesitan, para ser distintas, una educación de la mirada. Así, imaginando ver un bosque, evidencia la “naturaleza invisible”⁴³, pues solo una parte de los árboles que lo componen puede ser vista:

Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo⁴⁴.

No obstante, Ortega puntualiza que la latencia no representa un límite ya que es una condición para que se despliegue una multitud de posibilidades en cuanto se vaya más allá de la superficie inmediata:

Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. (...)

La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absurdo –como la frase susodicha declara– pretender ver el bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal.

⁴² Cabe citar la lectura de algunos estudiosos según los cuales el perspectivismo de Nietzsche surge de las observaciones de la conciencia, maduras desde el periodo juvenil, para después asumir un valor moral, que bien se observa en algunos pasajes de *Más allá del bien y del mal*. Entre los que apoyan esta tesis se encuentran: Pietro GORI y Paolo STELLINO, “Il prospettivismo morale nietzscheano”, *Syzthesis*, II (2015), pp. 109-128; en concreto, p. 111.

⁴³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 100.

⁴⁴ *Idem*.

Hay aquí una buena lección para los que no ven la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene⁴⁵.

Organizada en varias perspectivas, abierta y variable, caracterizada por diversos niveles, por presencias y latencias, por zonas próximas y lejanas⁴⁶, la realidad despliega delante de los ojos del sujeto impresiones y sensaciones subitáneas y vívidas y, al mismo tiempo, cela en la profundidad lo que el sujeto puede aferrar, a la condición de que cumpla un acto de interpretación. Los que deciden realizar este esfuerzo hermenéutico responden a un imperativo intelectual y ético, es decir, adquirir el sentido de lo que hay alrededor, en su plenitud y profundidad, y efectuar distinciones de valores.

Así pues, distancia y latencia no son condiciones *dados* y, en cuanto falte la voluntad de comprender, se verá pasivamente, deteniéndose en un caos de neutras y planas impresiones que te arrollarán. Como Ortega explica:

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse solo a través de ella, latiendo bajo ella⁴⁷.

La clara referencia a su España, donde la mediocridad se confunde con la excelencia, y es escasa la capacidad de aferrar la profundidad que la superficie siempre encierra⁴⁸, es la advertencia de que el *ver activo* es una pieza clave en la obra de educación nacional, aunque no circunscribiéndola a esta, pues forma parte de una reflexión más amplia sobre la vida de un individuo y de toda una época.

La ceguera de Europa

El imperativo de *ver activo* encuentra su perfecta posición en *El tema de nuestro tiempo*, obra que marca el distanciamiento crítico de la fenomenología husserliana para afirmar lo que, a los ojos de Ortega, aparece como una tarea histórica, o sea, poner la cultura al servicio de la vida, ya que: “El hombre no

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 103-104.

⁴⁶ Aquí se pone en evidencia el neto rechazo de las corrientes racionalistas con su visión del mundo como un sistema fijo y comprensible mediante categorías determinadas y objetivas.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 104.

⁴⁸ Comentando las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías pone en evidencia cómo Ortega no hace propia la contraposición niebla y claridad, sustituyéndola por profundidad-superficie. No obstante, el estudioso puntualiza que el término “superficie” no tiene un valor negativo porque indica una característica igualmente esencial de la realidad. Cfr. *ibid.*, p. 127.

es *res cogitans*, sino *res dramatica*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe”⁴⁹.

Es necesario, pues, que el individuo y la generación⁵⁰ de la que forma parte reconozcan que se vive una época de crisis, en la que vacilan los que parecían puntos firmes, aquellas creencias que habían orientado la vida individual y colectiva y que ahora están desapareciendo. En particular, Ortega explicita la que se puede llamar *ley de la perspectiva*: visto que la realidad se organiza desde la perspectiva, cuando mutan o se añaden elementos, cambia la jerarquía entre ellos. Esta lectura de la perspectiva en términos metafísicos está vinculada a una significación de tipo ético en cuanto, según Ortega, el cambio refleja y produce una mutación de sensibilidad que acaece en un cierto momento histórico. Vale la pena recordar, por otro lado, la cercanía de los temas desarrollados en *El tema de nuestro tiempo* y en el ensayo dedicado a la teoría de la relatividad de Einstein⁵¹, analizada como un fenómeno histórico, expresión de un modo de leer y comprender la realidad en términos relativistas, destacando la óptica del observador. Aun así, el perspectivismo, del cual Ortega pone en discusión tanto la posición escéptica y relativista como la racionalista⁵², conlleva la elección y la manifestación del punto de vista propio, es decir, una misión de verdad a la que cada generación tendrá que rendir cuentas si quiere ser fiel a sí misma.

