Revista de Estudios Orteguianos

42

2021

Revista de Estudios Orteguianos

Director
Jaime de Salas

Gerente
Carmen Asenjo Pinilla

Redacción
Esmeralda Balaguer García, Andrea Hormaechea Ocaña

Consejo Editorial
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Adela Cortina Orts, Juan Pablo Fusi Aizpúrua,
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis,
Andrés Ortega Klein, Fernando Rodríguez Lafuente,
Concha Roldán Panadero, Jesús Sánchez Lambás,
José Juan Toharia Cortés, José Varela Ortega,
Fernando Vallespín Oña

Consejo Asesor
Enrique Aguilar, Paul Aubert, Marta Campomar,
Helio Carpintero, Pedro Cerezo, Béatrice Fonck, Ángel Gabilondo,
Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá, Domingo Hernández, José Lasaga,
Francisco José Martín, José Luis Molinuevo, Ciriaco Morón,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara

Publicación Semestral

Revista de
Estudios Orteguianos

42

2021

Redacción, Administración y Suscripciones
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Teléf.: (34) 91 700 41 35
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

© Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2021

Diseño y maquetación: Vicente Alberto Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

esta revista es miembro de arce
www.revistasculturales.com

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte en 2021

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO Y FOMENTO DE LA LECTURA

LEER= +♥♥♥♥

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
Depósito Legal: M. 43.236-2000
Advantia Comunicación Gráfica, S. A.
C/ Formación, 16. Pol. Ind. Los Olivos
28906 Getafe (Madrid)
Impreso en España
https://doi.org/10.63487/reo.n42

FSC MIXTO Papel FSC® C103654

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

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

Sumario

Número 42. Mayo de 2021

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Vives. *Tercera parte*.
José Ortega y Gasset
Edición de
Manuel López Forjas 5

Itinerario biográfico
El hombre y la gente *en el Instituto de Humanidades (1949-1950)*.
Presentación y edición de José Ramón Carriazo Ruiz 37

Artículos

Reminiscencias de Le peuple *de Jules Michelet en la obra de Ortega*.
Béatrice Fonck 89

Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space.
Ramin Jahanbegloo 99

José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano.
Clara Solbes Borja 113

Una huella de Ortega en el Perú: la interpretación de la racionalidad en la filosofía de Francisco Miró Quesada Canturias.
Jean Christian Egoávil 143

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

Clásicos sobre Ortega

Christopher Lasch y su interpretación de la relación minoría-masa.
Introducción de Jaime de Salas 167

La rebelión de las élites. [Fragmento].
Christopher Lasch 177

Reseñas

El lar nuevo del viejo Ortega. Francisco J. Fernández 181
(José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* edición ampliada a cargo de Javier Echeverría)

Hacia el concepto de la razón histórica de Ortega y Gasset.
Dorota Leszczyna 186
(José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias, historia*)

Ortega y el presente. Rodolfo Gutiérrez Simón 188
(Esmeralda Balaguer García y Carlos X. Ardavín Trabanco (eds.), *Meditaciones orteguianas*)

Transhumanismo desde una perspectiva orteguiana.
Javier Echeverría 191
(Antonio Diéguez, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* y Antonio Diéguez, *Cuerpos inadecuados*)

Relación de colaboradores 197
Normas para el envío y aceptación de originales 201
¿Quién es quién en el equipo editorial? 207
Table of Contents 209

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

José Ortega y Gasset
Notas de trabajo de la carpeta *Vives*
Tercera parte*

Edición de
Manuel López Forjas
ORCID: 0000-0002-2797-1515

Introducción

Esta tercera entrega recoge los contenidos de las carpetillas 3b/1/2 y 3b/1/3 de la Carpeta 3b/1 titulada *Vives*. En la primera, titulada *Biografía de Vives*, José Ortega y Gasset hace un seguimiento biográfico sucinto de la figura del pensador valenciano, apoyándose sobre todo en las aportaciones de Adolfo Bonilla y San Martín y del sociólogo alemán Friedrich Albert Lange. Al mismo tiempo, va intercalando comentarios sobre la época y los problemas históricos y políticos que rodearon la vida del autor de *Tradendis disciplinis* y del humanismo en sí mismo en tanto movimiento filosófico que sirvió como inauguración de la Modernidad y del surgimiento de los *intelectuales* en sentido *serio*, siendo Vives el primero –desde su punto de vista.

Por otra parte, la carpetilla 3b1/3, titulada *Vives. Extractos. Sapientia. De causis. De tradendis*, incluye extractos de cuatro obras de Vives que fueron centrales para nuestro autor: el *Tratado del Socorro de los pobres*, la *Introducción a la Sabiduría*, las *Causas de la corrupción de las artes* y el libro *De las disciplinas*. Ortega y Gasset consultó directamente la edición de las Obras Completas –*Opera Omnia*– publicadas en el siglo XVIII por Gregorio Mayans y Siscars y procedió a comentar capítulo por capítulo el contenido central de cada uno de estos libros. Esta carpetilla incluye una selección de citas textuales en latín, con observaciones intercaladas de Ortega; que incluso compartió sus propias traducciones del latín al español.

En su lectura filosófica, Ortega destacó como un aspecto central y original del pensamiento de Juan Luis Vives su concepción de *cultura* como cultivo del alma, en un sentido pedagógico moderno. Además, lo insertó en los orígenes de la actitud *raciovitalista*, al utilizar ya a principios del siglo XVI la categoría de la vida –si bien, como Ortega advierte, todavía con un cierto utilitarismo que tiende hacia el pragmatismo– en relación con el conjunto de los saberes o de las *disciplinas*, en términos de Vives. Son, en suma, reflexiones específicas,

Cómo citar este artículo:
López Forjas, M. (2021). Notas de trabajo de la carpeta "Vives". Tercera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 5-36.
https://doi.org/10.63487/reo.132

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

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

inéditas, del filósofo madrileño donde no dejó de posicionarse críticamente frente a determinados aspectos de un periodo histórico concreto y de su respectivo movimiento cultural: el humanismo renacentista.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: "Notas de trabajo". Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura. Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra póstuma– entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega ("ej." por "ejemplo", "q" por "que", etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre [ ]. Así, todo añadido de los editores va entre [ ]. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada nota va precedida de *, del que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura de la nota con que está numerada en el Archivo. El cambio de página se marca con //, el comienzo de cada carpetilla **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan así mismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre / / en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Notas de trabajo de la carpeta *Vives*
Tercera parte

***[1]

**[2]

*[3]

Vives vagabundo

En rigor, lo extraño es la sedentariedad de Vives –es casi, uno de los nuevos signos en él. Porque todo el humanismo es trashumante–.

*[4]

Inducción

Citado por Lange[5] – [página] 100.

"In praeceptione artium multa experimenta colligemus, multorem usum observabimus, ut ex illis universales fiant regulae. De quibus experimentis si sint quae cum norma non congruant signanda est causa cur id fiat; sin ea nesciatur et pauca sint quae non quadrent, annotanda sunt; sin plura sint quam quae congruant aut pari numero, non statuendum de eo dogma sed id transmittendum admirationi posterorum, tu ex admiratione, sicut fieri consuevit, philosophica nascatur". [Tomo] VI, [página] 296.

---

[1] [3b/1] con el título *Vives*.
[2] [3b/1/2] con el título *Biografía de Vives*
[3] [3b/1/2-1]
[4] [3b/1/2-2]
[5] Friedrich Albert Lange (1828-1875). Fue un sociólogo y filósofo alemán, muy implicado en los movimientos políticos de su tiempo. Fue catedrático en Bonn, luego en Zürich y finalmente en Marburgo. Ortega consultó y citó su libro traducido al español Friedrich Albert LANGE, *Luis Vives*. Madrid: La España Moderna, 1892. En efecto, en la página 100 de esta obra Lange cita dicho fragmento que corresponde a la obra de Vives *De tradendis disciplinis*, Libro II; usando la edición que hizo el ilustrado Gregorio Mayans, *Joannis Ludovici Vivis Valentini, Opera Omnia*. Valentiae Edetanorum, In Officina Benedicti Monfort, MDCCLXXXV, Tomo VI, p. 296.

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

*6

Vives tiene plena conciencia de que en su tiempo es poquísimo lo que se sabe de la naturaleza – En De Trad[endis] [libro] IV [página] 348 Dice que se haga constar a los chicos que en la "filosofía natural" van a oír solo "imágenes de la verdad" (verosimilitud –"nam quod nos verum esse pro certo habemus rarum est?[7]

*8

En el libro III de Trad[endis] postula una lengua universal. Esta tiene que ser el latín por la extensión adquirida y haberse escrito en ella de todas las ciencias. Pero no hay lengua si no hay norma. Las normas, el jus, es el pueblo. Donde no hay pueblo tiene que ser el Gramático quien impida que se falte a las reglas lo que traearía una diferenciación de las hablas y el no entenderse.

Se entreve que V[ives] considera el gramático como un dictador necesario.

*9

Philosopho praesertim anthropologo – llama a Vives Schaumann[10]. B[onilla] [tomo] III [página] 149[11].

— — —

V[er] Bon[illa] [tomo] I [página] 223-24. Se ve, en efecto, que Vives fue un hombre en evolución. Carta a Er[asmo] 30 ag[osto] [15]29 – Va dejando de ser gramático, retórico y se va haciendo moralista y filósofo en serio. Es otra generación que Erasmo.

---

[6] [3b/1/2-3]

[7] "possimus confirmare" en la cita original, no dice "habemus" en la edición de Mayans que cita Ortega.

[8] [3b/1/2-4]

[9] [3b/1/2-5]

[10] Johan Christian Gottlieb Schaumman (1768-1821) fue un filósofo y pedagogo alemán. Fue profesor en la Universidad de Giessen. Él realizó una tesis doctoral sobre la antropología filosófica de Vives, a partir de la cual publicó su libro *De J. L. Vives Valentino philosopho, praesertim anthropologo ex libris eius De Anima et Vita.* Halae: Litteris Franckianis, 1792.

[11] Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*. Obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Tomo III. Notas-Apéndices. Bibliografía. Madrid, 1929.

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

✻12

Situación social y económica de Vives

Es noble.

A los 20 años preceptor del sobrino del Cardenal de Croy[13] –

— — —

Recibe auxilios de Catalina de Aragón[14]. Probable[mente] por influjo de Tomás Moro.

— — —

En 1528 al pelearse con los Reyes ingleses queda en la miseria.

✻15

6 marzo 1492 –dos (o 3) meses después de [la] Toma [de] Granada– Descubrimien[to] de América. 12 octubre.

Estudia en la Univ[ersidad] Val[encia] que acaba de fundarse (1499 – exequatur[16] de Fern[ando] El Cat[ólico]. (1502) – Profesores vulgarísimos.

1509 – París – Prof[esores]. Vulgarísimos –"oblivesci".

1512 a Brujas.

---

[12] [3b/1/2-6]

[13] Guillermo de Croy, Señor de Chièvres (1458-1521). Sirvió en la Corte de Carlos V, de quien fue su tutor. Caballero del Toisón de Oro en 1491, Contador Mayor de España en 1521. Tenía una gran red de clientes y prebendados. Participó en la Dieta de Worms de 1521 y combatió a los luteranos. Él no fue nombrado cardenal, pero sí su sobrino Guillermo de Croy, a quien Chièvres impulsó y colocó en la corte castellana.

[14] Catalina de Aragón (1485-1536). Fue la primera esposa del Rey Enrique VIII de Inglaterra. Era hija de los Reyes Católicos Fernando e Isabel. Enrique VIII promovió su divorcio con ella y, frente a la negativa pontificia, se proclamó como jefe de la Iglesia de Inglaterra y él mismo anuló su matrimonio, desterrándola de la corte. Ella fue quien le encargó a Juan Luis Vives el texto *Sobre la instrucción de la mujer cristiana*.

[15] [3b/1/2-7]

[16] El consentimiento real de fundación.

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

1516 – Conoce y traba amistad con Erasmo.

1517 – Lovaina –Preceptor de Guillermo de Croy, sobrino de M[onsieu]r De Chievres[17] –ministro de Carlos V.

1518 –Compendio de Hist[oria] De la Filosofía antigua– el primero que existe.

1519 – Prof[esor] [en la] Univ[ersidad] [de] Lovaina. Filo[sofía] [y] Humanidades

Reconocido por Erasmo 1519 como el primero en conoc[imiento] de la fil[osofía] antigua y uno de los primeros en humanidades.

En 1519 visita París breve[mente]. Visita a Guillermo Budeo.

✲[18]

I

Su madre áspera-dura– debió ser a consecuencia de ello –concentrado y tímido. Cita feroz en "Inst[rucción] [de la] mujer crist[iana]." Bon[illa] [página] 13 [tomo] (I)[19].

Vives del Vergel – la siempreviva en el escudo – Venidos en 1466 de Perpigan Rosellon.

Imprenta en Valencia – primera de España 1474 probable[mente].

El Rector de la Univ[ersidad] en 1525 en Valencia –doctor Sorbonano Juan de Celaya[20] propone a los *minis* –magistrados que aniquilan las lápidas romanas "porque se hacía excesivo aprecio de aquellos antiguos monumentos del gentilismo". Bon[illa]. [tomo] III, [página] 21.

---

[17] Guillermo de Croy (1497-1521) sobrino del señor de Chièvres. Luego de ser nombrado cardenal por el Papa León X, ocupó el arzobispado de Toledo tras la muerte de Francisco Jiménez de Cisneros. En su etapa de formación en Lovaina, tuvo de preceptor a Juan Luis Vives.

[18] [3b/1/2-8]

[19] Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Tomo I. El hombre y la técnica. Madrid, 1929.

[20] Juan de Celaya (1490-1558) fue un filósofo y teólogo nacido en Valencia, educado en París y un gran intérprete de la Física y la Lógica de Aristóteles.

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

[tomo] III, [página] 23 –Rechaza V[ives] como Desc[artes] lo que se enseña. El esfuerzo de olvidar lo aprendido: desarraigamiento, sin "patria" intelectual.

*[21]

II.

En Brujas –oblitos patriae– tranquilidad– [Bonilla] [tomo] III, [página] 28 –Encrucijada de Europa. 29.

Quietud de fondo en el carácter de V[ives] Pacifico, laborioso – como Brujas.

Toda esta primera época se ocupa en los temas erasmianos. 1514 su primera obra Christi Iesu Triumphus (1516– [se] publ[ica] Utopía de Moro).

1517 escribe Comentarios a los Salmos.

Y humanistas Praelectio in Georgica Vergilii – Declamationes.

1519 – Epistola in pseudo-dialecticos –ataque a los de París.

1520 – Prefacio y Vigilia et Somnium Scip[ionis] Cicer[onianis]. Cita en Bon[illa]. [tomo] I. [página] 102 – donde se ve que el verdadero entusiasmo de V[ives] es por el Cice[roniano] pensador, es decir estoicismo (y maneras acad[émicas]).

*[22]

III

Por estos años, se ocupa de derecho. Aedes legum, in Leges Cicer[onis] Praelectio – lecciones en Lovaina sobre De Legibus.

Y ret. 1520– D[on] Fern[ando] Colón[23] (en la comitiva de Carlos V) conoce a Erasmo.

---

[21] [3b/1/2-9]
[22] [3b/1/2-10]
[23] Fernando o Hernando Colón (1488-1539). Hijo del navegante Cristóbal Colón, con quien fue a América en su cuarto viaje. Cultivó la ciencia de la cosmografía y reunió una gran biblioteca.

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

X Juntáronse, pues, Moro, Erasmo, Vives, Alonso de Valdés[24], Colón, Alberto Durero[25] –Tunstall [de] Durham[26].

1521 – Escribe en sus Com[entarios] a la Ciudad de Dios. Publ[icados en] 1529.
Enferma. Va a Amberes a curarse.
Vuelve a Brujas.
Vive de la Reina Catalina.
En septiembre otra vez a Lov[aina].

1522 a Bruselas – a Brujas. Pub[lica] el Comentario[27]. Pide dinero prestado.

✲[28]

IV

Es prohibido más adelante.
Prop[osiciones] expurgadas: pacifismo. Bon[illa]. [página] 128. x

x que el hombre es bueno por nat[uraleza]. [página] 129.

1522. Se le ofrece la sucesión de Lebrija[29] en Alcalá. No la acepta.

Depresión. Se siente menos preciado.
x

(Bon[illa] [página] 173) ("La mujer cristiana")

[24] Alfonso o Alonso de Valdés (1490-1532), hermano del también humanista Juan de Valdés, fue secretario de Carlos V y colaboró con el Cardenal y Canciller Gattinara en la corte. Tuvo una amistad con Erasmo de Rotterdam. Escribió en forma de Diálogos, donde muestra una gran influencia del erasmismo.

[25] Alberto Durero, Albrecht Dürer (1471-1528) fue un pintor renacentista nacido en Núremberg. Sirvió en la corte del Emperador Maximiliano de Austria.

[26] Cuthber Tunstall (1474-1559) fue un filósofo y teólogo escolástico inglés. Fue uno de los consejeros de Catalina de Aragón en su litigio con Enrique VIII. Fue obispo de la ciudad de Durham.

[27] El Comentario a la *Vida de César* por Suetonio.

[28] [3b/1/2-11]

[29] Antonio Martínez de Cala y Xarana, mejor conocido como Antonio de Nebrija, a veces de Lebrija (por el municipio sevillano donde nació) (1441-1522). Formado en el Real Colegio de España de Bolonia, es el autor de la primera Gramática castellana, publicada en 1492.

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

Tal vez vino a España 1523 pero no es seguro –solo consta que creyó no tener más remedio que ir. De paso estuvo en Ingl[aterra].

1524 – [30] Estuvo en Valencia hasta dic[iembre] 1524.

Corpus Christi – de Oxford[31]. Se le hace Doctor. Prof[esor] [de] Humanidades.

El rey y la reina asisten alguna vez, asisten.

Pensión de Catalina hasta 1529.

Excursiones en vacaciones a Brujas.

*[32]

V

1524. Va a Brujas a casarse. Margarita Valdaura[33]. Acomodado mercader.

Introd[ucción] a la sabiduría.

1525. De subventione.

153…? [34]convida a comer Vives a San Ignacio[35] y lo oye hablar de Dios.

¡Pavía! (¡Guerra al fondo!)[36] Sus dos cartas opúsculos sobre la captura de Francesco –Carta a En[rique] VIII y De pace inter Caesarem et Franc[is-

[30] Llega a [tachado]

[31] Entre 1523 y 1524 Vives fue profesor en el Corpus Christi College de Oxford, donde había un importante núcleo erasmista.

[32] [3b/1/2-12]

[33] Margarita Valldaura (1505-1552). Esposa de Juan Luis Vives, era miembro de una familia de comerciantes de Valencia que se mudaron a Brujas, tras ser acusados y perseguidos como judaizantes.

[34] Le [tachado]

[35] San Ignacio de Loyola (1491-1556). Fundador de la Compañía de Jesús, autor de los *Ejercicios espirituales*. En la propia edición de Mayans y en el estudio de Lange en *La España Moderna* que consultaba Ortega, se habla del encuentro entre Íñigo de Loyola y Juan Luis Vives en Brujas entre 1528 y 1530.

[36] La batalla de Pavía tuvo lugar el 24 de febrero de 1525 entre la monarquía hispánica y la monarquía francesa.

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

cum][37] Carta al mismo.

1526 – Más sobre "De Europae Disidiis et bello Turcico".

Erasmo no cita a Vives en la lista de principales escritores de su tiempo en el *Ciceronianus*[38] sive de optimo modo dicendi

1528 – De officio mariti

*[39]

VI

Comienza lo que Bon[illa] llama su segunda época.

En 1528 gran lucha entre Enrique y Catalina – Llama esta a Vives. Le suprimen la pensión.

Carta de 1532 y otra 1530 en que dice – no sabes [40]qué [41] líos he vivido–. Bon[illa] [página] 238[42].

1529– De concordia e disc[ordia] in humano genere.

Va en 1528 trazo enorme[mente] actual sobre el frenesí de Europa.
De pacificatione.

1532 – Carlos V le da una pensión de 150 ducados "un poco más de la mitad de mis gastos"[43].

---

[37] La monarquía hispánica estuvo al mando de Carlos V coronado como Emperador –de ahí el nombramiento de César– y la monarquía francesa a cargo del Rey Francisco I, quien estableció redes diplomáticas con la monarquía de Enrique VIII.

[38] El diálogo latino de Erasmo de Rotterdam de 1528 intitulado *Ciceronianus, sive de optimo dicendi genere*.

[39] [3b/1/2-13]

[40] como [tachado]

[41] n [tachado]

[42] Se refiere a la carta que Vives le envió a Vergara, según la data Bonilla a fines de 1530 o a principios de 1531 "Yo mismo me maravillo de cómo he podido subsistir durante estos últimos tres años […]". Adolfo Bonilla y San Martín, ob. cit., Tomo I. *El hombre y la técnica*, p. 238.

[43] En otra carta a Vergara firmada en Bruselas el 8 de agosto de 1532. *Ibidem*, p. 245

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

1531 – De Disciplinis – a Juan III de Portugal[44] que le da un gran regalo. Amplissimo congiario[45].

1532– Pasa unas semanas en el Castillo de Comines[46].

*[47]

VII

1531 – Bruselas y Lovaina. Cursos en esta de Retórica.

1532 –De ratione dicendi fata –

1534 – ¡Última carta a Erasmo! Atravesamos tiempos calamitosos en que no se puede hablar ni callar sin peligro. – [página] 256[48].

1535 Contra los comunistas. Anabaptistas de Storck y Munzer[49].

De comunione rerum. Bon[illa] [página] 265.

1536 – Excursión a París. Muere Erasmo.

[44] Juan III de la dinastía Avis (1502-1557) era nieto de los Reyes Católicos y abuelo del Rey Don Sebastián de Portugal. Vives dedicó a él su libro Sobre las disciplinas.

[45] El Rey Juan III agradeció a Vives su dedicatoria con una ayuda económica. Vives describió esta ayuda como "un amplissimo congiario" en una carta que escribió al humanista portugués Damián de Goes.

[46] Bonilla y San Martín dice que este añoVives estuvo unas semanas en el castillo de Comines, propiedad de su amigo el erudito Jorge Halewyn. Adolfo Bonilla y San Martín, ob. cit., Tomo I, p. 105.

[47] [3b/1/2-14]

[48] La última carta de Vives a Erasmo está fechada el 10 de mayo de 1534 y según Bonilla, esa frase que Ortega cita hace referencia a los problemas sociales ocasionados por la intolerancia religiosa. Adolfo Bonilla y San Martín, ob. cit., Tomo I, p. 256.

[49] Nicolás Storck o Storch nació en Zuickan en Silesia, fue un seguidor de Lutero, se convirtió en un afamado predicador del anabaptismo; siendo antes un tejedor. Por su parte, Thomas Müntzer (1489-1525) promovió las rebeliones de los campesinos alemanes después de haber sido influido por Lutero y defender también el anabaptismo. Murió decapitado tras ser apresado y torturado por su rebelión contra los príncipes alemanes.

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

1537 y 39 – Temporadas en Breda con la Marquesa del Cenete[50], Mujer de D[on] Enrique de Nassau.

1538 – De anima

Y los *coloquios*

✲[51]

8

Trabaja en De veritate fidei christiana – la termina en 1539 pero no se publica hasta 1543.

Cálculos renales –Fiebre– Muere en 6 mayo 1540.

Su lema: *sine querela*[52]

✲✲[53]

✲[54]

De subv[entione]

[página] 470. Llama a los síndicos o echevins[55] o lo que sea, de Brujas y a sus munícipes. Consules et senatum.

[50] Mencía de Mendoza y Fonseca (1508-1554), discípula de Vives, noble intitulada con el marquesado del Cenete o Zenete, nieta del famoso Cardenal de Mendoza. Se esposó con Enrique III de Nassau-Breda (1483-1538), cuyo tío, Guillermo de Orange, el Taciturno, sirvió en la corte imperial de Carlos V.

[51] [3b/1/2-15]

[52] En la obra inédita *Satelitium animi, sive Symbola* de 1524 Vives recopiló una colección de símbolos con sus explicaciones. Él se identificaba con el número 155, sine querela: sin querella, en paz. Siguiendo así la tradición estoica de Séneca en su libro Sobre la tranquilidad de la vida, *de Tranquillitate vitae*. Al final de esta sentencia o parágrafo número 155, Vives dice: "Hoc este symbolum nostrum".

[53] [3b/1/3] con el título *Vives. Extractos. Sapientia. De Causis. De tradendis*.

[54] [3b/1/3-1]

[55] Después de la era romana, un "échevin" en Flandes era una asamblea de poder público que tenía funciones jurisdiccionales en los municipios.

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

✻56

Origen de la sociedad en Vives.

De subventione[57] [libros] I, II. (IV [páginas] 423, 424).

Nullus tamen vel corpore validus, vel acer ingenio, qui si humano more ac modo victurus sit, sibi unus sufficiat; ergo uxorem adiungit, prolis gratia, et ad conservandum parta, ut est meticulosus sexus ille natura & tenax. Dein socios laborum adciscit, quibus volut bene vult, & quatenus potest, benefacere studet, gliscit amor, & societas paulatim, ac foras serpit. Dumque alii aliis sunt astricti officiis ac beneficentia (ligados los unos a los otros por lo quehaceres debidos y la beneficencia)

amor iam non intra eundem larem et focum continetur, verum beneficio affectus gratiam habet, et si qua detur ansa, compensare non negligit. Nihil enim magis natura odit, quam ingratum animum, quae etiam bestiis feris,//

//cam ingratum animum, quae etiam bestiis feris, ut elephantis, leonibus, draconibus, gratitudinis sensum, et beneficii memoriam quondam indiderit. Iam hoc videbatur conducibili et iucundum: si illi qui inter se communicandis beneficis optime cuperent, ut se mutuo adiuuvarent, casas et habitacula in propinquum conferrent, ne in rebus subditis deessent, quibus vellent subventum: proximus ager est ab illis occupatus et sibi quisque munus, quo sibi atque aliis prodesset, ultro desumsit, ad quod maxime fictus, appositusque videbatur. Piscationem alii alii aucupium, agriculturam, pasturam, texturam, aedificationem, aut eiusmodi ad victum pertinentia.

✻58

De subv[entione] [libro] II

---

[56] [3b/1/3-2]

[57] *De subventione pauperum*, traducido como el tratado del socorro de los pobres, publicado en Brujas en 1526. A partir de este punto, Ortega comienza con el análisis de las obras de Vives en latín, utilizando la edición de las obras completas que hizo el ilustrado valenciano Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781). *Joannis Ludovici Vivis Valentini. Opera Omnia, distributa et ordinata in argumentorum clases praecipuas*. A Gregorio Majansio, Gener. Valent. Valentiae Edetonorum, In oficina Benedecti Monfort, Archiepiscopi Typographi, Anno MDCCLXXXIII.

[58] [3b/1/3-3]

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

Se nec corpus, nec animam, nec vitam, nec pecuniam habere in usum modo suum et commodum data, sed esse illarum rerum omnium dispensatorem, nec alio fine a Deo accepisse: hoc, et si umbra quadam, tamen vetusta gentilitas vidit, quae ita per leges de suis civibus fanxit, ut appareret unumquemque omnia debere suae civitati" –452– y luego habla de la vigilancia en la economía de los censores.

Confunde V[ives] la entrega al Estado con la entrega a otros individuos como tales y olvida extrañamente la propiedad romana.

[página] 466, cita ya la "scabiem Gallica"[59] ¿Hay dato más antiguo?

✲[60]

De subv[entione] [libro] III.

[página] 451 – habla de los que han muerto "tertio abhinc anno in Bethica" de hombre (1522) – que no hubieran muerto si fuésemos tan rápidos en prestar ayuda como en reclamarla.

[página] 452 "quapropter sciat, quisquis naturae munera possidet, si cum egeno fratre communicer, iure possidere, et ex naturae voluntate, ac instituto, sin secus, furem et raptorem esse naturae lege convictum et damnatum, quum occupet et detineat quae natura non ipsi uni procrearat.

Por tanto, la propiedad es un robo –ignorancia de todo el problema– filantropía irresponsable.

Niega radical[mente] –y sin darse en absoluto cuenta del problema– toda propiedad "nemo sit ergo huiusce rei insciens//

//se nec corpus, nec animam, nec vitam, nec pecuniam habere in usum modo suum et commodum data, sed esse illarum rerum omnium dispensatorem, nec alio fine a Deo accepisse

✲[61]

De subv[entione] [libro] II.

[59] Una enfermedad cutánea infecciosa, la sarna, tal como la llamaban los franceses al tipo de lepra que era común en Italia.

[60] [3b/1/3-4]

[61] [3b/1/3-5]

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

Sigue origen de los abusos por la ambición /o afán de vivir/[62] de los trabajos de otros.

Origen del dinero y definición de este – muy exacta.

La beneficencia (en la originación de la [63] sociedad aparece ya la ben[eficencia]. Pero sin que se vea bien su raíz porque en otra obra deriva todo del "amor sui". ([página] 459 [64] refiriéndose a Cicerón, Aristóteles, Panaitio[65], Possidonius[66], Séneca –opone "officium" a "beneficio". Todo esto se va resolviendo en una moral social[mente] activa, de solidaridad-que corresponde al modo de entender la religión los mejores de su tiempo.

Inspirado e influido todo el libro por el De beneficiis[67].

Cap. IX – La [68] naturaleza nos ha dado sus medios a todos en común y nosotros los hemos acodado en n[uestro] beneficio.

*69

Para citar en el prospecto

La felicidad pública es lo que me preocupa. Ver el latín en carta a Erasmo 1º Octubre 1528[70].

---

[62] [superpuesto]
[63] ben [eficencia] [tachado]
[64] est [tachado]
[65] Panaitios, Panecio de Rodas (185 a.C. – 110 a.C.). Filósofo inicialmente estoico que tendió hacia el eclecticismo. Su teoría sobre los deberes influyó en Cicerón.
[66] Posidionio (135 a. C.–51 a.C.). Discípulo de Panecio de Rodas, ocupó cargos políticos en Roma. Escribió sobre todas las áreas del conocimiento en el mundo clásico, desde la geografía hasta la cosmografía, de la ética a la política.
[67] El libro *Sobre los beneficios*, de Séneca, con una gran teoría moral sobre la idea del don y del desprendimiento.
[68] ma [tachado]
[69] [3b/1/3-6]
[70] En el prospecto que se entregó a los asistentes a la conferencia de Ortega en la Institución Cultural Española. La última página está compuesta por una selección de citas de Vives y una de ellas es un fragmento de la Carta de Vives a Erasmo, en 1º de octubre de 1528: "La Furias de tal modo maltratan los asuntos humanos que no hay cosa pública ni privada que haya quedado tranquila: guerras entre los Príncipes, rencillas en las letras, iracundia en la humanidad misma: frente a la unidad religiosa la dispersión, frente a la caridad el odio y la crueldad. ¡Ojalá Cristo se digne algún día con su más blando gesto poner fin a tanto mal y traer a las cosas tan trastornadas de los hombre quietud y serenidad!".

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

*71

Mujer

Idea de V[ives] sobre la m[ujer].

"Ut est meticolus sexus ille natura et tenax"

*72

Satellitium [animi] vel symbola

Escolta o Emblemas

(a la hija de Enrique VIII y Catalina) 1524_

En la Epístola dedicatoria ataca el uso de las figuras en los blasones, leones, osos, panteras, lobos, serpientes, dragones, molosos, águilas, buitres, espadas, fuego –

Deben ser a lo sumo de cinco palabras.

"antidotum vitae patientia"

[parágrafo] 25. Solo es longevo el perspicaz

Sapiens solus longaevus.

[parágrafo] 28. Pobre es el que necesita, no el que carece.

Pauper egens non carens.

*73

[parágrafo] 40 Gloria Crocodelus

[71] [3b/1/3-7]
[72] [3b/1/3-8]
[73] [3b/1/3-9]

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

[parágrafo] 63 Magnes amoris, amor

[parágrafo] 64 Plultra, amor

El amor es imán del amor ¿Hay un filtro de amar? ¡Sí! El Amor.

[parágrafo] 92 Lupus mendacio, tempus. El tiempo, lobo de la mentira.

[parágrafo] 112. Fiar, no confiar.

Fidens, non confidens.

[parágrafo] 128 Iniuria, oblivione ulciscenda. Véngate de las injurias… Olvidándolas.

*74

Dialogus de Sapientia

Donde V[ives] trata de inquirir en qué consiste la verdadera sabiduría –termina diciendo que consiste en el "timor Domini et mers sibi recti conscia". Pero luego lo resume / como dice Aristóteles /[75] en que sea "anima quiescens, id est affectum turbinibus vacans, non corpus sedens".

Porta ¡alma quieta!

Esto me hace pensar que V[ives] se ocupa de las pasiones no tanto por afirmarlas –aunque declara que son útiles –cuanto para abrochar la mente a la quietud como Descartes –

*76

De tradendis

Es fantástico que en este sistema completo de la cultura salvo /algunos como/[77] S[an]to Tomás, Agustín y –alguna vez San Jerónimo– toda la produc-

[74] [3b/1/3-10]
[75] [superpuesto]
[76] [3b/1/3-11]
[77] [superpuesto]

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

ción cristiana, medieval es silenciada. Como si no existiere. Y lo mismo la vernacular. Solo de la lengua nativa se habla en más líneas.

✲78

Cultura

Ya en Vives. Animi cultura.

De tradendis disciplinis – Lib[ro]. II. [página] 449.

✲79

De causis

Comienza al menos Cap[ítulo] III con observaciones –soberbia, que las hace emprender lo que no pueden y nacidos para una cosa p[or] e[jemplo] gramática, quieren ser filós[ofos] o pretenden adivinar el futuro. Astrología, Phsysiognomia, Chalciniam, magia– La manía de inventar, de tener ideas originales, manía de creer que su disciplina es la más importante o que en ella está todo lo demás.

Todo esto pertenece a la "crítica de la época" que es su lema y hasta una manía y una forma de retórica del tiempo. Así en Erasmo.

Cap[ítulo] IV. Muy importante. Es su crítica explicación de la oscuridad de Aristóteles. Texto que precisa la relación con los antiguos del grupo de Erasmo. Afán de claridad y sencillez.

✲80

De disciplinis

Sería hoy exacta[mente] traducido. Tratado de la cultura.

Estudia el pasado /y presente/[81] de esta o sea su corrupción –lo que ha sido y luego en "tradendis" lo que debe ser– su futuro codiciable.

[78] [3b/1/3-12]
[79] [3b/1/3-13]
[80] [3b/1/3-14]
[81] [superpuesto]

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

No olvidar lo casi fundamental: que V[ives] como su tiempo vive de fe en la cultura –fe que (en) estas generaciones es de distinta figura que en la de Bacon o que en la Descartes o que en la de Condorcert[82].

En V[ives] es una fe nutrida más que de nada de entusiasmo por [83] una pulcritud y diafanidad y utilidad en el pensar y la consiguiente buena ordenación de la voluntad y de la vida.

✲84

De causis –

[Libro] I Cap[ítulo] V – Lo más importante en este capítulo es su insistencia en reclamar de las autoridades clásicas o escolásticas al "sí mismo". Y la tendencia a reclamar como obligación ser de su tiempo –estar a la altura del tiempo y no con el pasado.

Luego insistencia sobre que han sido los antiguos leídos en malos textos. Como causa (es exagerado).

Pero lo que sigue son los "contra-tópicos" del tiempo –la crítica de siempre contra las disputas sobre cosas arguciosas y sin realidad, etc.

[Libro] I [Capítulo] X [páginas] 70-71 – Importante p[ágina] 71 –cuando dice que el absurdo e inutilidad de aquellas disciplinas tal y como se cultivaban producía una selección inversa: los hombres serios, capaces arqueados de su vanidad ¿Falta de como "remotis a sensu communi… sine ullo penitus emolumento ac fructu ad vitam" se apartaban de ella dejando el lugar a "ingeniis cum artibus congruentibus" "obscuri homines et abiecta ingenia".

Las artes perdieron contacto con sus luces, con su uso y la razón de este, con "la utilidad pública"

✲85

[82] Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, el marqués de Condorcet (1743-1794), filósofo y matemático girondino de la Ilustración francesa que ocupó importantes cargos políticos en París después de la Revolución de 1789.

[83] la [tachado]

[84] [3b/1/3-15]

[85] [3b/1/3-16]

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

Siglo XV

La convencionalidad de la época –segunda mitad– es la crítica a troche y moche. Por ej[emplo] Poggio[86] //

//Sevilla [al revés]

✻87

De causis II

privada para que fueron inventadas y cultivadas".

Casi siempre es pura "carga" retórica, aunque buena retórica. Exageración, caricatura constante generalización excesiva – rara vez concreción ni prueba. Epítetos injuriosos.

[Libro] II [Capítulo] I [página] 78.

Gramática– Quintiliano[88] traduce "litteraturae"

"nam quum linguae arbitrium sit penes populum dominum sermonis sui, mutatur subinde sermo, usque adeo ut centesimo quoque anno prope jam sit omnino alius, nec qui tunc vivunt, eorum linguam intelligant, qui ante centum annos fuere".

En cambio "quum populum graeci et latini sermones non habemus nullum, sed ab auctoribus sumendum est jus verborum".

En este capítulo se ve que V[ives] cree que el rigorismo clasicista, justificado aun en tiempo de Valla[89] no lo es, ya en el suyo. Y se entreve que su tendencia sería libertar y vitalizar – actualizar el latín, llevándolo a lo útil y viviente.

[86] Poggio Bracciolini (1380-1459), el humanista aretino.
[87] [3b/1/3-17]
[88] Marco Fabio Quintiliano (35-95) gran exponente de la Retórica clásica.
[89] De Lorenzo Valla (1406-1457), Laurentius Valla en latín, humanista y filósofo del Renacimiento italiano, autor de una importante gramática latina: *De elegantia lingua latinae* que Ortega había citado anteriormente.

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

*90

De causis. III.

"Recentiores qui a Laurentio Valla ad hanc aetatem fuerunt, cum summa sint in revocanda Latina lingua usi diligentia, nondum tamen distinguere potuerunt verba, quae *urbana*, quae *rustica*, quae *germane Romana*, quae *peregrina*, quae *per jocum detorta*" [De disciplinis. Etc. T[omo] I, lib[ro] II, p[ágina] 73, Lyon, 1551.

Se ve que en la generación anterior y en la de Vives se tiene la conciencia de haber llegado al ápice en el conocimiento del latín. Tanto que a mi juicio Vives en sus últimos años siente toda la cuestión humanística y gramática un poco a la espalda. Mas aún. Lib[ro] III.

Cap[ítulo] II [página] 117 (VI) se permite corregir el habla misma de Aristóteles y le echa en cara decir "endechomenon" en vez de "endecheton"[91]. En todo este libre ataca más a los antiguos mismos– por la inmoralidad o inconsitencia de lo que dicen, aunque salvando siempre la belleza de su decir.

[página] 106. Trata durísima y despectiva[mente] a Plutarco por sus paralelos entre Grecia y Roma. [92] Los

*93

De causis IV

Los griegos se jactaron. Cuando los Romanos adquirieron su inmenso poderío "comenzaron a oscurecer la "claritatem" (la gloria) de los griegos y casi como a tapar sus esplendores, pero entonces los griegos, para que no fuesen rebajados sin edificios con las construcciones de los romanos comenzaron a elevar más sus hechos con la ampulosidad de sus vocablos y ya que faltaban realidades, con mentiras también".

---

[90] [3b/1/3-18]

[91] Ortega translitera al castellano los términos griegos de Ἐνδεχόμενον y Ἐνδεχετον. Lo que es posible y contingente (*potest et contingere*), es decir, lo que no es imposible –para el primer caso– y luego, por el contrario, lo que se suele hacer, lo que es probable, lo que depende de nosotros.

[92] V. [tachado]

[93] [3b/1/3-19]

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

[página] 102 – Ataque a los historiadores de su tiempo que escriben solo para enaltecer sus naciones – Buen párrafo que convendría copiar.

Sin embargo siempre a la postre recae –[página] 108– en decir: nosotros hacemos estas ridiculeces por ej[emplo] Leyenda Áurea[94] –cuando los antiguos cuidaban hacer constar con cuidado– tanta cura[95] –las acciones de sus hombres.

Siempre hay como una vergüenza de –como si los antiguos /–gente distinguida–/[96] estuviesen contemplando a los hombres del siglo XV y estos [97] se

*98

De Causis V

sonrojasen de lo que aquellos pensarían. Hay en el h[ombre] de este tiempo –que ha perdido sus creencias– sus raíces –que no vive desde sí mismo– por lo menos, el intelectual –una mezcla de humildosa falta de fe en sí mismo– y a la vez de pretensión y petulancia. Es un *snob*.

[página] 108 –considera como "paullo digniores"[99] a Froissard[100], Monstrelet[101], Commynes[102] y Valera[103]. Los censura, sin embargo, por lo que a nosotros nos interesa de ellos como "en cuanto vendía su hijo el Abad en tiempo de carestía "o como ha crecido las rentas del convento" y el detalle de un soldado en la batalla.

---

[94] *La Leyenda Dorada* o *Áurea*, es un libro medieval compuesto en el siglo XIII por Santiago de la Vorágine donde se insertan varias historias de santos cristianos.

[95] "¡O quam pudendum est nobis christianis, non esse praestantissimos nostrorum Divorum actus, verius, et accuratius, memoriae mandatos, sive ad cognitionem, sive ad imitationem tantae virtutis, quum de suis ducibus, de philosophis, et sapientibus hominibus tanta cura Graeci et Romani auctores perscripserint!". *Joannis Ludovici Vivis Valentini, Opera Omnia*, Tomus VI, p. 108.

[96] [superpuesto]

[97] sintiesen [tachado]

[98] [3b/1/3-20]

[99] Considera "un poco más dignos" a estos autores que a los nombres históricos de la Edad Media.

[100] Jean Froissart (1337-1404). Fue un cronista francés, que dio testimonio de la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra, cuyo libro es una recopilación de carácter épico.

[101] Enguerrand de Monstrelet (1400-1453) cronista francés que continuó la narración de Froissart sobre la Guerra de los Cien Años.

[102] Phillipe de Commines o Commynes (1447-1511). De origen flamenco, sirvió a la corte francesa y fue un cronista de la Guerra de Italia.

[103] Diego de Valera (1412-1488). Fue un humanista nacido en Cuenca. Sirvió al Rey Juan II de Castilla. Escribió tratados políticos y morales y una Crónica dedicada a los Reyes Católicos.

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

Para terminar resultando que los que echa de menos son los discursos y las reflexiones, en suma la pauta greco-romana. Buen ejemplo de la indecisión: en su obra –por ej[emplo] cuando habla del lenguaje, o que los poetas primeros exponían las historias ateniéndose a la rudeza de sus agentes –una entrevisión del devenir

*104

De Causis VI

histórico– pero a la hora decisiva, recae en la ejemplaridad antihistórica –carácter absoluto– de lo clásico. Y aun estos, Livio, Tácito, Tucídides[105] »por "stilo" ¡! – porque no tienen "barbarismos ni solecismos"[106] ¡! –En suma: sin afirmación – una lengua, como tal – aun aparte de su contenido –se ha convertido en ídolo y manía–.

Ataca –aun al al Amadís y Floriseo españoles[107] – al Lancelote francés[108], al Rolando italiano[109] – pero reconociéndoles gracias de estilo – Los leen los estragados voluptuosos – como el estragado de estómago "se alimenta solo de cosas condimentadas (condituris) con azuzas y miel".

[libro] III. Cap[ítulo II.

[página] 114. "Sea dicho con perdón pero (Aristóteles en la Dialéctica) es ¡sobreseer según su costumbre, obscuro y prolijo, dice lo que dice no es útil parta usar y encontrar argumentos o juzgar de argumentaciones"[110].

---

[104] [3b/1/3-21]

[105] Los historiadores romanos de la época clásica: Tito Livio (59 a.C.-17 d.C), Publio Cornelio Tácito (55–120) y Tucídides (460 a.C.-396 a.C.).

[106] En Gramática, un barbarismo es el uso de un término de una lengua extranjera o el uso incorrecto de una palabra que no existe en la lengua en la que se habla o se escribe. Mientras que un solecismo es la alteración incorrecta del orden sintáctico de las palabras.

[107] El *Amadís de Gaula* es un libro de caballería de la Baja Edad Media que se editó por primera vez en Zaragoza en 1508. El *Libro de Floriseo* fue publicado en 1516 por Fernando Bernal, que trata de un caballero andante en el desierto.

[108] Lancelot en francés, conocido como Lanzarote en castellano es un romance medieval de Chrétien de Troyes y se enmarca en el tópico del amor cortés.

[109] En la tradición literaria medieval de la épica italiana, destaca el *Orlando innamorato* del escritor Matteo Maria Boiardo (1441-1494) –que sigue a su vez la tradición del *Cantar de Roldán* francés del periodo carolingio– y su continuación en el *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto (1474-1533).

[110] Categoriarum et periermenias improbantur, quod aliena contineant, obscura, parum certa, operosa, eademque inutilia.

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

✲111

De Causis VII

[Libro] VII. [Capítulo] III. [página] 118.

Crítica concentrada de toda la lógica aristotélica – [página] 119 y a la imposibilidad del silogismo porque lo universal no consta averiguado en todos sus individuos.

"Los efectos demuestran también las causas y más cierta[mente] y eficaz[mente] utiquenobis".

Pero si ven objeciones claras y, en parte, nuevas – no ven clara[mente] los nuevos principios, solo palpan a oscuras, como instintos como pálpitos, que veían la experiencia, la inducción y un cierto utilitarismo vital como principio la verdad –pragmatismo– de V[ives] se va hacia Bacon – No hacia Descartes.

Todos estos capítulos sobre lógica y dialéctica son una colección de objeciones archisecundarias que revelan no tener V[ives] ningún principo nuevo que decir. Lo cual subraya que hay una actitud preconcebida contra la escolástica y de rechazo contra el mismo

✲112

De causis VIII

Arist[óteles]. En rigor, son cuestioncillas [113] típicas escolásticas que se cargan con un signo *negativo general* contra todo lo escolástico. Con lo cual se ve la incongruencia: porque la obj[ición] es particularísima y se pretende que su eficiencia sea general.

[Libro] IV.

Todas las sociedades humanas están ligadas y sostenidas –vinciuntur et continentur– justitia et sermone – [página] 152. Los dos claves "llaves o claves".

---

[111] [3b/1/3-22]
[112] [3b/1/3-23]
[113] es [tachado]

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

[página] 171

Memoria

Los iniciadores de la restauración "del estudio de las lenguas" son los discípulos de Petri Ravennatis Latini[114]– y Emmanuelis Chrysolorae Graci[115] –entre los cuales descollaron, Valla[116], VarinusVeronensis[117], Leonardus Aretinus[118], Fran. Philelphus[119], si-

*120

De Causis IX

guieron Johannes Picus[121], Herm[olaus] Barbar[us][122], Ángel Politiano[123].

Hay una natural e inexcusable imitación (ej[emplo] Platón a Kratylo, Arist[óteles] a Platón) pero "nostra aetate quidam ridicule sese alligant imitationi tantum" (Es la edad de la imitación" – [página] 172.

Contra el "ciceronianismo".

---

[114] Pietro Tomai, o Pietro da Ravenna (1448-1508), conocido como Petrus Ravennas en latín, fue profesor de Jurisprudencia en varias universidades italianas como Bolonia y Padua y luego en varias universidades alemanas como Wittenberg y Colonia. Además del Corpus jurídico que compuso, es famoso por su Arte de la Memoria, el *Phoenix*, publicado en 1491.

[115] Manuel Crisoloras (siglo XVI-1415), fue un pedagogo y humanista del imperio bizantino. Después de enseñar en la capital, Constantinopla, pasó a Italia donde fue profesor en Florencia (donde trabajó para Salutati) y en Milán. Se cristianizó, recibió el capelo cardenalicio y participó en el Concilio de Constanza en 1413. Hizo importantes traducciones del griego al latín.

[116] Lorenzo Valla (1406/7-1457), Laurentius Valla según como latinizó su nombre.

[117] Se trata de Guarino de Verona (1374-1460), Guarino Veronese. Su nombre original era Varino, pero lo llamaron siempre Guarino. Fue un humanista italiano discípulo de Manuel Crisoloras. Enseño griego en Roma, en Florencia y en Ferrara.

[118] Leonardo Aretino (1369-1444), el humanista florentino.

[119] Francesco Filelfo (1398-1481), humanista originario de Tolentino, se formó en Padua y trabajó posteriormente en Venecia, Milán y Florencia. Siguió la tradición ciceroniana.

[120] [3b/1/3-24]

[121] Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) uno de los humanistas más destacados del Renacimiento italiano, autor del *Diálogo sobre la dignidad del hombre*.

[122] Ermolao Barbaro (1454-1493), nacido en Venecia, hizo comentarios a la Ética y a la Política de Aristóteles y varias traducciones del griego al latín.

[123] Angelo Ambrogini, Angelo Poliziano (1454-1494) fue un destacado erudito y humanista italiano, muy relacionado a la órbita de la Familia Medici en Florencia.

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

[Libro] V.

El conoc[imiento] nace de la necesidad: cubierta esta de la "commoditas" que es admiración, voluptas de saber etc.

"Lumen naturale" – [página] 185 – Trata formal[mente] de él y lo define.

Hay en toda la obra – la insistencia en repetirlo sobre cada disciplina lo prueba –la idea de que la cultura ha caído en vegetacionismo profuso e inútil – que por tanto, en un lucimiento o utilidad interesada de baja estofa para los que la cultivan.

*[124]

De Causis X

(En definitiva –la cura de las artes que Vives propone no es sino simplificación, un cierto empirismo, poda de extravagancias e inutilidades,[125]censura incluso de los clásicos ante el tribunal de la utilidad y la sobriedad.

El libro VI sobre la moral se ve que está escrito de prisa y es pésimo.

[Libro] VII [página] 228: "Sed quoniam un hoc repertae sunt leges, ut homines inter se quiete et aequali quodam iure vivant, primum legum munus esse debet, ut *animum* constituant ac forment, fontem actionum omnium, dentque operam, non ut puniant malos, sed ne qui velint esse mali".

Siempre, a está ahí – aun el pretenso empirista (como / aun /[126] los de hoy, los que son en su pequeño trabajo para considerarse con derecho a ser arbitrarios en //

// todo lo demás).

Las leyes romanas – a diferencia de las griegas: son solo con vistas a posibles litigios y especial(mente) de propiedad "nullum est in eis caput de morum compositione, de animo ad virtutem formando" [página] 22).

[124] [3b/1/3-25]
[125] crítica [tachado]
[126] [superpuesto]

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

✻127

De causis XI

La toma, a su vez, con los legistas juristas y siempre la misma explicación de ridículo "racionalismo" carácterológico: las leyes deben ser pocas y simples, sino son así tienen la culpa los legistas que las complican para que no sea cosa poco simple andar entre ellas y hacerse menester. La eterna "teoría de los impostores" cuyo origen convendría de una vez detectar.

En cambio, en toda la obra falta absoluta la sospecha de que esos defectos y fallas tienen su causa objetiva y requieren una corrección también objetiva.

✻128

Vives. Intr[odutio] ad Sapientiam

[parágrafo] 35– Porro in ipso animo eruditio in hoc paratur, ut cognitum uitium facilius fugiamus, cognitam virtutem facilius persequamur, teneamusque; alioqui supervacanea est.

Esto es estoico

Razón vital

Conceptos raciovitalista en [parágrafo] 36 Quid aluid est vita…[129]

Contra Subversión contra la nobleza[130] [parágrafo] 47. Todos somos iguales[131] [parágrafo] 49.

Es una constante mezcla de estoicismo y de devotio moderna[132].

---

[127] [3b/1/3-26]

[128] [3b/1/3-27]

[129] Quid aliud est vita, quam peregrinatio quaedam, tot undique casibus objecta et petita? Cui nulla hora non imminet finis, qui potest levissimis de causis accidere.

[130] Jam nobilitas quid est aliud, quam nascendi sors, et opinio a populi stultitia inducta: ut quae saepenumero latrociniis quaeritur.

[131] Sed certe omnes ex eisdem constamus elementis, et idem omnium pater Deus.

[132] La *Devotio Moderna* es la corriente espiritual de la Baja Edad Media que intentaba superar la religiosidad de la escolástica.

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

Se trata de "lo que hay que hacer" Los

[parágrafo] 57 juegos –por ej[emplo] a la pelota no hay que hacerlo bello potissimum, id est impunito latrocinio–

[parágrafo] 195 – semper illa tria sunt homini, quamdiu vivi, meditanda. Quomodo sapiat, quomodo *benedicat quo*

*133

modo bene agat.

[página] 197 – multi escium potuissent ad sapentiam pervenire, ni iam putassent se pervenisse.

[parágrafo] 207 – Hoc est ingens praemieum litterati laboris, cuius verissumus fructus est, ut non in admirationem, aut ostentationem vanum sit nobis magna illa rerum supellex collecta: sed ut transeat in usum vitae, et primum omnium prosit possidenti.

[parágrafo] 393 – La Guerra

Summum inimicitiarum, quo belluarum feritatem omnium homo superat bellum: scito rem esse non hominum, sed quod verbum ipsum loquitur, belluarum.

[parágrafo] 435

Unde in bonas artes eruditio Humanitas nuncupata est

[parágrafo] 486 Laborat aliquando veritas, numquam opprimitur.

[133] [3b/1/3-28]

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

*134

3

[parágrafo] 493 – Si non vis loqui repugnantia, si vis inesse verbis tuis constantiam, nihil opus est memoria, aut arte alia, quam ut dicas semper quod credis verum esse.

[parágrafo] 496 – Neu sis suspicax: unde illud sapienter dictum: Si vis esse verax, suspicax non eris.

[parágrafo] 568 – Pluris facias judicium conscientiae tuae quam voces omnes ingentis multitudinis, quae imperita et stulta est: Ignota temere ut probat, sic et damnat.

Temen mucho más la opinión de su propia conciencia que todas las voces de la enorme muchedumbre, que es ignora [nte] y necia: temeraria[mente] lo mismo aprueba que condena lo que desconoce.

*135

De tradendis.

[Libro] I, [Capítulo] I.

Jerarquía cronológica de las necesidades que va al h[ombre] satisfaciendo al estar dotado por la nat[uraleza] de "amor sui". Alimentos – medicina – vestidos – Habitación – Pueblos (vici) – Autoridad – Leyes – Murallas – Lengua – Prudentia (bajo la cual se entienden los saberes *éticos*, *económicos* y *políticos*) – Comodidad – Voluptuosidad – Curiosidad. Sectas.

Al llegar a la comodidad el "ánimo empieza a respirar" y a sentirse libre y holgado para su albedrío y gusto.

[Libro] I. [Capítulo] II. Religión

El sumo bien. Perfección (lograr sin ser su propio fin-) Religión –

[página] 250 Inventores – Experiencia (temeraria sin la razón, como el nervio sin gobernallé).

---

134 [3b/1/3-29]
135 [3b/1/3-30]

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

✻136

De tradendis II

Anticipaciones formalmente traducidas de πρόληψεις – [página] 251 – por ellas –"ea est causa cur puer evidentissimae veritati statim consentit nunquam antea visae, non secus quam agnus fugit lupum nondum antea conspectum"

Especie, pues, de instintos intelectuales.

[página] 252 – definición de las artes (Sin interés).

Al amor antecede el conocimiento.

[Libro] V.

Al filósofo sensu esticto – *primus phil* [osophus]. Lo llama *intimus* y a la forma [prima] phil [osophia] intimum naturae opificium– ocupación íntima con la natur[aleza]. [página] 264.

Definición del "philologus" [página] 265[137].

Las "artes hae sive quis cognitiones malit nominare" [página] 264.

✻138

De tradendis III.

Entusiasta y aun beato del libro –aunque ya con conciencia de un imperativo de sobriedad (aquello es en él el tópico, esta la intuición suya personal) vaya la inundación de los libros.

"quod si illa omnia, quae a priscis illis philosophis, historicis, oratoribus, poetis, medicis, theologis sunt aedita, pervenissent ad hac aetatem, nihil esset nobis aliud habendum domi quam libri, in libris fuisset sedendum, libri fuissent calcan-

[136] [3b/1/3-31]

[137] Scrutatio illa et rerum, et verborum, et auctorum veteris memoria, observatio atque annotatio eorum diligens, quae grammaticae est conjuncta, philologia nominatur, et qui eam praestat, philologus.