Una misión de verdad contenida en la pregunta que se dirige al lector: “¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?”⁵³ Esto no significa

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes”, en *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 61. En *Obras completas*, IX, 159.

⁵⁰ Punto teórico importante en la filosofía orteguiana, el concepto de generación está íntimamente relacionado con la concepción de las crisis históricas, del cambio social y de las relaciones entre masa y minoría. Véase José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit. Además, se señala: Giuseppe CACCIATORE, “Ortega y Gasset e Dilthey”, en Lorenzo INFANTINO y Luciano PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 89-113; Julián MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1967; Luciano PELLICANI, “Prefazione”, en José ORTEGA Y GASSET, *Aurora della ragione storica*. Trad. de Leonardo Rossi. Milán: SugarCo Edizioni, 1983, pp. 7-21.

⁵¹ La cercanía es también cronológica puesto que ambas son de 1923. En lo específico, *El tema de nuestro tiempo*, que nace como curso universitario, fue publicado en la revista *El Sol* en seis artículos; mientras que “El sentido histórico de la teoría de Einstein” vio la luz en las páginas de *La Nación* en cuatro artículos. Sobre este argumento, véase: Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO, *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Valencia: Batiscafo, 2015.

⁵² Véase: Mariano PÉREZ CARRASCO, “I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset”, en Gregorio PIAIA e Iva MANOVA (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*. Padua: Cleup, 2014, pp. 317-334.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 128. En *Obras completas*, III, 600.

renunciar *tout court* a la razón⁵⁴, sino rechazar todos los *ismos* que tenían como presupuesto una racionalidad pura y ahistórica, a través de la cual se alcanza una verdad *sub specie aeternitatis*.⁵⁵ Contrariamente, cualquier conocimiento se encuentra siempre situado y revela una necesidad vital, pues la cultura, cuando es lejana a la vida, decae en un estéril bizantinismo hasta esclerotizar.

Armando Savignano, atento estudioso del pensamiento orteguiano, subraya la originalidad de tal posición teórica, la cual permite mantener unidos la universalidad de la razón y la circunstancialidad y movilidad de la vida mediante la concepción de la verdad como perspectiva, que es un criterio epistemológico del racio-vitalismo⁵⁶.

Asumir la falacia de una razón absolutizada y de la concomitante pretensión de presuponer algunos conceptos puros e inmutables, quiere decir tocar en lo más profundo los valores que han marcado la historia y han diseñado la naturaleza de la civilización europea que surgió en el momento en el que Sócrates descubrió la razón. En particular:

Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia en nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón...⁵⁷

Así, la desorientación de Europa, perfectamente descrita con las siguientes palabras:

El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir.⁵⁸

Se exige a España, y a todo el Viejo Continente, que hagan propia la ironía de don Juan y sostengan una ética vital contra una razón pura que piensa ser soberana: el raciovitalismo orteguiano es, por lo tanto, la solución para detener los males que, como nubes, oscurecen la vida del hombre europeo. Cabe destacar la presencia de Ortega entre los que, con acentos diferentes, fueron

⁵⁴ Este aspecto se trata ampliamente en: José ORTEGA Y GASSET, "Ni vitalismo ni racionalismo", en *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., pp. 209-222. En *Obras completas*, "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924), III, 715-724.

⁵⁵ Véase: José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., pp. 126-127. En *Obras completas*, III, 647.

⁵⁶ Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, ob. cit.