[138] [3b/1/3-32]

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

di, incurrere in aliud non possent oculi, quam in libros. Etiam ut nunc quidem est, non paucis terror incutitur et odium studiis quum offerentur eis in quaque disciplina inexhausti laboris volumina, despondent, actutum animos, qui ea intuentur et miseri intra se queruntur *¿Quis leget haec?* [páginas] 266 – 267.

✻139

De tradendis. IV.

Este imperativo de la sobriedad es formal[mente] expresado [en la página] 268 como principio referende sunt artes non ad inanem qua aliquam delectatiunculam, sed ad usum. Galenus artes illas nuncupari non patitur, quae utilitatis nihil adferant vitae.

Se insiste en que este principio es y a la a vez con duce verae illi ac Germane simplicitati Christianus populus reddattur [página] 268 y pocas líneas después simplicitas como a lo que hay q.(ue) aspirar del enredijo de fraudes y captiones. Expóngase las disciplinas breviter ac purae.

II. II. Interesante tipología de los ingenios [páginas] 286-291

IV Aspiración a una lengua única. El latín –

✻140

De tradendis V

[Libros] III, VII y VIII – Juicio sobre el latín y el griego de los antiguos uno por uno

[Libro] IX Sobre los recientes. Crítica curiosa– solo de la lengua

En realidad el cursus studiorum no es nada nuevo – solo simplificación.

[Libro] IV – [Capítulo] II. Insiste en hablar de lo "íntimo" siempre que se refiere a lo que la "prima philosophia" busca en las cosas.

[139] [3b/1/3-33]
[140] [3b/1/3-34]

[Libro] V. Al pasar de la Retórica y todo lo demás –incluso filosofía– a las matemáticas empieza así el capítulo: [página] 369

Traducetur hinc iuvenis ad studium mathematicarum artium, ut loquacibus succedant mutae, et imponatur silentium linguae tam diu agitatae.

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

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

ITINERARIO BIOGRÁFICO
Relato de una vida

Entre las empresas culturales orteguianas, la fundación y andadura del Instituto de Humanidades entre 1948 y 1950 representa el intento más sólido por recuperar el magisterio y la voz pública en la España *tibetanizada de indecente salud* a la que Ortega había regresado un par de años antes para intervenir en el Ateneo madrileño disertando sobre el teatro. El trabajo de Julián Marías, el antecedente de Aula Nueva y la colaboración activa de intelectuales y profesores jóvenes permitieron la celebración con éxito de dos cursos completos entre el otoño de 1948 y la primavera de 1950. Entre uno y otro curso, se produjeron los viajes a Estados Unidos y a Alemania Federal del verano de 1949, en los que Ortega recuperó artículos antiguos sobre Goethe con motivo del bicentenario del poeta alemán y preparó textos nuevos como el de la conferencia *De Europa meditatio quaedam* impartida en la Universidad Libre de Berlín. Asimismo, el proyecto de publicar en inglés, neerlandés y alemán *El hombre y la gente* recibió nuevos impulsos y los contactos norteamericanos y puertorriqueños hicieron evolucionar el proyecto del Instituto de Humanidades, que necesariamente debía convertirse en algo distinto.

El hombre y la gente es la exposición más completa de la sociología orteguiana, que incluye su filosofía del lenguaje, su teoría de los usos, el desarrollo del concepto de razón etimológica a partir de la razón histórica y una definición de lo colectivo deshumanizado y sus instituciones: el derecho, la ley, el Estado. El

origen de la teorización de Ortega sobre la sociedad y el individuo puede rastrearse desde los años veinte y está en muchas de sus obras más conocidas. La formulación de esa sociología o teoría de la sociedad y el individuo mediante el enunciado *El hombre y la gente* ocurre en la primera mitad de los años treinta, cuando aprovecha algunas lecciones del curso 1933-1934 en la Universidad Central para impartir una conferencia en Valladolid precisamente con ese título, que se repetirá en los Países Bajos en 1936, en Buenos Aires en 1940 y en el Instituto de Humanidades en 1949-1950, pasando después a Alemania y recorriendo la correspondencia de Ortega con sus editores alemanes y norteamericanos desde los años treinta hasta el final de su vida. En 1957, el curso se publicó póstumamente en forma de libro con ese mismo título en la editorial Revista de Occidente.

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

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

El hombre y la gente en el Instituto de Humanidades (1949-1950)

José Ramón Carriazo Ruiz
ORCID: 0000-0002-0347-1284

Resumen
En 1949, tras un exitoso viaje por Estados Unidos y Alemania Federal, Ortega y Gasset se dispone a impartir el curso sobre "El hombre y la gente" durante el segundo año de actividades de Instituto de Humanidades, fundado en Madrid un año antes por el filósofo y su discípulo Julián Marías. Las doce lecciones pronunciadas en un cine Barceló abarrotado de público variado suponen la exposición más completa de la sociología orteguiana, que venía gestándose desde el éxito de su *Rebelión de las masas* a finales de los años veinte y, sobre todo, en los treinta, antes del estallido de la guerra. El objetivo del presente Itinerario biográfico es la publicación de los documentos conservados en el archivo personal del filósofo relacionados con la gestión, desarrollo y recepción de este curso impartido entre noviembre de 1949 y febrero del año siguiente.

Palabras clave
Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* Instituto de Humanidades, sociología, filosofía del lenguaje, metodología histórica, razón vital, historiografía

Abstract
In 1949, after a successful trip to the United States and Federal Germany, Ortega y Gasset prepared to teach the course on "Man and People" during the second year of activities at the *Instituto de Humanidades*, founded in Madrid a year earlier by the philosopher and his disciple Julián Marías. The twelve lectures were given at a cinema in front of a varied audience and their manuscript represents the most complete exposition of Ortega's sociology, which had been in the making since the success of his *Rebelión de las masas* at the end of the 1920s and, above all, in the 1930s, before the outbreak of war. The objective of this *Itinerario biográfico* is the publication of the documents conserved in the personal archive of the philosopher related to the management, development and reception of this course taught between November 1949 and February 1950.

Keywords
Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Instituto de Humanidades, sociology, philosophy of language, historical methodology, vital reason, historiography

1934-1940. *El hombre y la gente*: conferencias en Valladolid, Holanda y curso en Buenos Aires

El hombre y la gente se vincula desde sus orígenes a la exposición orteguiana de la idea de sociedad y a su propuesta de una nueva sociología. El propio filósofo lo recuerda en un texto en el que estuvo trabajando intensamente durante varios años destinado a la *Historia de la filosofía* de Julián Marías como epílogo, donde se refiere a *El hombre y la gente* en el texto de una nota al pie:

Cómo citar este artículo:
Carriazo Ruiz, J. R. (2021). "El hombre y la gente" en el Instituto de Humanidades (1949-1950). *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 39-85.
https://doi.org/10.63487/reo.133

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

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

> La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título "El hombre y la gente". Aventuras sin número me han impedido publicar hasta hoy el libro que, con el mismo epígrafe, debe desarrollar toda mi doctrina sobre lo social. Como esperar cuesta poco, espero ahora que no tarde en aparecer[1].

De hecho, "uno de los temas que más ocupó a Ortega durante lo que él mismo denominó su segunda navegación fue el de la condición social del hombre, que expuso en varias ocasiones bajo el título de «El hombre y la gente»" (IX, 1432, "Nota a la edición"). El mismo año 1934, el folleto *Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Año académico de 1934-1935* (Madrid, Imp. de Galo Sáez, [1934], p. 35) anunciaba sus cursos universitarios como «Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social» e «Individuo y organización» (cfr. «Índice de las enseñanzas de la Facultad de Filosofía y Letras para el año académico de 1934-1935»). No obstante, "la primera exposición pública de esta cuestión tuvo lugar en una conferencia pronunciada el 20 de mayo de 1934 en el teatro Pradera de Valladolid, organizada con la finalidad de contribuir a financiar un viaje a Grecia de los alumnos de historia del arte" (IX, 1432).

Efectivamente, *El hombre y la gente* fue el título de una conferencia impartida por Ortega en Valladolid en mayo de 1934 (IX, 166-174) con la que el filósofo rompía el silencio al que se había confinado tras su retirada de la acción política un par de años antes. Así lo relataba la prensa, según el recorte de un diario sin identificar conservado en el Archivo personal de Ortega en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón:

> Después del silencio casi absoluto con que D. José Ortega y Gasset se ha mantenido examinando cuidadosamente el sesgo político mundial, ha salido a la tribuna de la Universidad de Valladolid en una conferencia para recabar recursos destinados a los viajes estudiantiles y universitarios, disertando sobre el tema: "El hombre y la gente".
>
> A pesar del tono filosófico de la conferencia, a la que concurrieron personalidades destacadas desde diversos sitios de España y jóvenes de la agrupación Nueva Política, la disertación ha tenido un singular alcance político, resumiendo en tonos magistrales el estudio que viene realizando de nuestro tiempo y de todos los tiempos. […] El Sr. Ortega y Gasset rinde tributo a las naciones verdaderamente rectoras de Europa que actualmente se defienden del asalto de esas nuevas formas antiguas de política de las masas. Considera que España ha sido, con

[1] José Ortega y Gasset, "Epílogo de la filosofía", en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo IX, p. 589. A partir de ahora, todas las remisiones a las *Obras completas* se referirán a esta edición y se harán constar en el cuerpo del texto mediante la indicación entre paréntesis del tomo, en romanos, y las páginas, en cifra.

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

> Francia y Gran Bretaña, una de las naciones europeas creadoras de formas políticas, y piensa que la España actual, planteado su problema sobre las agitaciones del día, tendrá resolución si vuelve a encontrar una nueva forma política que satisfaga al hombre. Italia, Alemania y Rusia, las naciones torpes en política, hacen política de gente. Y si España y la Castilla del siglo XVI iniciaron teorías del Estado moderno en pasados tiempos, ¿por qué no ha de hacerlo ahora?

En el mismo archivo se conserva un extenso recorte de *El diablo mundo* titulado "Una voz en Castilla | La misión política de la República en España | ante el panorama europeo" correspondiente a la portada del número 5 (año I, 1934), publicado el 26 de mayo, del semanario dirigido por Corpus Barga[2]. En el recorte, reproducido en el apartado documental siguiente, se remite a *Luz* y *El Sol* para conocer versiones exactas y extensas del texto de la conferencia, ya que el semanario madrileño no había logrado su texto íntegro: "Hemos hecho todo lo posible por obtenerlo, pero resulta que los organizadores del acto no llevaron ningún taquígrafo", se excusan. En la conferencia pronunciada el domingo 20 de mayo en Valladolid, titulada "El hombre y la gente, Ortega había estudiado –según *El diablo mundo*– la antítesis entre la vida auténtica y solitaria, la intransferible, la de cada cual, de la que cada cual solo es el responsable, y la vida mostrenca, de todos, de nadie, sin responsabilidad". El comentario publicado en el semanario madrileño apareció sin firma.

En el texto de una nota al pie en *Historia como sistema*, anuncia Ortega la próxima publicación de dos libros: *Sobre la razón viviente* y *El hombre y la gente*, descrito este como "una sociología donde no se eludan, como ha acontecido hasta aquí, los problemas verdaderamente radicales" (VI, 70, n. 1). Los materiales de ambos libros, reformulado el título del primero como *Aurora de la razón histórica*, sirvieron a Ortega para impartir cuatro conferencias en los Países Bajos, invitado por Ernst Robert Curtius (1886-1956), después de asistir en París a la inauguración del Colegio de España en 1936. A principios de mayo, expuso —el 2 en Róterdam, el 4 en Delft, el 5 en Ámsterdam y el 6 en Leyden— "materiales muy masticados ya en artículos y cursos en España en torno a la razón histórica o propios de sus series sobre «Ideas y creencias» y, sobre todo, «Historia como sistema»"[3]. El texto de la primera de las intervenciones, pronunciada el 2 de mayo de 1936 en Róterdam, se tituló "El hombre y la gente" (IX, 203-217) y

[2] Puede consultarse el ejemplar completo en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España en el siguiente enlace: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0070719211&search=&lang=es> [fecha de consulta: 25 de marzo de 2021].

[3] Jordi Gracia, *José Ortega y Gasset*. Madrid, Taurus, 2014, p. 514. A partir de ahora, todas las remisiones a esta obra y se harán constar en el cuerpo del texto mediante la indicación entre paréntesis de las páginas, precedidas por el apellido del autor.

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

fue preparado expresamente para la misma, si bien Ortega utilizó algunas páginas del manuscrito de la conferencia que con el mismo título había pronunciado en Valladolid dos años atrás […] De la conferencia holandesa sobre "El hombre y la gente" se conservan dos testimonios: un manuscrito autógrafo ("[Conferencia en Holanda]", B-42/1) con algunas partes mecanografiadas, que también tienen correcciones autógrafas, pero que no presenta la conferencia completa, y la traducción francesa mecanografiada, está sí completa, "L'Homme et les gens", B-42/4, que es el texto que se ha seguido para la edición pero tomando su versión española en la medida que se han localizado testimonios coincidentes en la citada conferencia de Valladolid y en los manuscritos de los cursos sobre *El hombre y la gente* de Buenos Aires (1939-1940) (IX, 1443, "Nota a la edición").

En 1937, Ortega reiteró el anuncio de la publicación del libro: "El resultado de mis reflexiones va en el libro, próximo a publicarse, *El hombre y la gente*. Allí encontrará el lector el desarrollo y justificación de cuanto acabo de decir" ("Prólogo para franceses", IV, p. 354). Desde 1940 se planteó su aparición simultánea en varios idiomas (cfr. Alfredo Canepa Sardón, "El filósofo Ortega y Gasset está en la Argentina. ¿Vendrá al Perú?", *El Comercio*, Lima, 16-II-1940), aunque finalmente no se publicaría en vida del filósofo por diversos avatares. Sin embargo, el texto fue desarrollándose en varias lecciones, algunas publicadas como capítulos en otros libros. En 1939-1940, se impartió por primera vez en Buenos Aires un curso sobre el tema en diez lecciones (IX, 279-437), la primera de las cuales fue publicada "bajo el título *Ensimismamiento y alteración* junto a *Meditación de la técnica* (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939). También publicó en Argentina unas páginas en forma de folleto"[4].

En el archivo personal de Ortega, custodiado en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, se conservan los manuscritos autógrafos de la conferencia impartida en Valladolid el 20 de mayo de 1934, así como de la pronunciada en Róterdam el 2 de mayo de 1936. De esta, además, se custodia una traducción al francés mecanografiada con correcciones autógrafas de Ortega bajo el título "L homme et les gens". Asimismo, existe una copia mecanografiada y un manuscrito autógrafo de 134 hojas del curso impartido en la Asociación de Amigos del Arte el 31 de octubre de 1939. También se conserva un ejemplar del folleto impreso titulado "[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]", que se distribuyó entre los asistentes al curso.

[4] Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, página 622, nota 149. De aquí en adelante, las remisiones a esta obra se harán en el cuerpo del texto mediante la indicación entre paréntesis de las páginas precedidas por el primer apellido del autor.

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

Documentos:
Recorte de prensa de *El Diablo Mundo*: "Una voz en Castilla | La misión política de la República en España | ante el panorama europeo". [26 de mayo de 1934].

UNA VOZ EN CASTILLA

La misión política de la República en España ante el panorama europeo

¿Cómo es posible que un peregrino de la palabra tan andariego cual José Ortega y Gasset—uno de los más andariegos actualmente en España—no hubiese ido nunca en tal menester a la ciudad castellana de Valladolid? ¿Si no él mismo, por lo menos su fama? Ojalá pudiera decirse que este caso concreto se debe a la casualidad. Pero no es así. No las circunstancias fortuitas, sino algo trascendente se revela en tal síntoma. No es esta ciudad ni este conferenciante; es que mucha Castilla, mucha España, en sus mismos centros universitarios, está por conquistar para la curiosidad por los problemas del pensamiento. A estas alturas, José Ortega y Gasset acaba de ser una revelación en Valladolid. Reconózcanlo o enfádense nuestros amigos de aquella ciudad: lo que acabamos de escribir es la verdad desnuda y tiritando.

Invitado por la Universidad vallisoletana a dar una conferencia con que allegar fondos a las becas para viajes de estudios, el catedrático de la Central, don José Ortega y Gasset, lo mismo que los otros conferenciantes llamados análogamente, no ha tenido mucho público. Esto sería comprensible, sería que la Universidad, esto es, todo el saber del mundo, no podía dar más en la capital de las espigas si luego de conocida la conferencia no se hubiera suscitado por el maestro una expectación como para llenar tres veces el mismo local que no se llenó la primera.

La conferencia pronunciada por José Ortega y Gasset el domingo en Valladolid ha llegado al público que no la oyó.

Falta el texto íntegro de ella y por eso no lo publicamos aquí (nos excusamos ante los lectores). Hemos hecho todo lo posible por obtenerlo, pero resulta que los organizadores del acto no llevaron ningún taquígrafo. La versión más exacta y más extensa es la que han publicado "Luz" y "El Sol". José Ortega y Gasset disertó sobre un problema que de siempre ha estado en el eje de sus preocupaciones y al cual viene dedicando un estudio continuado estos últimos tiempos en los que se plantea trágicamente en Europa anunciando el fin de ésta, a no ser que Europa—como dice, esperanzado, Ortega—no encuentre también la manera, la técnica de dominar y aprovechar las nuevas fuerzas. Se refiere a las masas. "Cuando aparecen en la Historia—ha hecho observar Ortega en alguna ocasión—es el fin de todo". ¿Lo será también ahora? ¿O Europa supercará o domeñará lo que acabó con otras culturas? La duda no puede ser más trágica, más actual, al más política, en este año en que se ha visto amenazada la cabeza de un Einstein.

En su conferencia de Valladolid, "El hombre y la gente", José Ortega y Gasset estudia la antítesis entre la vida auténtica y solitaria, la intransferible, la de cada cual, de la que cada cual sólo en el responsable, y la vida mostrenca, de todos, de nadie, sin responsabilidad. Entre la vida creadora y la conservadora. La sociedad no es sino la adopción, la conservación, la mecanización de las creaciones individuales. Y cuando colectiviza al individuo, es decir, cuando lo convierte en fuerza mecánica, en naturaleza muerta—diríamos—, mata la gallina de los huevos de oro. Bajo títulos más o menos revolucionarios, lo que se levanta ahora triunfante y amenazador contra Europa en la Europa misma es la fuerza elemental de lo colectivo. El problema político de hoy, el problema de Estado, no es otro que el de encontrar la técnica para dominar y aprovechar el nuevo descubrimiento de esta fuerza.

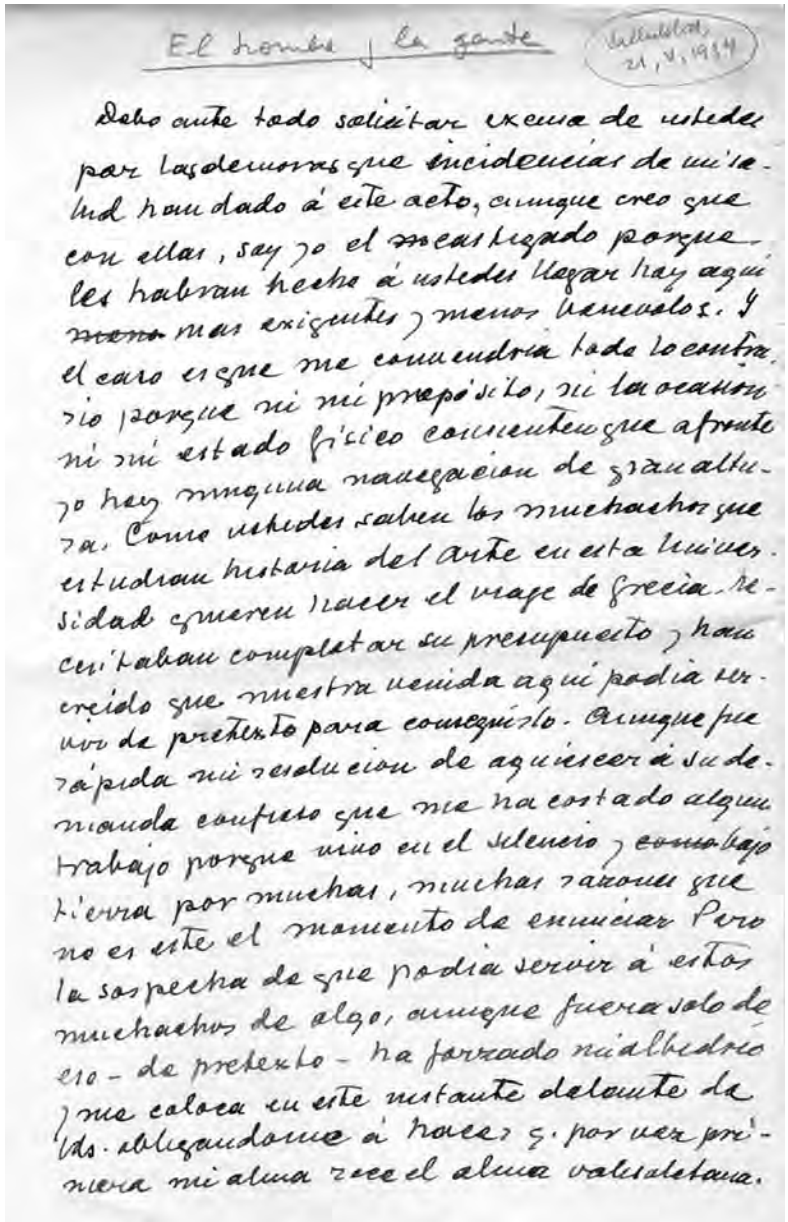
No sumirse en ella, como están haciendo las naciones históricamente más torpes en política, sino resistir e intentar superarla, como están haciendo las naciones maestras. No dejarse ir fácilmente por la línea que parece tan rígida y es tan blanda del menor esfuerzo, sino buscar, con ánimo viril, lo difícil, la solución, la creación.

La República, en España, debe aplicarse a esta tarea. España, creadora en su tiempo de la teoría del Estado, puede considerarse, con Francia e Inglaterra, una de las naciones maestras de la política en Europa. Y así, en Castilla, en Valladolid, acaba de levantarse la primera voz profunda que ataca por su base la política de "gente", arrolladora actual del europeo, del hombre.

Recorte de un diario sin identificar titulado "Una conferencia de D. José Ortega y Gasset", [mayo, 1934].

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

Primera página de la conferencia pronunciada en Valladolid, "[El hombre y la gente]. [Debo ante todo solicitar...]", manuscrito autógrafo, [*c.* 20, mayo, 1934], Signatura B-141/2.



El hombre y la gente

Valladolid, 21, V, 1934

Debo ante todo solicitar excusa de ustedes
por las demoras que incidencias de mi sa-
lud han dado á este acto, aunque creo que
con ellas, soy yo el escarmentado porque
les habran hecho á ustedes llegar hay aquí
~~menos~~ mas exigentes y menos benevolos. Y
el caso es que me convendria todo lo contra-
rio porque ni mi propósito, ni la ocasion
ni mi estado físico consienten que afronte
yo hoy ninguna navegacion de gran altu-
ra. Como ustedes saben los muchachos que
estudian historia del arte en esta Univer-
sidad quieren hacer el viage de Grecia. Ne-
cesitaban completar su presupuesto y han
creido que mi venida aquí podia ser-
vir de pretexto para comenzarlo. Aunque pe
sápida mi resolucion de aquiescer á su de-
manda confieso que me ha costado algun
trabajo porque vino en el silencio y como bajo
tierra por muchas, muchas razones que
no es este el momento de enunciar. Pero
la sospecha de que podia servir á estos
muchachos de algo, aunque fuera solo de
eso - de pretexto - ha forzado mi albedrío
y me coloca en este instante delante de
Vds. obligandome á hacer q. por ver pri-
mera mi alma vea el alma valisoletana.

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

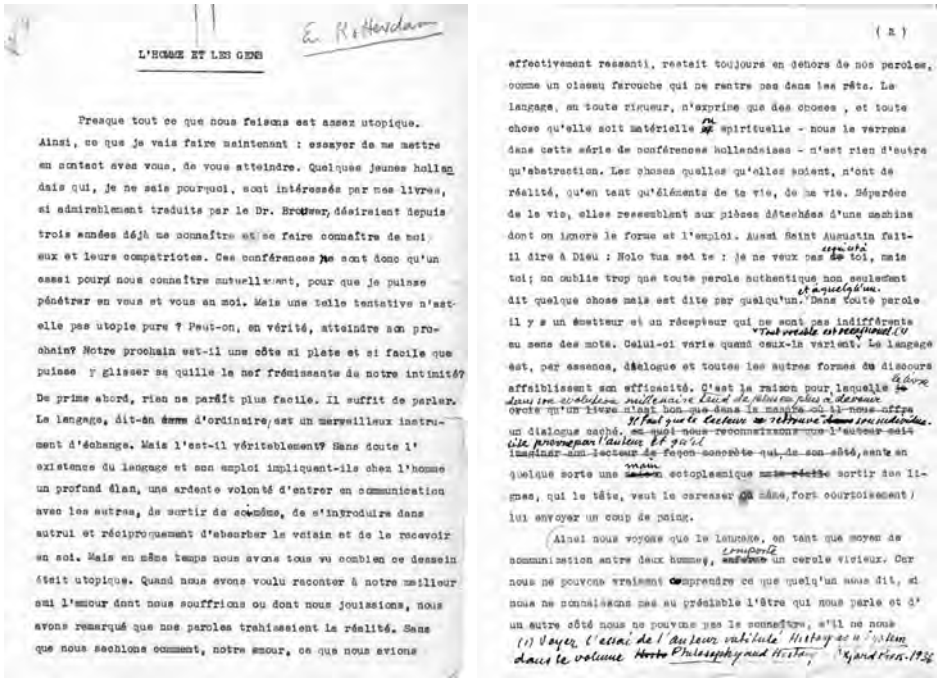
Página 22 de la "[Conferencia en Holanda]", manuscrito autógrafo y mecanografiado con correcciones autógrafas, [*c.* 2, mayo, 1936]. Signatura B-42/1.

El hombre y la gente

Casi todo lo que hacemos es bastante utópico. Por ejemplo, esto que yo voy á hacer ahora: intentar poner me en contacto con ustedes, llegar hasta ustedes. Algunos jóvenes holandeses á quienes, no sé porque, han interesado mis libros, tan admirablemente traducidos por el Dr. Brouwer - desearon desde hace tres años conocerme y que yo los enviase á ellos y con ellos á vosotros, sus compatriotas. Estas conferencias no son mas que eso: un ensayo de conocernos mutuamente, de penetrar ustedes en mi y yo en ustedes. Pero ¿no es empeño tal pura utopía? ¿Se puede, de verdad, llegar hasta el prójimo? ¿Es el prójimo una costa tan llana y suave que pueda en ella deslizar su quilla la nave entre - nacida de nuestra intimidad? Al pronto, na - da parece mas fácil. Basta con que hablemos. El habla, suele decirse, es un maravilloso instrumento de comu - nicacion. Pero ¿lo es verdaderamente? Sin duda, la existencia del lenguaje y su ejercicio implí - can un profundo anhelo, una ardiente voluntad en el hombre de comunicar con los de - mas, de salir de si mismo é inyectarse en el

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

Primeras páginas de la traducción francesa "L'Homme et les gens", manuscrito mecanografiado con correcciones autógrafas, [*c.* 2, mayo, 1936]. Signatura B-42/4.