⁵⁷ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., p. 113. En *Obras completas*, III, 590.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 138. III, 607.

intérpretes de la decadencia de Occidente –piénsese en Spengler⁵⁹, Sorokin⁶⁰, Toynbee⁶¹, por citar algunos– y que convirtieron la cultura en aquella esfera a la que dirigir la problematización de la condición humana y de los hechos sociales⁶². En el pensamiento orteguiano, a partir de la mitad de los años 20, la preocupación por la crisis de Europa adquiere una evidente centralidad, unida a la necesidad, querida fuertemente, de una *reforma de la inteligencia*⁶³ y de una renovación cultural que, según Ortega, necesitaba una Universidad que volviera a desempeñar su propia misión⁶⁴ y una minoría selecta nuevamente ejemplar⁶⁵.

Concretamente, la defección de los mejores, el debilitamiento del papel de orientación de los intelectuales⁶⁶ junto al reduccionismo cientificista, eran causas

⁵⁹ Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* (1918), trad. de Manuel García Morente, *La decadencia de Occidente*. Madrid: Austral, 2014. Se recuerda el “Prólogo a *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler” (III, 416-418), escrito por Ortega en 1923 y publicado por la “Biblioteca de Ideas del siglo XX” de Calpe.

⁶⁰ Pitirim A. SOROKIN, *The crisis of our age* (1941), trad. de Carmen Canalejas Masip, *La crisis de nuestra era*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1948.

⁶¹ Arnold J. TOYNBEE, *A study of history* (10 vols., 1934-1954), trad. *Estudio de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Se recuerda el ciclo de lecciones impartidas por Ortega en el Instituto de Humanidades, dedicado a Toynbee y publicado póstumamente por Paulino Garagorri, con el título: *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee (1948-1949)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza editorial, 1979. En *Obras completas*, IX, 1185-1408.

⁶² Véase: Gian Paolo PRANDSTRALLER, “Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell’Occidente”, en Lorenzo INFANTINO y Luciano PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 267-276.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, “Reforma de la inteligencia” (1926), en *Goethe desde dentro*, V, 205-211.

⁶⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 529-568; véase también: Marcelo LÓPEZ CAMBRONERO, “Cultura, ciencia y Universidad: los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset”, *Daimon*, 30 (2003), pp. 123-130.

⁶⁵ Como es sabido, según Ortega, la dinámica histórica es el resultado de un complejo equilibrio entre minorías elegidas y masas, donde las primeras son ejemplares mientras que las segundas son dóciles, o sea, obedecen a la minoría selecta sobre la base de su autoridad, que funciona como estímulo para su propio perfeccionamiento. Basándose en esta concepción, Ortega rechaza la interpretación colectivista del cambio histórico y la individualista, a favor de una dinámica dual que no comporta la justificación del *status quo*, en virtud de la idea de que la vida individual y colectiva son un perenne realizarse. Por lo que concierne a la teoría docilidad-ejemplaridad, Ortega debe mucho a Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. 2, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II (1916), pp. 21-478. Véase: Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, ob. cit.; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 1986; Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit.; Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967; Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías”, en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro*, ob. cit., [CD-ROM].

⁶⁶ Cabe destacar cómo la crítica a la figura del intelectual es una cuestión particularmente advertida. Recuérdese el notable ensayo de Julien BENDA, *La trahison des clercs* (1927), trad.

de la incapacidad de forjar nuevas normas y conductas en una Europa lacerada por tensiones y separatismos. Por lo tanto, para Ortega, los intelectuales debían volver a ocuparse de su misión histórica, es decir, comprender la realidad sin caer en ningún utopismo o ideal abstracto, indicar nuevos valores, obrando una crítica del presente y estimulando las reformas necesarias; no obstante, era también necesario que dejaran a los hombres de acción, o sea, a los políticos, el deber de gobernar a los hombres, puesto que el intelectual debe practicar la ascesis, una conducta de vida en una soledad contemplativa. Junto a esta posición ética y sociopolítica, la reforma de la inteligencia se entiende también en clave epistemológica en los términos de una crítica al intelectualismo y al racionalismo, así como una toma de conciencia de los límites mismos de la inteligencia.

Con razón, Julián Marías, subrayando cómo el empeño en la circunstancia española se salda con una misma preocupación por el destino de la civilización y de la cultura europea, revela: “Lo que es *España invertebrada* a escala nacional, lo es *La rebelión* para el Continente europeo”⁶⁷. En la primera, Ortega no había dudado en denunciar los males de su país; en *La rebelión de las masas* analiza, con lucidez, la decadencia de un continente a la deriva y, con agudeza, individúa aquellos que aparecen como síntomas comunes⁶⁸. El hombre-masa, el fascismo y el bolchevismo, la reducción de la razón a una mera función instrumental y práctico-ideológica, son estos los mismos extremos de la condición de desorientación y de desmoralización de toda una época, la cual no consigue vivir a la altura de su tiempo porque está desprovista de una cultura orgánica y plural. Trazando la fisionomía del hombre-masa, Ortega está muy atento en remarcar la distancia –cualitativa– que lo separa y lo distingue del hombre noble⁶⁹, cuya

La traición de los intelectuales. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1941. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Cosmopolitismo” (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 199-204; para un análisis crítico, véase: Luciano PELLICANI y Antonio CAVICCHIA SCALAMONTI, “Introduzione”, en José ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*. Turín: UTET, 1979, pp. 9-105; Armando SAVIGNANO, *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*, ob. cit.; Paolo SCOTTON, “Intellectuals, Public Opinion and Democracy. On Ortega y Gasset’s Social Education”, *Social and Education History*, 8, 3 (2019), pp. 272-297.

⁶⁷ Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 226.

⁶⁸ Véase: Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit.

⁶⁹ En relación con el concepto de nobleza del espíritu que caracteriza el ambiente cultural alemán entre los siglos XIX y XX, estudiosos del pensamiento orteguiano se dividen respecto a las influencias: en particular, Nelson R. Orringer señala, poniendo la atención en algunas diferencias, la influencia de la obra de Johannes Maria Verwey titulada *El noble y sus valores* (*Der Edelmensch und seine Werte*) publicada en 1919 y que Ortega conocía al menos desde 1922. El mismo Orringer reconoce también temas propios de la visión de Nietzsche, citado por el mismo Ortega en algunos ensayos, y otros atribuibles a la filosofía de los valores de Max Scheler, particularmente presentes en *España invertebrada*. Nelson R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit. Otros intérpretes están más convencidos de una clara influencia de la concepción nietzscheana, como Gonzalo Sobejano, que subraya la evidente cercanía entre las tesis desarrolladas en la colección de fragmentos de *La voluntad de poder* y el aristocratismo orteguiano, y la similar definición de hombre noble como el que se exige mucho a sí mismo. Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España*, ob. cit.

nobleza no es de nacimiento, sino que deriva del empeño, que renueva cada día, de realizar una vida auténtica y creadora.

Mirándolas desde la perspectiva, estas dos figuras están distantes en un plano ético-moral, por su aptitud y, hacia necesidades superiores, por la diversa capacidad de tener un punto de vista sobre la multiforme y cambiante realidad en la que estamos inmersos. Con la usual belleza que caracteriza su escritura, el filósofo madrileño lo expresa así:

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre —no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte⁷⁰.

Siempre defensor del valor de la ciencia, Ortega dirige críticas al científico, cerrado en su pequeña porción de mundo, convencido de que le basta esta para entender la multiplicidad de lo real y, por esto, lo etiqueta como “un bárbaro que sabe mucho de una cosa”⁷¹.

Hijo del imperialismo de los laboratorios y del predominio de la técnica, surgida del connubio entre industrialismo y experimentalismo, el especialista no reconoce los límites de la razón físico-matemática, ciegamente guiado por la fe en el progreso⁷². Por estas razones, tiene la estatura de un primitivo encandilado por la abundancia de medios ofrecidos por una incipiente civilización, es inculto y está herméticamente encerrado en su propia arrogancia. La soberbia unida a la incapacidad de tener conocimiento de los propios límites explica, según Ortega, la similitud entre el especialista y el hombre-masa, de hecho:

⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ed. de Domingo Hernández Sánchez. 3.^a ed. corregida y aumentada. Madrid: Tecnos, 2016, p. 202.

⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 561.

⁷² Véase: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (1937), en *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 79-127. Remarcado por diversas voces, Ortega opone a la racionalidad de la razón, de matriz hegeliana, la historicidad de la razón, rechazando la visión optimista y providencial, ya que no responsabiliza al individuo de desempeñar su propia misión y de confrontarse con su futuro. José ORTEGA Y GASSET, “Hegel y América” (1928), en *El Espectador VII*, II, 667-679. Para una lectura crítica, véase: Franco DÍAZ DE CERIO RUIZ, *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocead. 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors Editor, 1961; Oliver W. HOLMES, *Human reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1975; Clementina CANTILLO, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012; José LASAGA MEDINA, “La razón histórica como crisis de la razón”, en José Luis MORENO PESTAÑA, Jesús M. DÍAZ y Txetxu AUSÍN (coords.), *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, 2015, vol. XV, pp. 31-39.

Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximo de hombre cualificado –especialismo– y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida⁷³.

La especialización había sido objeto de análisis, desde los primeros años del siglo XX, con tonos diferentes –recuérdese el ambiente alemán con Nietzsche⁷⁴ y Max Weber⁷⁵– hasta llegar a los años 30 con la celeberrima conferencia de Husserl sobre la ciencia y el destino de Europa⁷⁶ y, después, su discípulo Heidegger, que verá en la hegemonía de la técnica la razón del olvido del ser⁷⁷.

Ortega se mueve en tal horizonte y, así como sucedió en su España, considera que tanto las causas como el remedio de las diversas manifestaciones de la crisis europea son de orden pedagógico-cultural: masificación, especialización, nacionalismos son superables mediante la formación de un hombre culto, con memoria del pasado y conciencia del propio tiempo. En razón de esto, se entiende la profunda unión entre la *Misión de la Universidad* y *La rebelión de las masas*, y las referencias a un ensayo un poco anterior, *Las Atlántidas*, donde el descubrimiento de otras culturas se convierte en fermento para afirmar un pluralismo histórico-cultural que, sacando a la luz las falacias del ideal unitario-absolutista de la razón pura, se nutre del encuentro con las múltiples perspectivas que dan forma a lo real. Un encuentro posible solo a través del abandono de los sistemas totalizantes y de cualquier pretensión de enjaular la volubilidad y la perentoriedad de la vida con categorías fijas e inmutables, para ir hacia una

⁷³ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 263.

⁷⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), trad. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Maxi-Tusquets, 2000 y *La gaya ciencia*, ob. cit.

⁷⁵ En la célebre conferencia sobre la ciencia como vocación, Max Weber afirma: “En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas”. Aunque pueda parecer una visión positiva de la especialización, la tesis de Max Weber nace de la constatación de la definitiva carencia del ideal de una ciencia libre y desinteresada, así como de la unidad del saber, ya casi fracturada en diversos especialismos. El hombre de ciencia, si quiere permanecer fiel a su vocación, no tiene más remedio que ser consciente de la imposibilidad de llegar a una explicación omnicompreensiva de lo real, aceptando tal limitación y adoptando una postura ética basada en la autolimitación y en el ejercicio de la claridad. Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917), trad. de Francisco Rubio Llorente, *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 191.

⁷⁶ Edmund HUSSERL, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), trad. de Peter Baader, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia: Universidad de Valencia, 1995.

⁷⁷ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), trad. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

formación del ser humano a través de la cultura, es decir, las ideas vivas de las que el individuo y la época obtienen apoyo y orientación:

(...) cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que llamo “ideas vivas o de que se vive” son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos⁷⁸.