L'HOMME ET LES GENS

Presque tout ce que nous faisons est assez utopique. Ainsi, ce que je vais faire maintenant : essayer de me mettre en contact avec vous, de vous atteindre. Quelques jeunes hollandais qui, je ne sais pourquoi, sont intéressés par mes livres, si admirablement traduits par le Dr. Brouwer, désiraient depuis trois années déjà me connaître et se faire connaître de moi et leurs compatriotes. Ces conférences ne sont donc qu'un essai pour nous connaître mutuellement, pour que je puisse pénétrer en vous et vous en moi. Mais une telle tentative n'est-elle pas utopie pure ? Peut-on, en vérité, atteindre son prochain? Notre prochain est-il une côte si plate et si facile que puisse y glisser sa quille le nef frémissante de notre intimité? De prime abord, rien ne paraît plus facile. Il suffit de parler. Le langage, dit-on d'ordinaire, est un merveilleux instrument d'échange. Mais l'est-il véritablement? Sans doute l'existence du langage et son emploi impliquent-ils chez l'homme un profond élan, une ardente volonté d'entrer en communication avec les autres, de sortir de soi-même, de s'introduire dans autrui et réciproquement d'absorber le voisin et de le recevoir en soi. Mais en même temps nous avons tous vu combien ce dessein était utopique. Quand nous avons voulu raconter à notre meilleur ami l'amour dont nous souffrions ou dont nous jouissions, nous avons remarqué que nos paroles trahissaient la réalité. Sans que nous sachions comment, notre amour, ce que nous avions

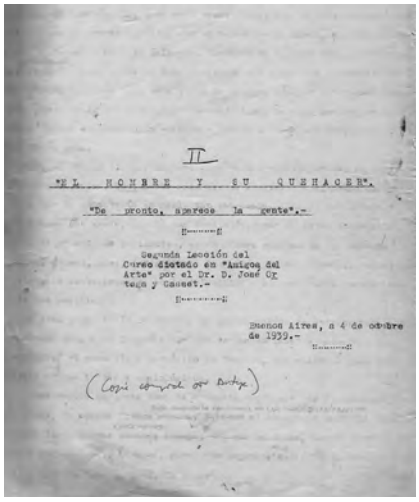
(2)

affectivement ressenti, restait toujours en dehors de nos paroles, comme un oiseau farouche qui ne rentre pas dans les rêts. Le langage, en toute rigueur, n'exprime que des choses , et toute chose qu'elle soit matérielle ou spirituelle - nous le verrons dans cette série de conférences hollandaises - n'est rien d'autre qu'abstraction. Les choses quelles qu'elles soient, n'ont de réalité, qu'en tant qu'éléments de ta vie, de ma vie. Séparées de la vie, elles ressemblent aux pièces détachées d'une machine dont on ignore la forme et l'emploi. Aussi Saint Augustin fait-il dire à Dieu : Nolo tua sed te : je ne veux pas ~~ta~~ ceux-là toi, mais toi; on oublie trop que toute parole authentique non seulement dit quelque chose mais est dite par quelqu'un et à quelqu'un. Dans toute parole il y a un émetteur et un récepteur qui ne sont pas indifférents au sens des mots. Celui-ci varie quand ceux-là varient. Le langage est, par essence, dialogue et toutes les autres formes du discours affaiblissent son efficacité. C'est la raison pour laquelle le livre dans une solitude nullement lieu de plus en plus de deux cercle qu'un livre n'est bon que dans la mesure où il nous offre un dialogue caché. ~~Et quoi nous reconnaissons que l'auteur sait~~ Il faut que le lecteur se retrouve dans son individualité. ~~imaginer un lecteur de façon concrète qui, de son côté,~~ vie propre par l'auteur et qu'il sente en quelque sorte une ectoplasmique ~~sorte~~ sortir des lignes, qui le tête, veut le caresser ~~de~~ même, fort courtoisement, lui envoyer un coup de poing.

Ainsi nous voyons que le langage, en tant que moyen de communication entre deux hommes, ~~enferme~~ comporte un cercle vicieux. Car nous ne pouvons vraiment comprendre ce que quelqu'un nous dit, si nous ne connaissons ~~nos~~ au préalable l'être qui nous parle et d'un autre côté nous ne pouvons pas le connaître, s'il ne nous

(1) Voyez l'essai de l'auteur intitulé History as a System dans le volume Philosophy and History, Oxford Univ. 1936

Primera página de la segunda lección del curso impartido en la Asociación de Amigos del Arte, del manuscrito "El hombre y la gente", transcripción taquigráfica con correcciones autógrafas, 4, octubre, 1939. Signatura B-146/1.



II

"EL HOMBRE Y SU QUEHACER".

"De pronto, aparece la gente".-

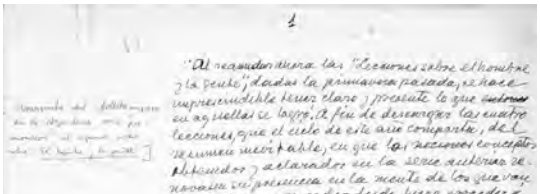
Segunda lección del Curso dictado en "Amigos del Arte" por el Dr. D. José Ortega y Gasset.-

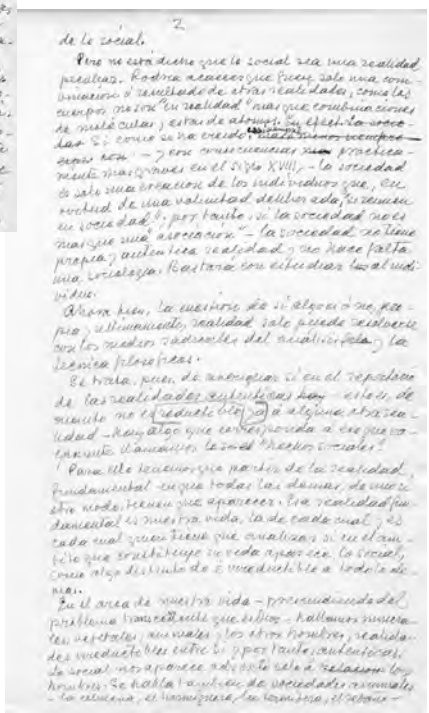
Buenos Aires, a 4 de octubre de 1939.-

(Copia corregida por Ortega)

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

Páginas del curso impartido en la Asociación de Amigos del Arte, "[El hombre y la gente]", manuscrito autógrafo, [*c.* 4, octubre, 1939]. Signatura B-146/2.





Folleto "[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]". [Sin título], Impreso, [Buenos Aires], [Amigos del Arte], [1940].

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

Noviembre, 1949 – marzo, 1950. *El hombre y la gente* en el segundo curso del Instituto de Humanidades

A finales del verano de 1949, Ortega regresó de un viaje a Alemania donde había asistido a los actos por el bicentenario del nacimiento de Goethe, entre otras actividades[5]. El bicentenario del poeta alemán le había llevado también a los Estados Unidos ese mismo año, antes de viajar a Alemania, y tenía previsto pronunciar una conferencia, que finalmente se suspendió, sobre ese mismo tema el 14 de septiembre en San Sebastián. El 24 de noviembre, una vez que ya había iniciado el curso sobre "El hombre y la gente" organizado por el Instituto de Humanidades, volvió a tratar sobre el bicentenario en la librería Buchholz de Madrid (Zamora, 477). En octubre de 1949 escribe eufórico a E. R. Curtius: "Se siente «lanzado de nuevo a una superlativa actuación» a cuenta del Instituto de Humanidades y su segundo curso de actividades de 1949-1950, empujado por una alegría y un optimismo «forjados en la sustancia de la desesperación»" (Gracia, 617-618).

En 1939, los hermanos Ortega Spottorno habían fundado, junto a Julián Marías, Dolores Franco, Paulino Garagorri y otros dos hermanos, los Vergara, una academia con el nombre de Aula Nueva, en la calle Serrano, 52, esquina con Ayala, para preparar los exámenes de ingreso universitario (Gracia, 546). Aula Nueva sirvió para crear, en 1948, el Instituto de Humanidades, como una institución docente independiente que permitiese, además, organizar las publicaciones de la editorial Revista de Occidente y fuese la base institucional desde la que respaldar las intervenciones de Ortega en el extranjero. El 9 de noviembre de 1948, según una anotación en un recorte de prensa conservado en el archivo de la Fundación, el *Diario de la Marina* anuncia en La Habana la creación de un instituto superior de docencia e investigación en humanidades:

> El filósofo español acaba de fundar un Instituto de Humanidades en Madrid, en colaboración con su discípulo Julián Marías. Este Instituto, de total iniciativa privada, emprenderá una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones de la sabiduría humana. Los estudios serán dirigidos por especialistas, cada uno de ellos a cargo de un grupo de disciplinas, admitiéndose en la tarea otros grupos de colaboradores, oyentes y público interesado en los programas.
>
> El instituto divide las actividades de su primer curso en tres cuerpos. Comprenderá, primeramente, cuatro cursos (Nueva interpretación de la Historia Universal, Arabismo y Filología clásica, Método histórico de las generaciones y

[5] Sobre el viaje de Ortega a Alemania a finales del verano de 1949, pueden consultarse los itinerarios biográficos publicados en los números 27 y 28 de esta misma revista, en noviembre de 2013 y en mayo de 2014. José Ramón CARRIAZO RUIZ, "Viaje de Ortega a Alemania, 1949", primera parte, *Revista de Estudios Orteguianos*, 27, 2013, pp. 49-104; segunda parte: *Revista de Estudios Orteguianos*, 28, 2014, pp. 43-96.

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

> la cultura de Mohenjo-Daro, a cargo respectivamente de los profesores Ortega, García Gómez, Marías y Gaya). Se efectuarán Investigaciones sobre el método histórico de las generaciones (Marías) y sobre los orígenes de la leyenda de Goya, este último tema a cargo de Valentín de Sampricio [*sic*], autor del reciente libro "Tapices de Goya". Por último, se organizarán Coloquios-discusiones sobre temas económicos, filológicos, sobre los modismos y sobre "La nubes" de Aristófanes y Sócrates.

El primer curso del Instituto resultó un éxito y permitió la gira internacional del verano de 1949, por lo que el balance era inmejorable para Ortega, quien confía en que puede ir más lejos al iniciarse el otoño. El año anterior, el filósofo había departido, también en doce lecciones, sobre Arnold J. Toynbee y su obra (IX, 1185-1408):

> El 13 de diciembre de 1948 Ortega inauguró los cursos del Instituto de Humanidades, que había fundado junto a su discípulo Julián Marías, con un curso de doce lecciones, que se extendió hasta el 14 de marzo de 1949, en el que anunciaba que iba a tratar sobre la obra *A Study of History* de Arnold Toynbee, de la que se habían publicado en Oxford University Press tres volúmenes en 1934 y otros tres en 1939. Finalmente fueron doce volúmenes, pero Ortega conocía a la altura de 1948 los seis primeros (IX, 1491-1492, "Nota a la edición").

Los intentos de reanudar la actividad académica en España a través del Instituto no carecieron de obstáculos, incluida la oposición de "algunos grupos de compatriotas muy interesados en conseguir mi definitiva extinción". […] Si sus enemigos no le dejan, "haré lo que he sabido —y bien duramente— no hacer en tan largo espacio de mi vida, a saber, irme fuera de España para continuar mi labor" (X, 36-37). Tiene tono de amenaza, sin duda, porque Ortega se siente respaldado, cuando menos simbólicamente, de muchos modos nuevos. Incluso Ramón J. Sender cree en agosto de 1949 que Ortega es "la persona ideal y está en las condiciones ideales para dar alguna forma de esperanza que, la verdad, no nos llega de ninguna parte". Se felicita del éxito de los cursos del Instituto y "deseo con toda mi alma que excedan lo más posible el interés académico. Esto último lo digo con un desvergonzado egoísmo de exiliado que no quiere ni puede renunciar a volver". Y algo sabe de primera mano Ortega, pero además acaba de regresar a Buenos Aires Ramón Gómez de la Serna, tras una estancia tristísima en España (Gracia, 621).

Una muestra de la ilusión que Ortega puso en el Instituto de Humanidades es la abundante correspondencia conservada en el archivo de la Fundación sobre el asunto. El Instituto de Humanidades no fue solo un foro para que interviniese Ortega sino que su proyecto era mucho más ambicioso. El primer curso participaron junto a Ortega Emilio García Gómez ("La situación del arabismo

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

en comparación con la de la filología clásica"), Julián Marías ("El método histórico de las generaciones") y Benito Gaya ("La cultura de Mohenjo-Daro"); en el segundo año, impartieron cursos Dámaso Alonso ("Poesía española"), Julio Caro Baroja ("Geografía social de España"), Enrique Lafuente Ferrari ("Características del arte de Goya"), Alfredo García Valdecasas ("La guerra") y Luis Díez del Corral ("El régimen mixto como idea y como forma política"). Al mismo tiempo se llevaron a cabo investigaciones sobre "Los orígenes de la leyenda de Goya" y tuvieron lugar varios coloquios sobre "Estructura social del precio", "Ensayo de los modismos" y "*Las Nubes* de Aristófanes y Sócrates". Participaban, además de los citados, Julio Casares, Salvador Fernández Ramírez, Antonio Tovar, Valentín de Sambricio, José Camón Aznar y Manuel de Terán. Con algunos de estos colaboradores mantuvo Ortega frecuente comunicación epistolar, de la que hemos seleccionado aquí los testimonios relacionados con el Instituto de Humanidades y *El hombre y la gente*.

El 27 de noviembre de 1948 le escribe Luis Díez del Corral desde París agradeciendo el envío del acta fundacional del Instituto y pidiéndole "más folletos sobre el Instituto de Humanidades, pues los que me mandó ya los he repartido". También se ofrece para colaborar en las actividades del centro: "Mucho desearía poder colaborar con V., dentro de la escasa medida de mis fuerzas, en la tarea del nuevo Instituto. Sigo preocupado con la cuestión del «Régimen mixto» de que le hablé el año pasado". El curso siguiente, impartirá, precisamente, un curso sobre esta idea y forma política. El 11 de octubre de 1949, en carta remitida desde la Embajada de España en París, queda fijado definitivamente el título:

> Ando dándole vueltas al título del curso en el Instituto de Humanidades y hasta ahora lo mejor que se me ha ocurrido es "Historia del régimen mixto como idea y forma política". La redacción no es muy afortunada, pero me parece conveniente recoger en la rotulación la expresión amplia y poco comprometedora de "régimen mixto" junto con la precisión del doble enfoque de "idea y forma política". Trabajo cuanto puedo en la preparación de las conferencias y mucho le agradeceré me haga las indicaciones bibliográficas y de todo orden que estime oportunas.

Prueba de la ilusión que puso Ortega en este segundo curso del Instituto de Humanidades y en el inicio de las conferencias sobre *El hombre y la gente* es la carta que remite a E. R. Curtius el 15 de octubre de 1949, un mes antes del inicio de las sesiones, donde le relata sus inminentes tareas docentes y futuros planes:

> Uno de estos días inicio el segundo año del Instituto de Humanidades. Ya le enviaré el programa. Mi curso, que será de catorce lecciones, se titula *El hombre*

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

y la gente y en él por vez primera en forma plenaria, expondré cuanto desde hace veinte años medito sobre el fenómeno "sociedad". En Norteamérica desean financiar mi Instituto para los cursos posteriores. En este caso, como ya le dije, será una de mis mayores satisfacciones poder invitarle a usted para que pase una temporada en España, con mínimo trabajo, enseñándonos no obstante, muchas cosas que no sabemos, y aprender usted, por su parte, lo único que sabemos a fondo: perder con gracia el tiempo.

Días más tarde, el 19 de octubre, somete Ortega al juicio de Julio Caro Baroja, otro de los profesores del segundo curso del Instituto, la expresión de lo que considera "como *desideratum* para tu curso" en una extensa carta de la que se conserva una copia mecanografiada en el archivo de la Fundación:

Una nación –España, por ejemplo– es el resultado de un movimiento multimilenario de "integración". La nación es una unidad de convivencia humana fundada en cierto [*sic*] principios que producen su unitariedad, cohesión, etc. Este curso no se ocupa de descubrir y definir esos principios que son causa de que hoy *la sociedad* española sea *una* sociedad. Nuestro tema es otro. Partimos de una unidad social que es ante nosotros un hecho y nos hacemos la siguiente sencilla reflexión. ¿De qué componentes ha resultado esa integración que llamamos España? La integración nacional ha integrado otras sociedades preexistentes y prenacionales. Pues bien, *uno* de los métodos que hay que seguir para entender, penetrar bien lo que es la actual sociedad unitaria española es investigar, rehaciendo hacia atrás ese proceso integrador, cuáles han sido esas sociedades, diríamos ingredientes, fundidas en la actual. No es el tema de este curso decir *cómo y por qué* han sido integradas esas sociedades hispánicas antecedentes –eso sería hacer "historia general de España– sino 1.º) determinar, caminando hacia, cuáles han sido.

2.º) Esto nos muestra enseguida que esas sociedades ingredientes –por ejemplo, los Reinos de Aragón, principado de Cataluña, Provincias Vascongadas y Navarra, etc.– son a su vez, integraciones. Esto nos lleva a descubrir qué sociedades fueron, a su vez, integradas con anterioridad en esas grandes unidades, que hoy se acusan todavía como "regiones".

3.º) Hay, pues, que partir de describir cuáles son esas regiones "actuales", en qué sentido puede decirse que las "regiones" tienen aún carácter de sociedades diferenciales, cada una con *una cierta* unidad social, si bien evidentemente, residual.

4.º) ¿Queda hoy, dentro de cada una de las regiones actuales, síntomas, más o menos residuales, de otras sociedades menores que en ella fueron integradas? ¿Qué realidad de "unidad social" relativa tienen lo que podemos llamar "comarcas" –como La Rioja, la Bureva, la Mancha, etc. etc.? Y son *solo* designaciones geográficas o queda en ellas una conciencia unitaria, social? Se siente y cómo

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

–el riojano, perteneciente no solo a un terreno llamado Rioja sino a una sociedad formalmente *comarcana* con caracteres determinados– determinados no solo ni no tanto *para nosotros* científicos cuanto para el riojano en su efectivo vivir? ¿Cuáles son los principios que hacen sentirse riojanos, manchegos, extremeños a ciertos hombres? Definición sociológica de la comarca.

5.º ¿Hay señales hoy de unidades sociales aún más pequeñas que las comarcas y de que estas son integración?

6.º Averiguado todo lo anterior –lo primero que hay que hacer es empezar a preguntarse el *porqué* de esas sociedades ingredientes y para ello hay que investigar las causas de su socialización. Estas causas son, por fuerza, de dos órdenes: geográfico e histórico.

¿Hay razones geográficas para que Aragón sea Aragón, el "país vasco" país vasco, etc.? Véase.

7.º) ¿Hay también causas geográficas para que las "comarcas" sean esas unidades sociales que son? Casuística. Por ejemplo. ¿No ha habido desplazamiento de las "comarcas"? Quiero decir: La Rioja ¿ha ocupado siempre el espacio geográfico que hoy ocupa? ¿Se da el fenómeno que podríamos llamar "emigración" de las "comarcas"?

8.º) Causas históricas. Toda realidad histórica *viene de* otra anterior. Este *venir de* no significa que *antes* hubiese otra realidad, sino que la realidad actual es la que es *porque* en ella pervive inercialmente la anterior. Yendo atrás en el tiempo ¿qué sociedad hallamos de *la cual viene* la Rioja, etc.? Esto nos lleva a perseguir reculando la historia de la Rioja, en lo que importa para su forma social. ¿Llegará un momento en que hallaremos un *pueblo* que no se llamaba Rioja, pero que era ya una unidad social, de *la cual* es herencia la Rioja de hoy y de atrás hasta el siglo X en que empezó a ser llamada Rioja? En Francia, casi todas las comarcas conservan en su nombre actual el nombre de una tribu celta: Ejemplos.

9.º) De esta manera llegamos a la España Romana. Influencia, en la medida en que la haya, sobre la demarcación de reinos y comarcas de las divisiones administrativas romanas.

10.º) Mapa de las tribus pre-romanas. Se trata de ver si las sociedades tribales han influido, cómo y por qué –en la formación de las sociedades comarcanas, reinos y regiones.

Esto llamamos "geografía social" –un nuevo miembro de la "Geografía humana".

Creo que es tema científico nuevo y claramente acotado que da lugar a muy precisas y tal vez luminosas investigaciones.

Tuyo

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

El *desideratum* orteguiano incluye referencias a la última parte de *El hombre y la gente,* que quedó sin desarrollar en el curso del filósofo a la que debían consagrarse las sesiones impartidas por el antropólogo. Esa geografía social historicista o evolucionista, que Caro no llegaría a desarrollar en su obra, puede rastrearse en las investigaciones de otros asistentes a los seminarios y coloquios, como Rafael Lapesa y Antonio Tovar, quienes realizaron importantes trabajos de investigación tanto sobre la influencia de las divisiones administrativas romanas sobre la historia del latín vulgar y las lenguas y dialectos hispánicos, como sobre las tribus prerromanas, su geografía y sus influencias posteriores en la formación de las lenguas, dialectos y hablas modernas de las poblaciones peninsulares. De hecho, es muy posible que el abandono del método histórico arqueológico propio de la antropología evolucionista y la dedicación al trabajo de campo en el Sahara desde enfoques estructural-funcionalistas y descriptivos por parte de Julio Caro Baroja tenga sus orígenes, por contraste dialéctico, en el magisterio orteguiano, al menos en parte[6].

La inauguración del segundo año del Instituto de Humanidades de Madrid, con la primera conferencia de Julián Marías, estuvo presidida por Pedro Rocamora y otras autoridades falangistas en otoño de 1949, lo que sirve a Xavier Zubiri para explicar la ausencia de persecución oficial de la institución por parte del régimen (*Zubiri,* 555 y 795, *apud* Gracia, 623-624).

El curso impartido por Ortega comenzó el miércoles 23 de noviembre de 1949. Las lecciones tuvieron lugar, además de en la fecha citada, los días 30 de noviembre, 7, 14 y 21 de diciembre de 1949, 4, 11, 18 y 25 de enero, y 8, 15 y 22 de febrero de 1950 (X, 493). El curso se celebró en un cine Barceló abarrotado, que hizo necesario el empleo de micrófono, lleno "por completo el amplio patio de butacas, los ocho palcos del cine y el anfiteatro" con un "público muy de Ortega: elegantes oficiales, intelectuales oficiosos, universitarios y también espontáneos sin etiqueta", según informa César González-Ruano desde Madrid a sus lectores de *La Vanguardia*. "En una de las esquinas se sentaban también Juan Benet, Luis Martín-Santos y su mujer Rocío Laffon" (Gracia, 625). Un día antes del inicio del curso, el 22 de noviembre, la edición madrileña del *ABC* publicó una tercera completa y una columna en la página 5 con una extensa entrevista a Ortega firmada por L. C. (Luis Calvo) que empieza con la noticia de la inauguración del curso:

[6] Sobre la presencia de Ortega en la obra de Julio Caro Baroja, puede consultarse la sección "La escuela de Ortega" en el número 29 de la presente revista publicado en noviembre de 2014: Francisco Castilla Urbano, "Ortega en el recuerdo y en la obra de Caro Baroja", *Revista de Estudios Orteguianos*, 29, 2014, pp. 183-200.

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

Mañana, miércoles, reanuda sus cursos en Madrid el "Instituto de Humanidades" creado y dirigido por don José Ortega y Gasset. Se ha encontrado un local para el curso de este año, más amplio y más congruente con el número de auditores (que rebasaba en el ciclo anterior de la capacidad de la sala escogida) y con las necesidades acústicas. Este local es el *cine* Barceló. El programa del "Instituto" parece también más ambicioso y cargado de resonancias modernas, apoyándose sobre los temas eternos del pensamiento.

Tras una breve introducción, se abordan en la entrevista los contenidos y colaboradores previstos para el nuevo curso que se inauguraba:

— ¿El tema de este año?

— Temas… He escogido temas más sugestivos que el año pasado. Me propongo, como ya he dicho a ustedes alguna vez, "levantar las faldas" a todos los grandes temas planteados hoy en el mundo, no hablando de ellos directamente y, por tanto, ingenuamente, sino hablando de sus auténticas raíces, es decir, tomándolos por debajo de ellos. Quiero atacar perentoriamente y sin escape los fenómenos más elementales de la vida social humana… Pero mejor será que les dé el programa escueto de mis doce lecciones, cuyo título general es "El Hombre y la Gente": […]

— ¿Qué colaboradores ha buscado usted para este año?

— He tratado este año de acometer temas más fogosos, así para los cursos de mis colaboradores como para los coloquios. El profesor Dámaso Alonso dará un curso sobre poesía española ("Ensayo de métodos estilísticos"), en ocho lecciones, con una amplitud y esmero como no se ha hecho nunca en España. A su saber se añade el floripondio de ser este gran maestro un lector inigualado de poesías, y conseguirá lo que es una de mis más caras ambiciones: enseñar a los españoles algo, algo que han olvidado, muy principalmente los actores españoles: la maravilla de la prosodia del español, que por lo mismo que no tiene una apariencia muy melodramática es más rica en matices. Nuestras palabras van cargadas de acentos como los barcos vuelven de Ofir con sus mástiles encendidos con fuegos de Santelmo. Otro de mis colaboradores, Luis Díez del Corral, agregado cultural en París, dará un curso sobre "el régimen mixto como idea y como forma política", curso seguido de un coloquio, donde tomarán parte juristas e historiadores y donde, como el tema indica, se discutirán los problemas de la experiencia histórica (sobre todo de la antigüedad), respecto a las formas de Gobierno: coloquio en el cual yo, que no soy jurista ni historiador, intervendré también, usando una vez más de mi auténtica vocación, que es la de ser ese chico madrileño que se tira del tendido al ruedo y al que llaman el "espontáneo".

Otra de las cosas que considero de gran interés es lo que vamos a hacer Julio Caro Baroja y yo (como si dijéramos: un abuelo y un nieto). Con motivo de un estudio referido exclusivamente a España, aunque aportando comparaciones con

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

otros países, pretendemos acometer nada menos que el ensayo de una nueva ciencia que llamamos geografía social, con un coloquio donde colaborarán dialectólogos, historiadores, geógrafos, etc. Se trata de ver de qué sociedades preexistentes menores se ha ido formando esta gran sociedad española que llamamos nuestra nación.

Luego, Lafuente Ferrari, el gran historiador de la pintura española, concretará […]

Toda esta labor del Instituto (dejando aparte mis doce lecciones) se hará en el espléndido local que ha puesto a nuestra disposición, con una generosidad que se multiplica por los dos factores de ser inesperada y de ser sorprendente, la Cámara Oficial de Comercio, en la calle de Alcalá, 69. Nos va a parecer mentira salir de nuestro modestísimo habitáculo de la calle de Serrano y movernos en este local, que tal vez nos asuste por su perfecto decoro, a nosotros que ciertamente aspiramos a la perfección, precisamente porque carecemos de ella. L. C.

El segundo año del Instituto de Humanidades supuso un nuevo éxito a finales de 1949 y los coloquios, en los que también participaba Ortega, tuvieron que celebrarse en un local ofrecido por la Cámara de Comercio de Madrid; el interés había sido enorme y el local de Aula Nueva se había quedado pequeño. Ortega pronunció sus doce conferencias sobre *El hombre y la gente* en el cine Barceló "porque la matrícula había sido nuevamente muy numerosa, duplicando incluso la del año anterior hasta superar los mil doscientos inscritos" (Zamora, 478). Un día antes de empezar su curso, Ortega declaraba al *ABC*: "Cuando empecé hace un año el "Instituto" —nos dice— puse deliberadamente todas las dificultades, porque quería estar seguro de que fuese perfectamente clara la reacción que se produjera"; la respuesta del público el año anterior "fue tan clara, entusiasta y diré que torrencial, que me infundió ánimo para proseguir y responder, como creo que debo, a esa amabilidad que tanto agradezco", concluye.