Con semejante definición, Ortega recuerda a su pueblo y a toda Europa que la cultura es la necesidad que emana de la vida y es, al mismo tiempo, lo que permite flotar en el mar de la existencia. Sin embargo, se vive siempre en una perspectiva temporal, por lo que es necesario ser conscientes del patrimonio cultural del que se es heredero y de moverse hacia el futuro, con tensión, tanto a nivel intelectual como colectivo: un deber arduo y en un continuo hacerse que necesita la capacidad de comprender, tener unidos e integrar la multiplicidad de los saberes, de los puntos de vista, de las creencias y de los valores. Encontramos claramente expresadas, en esta posición, la exigencia de una conciencia histórica como antídoto contra la barbarie y la desmoralización –tema que llena el pensamiento orteguiano y las reflexiones de diferentes intelectuales del tiempo⁷⁹– y la sensibilidad hacia la riqueza de la pluralidad, de la diferencia, del encuentro con el otro.

La falta de cultura histórica y la incapacidad de reconocer e interpretar la multiplicidad de perspectivas de lo real trágicamente unen al hombre-masa y al científico, y la civilización europea: el recrudecimiento de los movimientos nacionalistas, obrar en vista de intereses personales, la idea de nación empleada como afirmación y defensa de lo propio y no como conquista que se ha de renovar⁸⁰, hasta llegar al resultado de los regímenes dictatoriales, todas estas

⁷⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 556.

⁷⁹ Entre los muchos acreditados intérpretes de la crisis de Europa, pensamos en Stefan Zweig, a quien, como a Ortega, lo animaba un marcado europeísmo y no dejó de auspiciar, gracias a la cultura, la constitución de una Europa unida, enriquecida por el diálogo entre sus múltiples voces. Stefan ZWEIG, “La desintoxicación moral de Europa. Una conferencia para el congreso sobre Europa de la Academia de Roma”, en *La desintoxicación moral de Europa y otros ensayos políticos*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2017, pp. 99-132.

⁸⁰ Como resalta Julián Marías, la visión orteguiana se inspira en las tesis de Renan, en concreto en su idea de “nación” como plebiscito cotidiano; no obstante, el filósofo español se aleja de él, porque este concepto tiene una validez retrospectiva, refiriéndose a la nación que ya se ha formado y no a una que está naciendo. Véase: Jorge ACEVEDO GUERRA, *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Universitaria, 2014; Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, ob. cit., p. 252; Ernst RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882), trad. de Andrés de Blas, *¿Qué es una*

son manifestaciones de una Europa olvidada de ser “muchas abejas y un solo vuelo”⁸¹. Una metáfora utilizada para describir el “carácter unitario de la magnífica pluralidad europea”⁸², una unidad que no ha actuado como freno de la diversidad sino como terreno sobre el que poder germinar y dar frutos exquisitos. Describiendo la historia de Europa y de su cultura, Ortega escribe:

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. (...) Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. (...) La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la “restauración de las letras clásicas” en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como “razón pura” crea los distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática⁸³.

No obstante, participar y sentirse parte de un fondo común ha significado, en el curso de los siglos, un ejercicio de equilibrio⁸⁴, un equilibrio entre diversas fuerzas, resultado, por lo tanto, de la voluntad de cada uno de mediar por un interés común. Por eso, Europa, para Ortega, será siempre historia, realidad y proyecto, aun cuando, tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, volverá

nación? *Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial, 1987; José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit. Además, se recuerda la neta oposición a la teoría de Toynbee, acusado de haber reducido la idea de nación a una combinación de tribalismo y democracia, dándole un valor negativo al primer concepto y declinando el nacimiento de las naciones al Estado democrático. Véase también: José ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2015, pp. 53-159; Luis Alberto MORATINOS LAGARTOS, “El europeísmo orteguiano: recepción y valoración”, en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, ed. cit., [CD-ROM].

⁸¹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para franceses” (1973), en *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 94.

⁸² *Idem*.

⁸³ José ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 67. Semejante dinámica entre unidad y pluralidad se describe también con ocasión de la conferencia dada en Múnich en 1953 titulada “¿Hay una conciencia cultural europea?”, cuyo texto fue publicado con el título *Cultura europea y pueblos europeos*.

⁸⁴ Se recuerda que el concepto de equilibrio europeo y de su definición también aparece en dos importantes obras dedicadas a la historia de Europa, ambas publicadas en momentos cruciales: la primera, de Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, impresa en 1932; la segunda, de Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, nacida de un curso universitario en el año 1943/1944.

a utilizar la misma metáfora⁸⁵, invitando a los presentes a perseguir el ideal de una Europa plural y unida, manifestando una confianza que muchos intérpretes han destacado como rasgo del europeísmo orteguiano⁸⁶.

Una confianza sostenida por sentirse heredero y decano de una cultura que ha de ser custodiada y renovada, sobre todo cuando la hora es oscura: “La cultura europea es creación perpetua. No es una posada, sino un camino que obliga siempre a marchar. Ahora bien, Cervantes, que había vivido mucho, nos dice, ya viejo, que el camino es mejor que la posada”⁸⁷.

Una enseñanza que, volviendo la mirada a nuestra actualidad, se revela en toda su fuerza y contundencia, convirtiéndose en uno de los legados más fecundos de la filosofía orteguiana. ●

Fecha de recepción: 14/12/2022

Fecha de aceptación: 30/05/2023

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO GUERRA, J. (2014): *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Universitaria.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. (2010): “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”, *Signos Filosóficos*, XII, 24, pp. 25-47.
- BENDA, J. (1941): *La traición de los intelectuales*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- CACCIATORE, G. (1984): “Ortega y Gasset e Dilthey”, en L. INFANTINO y L. PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 89-113.
- CANTILLO, C. (2012): *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CARPINTERO, H. (2005): “Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*”, *Revista de Filosofía*, 30, 2, pp. 7-34.
- CASADO, A. (2001): “Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria”, *Revista española de pedagogía*, LIX, 220, pp. 385-402.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, P. (2007): “Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital”, en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 17-40.

⁸⁵ José ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 128.

⁸⁶ Véase: Luis Alberto MORATINOS LAGARTOS, “El europeísmo orteguiano: recepción y valoración”, ob. cit.; Gian Paolo PRANDSTRALLER, “Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell’Occidente”, ob. cit., pp. 267-276; Denis de ROUGEMONT, *Vingt-huit siècles d’Europe. La conscience européenne à travers les textes. D’Hésiode à nos jours*. París: Payot, 1961.

⁸⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Cultura europea y pueblos europeos* (1953), en *Meditación de Europa y otros ensayos*, ob. cit., p. 51.

- CEREZO GALÁN, P. (2014): "Experimentos de nueva España", en J. ORTEGA Y GASSET: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, ed. digital, pos. 13-802.
- CHABOD, F. (2003): *Historia de la idea de Europa*. Madrid: Editorial Complutense.
- CROCE, B. (1996): *Historia de Europa en el siglo XIX*. Trad. de Atilio Pentimalli Melacrino. Barcelona: Ariel.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2007): "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DÍAZ DE CERIO RUIZ, F. (1961): *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Moedad. 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors Editor.
- FERRATER MORA, J. (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- GÁMEZ MILLÁN, S. (2007): "Desde Ortega: a partir de *Meditaciones del Quijote* y alrededor del ser humano como novelista de sí mismo", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ SERRANO, C. J. (2015): *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Valencia: Batiscabo.
- GORI, P. y STELLINO, P. (2015): "Il prospettivismo morale nietzscheano", *Syzetesis*, II, pp. 109-128.
- HEIDEGGER, M. (2018): *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta.
- HOLMES, O. W. (1975): *Human reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- HUSSERL, E. (1995): *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Trad. de Peter Baader. Valencia: Universidad de Valencia.
- JOVER ZAMORA, J. M.; GÓMEZ-FERRER, G. y FUSI, J. P. (2001): *España: sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*. Madrid: Areté.
- LASAGA MEDINA, J. (2015): "La razón histórica como crisis de la razón", en J. L. MORENO PESTAÑA, J. M. DÍAZ y T. AUSIN (coords.), *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Valencia: Universidad de Valencia / Red Española de Filosofía, vol. XV, pp. 31-39.
- LASAGA MEDINA, J. (2017): "Sobre una meditación que Ortega no escribió: «El alcionismo de Cervantes»", *Rocinante*, 10, pp. 57-74.
- LEIBNIZ, G. W. (2001): *Monadología*. Edición de Salvatore Cariatì. Milán: Bompiani.
- LÓPEZ CAMBRONERO, M. (2003): "Cultura, ciencia y Universidad: los análisis y propuestas de José Ortega y Gasset", *Daimon*, 30, pp. 123-130.
- MARÍAS, J. (1967): *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983): *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1984): *Ortega. Circunstancia y vocación*. 1.ª ed. de 1960. Madrid: Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (2014): "Introducción", en J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, pp. 17-32.
- MCCLINTOCK, R. (1971): *Man and his Circumstances. Ortega as Educator*. Nueva York: Teachers College Press.
- MOLINUEVO, J. L. (1997): "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-50.
- MORALES, A. (1997): "Vieja y nueva política. La circunstancia histórica", en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona: Anthropos, pp. 69-100.
- MORATINOS LAGARTOS, L. A. (2007): "El europeísmo orteguiano: recepción y valoración", en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, [CD-ROM]. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- NIETZSCHE, F. (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Maxi-Tusquets.
- NIETZSCHE, F. (2011): *La gaya ciencia*. Trad. de José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1979): *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee (1948-1949)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *Epistolario completo Ortega – Unamuno*. Edición de Laureano Robles. Madrid: El Arquero.