El contrato de alquiler del cine Barceló, conservado en el archivo personal de Ortega, fue firmado el 14 de noviembre por José Ortega Spottorno, como apoderado del Instituto de Humanidades, y el vicepresidente del consejo de administración de Filmófono, empresa propietaria del local. Además de este contrato, se conservan varias facturas relacionadas con los gastos derivados de la celebración del curso: la construcción de un encerado por Sotero Alcolea, carpintero ebanista (pagada el 24 de noviembre de 1949, documento con signatura PB-369/42), un pupitre con atril para conferencias por 350 pesetas (abonado el 26 de noviembre, PB-369/44), la iluminación del escenario del cine Barceló por 100 pesetas (9 de diciembre de 1949, PB-369/50), gastos de transporte en taxi del amplificador de repuesto para la conferencia de don José del 21 de diciembre de 1949 (factura del 29 de diciembre, PB-369/56), 600 pesetas por el importe de doce conferencias y 225 por el alquiler de un micrófono para nueve conferencias (pagadas a Andrés Martín, electricidad y radio, el 22 de febrero de 1950, PB-369/68). Estos gastos, junto a los ingresos, se detallan en las cuentas del segundo

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

año del Instituto (PB-369/6), donde el balance es claramente favorable a los ingresos, que superan el doble de los gastos. El segundo año del Instituto había sido un éxito, al menos económicamente. Como en el primero, también este se imprimió un folleto (PB-368/6) que recogía el programa completo de los cursos y coloquios, incluido el impartido por Ortega:

1.º) El hombre y la gente.
Curso de doce lecciones, por José Ortega y Gasset.
I. —*El hombre.*
Vida humana. —Mundo, contorno y circunstancia. –Aquí, ahí y allí. –Éste y aquél. –Pronombres demostrativos y pronombres personales. –Antigüedad y posteridad.
II. –*El hombre.*
Él, nosotros, tú, yo. –Breve excursión en torno a ella.
III. –*En esta lección se presenta la gente.*
El individuo único y el individuo vago. –Perspectiva de humanidad: el prójimo y el lejano. –Persona, reglamento y burocracia.
IV. –*Meditación del saludo.*
Los usos, sustancia de la sociedad. –Vigencias. –Usos, desusos y abusos. –Usos blandos y usos fuertes.
V. –*El decir de la gente*: *la lengua.*
Decir, hablar y callar. –Lenguaje, –Conversación. –Gramática y estilística. –Palabra, gesto y fisonomía. –Meditación del azoramiento
VI. –*Meditación de la tertulia.*
El decir de la gente: opinión pública. –Los mitos. –La verdad sobre «el alma colectiva». –Ejemplo: la portuguesía o Meditación de la «saudade». –¿La españolía?
VII. –*El Estado.*
Poder público. –Genealogía del Estado. –La Política
VIII. –*El Derecho.*
Derecho consuetudinario y Ley. –Algo sobre el derecho romano. –Derecho, jurisprudencia y «filosofía del derecho». –Derecho y moral. –Las dos justicias.
IX. –*La sociedad y sus formas.*
Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad. –Grupos internos. –La familia. –«Clases» sociales. –La «gente del bronce» y la «buena sociedad».
X. –*Nación*, *ultra-nación*, *inter-nación*.
XI. –«*Sociedades animales*» *y sociedades humanas.*
Las ocultaciones de lo social. –Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.
XII. –*Humanidad.*

El texto del curso (X, 137-326) se relaciona con el impartido en Buenos Aires en 1939-1940, ya que Ortega "utilizó los manuscritos y la versión taqui-

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

gráfica de este curso para preparar años después el que […] impartió en Madrid entre noviembre de 1949 y febrero de 1950, dentro de las actividades del Instituto de Humanidades, fundación orteguiana que había echado a andar el año anterior" (X, 484). "Algunos de los epígrafes anunciados […] no tuvieron desarrollo durante el curso" (X, 494). Según fueron avanzando las lecciones, Ortega sufre los constantes ataques de la prensa y protesta "«contra el asfixiante provincianismo»" (Zamora, 478).

El 24 de febrero de 1949, dos días después de la última conferencia pronunciada por Ortega en el cine Barceló, Luis Díez del Corral le escribe desde la embajada de España en París: "Espero que su curso habrá terminado con el éxito consabido. Mucho me interesa saber cómo se ha desarrollado el coloquio de Goya. ¿Se han portado mejor los historiadores del arte que los de las ideas políticas?". Y, en carta del 11 de marzo, añade: "Comprendo que haya Vd. terminado cansado del curso del Instituto de Humanidades, pues la prueba que ha dado Vd. de energías es realmente insuperable". A finales de año, el 11 de noviembre, cuenta Díez del Corral que Emilio García Gómez estaba en París y se ven con frecuencia: "Por él sé que se encuentra Vd. lleno de ánimos a su vuelta de Lisboa y con muchos proyectos sobre el Institu[t]o de Humanidades. Deseo vivamente que sean pronto realidad porque después de la labor de los dos últimos años sería una pena interrumpirla".

Aunque la institución madrileña no tenga continuidad, la labor docente y los contactos realizados durante la andadura de la empresa dejaron abundante documentación en el archivo personal del filósofo. El 24 de mayo de 1950, Julio Casares recuerda en carta remitida desde la secretaría de la Real Academia Española "aquellos memorables coloquios sobre el «modismo»" celebrados a finales de 1948 y principios de 1949, le agradece el envío de un ejemplar de los *Papeles sobre Velázquez y Goya* y le promete otro de su *Introducción a la lexicografía moderna*, "donde le dedico una parte de la obra. Son capítulos que no hubieran fructificado sin los gérmenes de interés que recogí en el ambiente, generalmente propicio", precisamente en aquellos coloquios. Ese mismo año 1950, el 25 de octubre, pregunta Julio Casares a Ortega acerca de la definición de *vivencia*, ya que está intentando definir "algunos vocablos de las más variadas disciplinas, desde la filosofía a la electrónica" para "modernizar un tanto la próxima edición del Diccionario de la Academia" (1956): "y como en este caso tengo la fortuna de conocer al inventor y de que sea amigo mío, me tomo la libertad de incluir mi proyecto y quedo a la espera del rapapolvo". Ortega remite su respuesta el 21 de enero de 1951:

> Mi querido amigo,
>
> He tenido mala suerte por lo que hace a la posibilidad de contestar debidamente a su pregunta sobre la palabra "vivencia". Cuando me la envió me hallaba yo en Lisboa y allí me fue remitida. Pensé que era mejor contestarle a Vd. de pa-

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

labra y a mi vuelta, como sabe nuestro amigo Fernández Ramírez quise ir a verle, pero enseguida caí presa de una serie de enfermedades, no graves, pero que me han retenido en casa. Y ahora acontece que tengo, sin remedio, que marchar mañana a Lisboa, donde me esperan algunos asuntos que no dejan demora.

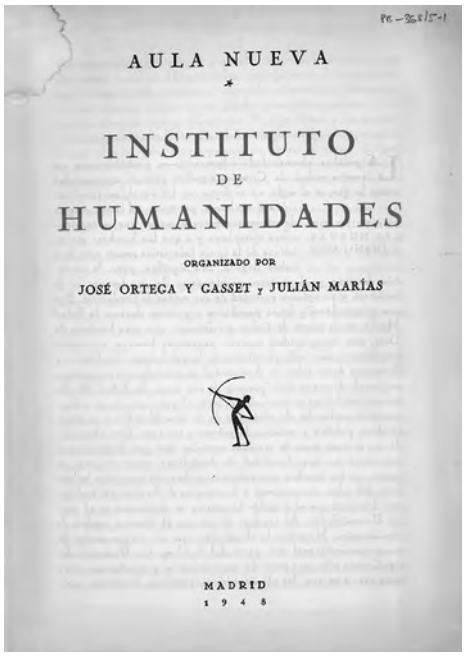
La definición que Vd. propone creo que es muy suficiente, porque debe haber diferencia entre la definición de un término científico dentro de la ciencia y su definición como semantema del lenguaje en un diccionario normal.

Lo importante en la idea de "vivencia" es que abarca todo acontecimiento del cual el sujeto sea consciente. A mi juicio no conviene confundirlo con la antigua idea de "hecho de la conciencia" o "dato de la conciencia" que era ya una interpretación subjetivista, conciencialista de lo vivido, y, por tanto, excluía *a limine* la posible realidad objetiva de aquello que es el término de nuestra conciencia. Por tanto, como Vd. ve confirma esto que le digo la suficiencia de su definición. Porque un leve punto *flou* que en ella queda es casi deseable.

Espero a mi vuelta poder tener el gusto de visitarle. Entretanto, ya seguiré en Lisboa dándole vueltas a esta posible definición y acaso tropiece con una fórmula plenamente satisfactoria.

Le saluda afectuosamente su cordial amigo.

Documentos:
Cubierta del folleto informativo de Aula Nueva, Instituto de Humanidades: Organizado por José Ortega y Gasset y Julián Marías. Madrid, 1948.


AULA NUEVA

INSTITUTO
DE
HUMANIDADES

ORGANIZADO POR
JOSÉ ORTEGA Y GASSET y JULIÁN MARÍAS

MADRID
1948

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

Recorte de prensa de *Diario de la Marina*: "Ortega y Gasset | creará un gran | centro cultural". [La Habana, 9 de noviembre de 1948].

Ortega Gasset creará un gran centro cultural

PO-233/12

Su Instituto de Humanidades realizará una magnífica obra. Tendrá grandes colaboradores

MADRID, Nov. 8. (AMUNCO).—Hace unos días, un periódico de Madrid se preguntaba cuál sería la ocupación de Ortega y Gasset, viéndole pasear cerca del Museo del Prado, en compañía de una dama hispanoamericana. Lo que el gacetillero no supo contestar sino con una hilera de interrogantes, se descubre hoy por vía secreta.

El filósofo español acaba de fundar un Instituto de Humanidades en Madrid, en colaboración con su discípulo Julián Marías. Este Instituto, de total iniciativa privada, emprenderá una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones de la sabiduría humana. Los estudios serán dirigidos por especialistas, cada uno de ellos a cargo de un grupo de disciplinas, admitiéndose en la tarea otros grupos de colaboradores, oyentes y público interesado en los programas.

El Instituto divide las actividades de su primer curso en tres cuerpos. Comprenderá, primeramente, cuatro cursos (Nueva interpretación de la Historia Universal, Arabismo y Filología clásica, Método histórico de las generaciones y la cultura de Mohenjo-Daro, a cargo respectivamente de los profesores Ortega, García Gómez, Marías y Gaya). Se efectuarán **Investigaciones** sobre el método histórico de las generaciones (Marías) y sobre los orígenes de la leyenda de Goya, este último tema a cargo de Valentín de Sampricio, autor del reciente libro "Tapices de Goya". Por último, se organizarán **Coloquios-discusiones** sobre temas económicos, filológicos, sobre los modismos y sobre "Las nubes", de Aristófanes y Sócrates.

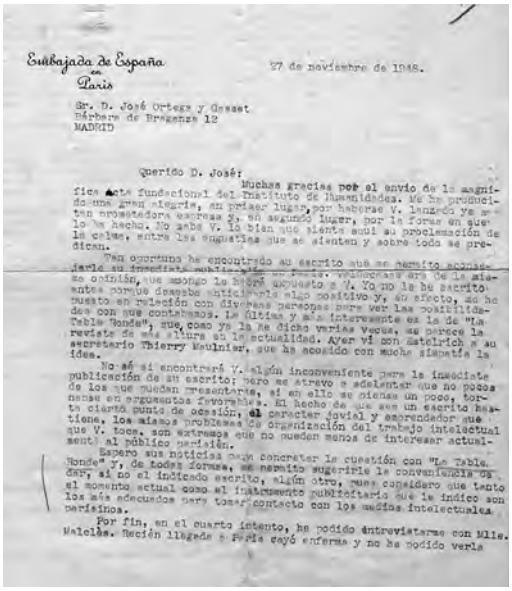
La labor del Instituto comprenderá discursos anuales, de tres meses cada uno: octubre a enero, y de marzo a junio. Por excepción, el curso inaugural comenzará el próximo mes de diciembre.

La participación de los colaboradores es totalmente gratuita, previa selección, admitiéndose matriculación libre para los cursos y los coloquios-discusiones.

Las reuniones del nuevo Instituto tendrán lugar en el domicilio de "Aula Nueva", de la casa editorial "Revista de Occidente".

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

Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 27 de noviembre de 1948.



Embajada de España
en
París

27 de noviembre de 1948.

Sr. D. José Ortega y Gasset
Bárbara de Braganza 12
MADRID

Querido D. José:

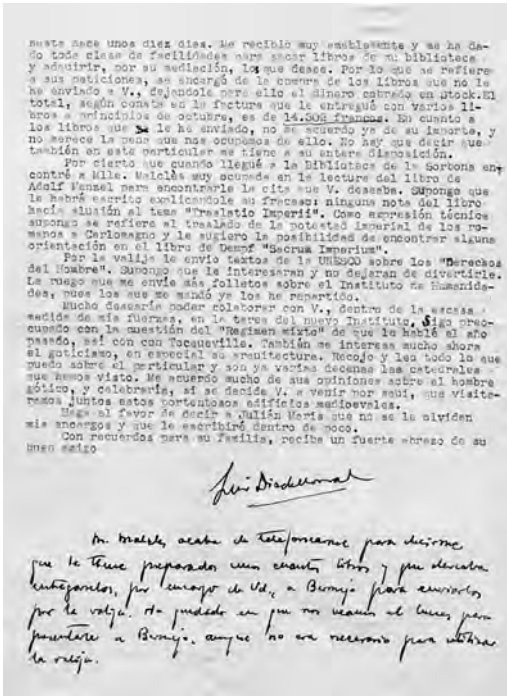
Muchas gracias por el envío de la magnífica Acta fundacional del Instituto de Humanidades. Me ha producido una gran alegría, en primer lugar, por haberse V. lanzado ya a la remuneradora escrena y, en segundo lugar, por la forma en que lo ha hecho. No sabe V. lo bien que siente aquí su proclamación de la calma, entre las angustias que se sienten y sobre todo se predican.

Con oportuno he encontrado su escrito que me permite acondicionar su inmediata publicación. Me parece valioso era de la misma opinión, que amengo la Bárbara apuesto a V. Yo no le he escrito antes porque deseaba anticiparle algo positivo y, en efecto, se ha puesto en relación con diversas personas para ver las posibilidades con que contábamos. La última y más interesante es la de "La Table Ronde", que, como ya le he dicho varias veces, se parece la revista de más altura en la actualidad. Ayer vi con Aubrich a su secretario Thierry Maulnier, que ha acogido con mucha simpatía la idea.

No sé si encontrará V. algún inconveniente para la inmediata publicación de su escrito; pero me atrevo a adelantar que no pocos de los que pueden presentarse, si en ello se ciernen un poco, tortuosamente en argumentos favorables. El hecho de que sea un escrito hasta cierto punto de ocasión, el carácter jovial y emprendedor que tiene, los mismos problemas de organización del trabajo intelectual que V. toca, son extremos que no pueden menos de interesar actualmente al público parisién.

Espero sus noticias para concretar la cuestión con "La Table Ronde" y, de todas formas, me permito sugerirle la conveniencia de dar, si no el indicado escrito, algún otro, pues considero que tanto el momento actual como el instrumento publicitario que le indico son los más adecuados para tomar contacto con los medios intelectuales parisinos.

Por fin, en el cuarto intento, he podido entrevistarme con Mlle. Malclès. Recién llegada a París cayó enferma y no he podido verla



hasta hace unos diez días. Me recibió muy amablemente y me ha dado toda clase de facilidades para sacar libros de su biblioteca y adquirir, por su mediación, los que desea. Por lo que se refiere a sus peticiones, me encargó de la compra de los libros que no le he enviado a V., dejándole para ello el dinero cobrado en stock. El total, según consta en la factura que le entregué con varios libros a principios de octubre, es de 14.500 francos. En cuanto a los libros que se le he enviado, no se acuerda ya de su importe, y no merece la pena que nos ocupemos de ello. No hay que decir que también en este particular me tiene a su entera disposición.

Por cierto que cuando llegué a la Biblioteca de la Sorbona encontré a Mlle. Malclès muy ocupada en la lectura del libro de Adolf Hempel para encontrarle la cita que V. deseaba. Supongo que le habrá escrito explicándole su frases; ninguna nota del libro hacía alusión al tema "Traslatio Imperii". Como sucesión técnica supongo se refiere al traslado de la potestad imperial de los romanos a Carlomagno y le sugiero la posibilidad de encontrar alguna orientación en el libro de Demf "Sacrum Imperium".

Por la valija le envío textos de la UNESCO sobre los "Derechos del Hombre". Supongo que le interesarán y no dejarán de divertirle. Le ruego que me envíe más folletos sobre el Instituto de Humanidades, pues los que me mandó ya los he repartido.

Mucho desearía poder colaborar con V., dentro de la escasa medida de mis fuerzas, en la tarea del nuevo Instituto. Sigo preocupado con la cuestión del "Regimen mixto" de que le hablé el año pasado, así con con Tocqueville. También me interesa mucho ahora el goticismo, en especial su arquitectura. Recojo y leo todo lo que puedo sobre el particular y son ya varias decenas las catedrales que hemos visto. Me acuerdo mucho de sus opiniones sobre el hombre gótico, y celebraría, si se decide V. a venir por aquí, que visitáramos juntos estos portentosos edificios medioevales.

Haga el favor de decir a Julián María que no se le olvidan mis encargos y que le escribiré dentro de poco.

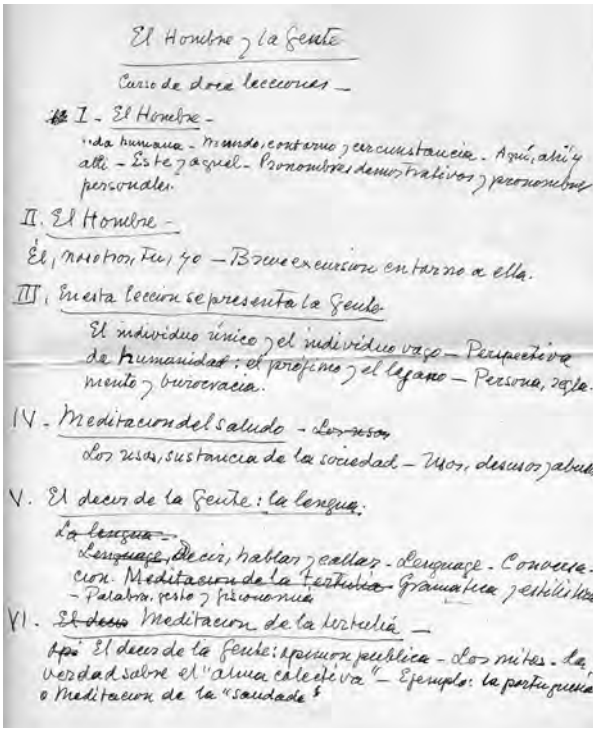
Con recuerdos para su familia, reciba un fuerte abrazo de su buen amigo

Luis Díez del Corral

Sr. Malclès acaba de telefonearme para decirme que le tiene preparados unos cuantos libros y que deseaba entregarlos, por encargo de Vd., a Bermejo para enviarlos por la valija. No pudiendo en que nos veamos el lunes para presentarle a Bermejo, aunque no era necesario para utilizar la valija.

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

"[Esquema del curso «El hombre y la gente»]", manuscrito autógrafo. [1949].



El Hombre y la Gente

Curso de doce lecciones –

I - El Hombre -

Vida humana - Mundo, contorno y circunstancia. - Aquí, allí y allí - Este y aquel - Pronombres demostrativos y pronombres personales.

II. El Hombre -

Él, nosotros, tu, yo – Breve excursión en torno a ella.

III. En esta lección se presenta la Gente.

El individuo único y el individuo vago – Perspectiva de Humanidad: el prójimo y el lejano – Persona, sociedad, muchedumbre y burocracia.

IV - Meditación del Saludo - ~~Los usos~~

Los usos, sustancia de la sociedad – Usos, deseos y saludo

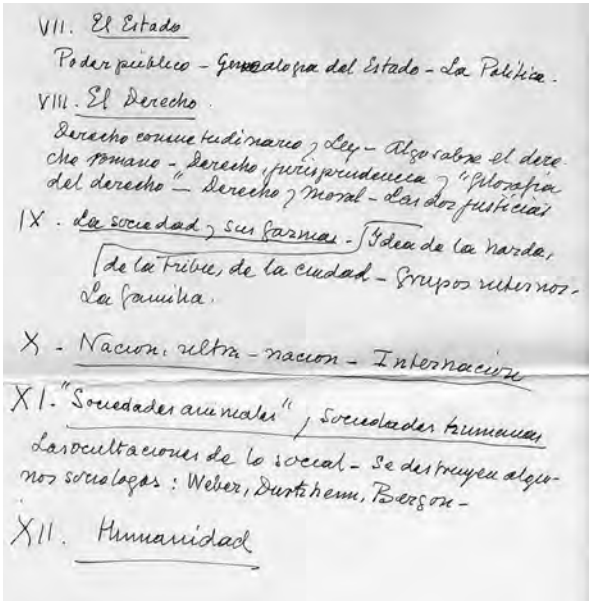
V. El decir de la Gente: la lengua.

~~La lengua~~ -

~~Lenguaje~~, Decir, hablar y callar - Lenguaje - Conversación. Meditación de la ~~Tertulia~~ - Gramática y estilística - Palabra, gesto y fisionomía

VI. ~~El decir~~ Meditación de la tertulia –

Apéndice: El decir de la Gente: oratoria pública - Los mitos - La verdad sobre el "alma colectiva" – Ejemplo: la portuguesa o Meditación de la "saudade"



VII. El Estado

Poder público - Genealogía del Estado - La Política.

VIII. El Derecho

Derecho consuetudinario y Ley – Algo sobre el derecho romano - Derecho, jurisprudencia y "filosofía del derecho" – Derecho y Moral - Las dos justicias

IX. La sociedad y sus formas - Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad – Grupos intermedios - La familia.

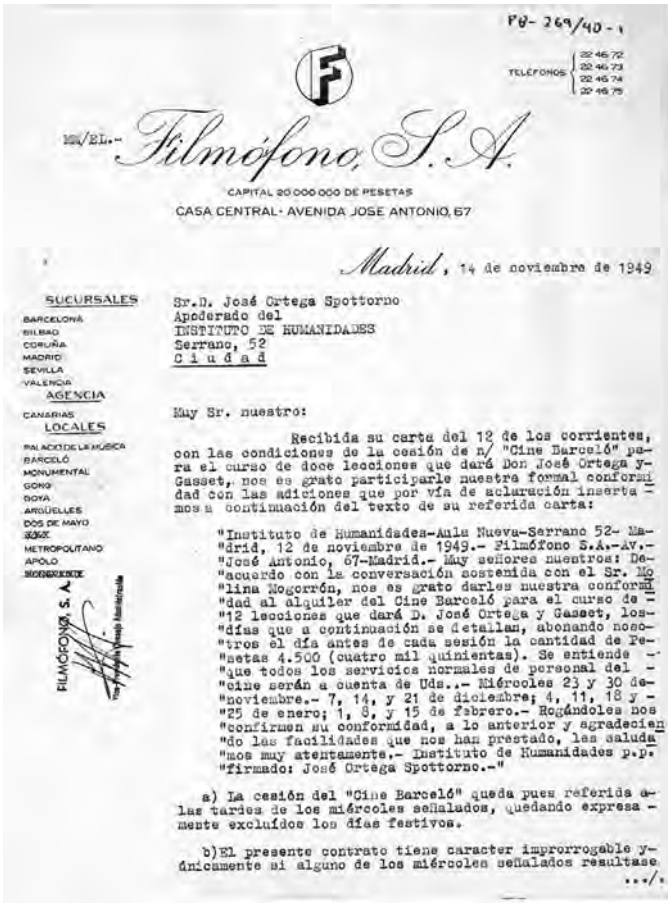
X - Nación, ultra-nación – Internacional

XI. "Sociedades animales", Sociedades humanas, Las ocultaciones de lo social - Se destruyen algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson -

XII. Humanidad

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

Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 11 de octubre de 1949.
Carta de José Ortega y Gasset a Ernst Robert Curtius. Madrid, 15 de octubre de 1949.
Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 17 de octubre de 1949.
Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset, dirigida a Julián Marías. París, 17 de octubre de 1949.
Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja. Madrid, 19 de octubre de 1949.
Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 14 de noviembre de 1949.
Primera página de la carta de Filmófono a José Ortega Spottorno. Madrid, 14 de noviembre de 1949.



FØ- 269/40-1

TELÉFONOS 22 46 72 / 22 46 73 / 22 46 74 / 22 46 75

RM/EL.- Filmófono, S. A.

CAPITAL 20 000 000 DE PESETAS
CASA CENTRAL - AVENIDA JOSE ANTONIO, 67

Madrid, 14 de noviembre de 1949

SUCURSALES
BARCELONA
BILBAO
CORUÑA
MADRID
SEVILLA
VALENCIA
AGENCIA
CANARIAS
LOCALES
PALACIO DE LA MÚSICA
BARCELÓ
MONUMENTAL
GONG
GOYA
ARGÜELLES
DOS DE MAYO
MOZART
METROPOLITANO
APOLO
MONCLOA

FILMÓFONO, S. A.

Sr.D. José Ortega Spottorno
Apoderado del
INSTITUTO DE HUMANIDADES
Serrano, 52
Ciudad

Muy Sr. nuestro:

Recibida su carta del 12 de los corrientes, con las condiciones de la cesión de n/ "Cine Barceló" para el curso de doce lecciones que dará Don José Ortega y Gasset, nos es grato participarle nuestra formal conformidad con las adiciones que por vía de aclaración insertamos a continuación del texto de su referida carta:

"Instituto de Humanidades-Aula Nueva-Serrano 52- Madrid, 12 de noviembre de 1949.- Filmófono S.A.-Av.- "José Antonio, 67-Madrid.- Muy señores nuestros: De- "acuerdo con la conversación sostenida con el Sr. Molina Nogorrón, nos es grato darles nuestra conformidad al alquiler del Cine Barceló para el curso de - "12 lecciones que dará D. José Ortega y Gasset, los- "días que a continuación se detallan, abonando nosotros el día antes de cada sesión la cantidad de Pe- "setas 4.500 (cuatro mil quinientas). Se entiende - "que todos los servicios normales de personal del - "cine serán a cuenta de Uds..- Miércoles 23 y 30 de- "noviembre.- 7, 14, y 21 de diciembre; 4, 11, 18 y - "25 de enero; 1, 8, y 15 de febrero.- Rogándoles nos "confirmen su conformidad, a lo anterior y agradecien "do las facilidades que nos han prestado, les saluda "mos muy atentamente.- Instituto de Humanidades p.p. "firmado: José Ortega Spottorno.-"

a) La cesión del "Cine Barceló" queda pues referida a- las tardes de los miércoles señalados, quedando expresa - mente excluídos los días festivos.

b) El presente contrato tiene caracter improrrogable y- únicamente si alguno de los miércoles señalados resultase

.../.

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

ABC: "Segundo año del «Instituto de Hu– | manidades» de Ortega y Gasset". Artículo firmado por Luis Calvo. 22 de noviembre de 1949.

MADRID, DIA 22 DE NOVBRE. DE 1949. NUMERO SUELTO 50 CENTS.

ABC

DIARIO ILUSTRADO DE INFORMACION GENERAL

Segundo año del "Instituto de Humanidades" de Ortega y Gasset

Mañana, miércoles, reanuda sus cursos en Madrid el "Instituto de Humanidades", creado y dirigido por don José Ortega y Gasset. Se ha encontrado un local para el curso de este año, más amplio y más congruente con el número de auditores (que rebasaba en el ciclo anterior de la capacidad de la sala escogida) y con las necesidades acústicas. Este local es el *cine* Barceló. El programa del "Instituto" parece también más ambicioso y cargado de resonancias modernas, apoyándose sobre los temas eternos del pensamiento.

En la *Revista de Occidente*, tertulia y oficina del filósofo, se nota estos días un cierto revuelo y bullicio de preparativos, como si la orquesta estuviese ya afinando con desordenada algarabía los hilos y entorchados que el maestro acociará en su definitiva composición numerosa. Ha regresado Ortega muy animoso de sus excursiones intelectuales por Estados Unidos y Alemania, y el aura que le lleva a este rebrote de actividad y velencicia es tanto un aura española como extranjera. Ha convenido, aquí y fuera de aquí, aplauso y aliento para la empresa de su "Instituto".

—Cuando empecé hace un año el "Instituto"—nos dice—, puse deliberadamente todas las dificultades, porque quería estar seguro de que fuese perfectamente clara la reacción que produjera. Como se trataba de un mero ensayo y era muy diferente de lo que se había hecho en la vida intelectual de nuestro país, quise que el ensayo se hiciera a fondo, es decir, añadiendo dificultades, exigiendo, por ejemplo, una matrícula elevada, renunciando a la publicidad, eligiendo el día más incómodo de la semana, eludiendo, en fin, todo tema atractivo y con *sex-appeal*. Quería ver con rigor de laboratorio cuál era la reacción de mis compatriotas, y ella fué tan clara, entusiasta y dirá que torrencial, que me infundió ánimo para proseguir y responder, como creo que debo, a esa amabilidad que tanto agradezco.