- ORTEGA Y GASSET, J. (1991): *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2006): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014): *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Edición de Pedro Cerezo. Madrid: Biblioteca Nueva, ed. digital.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2015): *Meditación de Europa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2016): *El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2016): *La rebelión de las masas*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. 3ª. ed. Madrid: Tecnos.
- PELLICANI, L. y CAVICCHIA SCALAMONTI, A. (1979): "Introduzione", en J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*. Turín: UTET, pp. 9-105.
- PELLICANI, L. (1983): "Prefazione", en J. ORTEGA Y GASSET, *Aurora della ragione storica*. Trad. de Leonardo Rossi. Milán: SugarCo Edizioni, pp. 7-21.
- PÉREZ CARRASCO, M. (2014): "I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset", en G. PIAIA e I. MANOVA (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*. Padua: Cleup, pp. 317-334.
- PRANDSTRALLER, G. P. (1984): "Ortega y Gasset e il problema della decadenza dell'Occidente", en L. INFANTINO y L. PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 267-276.
- RENAN, E. (1987): *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Trad. de Andrés de Blas. Madrid: Alianza Editorial.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROUGEMONT, D. de (1961): *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes. D'Hésiode à nos jours*. París: Payot.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (1986): *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- SAVIGNANO, A. (1984): *J. Ortega y Gasset. La ragione vitale e storica*. Florencia: Sansoni Editore.
- SAVIGNANO, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Roma / Bari: Laterza.
- SCHULER, M. (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. 2, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II, pp. 21-478.
- SCOTTON, P. (2014): "Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)", *History of Education & Children's Literature*, IX, 2, pp. 603-621.
- SCOTTON, P. (2019): "Intellectuals, Public Opinion and Democracy. On Ortega y Gasset's Social Education", *Social and Education History*, 8, 3, pp. 272-297.
- SOBEJANO, G. (1967): *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.
- SOROKIN, P. A. (1948): *La crisis de nuestra era*. Trad. de Carmen Canalejas Masip. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- SPENGLER, O. (2014): *La decadencia de Occidente*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Austral.
- SUÁREZ CORTINA, M. (1996): *El reformismo en España*. Madrid: Siglo XXI.
- TOYNBEE, A. J. (2007): *Estudio de la Historia*, 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- WEBER, M. (1979): *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial.
- ZWEIG, S. (2017): "La desintoxicación moral de Europa. Una conferencia para el congreso sobre Europa de la Academia de Roma", en *La desintoxicación moral de Europa y otros ensayos políticos*. Barcelona: Plataforma Editorial, pp. 99-132.