—¿El tema de este año?

—Temas... He escogido temas más sugestivos que el año pasado. Me propongo, como ya he dicho a ustedes alguna vez, "levantar las faldas" a todos los grandes temas planteados hoy en el mundo, no hablando de ellos directamente y, por tanto, ingenuamente, sino hablando de sus auténticas raíces, es decir, tomándolos por debajo de ellos. Quiero atacar perentoriamente y sin escape los fenómenos más elementales de la vida social humana... Pero mejor será que lea de el programa escueto de mis doce lecciones, cuyo título general es "El Hombre y la Gente":

I. *El Hombre.*—Vida humana.—Mundo, contorno y circunstancias.—Aquí, ahí y allí.—Este y aquél.—Pronombres demostrativos y pronombres personales.—Antigüedad y posteridad.

II. *El hombre.*—El, nosotros, tú, yo.—Breve excursión en torno a ella.

III. *En esta lección se presenta la gente.*—El individuo único y el individuo vago.—Perspectiva de humanidad: el prójimo y el lejano.—Persona, reglamento y burocracia.

IV. *Meditación del saludo.*—Los usos, sustancia de la sociedad.—Vigencias.—Usos, desusos y abusos.—Usos blandos y usos fuertes.

V. *El decir de la gente: la lengua.*—Decir, hablar y callar.—Lenguaje.—Conversación.—Gramática y estilística.—Palabra, gesto y fisonomía.—Meditación del azoramiento.

VI. *Meditación de la tertulia.*—El decir de la gente: opinión pública.—Los mitos.—La verdad sobre "el alma colectiva". Ejemplo: la portuguesa o Meditación de la "saudade".—¿La española?

VII. *El Estado.*—Poder público.—Genealogía del Estado.—La política.

VIII. *El Derecho.*—Derecho consuetudinario y ley.—Algo sobre el derecho romano.—Derecho, jurisprudencia y "filosofía del derecho".—Derecho y moral.—Las dos justicias.

IX. *La sociedad y sus formas.*—Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad.—Grupos internos.—La familia.—"Clases" sociales.—La "gente del bronce" y la "buena sociedad".

X. *Nación, Ultranación, Internación.*

XI. *"Sociedades animales" y Sociedades humanas.*—Las ocultaciones de lo social.—Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.

XII. *Humanidad.*

—¿Qué colaboradores ha buscado usted para este año?

—He tratado este año de acometer temas más fogosos, así para los cursos de mis colaboradores como para los coloquios. El profesor Dámaso Alonso dará un curso sobre poesía española ("Ensayo de métodos estilísticos"), en ocho lecciones, con una amplitud y esmero como no se ha hecho nunca en España. A su saber se añade el floripondio de ser este gran maestro un lector inigualado de poesías, y conseguirá lo que es una de mis más caras ambiciones: enseñar a los españoles algo, algo que han olvidado, muy principalmente los actores españoles: la maravilla de la prosodia del español, que por lo mismo que no tiene una apariencia muy melodramática es más rica en matices. Nuestras palabras van cargadas de acentos como los barcos vuelven de Ofir con sus mástiles encendidos con fuegos de Santelmo. Otro de mis colaboradores, Luis Díez del Corral, agregado cultural en París, dará un curso sobre "el régimen mixto como idea y como forma política", curso seguido de un coloquio, donde tomarán parte juristas e historiadores y donde, como el tema indica, se discutirán los problemas de la experiencia histórica (sobre todo de la antigüedad), respecto a las formas de Gobierno; coloquio en el cual yo, que no soy jurista ni historiador, intervendré también, usando una vez más de mi, auténtica vocación, que es la de ser ese chico madrileño que se tira del tendido al ruedo y al que llaman el "espontáneo".

"Otra de las cosas que considero de gran interés es lo que vamos a hacer juntos Julio Caro Baroja y yo (como si dijéramos: un abuelo y un nieto). Con motivo de un estudio referido exclusivamente a España, aunque aportando comparaciones con otros países, pretendemos acometer nada menos que el ensayo de una nueva ciencia que llamamos geografía social, con un coloquio donde colaborarán dialectólogos, historiadores, geógrafos, etc. Se trata de ver de qué sociedades preexistentes menores se ha ido formando esta gran sociedad española que llamamos nuestra nación.

"Luego, Lafuente Ferrari, el gran historiador de la pintura española, concretará en tres lecciones, de la manera más rigu-

Documentos de archivo

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

Arriba: "Ortega y Gasset en el cine Barceló". [24 de noviembre de 1949].
Factura de Sotero Alcolea, carpintero ebanista. 24 de noviembre de 1949.

P3-369/42

SOTERO ALCOLEA
CARPINTERO EBANISTA 321114 EMBAJADORES, 76

MADRID, 24 de Noviembre de 1949

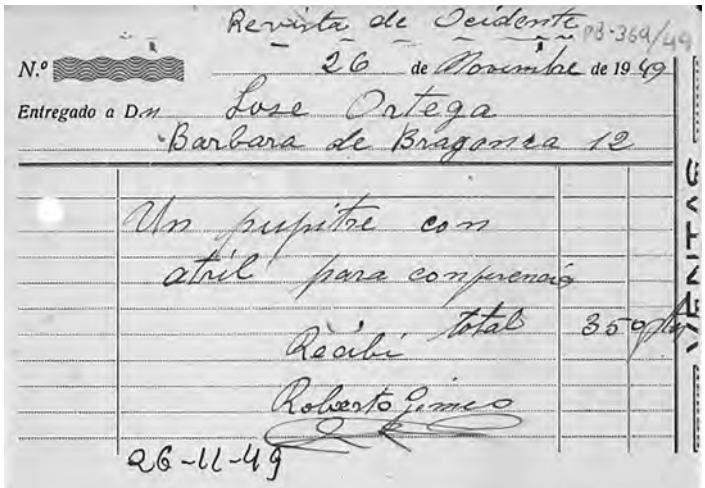
Sr. D. Revista del Occidente - (Barbara de Braganza 12) Debe:

CONCEPTOS	PESETAS
Hacer un mueble de 255 X 140 otros 2 trípodes de 2 metros fuertes todo en madera de pino Balsaín clase 1ª Barnizado en su color	400 —
Total	400 —

Recibí
A. Alcolea

24-11-49

Recibo por un pupitre con atril para conferencias. 26 de noviembre de 1949.



Revista de Occidente P3-369/49

N.º 26 de Noviembre de 1949

Entregado a D.n Jose Ortega
Barbara de Braganza 12

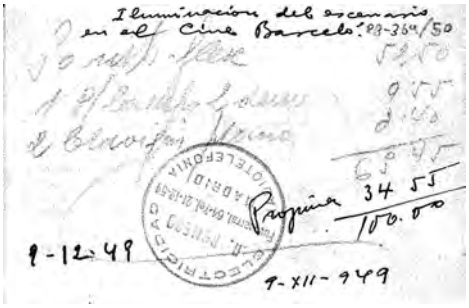
Un pupitre con atril para conferencias
Total 350 pts
Recibí
Roberto Jimeno

26-11-49

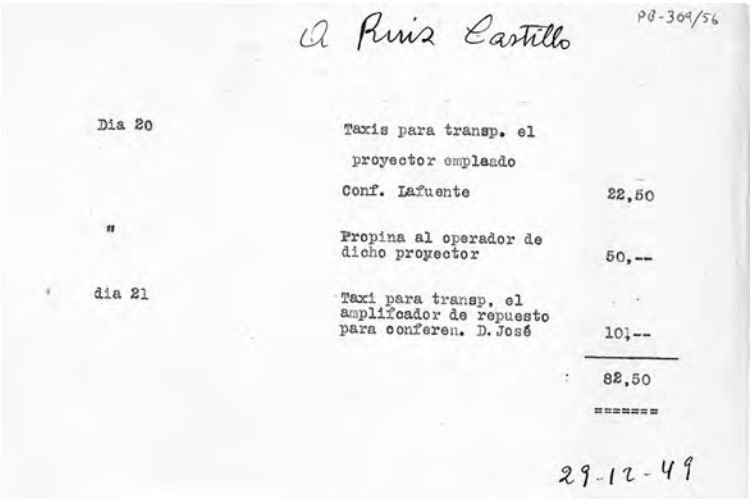
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Carta de Jorge I. Hubner G. a José Ortega y Gasset de 30 de noviembre de 1949, adjunta el texto de un artículo publicado en *El Diario Ilustrado*, de Santiago de Chile, titulado "El nuevo curso de Ortega y Gasset".
Factura de R. Romero. 9 de diciembre de 1949.

R. Romero
MATERIAL PARA INSTALACIONES
ELECTRICAS-RADIO-ARAÑAS
APARATOS PORTATILES
PANTALLAS-FLUORESCENCIA
FUENCARRAL, 64 - TELEF. 21 12 54
MADRID


Iluminación del escenario en el Cine Barcelo
PB-364/50
Propina 34 55
100.00
9-12-49
9-XII-949

El Faro de Vigo: "Presencia de Ortega". Artículo firmado por Luciano del Río. 21 de diciembre de 1949.
Nota de gastos "A Ruiz Castillo". 29 de diciembre de 1949.


a Ruiz Castillo
PB-309/56

Dia 20	Taxis para transp. el proyector empleado Conf. Lafuente	22,50
"	Propina al operador de dicho proyector	50,--
dia 21	Taxi para transp. el amplificador de repuesto para conferen. D. José	10,--
		82,50

29-12-49

Primera página del texto mecanografiado del coloquio sobre los modismos de Bleibers y Cardenal, con anotaciones de mano de Ortega, 1949.

1945-1949

PE-362/11-1

Sobre los modismos.

Desde hace ya algunos meses, se viene discutiendo en el Instituto de Humanidades acerca de los modismos. La primera pregunta que nos asalta es la siguiente: ¿Es que hay una cuestión de los "modismos"? ¿Esto equivale a decir: ¿La palabra "modismo" es inteligible en alguna ciencia? Porque no hay que olvidar que muy frecuentemente usamos voces que no tienen correlato real. Muchos siglos se estuvo hablando del húmido radical; todavía Covarrubias recoge este vocablo, que usaban médicos y empleaban los escritores sin vacilación. Y el vocablo tenía importancia: la humedad era vitae qualitas, según dijo Alberto Magno. Pero, ¿dijo algo? Probablemente, no.

Pero vengamos a la palabra "modismo". De ella nos dice el Diccionario académico que modismos son "ciertos modos de hablar de una lengua"; la definición, aunque mollerescs, es correcta, si bien tan sólo nominal; sin embargo, nos deja "in albis", porque, ¿qué es eso de "modos de hablar"?

Por lo que hemos oído en este coloquio, el debate se ha planteado después de una decisión previa, o, a lo menos, tácita. Aunque ha habido sus titubeos, como en el caso de "niño gótico" o de "pisaverde". La decisión consistía en que existían los modismos y que estos eran "expresiones" del tipo "ir a caza de gangas". Si aceptamos la terminología y los análisis de Saussure (quien, digámoslo con un modismo, "parece que trajo las gallinas"), "ir a caza de gangas" es una forma fijada, lo que quiere decir que dentro del natural fluir de una lengua es una unidad inteligible. Con ello habríamos definido el "género". Pero, ¿y la especie?

Comparemos unos cuantos sintagmas, elementos que se alinean uno tras otro en la cadena del habla: "re-leer", "la vida humana", "hacer memoria". Son inteligibles por las asociaciones mediante las cuales realizamos su cumplimiento significativo. Estas asociaciones son hábitos y estos hábitos son el lenguaje. En el caso de "re-leer", la par-

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

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

Folleto de Aula Nueva, Instituto de Humanidades. Organizado por José Ortega y Gasset y Julián Marías. Curso de 1949-50. Madrid, 1949.

AULA NUEVA

*

INSTITUTO DE HUMANIDADES

ORGANIZADO POR:

JOSÉ ORTEGA Y GASSET y JULIÁN MARÍAS

Curso 1949-50

MADRID
1949

PROGRAMA DE LOS CURSOS Y COLOQUIOS

El Instituto de Humanidades inicia en el mes de noviembre de 1949 el segundo ciclo de sus actividades. Aunque las personas matriculadas el año anterior recibirán en fecha próxima un prospecto más amplio, indicamos aquí el detalle de los cursos y coloquios que van a comenzar seguidamente:

1.° EL HOMBRE Y LA GENTE.

Curso de doce lecciones, por José Ortega y Gasset.

I. *El hombre.*

Vida humana.—Mundo, contorno y circunstancia.—Aquí, ahí y allí.—Este y aquél.—Pronombres demostrativos y pronombres personales.—Antigüedad y posteridad.

II. *El hombre.*

El, nosotros, tú, yo.—Breve excursión en torno a ella.

III. *En esta lección se presenta la gente.*

El individuo único y el individuo vago.—Perspectiva de humanidad: el prójimo y el lejano.—Persona, reglamento y burocracia.

IV. *Meditación del saludo.*

Los usos, sustancia de la sociedad.—Vigencias.—Usos, desusos y abusos.—Usos blandos y usos fuertes.

3

V. *El decir de la gente: la lengua.*

Decir, hablar y callar.—Lenguaje.—Conversación.—Gramática y estilística.—Palabra, gesto y fisonomía.—Meditación del azoramiento.

VI. *Meditación de la tertulia.*

El decir de la gente: opinión pública.—Los mitos.—La verdad sobre el alma colectiva.—Ejemplo: la portuguesía o Meditación de la saudades.—¿La española?

VII. *El Estado.*

Poder público.—Genealogía del Estado.—La Política.

VIII. *El Derecho.*

Derecho consuetudinario y Ley.—Algo sobre el derecho romano.—Derecho, jurisprudencia y sabiduría del derecho.—Derecho y moral.—Las dos justicias.

IX. *La sociedad y sus formas.*

Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad.—Grupos internos.—La familia.—Clases sociales.—La gente del bronce y la buena sociedad.

X. *Nación, ultra-nación, inter-nación.*

XI. *«Sociedades animales» y sociedades humanas.*

Las ocultaciones de lo social.—Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.

XII. *Humanidad.*

Este curso se dará los miércoles, a las siete y media de la tarde, desde el 23 de noviembre, en el cine Barceló.

2.° POESÍA ESPAÑOLA (ENSAYO DE MÉTODOS ESTILÍSTICOS)

Curso de ocho lecciones, por Dámaso Alonso.

I. Garcilaso y los límites de la Estilística.

II y III. Forma y espíritu en la poesía de Fray Luis de León.

4

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

IV. El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz.
V. Monstruosidad y belleza del «Polifemo» de Góngora.
VI. Lope, símbolo del Barroco.
VII. El tironazo afectivo en la poesía de Quevedo.
VIII. Complementos y resumen del curso.

Este curso se dará los sábados, a las siete de la tarde, desde el 26 de noviembre.

5.° GEOGRAFÍA SOCIAL DE ESPAÑA.

Curso de tres lecciones, por Julio Caro Baroja, seguido de un Coloquio-discusión de cinco sesiones.

En este curso, que plantea un tema de una nueva y posible disciplina, se trata de remontar la corriente de la integración de esa sociedad que es la nación española, para preguntarse, más allá de los antiguos Reinos, por las unidades sociales menores y más antiguas, o comarcas—la Mancha, la Rioja, la Bureba—, sus caracteres geográficos, históricos y sociológicos, y aun, por detrás de esas comarcas, llegar a las sociedades más elementales de la época romana y prerromana. En el coloquio intervendrán geógrafos, historiadores, dialectólogos, sociólogos, etc.

Este curso se dará los lunes, a las siete, desde el 22 de noviembre. Las fechas del coloquio se indicarán oportunamente.

4.° CARACTERÍSTICAS DEL ARTE DE GOYA.

Curso de tres lecciones, por Enrique Lafuente Ferrari, seguido de un Coloquio-discusión de cinco sesiones.

Nuestro gran historiador de la pintura española va a precisar con el máximo rigor posible las características del arte de Goya. Partiendo de ellas, se plantearán los problemas más vivos, en un Coloquio-discusión donde intervendrán especialistas de diversas disciplinas.

Este curso se dará los lunes, a las ocho, desde el 12 de diciembre.

6

5.° LA GUERRA.

Curso de tres lecciones, por Alfonso García Valdecasas.

La guerra es un hecho social decisivo en la historia. Hoy aparece como una mortal amenaza para el futuro del hombre. Constituye una obsesión. Por eso mismo hay que meditar sobre ella, serenamente, tratando de poner claridad en lo que ha sido y en lo que puede ser.

Este curso se dará los lunes, a las siete, desde el 9 de enero.

6.° EL RÉGIMEN MIXTO COMO IDEA Y COMO FORMA POLÍTICA.

Curso de cuatro lecciones, por Luis Díez del Corral, seguido de un coloquio-discusión de cuatro sesiones.

Se trata de exponer con rigor y discutir la gran experiencia, sobre todo de la antigüedad, acerca de las formas de gobierno.

Este curso se dará los sábados, a las ocho, desde el 26 de noviembre.

7.° COLOQUIO-INVESTIGACIÓN SOBRE EL MÉTODO HISTÓRICO DE LAS GENERACIONES.

Planteado por Julián Marías, con diversos colaboradores.

Las personas que lo soliciten y sean admitidas por los organizadores del Instituto podrán colaborar en la discusión y aplicación del método histórico de las generaciones, sobre el cual Julián Marías explicó un curso de doce lecciones el año anterior. Los resultados de estos trabajos se expondrán en forma de coloquio, al que podrán asistir los que se matriculen en él.

Estas sesiones—en número de seis—se celebrarán en martes, de siete a nueve, desde el 22 de noviembre.

Todos estos cursos se celebrarán en los días indicados—con la interrupción de las vacaciones de Navidad—en el Salón de la Cámara de Comercio (Alcalá, 63), a excepción del curso de José Ortega y Gasset, que tendrá lugar en el cine Barceló (calle de Barceló, 11).

6

MATRICULAS

Curso de José Ortega y Gasset	100 ptas.	cada cuatro sesiones.
» Dámaso Alonso	100 »	» » »
» Julio Caro Baroja	100 »	» » »
» Enrique Lafuente	100 »	» » »
» Alfonso García Valdecasas	100 »	el curso completo.
» Luis Díez del Corral	100 »	cada cuatro sesiones.
» Julián Marías	100 »	el curso completo.

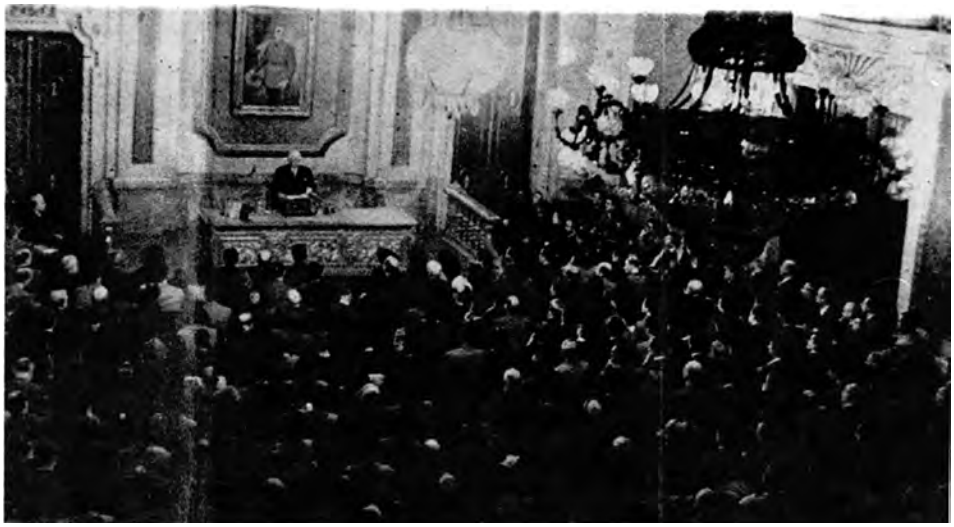
El Instituto facilitará la asistencia de los jóvenes y de los obreros que se interesen en seguir los estudios, proporcionándoles matrículas de coste más módico o completamente gratuitas.

Las inscripciones pueden hacerse en las direcciones que a continuación se detallan. El cobro se efectuará a domicilio.

Aula Nueva. Serrano, 52. Teléfono 25-46-63.
Revista de Occidente. Oficinas: Bárbara de Braganza, 12. Teléfono 31-30-43.
Librería de Revista de Occidente. Serrano, 29. Teléfono 35-93-06.
Librería Clan. Arenal, 18. Teléfono 31-73-22.
Librería Insula. Carmen, 9. Teléfono 22-14-66.
Librería León Sánchez Cuesta. Desengaño, 10, 5.°. Teléfono 22-76-71.

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

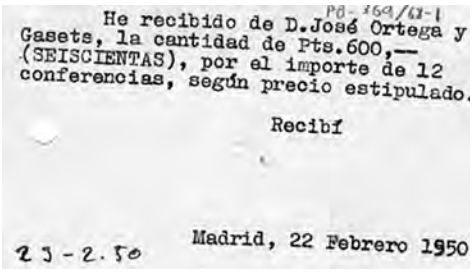
Fotografía de José Ortega y Gasset inaugurando el segundo curso del Instituto de Humanidades. [1949].



Recibos de Andrés Martín por el alquiler de micrófonos. 22 de febrero de 1950.

Andres Martín
Electricidad y Radio
Ventosa, 12 - Teléf. 280990 - Madrid

Revista Occidente
Barbara de Braganza, 12
Andres Martín
Electricidad y Radio
Ventosa, 12 - Teléf. 280990 - Madrid

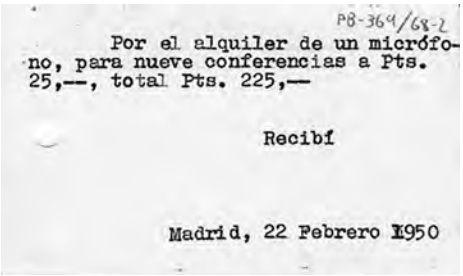


P8-369/68-1
He recibido de D.José Ortega y Gasets, la cantidad de Pts.600,— (SEISCIENTAS), por el importe de 12 conferencias, según precio estipulado.

Recibí

Madrid, 22 Febrero 1950

22-2.50



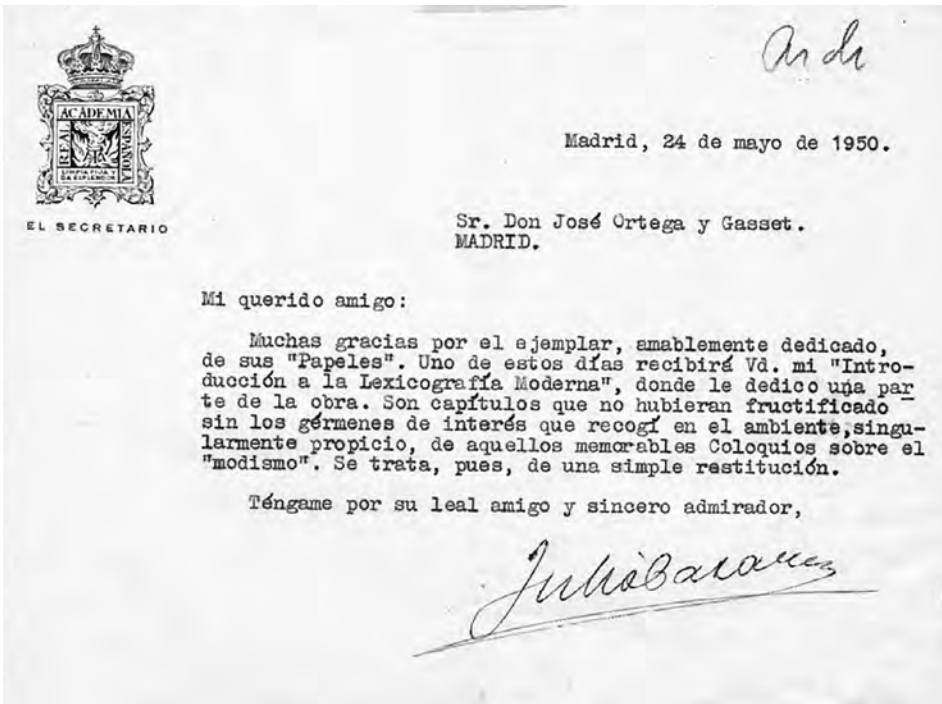
P8-369/68-2
Por el alquiler de un micrófono, para nueve conferencias a Pts. 25,—, total Pts. 225,—

Recibí

Madrid, 22 Febrero 1950

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

Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 24 de febrero de 1950.
Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 11 de marzo de 1950.
Carta de Julio Casares a José Ortega y Gasset. Madrid, 24 de mayo de 1950.



ACADEMIA REAL ESPAÑOLA

EL SECRETARIO

Madrid, 24 de mayo de 1950.

Sr. Don José Ortega y Gasset.
MADRID.

Mi querido amigo:

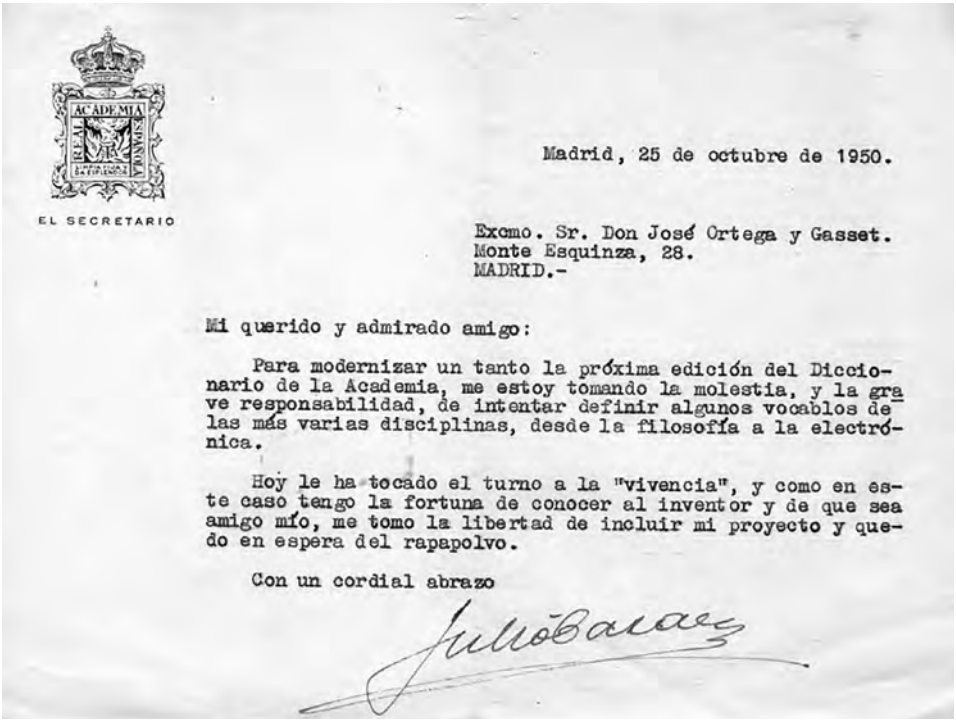
Muchas gracias por el ejemplar, amablemente dedicado, de sus "Papeles". Uno de estos días recibirá Vd. mi "Introducción a la Lexicografía Moderna", donde le dedico una parte de la obra. Son capítulos que no hubieran fructificado sin los gérmenes de interés que recogí en el ambiente, singularmente propicio, de aquellos memorables Coloquios sobre el "modismo". Se trata, pues, de una simple restitución.

Téngame por su leal amigo y sincero admirador,

Julio Casares

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

Carta de Julio Casares a José Ortega y Gasset. Madrid, 25 de octubre de 1950.



ACADEMIA ESPAÑOLA

EL SECRETARIO

Madrid, 25 de octubre de 1950.

Excmo. Sr. Don José Ortega y Gasset.
Monte Esquinza, 28.
MADRID.-

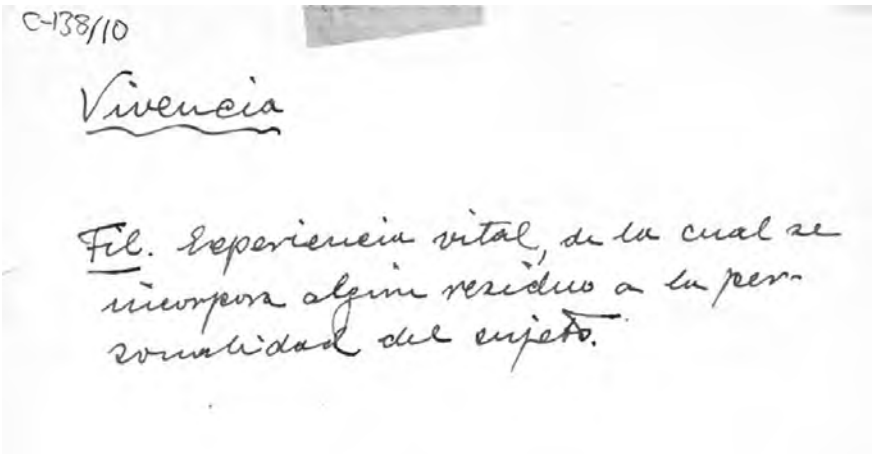
Mi querido y admirado amigo:

Para modernizar un tanto la próxima edición del Diccionario de la Academia, me estoy tomando la molestia, y la grave responsabilidad, de intentar definir algunos vocablos de las más varias disciplinas, desde la filosofía a la electrónica.

Hoy le ha tocado el turno a la "vivencia", y como en este caso tengo la fortuna de conocer al inventor y de que sea amigo mío, me tomo la libertad de incluir mi proyecto y quedo en espera del rapapolvo.

Con un cordial abrazo

Julio Casares



C-138/10

Vivencia

Fil. Experiencia vital, de la cual se incorpora algún residuo a la personalidad del sujeto.

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

Cuentas del segundo curso del Instituto de Humanidades. 30 de noviembre de 1950.

PB-359/6-1

2º curso del INSTITUTO DE HUMANIDADES

Ingresos	247.805,00
Gastos	113.086,50
Saldo a favor del Instituto en 30/11/50 ... que pasa en esta fecha a cuenta D. José	134.718,50

Gastos

Cobradores, repartidores y propinas	4.249,80
Papel e impresos	4.483,10
Oficina	9.909,20
Varios	4.100,50
Alquiler Barcelo	54.000,00
Pago a Sr. Marias	7.000,00
Pago a Sr. Ruiz Castillo	3.000,00
Conchita, Emiliano y Varios	5.516,00
Tirada prospectos y Asín Palacios	503,00
Portes	25,00
Altavoces	825,00
Pago a Sr. Lafuente	5.150,00
" " Valdecasas	2.387,50
" " Dámaso Alonso	10.100,00
" " Diaz del Corral	1.837,50
	113.086,60

?

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

Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. París, 11 de diciembre de 1950.
Carta de José Ortega y Gasset a Julio Casares. Madrid, 21 de enero de 1951.

Madrid, 29.1.1951

Sr. D. Julio Casares
M a d r i d

Mi querido amigo,

He tenido mala suerte por lo que hace a la posibilid de contestar debidamente a su pregunta sobre la palabra "vivencia". Cuando me la envió me hallaba yo en Lisboa y allí me fué remitida. Pensé que era mejor contestarle a Vd. de palabra y a mi vuelta, como sabe nuestro amigo Fernández Ramírez quise ir a verle, pero enseguida caí presa de una serie de enfermedades, no graves, pero que me han retenido en casa. Y ahora acontece que tengo, sin remedio, que marchar mañana a Lisboa, donde me esperan algunos asuntos que no dejan demora.

La definición que Vd. propone creo que es muy suficiente, porque debe haber diferencia entre la definición de un término científico dentro de la ciencia y su definición como semantema del lenguaje en un diccionario normal.

Lo importante en la idea de"vivencia" es que abarca todo acontecimiento del cual el sujeto sea consciente. A mi juicio no conviene confundirlo con la antigua idea de "hecho de la conciencia" o "dato de la conciencia" que era ya una interpretation subjetivista, conciencialista de lo vivido, y, por tanto, excluía a límine la posible realidad objetiva de aquell que es término de nuestra conciencia.Por tanto, como Vd. vé confirma esto que le digo la suficiencia de su definición. Por que un leve punto flou que en ella queda es casi deseable.

Espero a mi vuelta poder tener el gusto de visitarle. Entretanto, ya seguiré en Lisboa dándole vueltas a esta posibl definición y acaso tropiece con una fórmula plenamente satisfactoria.

Le saluda afectuosamente su cordial amigo

Epílogo: *El hombre y la gente* después del Instituto de Humanidades

Cuando el curso sobre *El hombre y la gente* tocaba a su fin, comenzaron a correr rumores sobre la posibilidad de la concesión del premio Nobel al filósofo: "Ortega y Gasset propuesto para el premio Nobel", *El Diario Palentino* (8 de febrero de 1950). La noticia cuenta que una revista sueca ha propuesto a Ortega para el Nobel de Literatura a iniciativa de Alan Pryo-Jones del *Times Literary Suplement*. Unos días después el *Diario de la Marina* de La Habana titulaba una noticia "¿Ortega y Gasset, próximo premio Nobel?", acompañada

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

de una inmensa foto (19 de febrero de 1950). Juan Ramón Jiménez quiso publicar su adhesión en *Ínsula*, pero surgieron problemas con la censura, como informaba Juan Guerrero Ruiz a Ortega en carta remitida el seis de marzo de 1950[7]: "Tenía Vd. razón. A mi regreso de un viaje a Barcelona –que me privó de asistir a la última conferencia de su curso– encontré la carta del Director de "ABC" cuya copia le acompaño. Juan Ramón, que ha tenido conocimiento de lo ocurrido, desea que su adhesión se publique al menos en la revista "Ínsula" y vamos a intentarlo en el próximo número". El aluvión de noticias positivas ya no se va a acabar: vuelve a figurar en la lista de candidatos al Premio Nobel de Literatura de ese año 1951 (carta de Julián Marías a Ortega, 9 de marzo de 1951) "y en parte quizá ese es el origen de la suspensión del proyectado e incluso anunciado tercer curso del Instituto de Humanidades" (Gracia, 629)[8].

En la cabeza de Ortega

> rondaba una actuación a gran escala, utilizando como base el pretendido Instituto de Humanidades al amparo de la Fundación Rockefeller y el lanzamiento de su obra *El hombre y la gente* en varios idiomas, aunque no en español. […] Los grandes proyectos de Ortega a nivel internacional no llegaron a materializarse y ni siquiera publicó en vida *El hombre y la gente*, pero sí llevó a cabo una intensísima labor de difusión de su pensamiento (Zamora, 479).

Los editores norteamericanos esperarán, en vano, el remate del libro nuevo ya acordado desde 1950, *El hombre y la gente* (Gracia, 632). No abandonó el manuscrito, al cual iba incorporando sobre la marcha novedades y correcciones, surgidas de las profundas revisiones del texto con vistas a las conferencias, impartidas en diciembre de 1953 en Hannover, en Múnich y de nuevo en Hamburgo. En enero de 1954, el texto está casi en su totalidad en poder de Norton, a pesar de las lagunas y descabalgamientos que conserva todavía (si bien reclama mantener la oralidad de tono para hacer patente su origen). Los tratos con su editor alemán, Kilpper, avanzan y no avanzan, al mismo tiempo y por la misma razón. Su idea es publicar *El hombre y la gente* simultáneamente en alemán y en holandés, pero tiene dudas, excepto en una cosa; en español no aparecerá "mientras el estado de censura no varíe" (X, 484-486, "Nota a la edición").

En el archivo personal de Ortega en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, se conservan ocho manuscritos relacionados con *El hombre y la gente*. El manuscrito B-171/5 contiene "la primera versión escrita a mano

[7] Las autoridades franquistas hicieron poco para que la candidatura de Ortega pudiese salir adelante. En 1950 el Nobel fue para Bertrand Russell y William Faulkner (Zamora, 479).

[8] "Han hecho bien en suspender el tercer curso del Instituto de Humanidades porque en los meses posteriores a esas gestiones y pese a Ruiz-Giménez, el «gobierno se ha puesto más áspero, no solo con nosotros, sino con todo el mundo», le dice a Marías en febrero de 1952" (Gracia, 631).

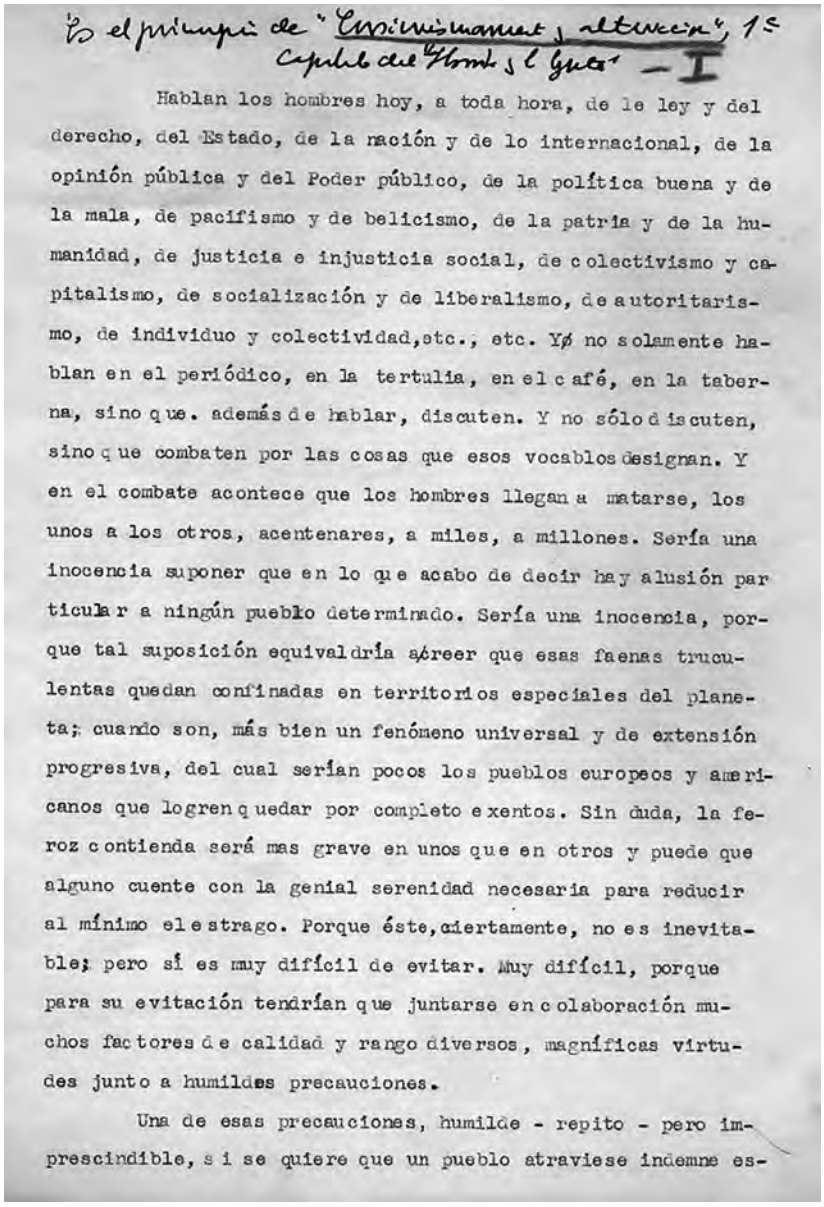
ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

por Ortega e incorpora también algunas partes mecanografiadas que proceden de la citada versión estenotípica del curso de Buenos Aires, de la publicación asimismo citada de la primera lección de Buenos Aires con el título *Ensimismamiento y alteración* y de algunos párrafos de sus propias obras aquí utilizados" (X, 487, "Nota a la edición").

> De este manuscrito […] se hizo una primera copia, la B-171/3, que tiene numerosas correcciones de Ortega, especialmente en la Lección XI, de la que existen dos versiones, una con enmiendas a mano de Ortega y otra con estos añadidos ya a máquina y nuevas correcciones manuscritas del autor. De esta copia B-171/3 se prepararon otras tres: B-171/1, B-171/2 y B-171/4, además de las copias que se mandaron para su edición en inglés, de las cuales no se ha podido disponer. La segunda, B-171/2, es la que corrige el filósofo. En la misma, falta el primer capítulo, que procede […] de la primera lección de Buenos Aires, la cual fue publicada […] en 1939 bajo el título *Ensimismamiento y alteración* (v. tomo V, pp. 529-550). La presente edición de este primer capítulo toma como fuente unas páginas conservadas en el Archivo bajo la referencia B-171/7, las cuales proceden de la inclusión de este texto en el tomo V, pp. 291-310, de las *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1947), y fueron corregidas por Ortega; se piensa que es éste el último testimonio revisado por él que se conserva (X, 488, "Nota a la edición").

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

Documentos:
Primera página de "[El hombre y la gente. Manuscrito del curso]", manuscrito autógrafo y mecanografiado con correcciones autógrafas, [c. 23, noviembre, 1949], 246 h., Signatura B-171/5.



Es el principio de "Consciencia y atención", 1º capítulo del "Hombre y la gente" — I

Hablan los hombres hoy, a toda hora, de le ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del Poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y de belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Yø no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que. además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, acentenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serían pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será mas grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

Una de esas precauciones, humilde - repito - pero imprescindible, si se quiere que un pueblo atraviese indemne es-

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

Primera página de "[El hombre y la gente. Copia A]", manuscrito mecanografiado con correcciones autógrafas, [1949-1950], 315 h. Signatura B-171/3.

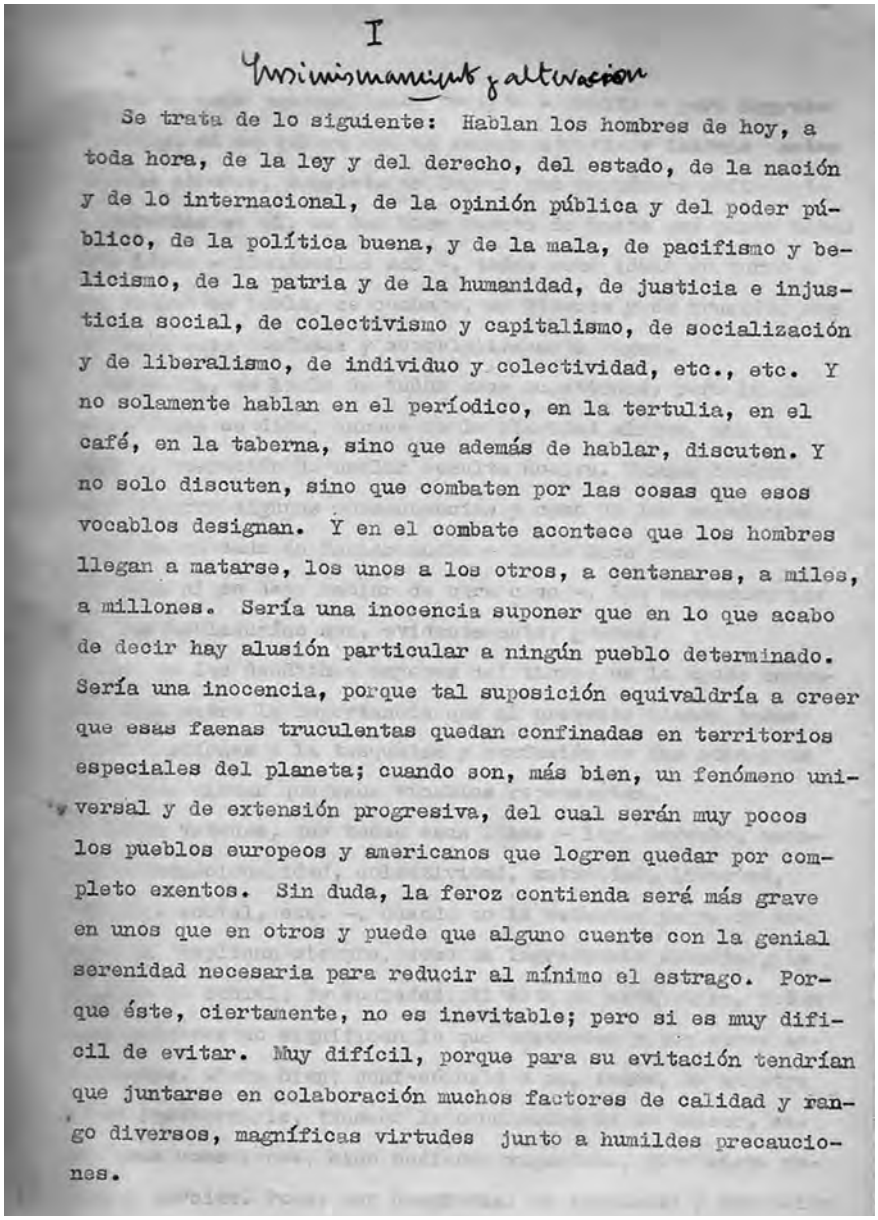
I

— ENSIMISMAMIENTO y DILATACIÓN —

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del Poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, ect.,etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

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

Primera página de "[El hombre y la gente. I. Ensimismamiento y alteración]", manuscrito mecanografiado, [1949-1950], 239 h. Signatura B-171/1.



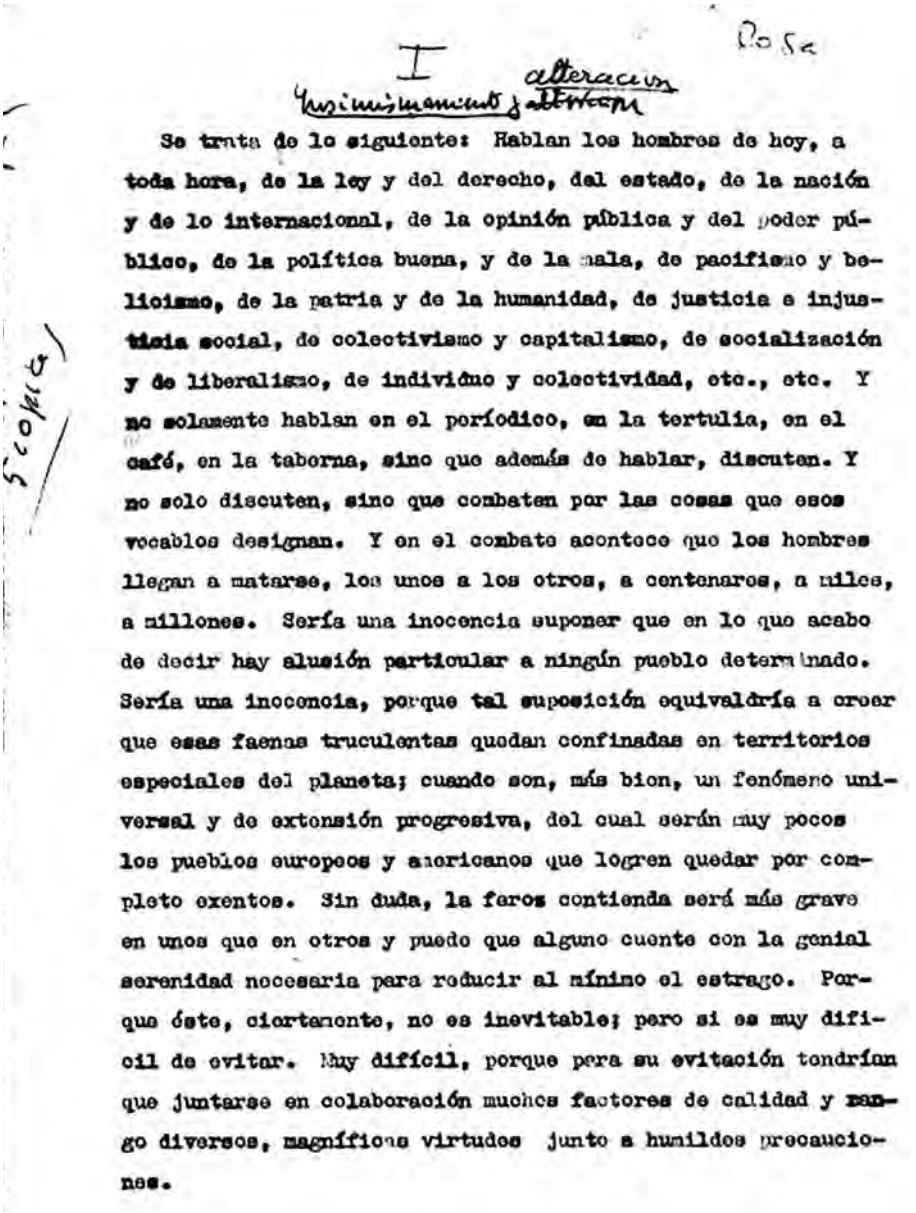
I

Ensimismamiento y alteración

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres de hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena, y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que además de hablar, discuten. Y no solo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero si es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

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

Primera página de "[El hombre y la gente. Copia corregida para la edición]", manuscrito mecanografiado, [1949-1950], 239 h. Signatura B-171/4.



I

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres de hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena, y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que además de hablar, discuten. Y no solo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

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

Primera página de "I. [Ensimismamiento y alteración]", impreso con correcciones autógrafas, [1949-1950], 21 h., en "[Hombre y gente. Trozos y datos]", impresos y manuscritos mecanografiados con correcciones autógrafas, [1939-1955], 35 h. Signatura B-171/7.

I

Señoras, señores:

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del Poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

(Agradeceré a ustedes, en el caso de que, no obstante la complicidad de este amplificador, mi voz—las cenizas de mi voz—no alcance a todos los lugares de estas salas, que me lo adviertan enérgicamente. Nada me será más grato. Pues sé muy bien que, si escuchar una conferencia es ya de suyo una operación heroica, escucharla sin oírla es el único tormento que Dante olvidó, tal vez porque le pareció excesivo.)

291

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

Primera página de "[El hombre y la gente]", manuscrito autógrafo, [*c.* 23, noviembre, 1949], 21 h. Signatura B-171/6.

EL HOMBRE Y LA GENTE

Esto obliga a que toda sociedad, a poco que en el desarrollo histórico, se implique el número y la escala de sus individuos se vea obligada a sangrar, por decirlo así, una porción del enorme poder público difuso que en ella hay y crear un órgano del poder público interior — es decir un instrumento imperativo fundado en fuerzas armadas a sus órdenes. Este órgano es el Estado, que como se ve, no es sino la consecuencia y la figura orgánica de la fuerza imperativa que la sociedad ejercita desde sus orígenes. El Estado o su poder público en su sentido nos aparece, pues, como la reacción espontánea y autonómica del cuerpo social frente a las fuerzas disociales o disociadoras que en él hay. En las épocas felices en que la colectividad tiene saludable vigencia un sistema de convicciones, en que no existe discordia radical de principios, se pierde la noción de la cantidad de potencias disgregativas, asociales o antisociales que la sociedad, mientras es con cierta normalidad, es decir, mientras es así sociedad, mantiene reprimidas y ocultas en el subsuelo colectivo, hasta el punto de que quedan invisibles y parecen no existir, hasta que la próxima revolución, como suele decirse las "desencadena", dejándolas emerger torrencial sobre la superficie.

Pero esto, decíamos, quiere decir que esa realidad existente en el mundo y que se llama sociedad es una realidad en sí misma deficiente o — lo que viene a ser lo mismo — enferma. Ello le obliga, si ha de perdurar, si ha de subsistir, a reabrir sobre sí misma procurando compensar su deficiencia, corregir su enfermedad. Para este fin organiza el Estado, o poder público, que es a natividad tal un aparato ortopédico, el cual la sociedad se fabrica porque de otro modo se disolvería, dejaría de ser sociedad. Porque tiene razón Fichte, aunque al pronto un pala-

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

Recorte de prensa de *El Diario Palentino:* "Ortega Gasset | propuesto para el premio Nobel". [8 de febrero de 1950].

ORTEGA GASSET

PROPUESTO PARA EL PREMIO NOBEL

Una revista sueca ha propuesto la concesión del Premio Nobel de Literatura, al filósofo español don José Ortega Gasset. La iniciativa ha partido de Alan Pryo-Jones, del «Times Literary Suplement», que la justifica diciendo que Ortega «es uno de los espíritus mayores y más originales que en la actualidad trabajan en Europa». Esta propuesta debe llenarnos de orgullo a los españoles, pues con razón se ha calificado a Ortega Gasset como el más universal de nuestros pensadores desde Luis Vives. Y es, sin duda, uno de los más universales y profundos de cuantos ha habido en el mundo en nuestro siglo.

ORTEGA Y GASSET

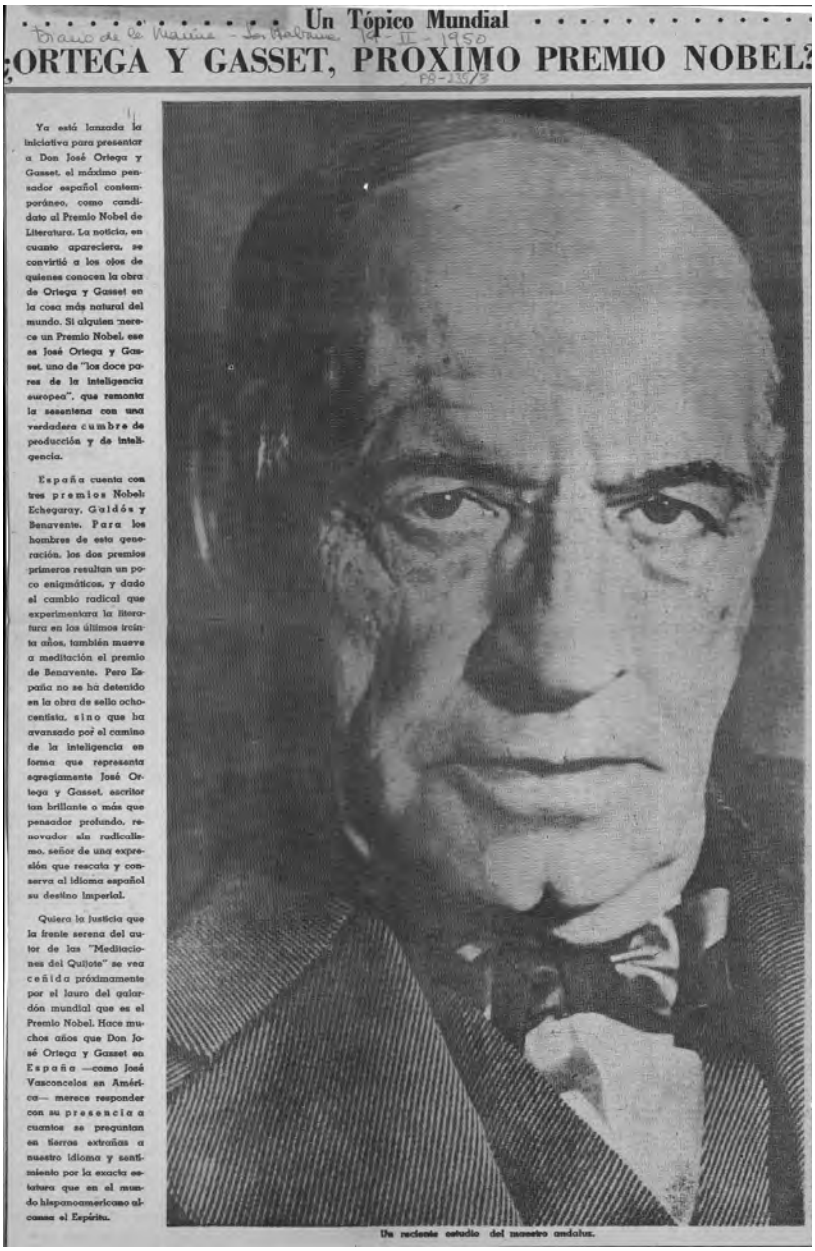
La obra de Ortega Gasset es inmensa por su importancia y abarca los más diversos temas de pensamiento, desde el ensayo filosófico, al literario, el artístico, el histórico, el político, etc. Y en todos ellos ha puesto de relieve la enorme magnitud de su espíritu, su dominio de la técnica filosófica, su elevación y rigor de pensamiento, su agilidad y su avidez de novedades. Considerado como escritor, Ortega Gasset es uno de los más formidables artífices de la lengua. Su estilo es terso, elegante, de gran riqueza de imágenes, y, a la vez, grave y preciso, como requiere su pensamiento. Es el creador de nuestra actual lengua tanto en filosofía como en el ensayo. Y todos cuantos piensan y escriben hoy en España, muy difícilmente pueden sustraerse a la influencia de sus ideas y de su estilo. Muchas de las frases que hoy circulan en nuestros libros y periódicos, fueron acuñadas por Ortega. Por eso ha podido decirse que quien escriba hoy en España sobre algún tema de la cultura, ha de partir de Ortega: o para seguirlo o para disentir, pero sin poder nunca prescindir de él.

La enorme influencia personal de Ortega Gasset, como catedrático y como pensador, fué completada con una obra trascendental: su creación de la «Revista de Occidente», que abrió los horizontes universales a la mente española y cuya biblioteca fué llamada «clave de la España hacia el mundo de nuestro siglo».

Ernest Rober Curtius, el gran crítico alemán, escribía hace ya bastantes años: «Ortega Gasset es acaso el único hombre en Europa que puede hablar con la misma intensidad de entonces, con igual seguridad de juicio, con igual brillantez de exposición, sobre Kant como sobre Proust, sobre Debussy, como sobre Max Scheler».

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

Recorte de prensa de *Diario de la Marina*: "¿Ortega y Gasset, próximo premio Nobel?". [La Habana, 19 de febrero de 1950].



Un Tópico Mundial

Diario de la Marina - La Habana 19-II-1950

¿ORTEGA Y GASSET, PROXIMO PREMIO NOBEL?

FB-2373

Ya está lanzada la iniciativa para presentar a Don José Ortega y Gasset, el máximo pensador español contemporáneo, como candidato al Premio Nobel de Literatura. La noticia, en cuanto apareciera, se convirtió a los ojos de quienes conocen la obra de Ortega y Gasset en la cosa más natural del mundo. Si alguien merece un Premio Nobel, ese es José Ortega y Gasset, uno de "los doce pares de la inteligencia europea", que remonta la sesentena con una verdadera cumbre de producción y de inteligencia.

España cuenta con tres premios Nobel: Echegaray, Galdós y Benavente. Para los hombres de esta generación, los dos premios primeros resultan un poco enigmáticos, y dado el cambio radical que experimentara la literatura en los últimos treinta años, también mueve a meditación el premio de Benavente. Pero España no se ha detenido en la obra de sello ochocentista, sino que ha avanzado por el camino de la inteligencia en forma que representa egregiamente José Ortega y Gasset, escritor tan brillante o más que pensador profundo, renovador sin radicalismo, señor de una expresión que rescata y conserva al idioma español su destino imperial.

Quiera la justicia que la frente serena del autor de las "Meditaciones del Quijote" se vea ceñida próximamente por el lauro del galardón mundial que es el Premio Nobel. Hace muchos años que Don José Ortega y Gasset en España —como José Vasconcelos en América— merece responder con su presencia a cuantos se preguntan en tierras extrañas a nuestro idioma y sentimiento por la exacta estatura que en el mundo hispanoamericano alcanza el Espíritu.

Un reciente estudio del maestro andaluz.

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

Carta de Juan Guerrero Ruiz a José Ortega y Gasset. Madrid, 6 de marzo de 1950.

C-22/46

JUAN GUERRERO RUIZ

Madrid, 6 marzo 1950

Sr. D. José Ortega y Gasset

Mi querido amigo:

Tenia Vd. razón. A mi regreso de un viaje a Barcelona -que me privó de asistir a la última conferencia de su Curso- encontré la carta del Director de "A.B.C." cuya copia le acompaño. Juan Ramón, que ha tenido conocimiento de lo ocurrido, desea que su adhesión se publique al menos en la revista "Insula" y vamos a intentarlo en el próximo número.

En la última carta me decian que tenian noticias de que pensaba Vd. efectuar una visita a Puerto Rico y tenian la esperanza de que con motivo de dicho viaje les fuera posible esta vez pasar por Washington, donde tendrían sumo gusto en verle despues de tantos años. Las señas del poeta son: 4310 Queensbury Road, Riverdale, Maryland.

Muy cordialmente le saluda

Juan Guerrero

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

Primera página de la carta de Julián Marías a José Ortega y Gasset. Madrid, 9 de marzo de 1951.

Madrid, 9-III-51.

Querido Don José: Ando mal de noticias de usted. Las más precisas que he tenido han sido de Ferrari, que lo vió en Lisboa. Me dijo que estaba usted estupendo de salud y buen humor, y muy metido en trabajo. Me alegro de veras, aunque confieso que me da miedo que con tan buen temple se quede usted por Lisboa más de lo que quisiéramos. José tiene buenas pero vagas noticias, y no ha sabido decirme si está usted metido en Leibniz o no. Cuénteme qué hay de ello. Sigo con la esperanza de que vuelva usted con el mamotreto concluso debajo del brazo.

Seguimos con un tiempo atroz. Sigue haciendo frío, llueve, medio nieva. Algún día con sol para respirar, y vuelve a lo mismo. ¿Y en Lisboa? Parecía que se iba usted con lo peor ya pasado, pero se ha ahorrado usted - si ahí hace bueno - bastante.

He seguido normalmente el curso. Después de la primera lección, la matrícula siguió aumentando hasta un poco más de 200. Parece que la gente entiende bastante bien y sigue interesada; el día que hablé de Heidegger lo encontraron más duro, pero por lo visto dentro de lo tolerable para no desanimarse.

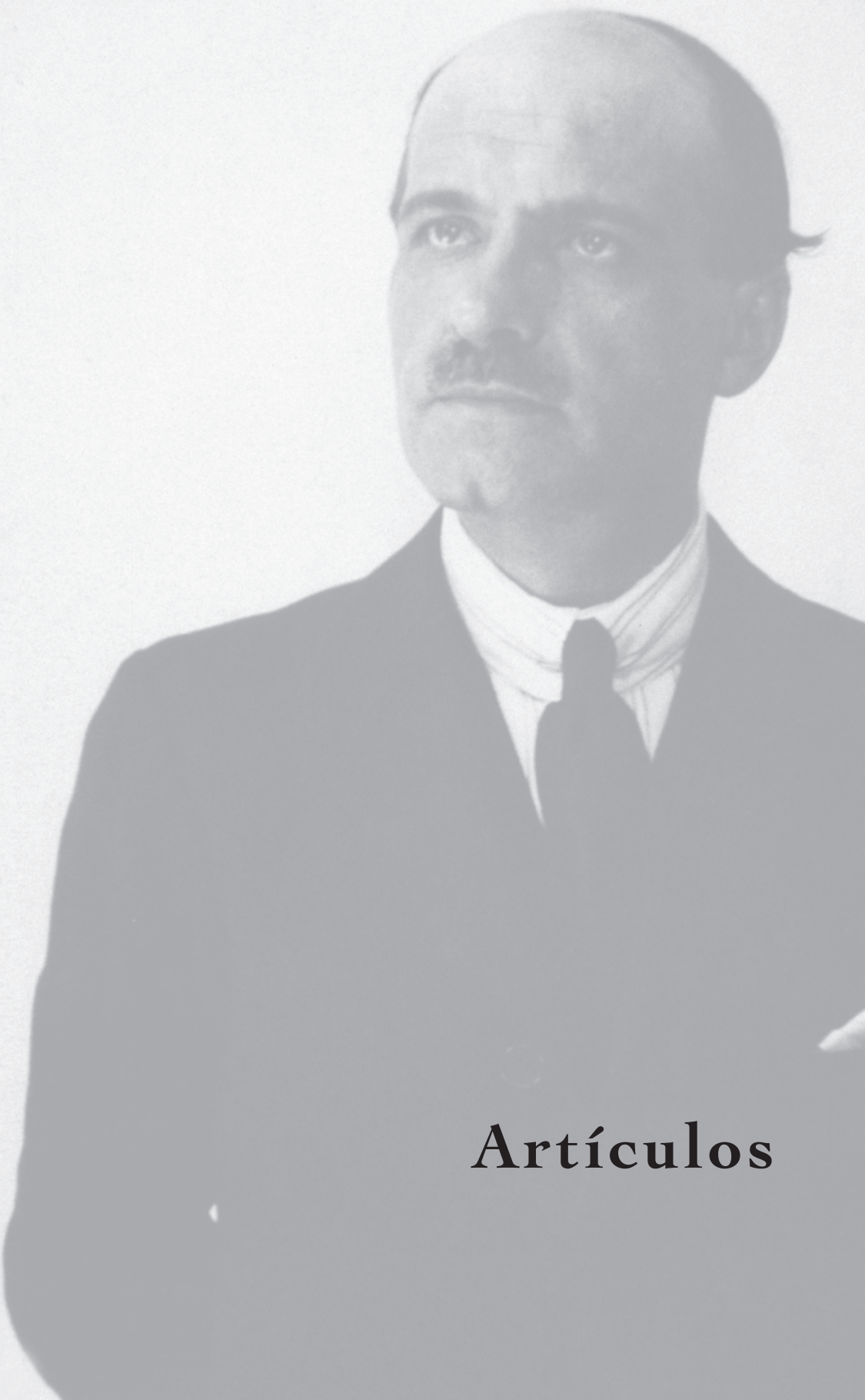
Los "Antípodas" acaban de llegar del todo, después de mil trámites postales y aduaneros. Se han puesto a la venta hace cosa de tres o cuatro días, y me dice José que están prácticamente agotados los ejemplares llegados, que son 500. Hasta ahora, todo ha ido normalmente.

No sé si le dije que ha venido Corral. Está dando su curso en la Universidad y metido en sus cosas del Consejo de Estado; no sé si está completamente decidido a quedarse definitivamente aquí.

Me han escrito del Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos que dirige Grassi en Munich, y a la vez Urbaschek, uno de los tres alemanes con quienes cenamos, para proponerme ir a Munich unos días y dar una conferencia en el Instituto de Grassi. También han invitado o van a invitar a Bleiberg, según me dice Urbaschek. Y me escribe que tiene mucha esperanza de que usted vaya allí en primavera.

© Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón

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



Artículos

< Ortega, 1920

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

Reminiscencias de Le peuple *de Jules Michelet en la obra de Ortega.*
Béatrice Fonck

Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space.
Ramin Jahanbegloo

José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas:
Rosa Chacel y María Zambrano. Clara Solbes Borja

Una huella de Ortega en el Perú: la interpretación de la racionalidad
en la filosofía de Francisco Miró Quesada Canturias.
Jean Christian Egoávil

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

Reminiscencias de *Le peuple* de Jules Michelet en la obra de Ortega

Béatrice Fonck

Resumen

Este trabajo presenta un doble objetivo: señalar y recopilar las referencias y reminiscencias de Ortega respecto a las obras de Jules Michelet en particular *Le peuple,* y destacar su impacto respecto al concepto de *pueblo* en sus primeras implicaciones en la política de su país.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Michelet, Conciencia nacional, cultura, educación, democracia, espontaneidad, historia, laicismo, masa, plebiscito, pueblo, república, soberanía

Abstract

The aim of this paper is twofold: to point out and compile Ortega's references to and reminiscences of the works of Jules Michelet, in particular *Le peuple,* and to highlight his impact on the concept of the people in its early implications for the politics of his country.

Keywords

Ortega y Gasset, Michelet, National consciousness, culture, education, democracy, spontaneity, history, secularism, mass, plebiscite, people, republic, sovereignty

El protagonismo actual del populismo en las democracias europeas incita a cuestionar a Ortega a este respecto. Las conocidas invectivas suyas acerca de la inercia e incompetencia del pueblo español de su época, el "anormal popularismo de España"[1] así como su denuncia del envilecimiento de las masas instauradoras de la "gobernación del hombre vulgar" han podido conducir a algunos críticos a clasificarlo entre los censores del *∂emoς*[2]. Sin embargo, la lectura detenida de algunos textos emblemáticos o poco conocidos de su obra ofrecen perspectivas distintas. En particular cuando se analizan desde el punto de vista de sus lecturas de las obras de Michelet.

Después de compilar y contextualizar las referencias explícitas del filósofo al historiador francés, y esbozar las principales aportaciones de Michelet al concepto de *pueblo*, nos proponemos evidenciar algunas reminiscencias de las lecturas juveniles de Ortega que contribuyen a puntualizar su visión del pueblo tanto desde el punto de vista político como moral y cultural.

---

[1] José Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 165. En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos.

[2] Entre otros Antonio Elorza, *La razón y la sombra*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1984.

Cómo citar este artículo:

Fonck, B. (2021). Reminiscencias de "Le peuple" de Jules Michelet en la obra de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 89-98.

https://doi.org/10.63487/reo.134

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

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

Quisiera primero recordar que antes de empaparse de la filosofía alemana, las lecturas europeas del joven Ortega fueron principalmente francesas y, como afirma Julián Marías, el filósofo conserva hasta el final de su vida una vinculación muy estrecha con lo francés. De ahí que la influencia de un autor como Michelet que quiso fundar, frente al catolicismo, una iglesia nueva que sería la república, debió de llamar la atención del joven español en busca de salvación para su país. Su biblioteca personal demuestra la pertenencia de los volúmenes más famosos así como otros menos conocidos del historiador francés[3].

Ahora bien, por escasas que sean las entradas sobre Michelet en el índice de las *Obras completas* de Ortega, merecen ser comentadas más particularmente en lo que se refiere al concepto orteguiano de *pueblo* durante sus primeros años de implicación política, es decir los años anteriores al discurso *Vieja y nueva política*.

Por lo tanto, el título de este artículo utiliza adrede el término *reminiscencias* por tres razones. La primera es que este trabajo no pretende en absoluto ser exhaustivo ya que, y es la segunda razón, al redactarlo descubrí la amplitud del tema que merecería ser objeto de una investigación exhaustiva si se tiene en cuenta la problemática sociológica de Ortega y sus distintas perspectivas. Así es como el término *reminiscencias* corresponde al alcance de este artículo puesto que, y es la tercera razón, al recurrir a sus fuentes francesas, Ortega lo hace como sin querer, como si se las ofreciera la memoria como algo que pasó, que ya no tiene presentes, y que sin embargo no tiene más remedio que usar como fruto de una influencia inconsciente e inexcusable. Por cierto, en su obra, son muy escasas las citas explícitas de Michelet en comparación a las de Fichte por ejemplo, sin embargo son bastante significativas respecto a lo que yo llamaría la presencia subterránea de la obra del historiador francés en su pensamiento. Son trece en total las entradas de Michelet en las *Obras completas* de Ortega y se despliegan entre 1905 y 1950. Excepto tres que son de índole literaria, las demás abarcan el campo sociopolítico e histórico y se refieren al tema del compromiso entre individuo y sociedad.

De las primeras citas se desprende que la obra de Michelet figura como telón de fondo de la tesis doctoral de Ortega redactada en 1904 y publicada en 1909. Su título, *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* se inspira ostensiblemente en los trabajos del historiador sobre la Edad Media. Por lo tanto, antes de acceder a una cátedra de Metafísica, Ortega se dedica a una investigación histórica donde se propone primero describir los usos de los grupos sociales y de las

[3] Hay dos ediciones de la *Histoire de France*, así como *L'amour*, *Jeanne d'Arc*, *Le peuple*, *La réforme*, una *Novísima historia universal: desde los tiempos prehistóricos a 1908* codirigida por varios autores del siglo XIX, entre ellos Michelet, y traducida del francés por Vicente Blasco Ibáñez.

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

instituciones de aquella época, luego destaca algunas figuras representativas, prefiriendo sus hazañas privadas y espirituales a las públicas y, por último, una vez expuesta la fórmula de la leyenda del año mil, procede mediante el método interpretativo de Michelet a la parte crítica de su tesis para averiguar hasta qué punto se ajustan los hechos y los testimonios recopilados en los archivos y, en el caso de la leyenda, el porqué de su prolongada aceptación por los historiadores. Tal vez este interés por la persistencia de los errores interpretativos en historia proceda por propia experiencia del impacto negativo de la leyenda negra difundida en España por los europeos desde varios siglos, y resulte ser un incentivo para interrogarse científicamente sobre su verosimilitud como lo afirma en 1906:

> ¿Pero es que existe la historia de España? Mejor hubiera dicho afirmando que nos mata la leyenda pero adviértase que la historia es el único reactivo capaz de disecar la leyenda, como es la religión la enemiga genuina y victoriosa de la superstición[4].

He aquí pues una aseveración orteguiana que, a nuestro modo de ver, prefigura sus futuros trabajos sobre el método y el papel de la historia tanto en la ética como en política y que sería preciso investigar.

Además es de señalar que, no obstante la influencia de los institucionistas que incitaban a sus estudiosos a desterrar muchos de los mitos de la historia, que eran moneda corriente de la historiografía alemana de la época, para descubrir el genio nacional inserto en ellos[5], Ortega prefiere dedicarse al estudio de un historiador francés ya que domina el idioma galo. Tal vez sea debido a su desconocimiento del idioma alemán en aquella época, o a la influencia de sus lecturas juveniles de la literatura francesa en particular las obras de Renan quién, admirativo del verbo comunicativo del historiador francés, pudiera haberle incitado a investigar la producción histórica de la época, pues en *La réforme intellectuelle et morale* saludaba la obra "imaginativa" de Michelet.

Así es como Ortega descubre con Michelet la necesidad de fundar en la observación de las fuentes históricas, sociológicas y psicológicas, la solidaridad del presente con el pasado gracias al descubrimiento del grado de conciencia colectiva contenido en un acontecimiento extraordinario tal como el terror del año mil que sería el factor desencadenante de las cruzadas medievales.

Redactada esta tesis antes de su salida para Alemania en 1906, en 1908, nada más volver a Madrid resulta que Ortega recurre de modo muy específico y de-

[4] VII, 88.

[5] Béatrice FONCK (ed.), *1898: Littérature et crise religieuse en Espagne*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2000, pp. 49-61.

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

terminado a una obra de Michelet. Al publicar su primer semanario *Faro*, presenta una sección titulada *Antología de un ciudadano* la cual propone como primer texto un extracto de una obra poco conocida de Michelet titulada *El banquete de la vida suficiente*. Es decir que Ortega considera fundamental ofrecer a sus lectores, como primera iniciación cívica, un texto de Michelet cuyas páginas, afirma, son "trozos elocuentes y conmovedores que aguzan la sensibilidad política" y pertenecen a "obras eternas"[6]. Subraya que el lirismo de Michelet:

> ha encubierto para muchos la profundidad de su espíritu, como la flora esplendorosa de las novelas caballerescas cela la boca de las simas. La tosca claridad, la falsa continencia, el aparente realismo a la inglesa de Taine, han oscurecido durante cuarenta años la figura magnífica del cantor del pueblo. Y es claro signo de que al idealismo político resurge la reivindicación de Michelet, que con la nueva centuria se inicia[7].

Sabemos que en 1908, desde su regreso de Alemania, Ortega entabla una serie de polémicas y compromisos decisivos acerca de la necesidad de "educar la conciencia política del pueblo español"[8], así como procede a una ruptura progresiva con el liberalismo oficial del sistema de la Restauración para afirmar que "no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista"[9]. Es la época de su mayor aproximación al socialismo cuando quiere otorgar al partido socialista el protagonismo ético y cultural de la reforma: la "reivindicación de Michelet" parece ser una alusión oportuna del joven filósofo hacia el partido socialista español particularmente influenciado por el partido socialista francés.

Este texto de Michelet fechado en 1850 aparece como el epílogo de su obra *Le peuple* publicada en 1846[10]. *El banquete de la vida suficiente* pretende, a pesar del fracaso de la revolución de 1848 acaecida en Francia, que no se pierdan las esperanzas arraigadas en su libro anterior *Le peuple*.

En efecto, *Le peuple,* librito concebido unos años antes de publicar su famosa *Historia de la Revolución francesa,* es una obra que aspira a la conjunción de una reforma mental y política de su país mediante la educación del pueblo y que su autor considera como un "evangelio republicano". En su introducción Michelet cuenta a Edgar Quinet que "*Ce livre est plus qu'un livre, c'est moi-même*"[11], es decir, que se implica personalmente en la salvación de su pueblo describiendo su vida

---

[6] I, 1001, 1 de marzo de 1908.

[7] I, 1002.

[8] VII, 129.

[9] "La reforma liberal", *Faro,* 23 de febrero de 1908. Citado en I, 145.

[10] Jules MICHELET, *Le peuple.* Paris: Flammarion, 1974. En adelante la traducción de las citas en español son de la autora de este artículo.

[11] "Este libro es más que un libro; soy yo mismo".

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

presente mediante sus propias experiencias y su contacto directo con sus conciudadanos. Entiende comprometerse así como dar a conocer y entender los usos de la sociedad francesa marcada por el industrialismo y amenazada en su humanidad genuina por el "maquinismo" y la codicia material: es una manera de discrepar del famoso lema de Guizot *Enrichissez-vous*. Después de una descripción sociológica de todas las categorías sociales y de la exaltación de la clase humilde, aspira a una acción redentora que fomente la "vitalidad actuante del pueblo", el cual, para el historiador francés es el sujeto de la historia. Es decir, que quiere proceder al alborear de un pueblo cuyo destino se inscribe en la historia de Francia tal como lo demuestra en su *Historia de la Revolución francesa* pues, a su modo de ver, este acontecimiento fue la consagración de un lento proceso del despertar de las latentes energías transformadoras del pueblo que se movilizan con "espontaneidad". En esta descripción del pueblo, Michelet está inaugurando un concepto del papel interactivo del tejido de la sociedad civil de su época, y manifiesta su propia fe en la capacidad regenerativa de esta al estar convencido de que es en el pueblo donde se recupera el "calor social" y se guarda el tesoro de la "vida universal" del que brota el "manantial del amor", de la "fraternidad". De ahí el papel otorgado a la previa educación de una conciencia cívica del pueblo.

No solo se atiene a la instrucción pública laica –cuatro años antes de publicar *Le peuple* había editado un panfleto virulento contra la educación nefasta de los jesuitas– sino al saneamiento moral del país, inoculándole gérmenes de fe en la humanidad gracias a la amistad, es decir la fraternidad. Al renunciar a su fe católica conforme al principio de la autonomía de la conciencia y a la creencia en la espontaneidad de la condición humana, la emancipación religiosa de Michelet defiende una idea de la libertad capaz de despertar todas las "energías potenciales" del pueblo unido en una ordenación de la vida. Ante todo, es relevante su fe en esa vida emergente que alienta en la sociedad la cual habrá inspirado al joven Ortega ansioso de compensar su pérdida de fe religiosa con otra ilusión más esperanzadora, o como lo afirma el profesor Cerezo Galán: "el vínculo religioso que daba a los pueblos una comunidad de creencias y valores, era preciso sustituirlo por el nuevo vínculo de la cultura"[12].

Además, para el historiador francés, el protagonismo del pueblo en la *Historia de la Revolución francesa,* no resulta solo de una plasmación de la razón sino de la actuación de un conjunto de individuos cuyas intervenciones imprevisibles proporcionan gradualmente su sentido a la Revolución. Michelet notifica que 1789 es la manifestación de la unidad del pueblo y de la nación que se

[12] José Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 39.

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

adueña de su soberanía y afirma la fuerza del derecho a la justicia gracias al sentimiento de fraternidad que permite reducir la distancia entre lo individual y lo social. He aquí un concepto alrededor del cual Ortega va construyendo la propia concepción de la nación a lo largo de su obra y más particularmente en *La rebelión de las masas* donde el concepto de nación se encamina hacia la expresión de un pueblo soberano[13].

Además en *Le peuple,* Michelet defiende la prepotencia de la dimensión moral de la vida frente a lo material porque está convencido de que no puede surgir un ímpetu súbito del pueblo que no haya sido preparado por la regeneración interior, principio fundamental defendido por Ortega también. Desde 1906, un borrador de un discurso redactado para su padre revela que sus lecturas de Fichte le han convencido de la necesidad de fomentar una cultura científica y moral para la reforma de la sociedad española[14], sin embargo, en 1908, la referencia a Michelet complementa sus aspiraciones.

De ahí que al presentar a sus lectores *El banquete de la vida suficiente* Ortega está divulgando una llamada a la reforma ética la cual considera previa a cualquier reforma política, pues el texto de Michelet es una alegoría de la cena eucarística en la cual la "vida suficiente" tiene un propósito moral, es un "banquete fraternal", un "heroísmo del sacrificio", el "ágape universal de conciliación y reconciliación". Desde luego el historiador, decepcionado por el fracaso de la revolución de 1848, y de la Segunda República que desemboca en el advenimiento del imperio de Napoleón III, se transfigura en un mensajero, un profeta de una hipotética república fraterna convocando al *Banquete de la vida suficiente* a todos los fieles dispersos de la iglesia republicana para no perder sus esperanzas en el futuro advenimiento de una revolución que traerá "la felicidad de la virtud, del goce, de lo necesario sin superfluidad": "Héroes y héroes, mártires y mártires, esa grande iglesia, tan felizmente congregada, se asienta en el noble banquete de la prueba, y lo que Dios derrama en su copa es siempre el licor de la fraternidad"[15]. Resulta que Michelet cree en la acción salvadora de unos discípulos elegidos –una minoría– para mantener vivo el ideal republicano. Esta eucaristía alegórica es una fuente inspiradora para el discurso adop-

[13] "Veo pues, en el Estado nacional una estructura histórica de carácter plebiscitario" (IV, 488). En esta obra redactada en 1930 Ortega no utiliza el término *pueblo soberano* ya que aún permanece la institución monárquica la cual, por definición, detiene la soberanía. Sin embargo sí lo utiliza bajo la República en su discurso *Federalismo y autonomismo (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes en la noche del 25 al 26 de septiembre de 1931)* para defender, frente al federalismo que considera como la plasmación de una soberanía dispersa, la autonomía como proceso de una soberanía unitaria conforme al plebiscito cuotidiano prescrito por Renan en su definición de la nación (IV, 836).

[14] VII, 72. Véase la introducción de Pedro Cerezo Galán, pp. 11-88.

[15] VII, 1006.

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

tado por Ortega en aquella época en vista de animar y formar a la minoría dedicada a la fermentación de la reforma cultural de España:

> Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den sentido en la vida a los muchos […] nos falta esa minoría cultural que en otros países es lo bastante numerosa y enérgica para formar como un pueblo e influir sobre el más amplio[16].

He aquí una fuente de inspiración particularmente relevante de las conferencias pronunciadas por Ortega entre 1908 y 1910 donde aspira a una "teología social" o a una "teología democrática" y llega a hacer de Pablo Iglesias el nuevo santo de la democracia regenerada, así como el símbolo de la "transubstanciación de la idea socialista"[17]. Del mismo modo que Michelet, el joven filósofo a la hora de interrogarse sobre la definición del termino *pueblo*[18] promueve la secularización de la sociedad sin dejar de nutrir su prosa de un vocabulario sacado del registro religioso para enriquecer sus discursos de una inspiración "carnal, de resonancia humana y noble" porque afirma con solemnidad en su famoso discurso *La Pedagogía social como programa político* que "un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad"[19].

Así es como el entusiasmo carismático operado por Michelet en sus escritos ofrece a Ortega un respaldo –yo diría casi emocional– a sus discursos de juventud que correspondería al dualismo expresado en las cartas a su novia durante sus estudios en Alemania: le habla de su "subconsciente sentimental" frente "al intelectual, el estudiado y pensado por la ciencia moderna" y añade:

> En mis meditaciones quiero unir ambas tendencias opuestas en una fórmula […] No la he encontrado aún; es posible que muera de buscarla, pero si la encuentro habré inventado el secreto mágico que re-cree al pueblo español[20].

Esta "re-creación" del pueblo español es la que en definitiva anima todo el programa reformista de Ortega.

---

[16] I, 188-189.

[17] Pablo Iglesias, 13 de mayo de 1910. Citado en I, 345 y ss.

[18] Véase el artículo *De re politica* donde patentiza la dificultad de la empresa y se entrega a un arrebato lírico digno de los embelesos de Michelet: "¡Pueblo, sustancia adamantina, incorruptible, arco iris espléndido…!" (I, 195.)

[19] II, 102, marzo de 1910.

[20] José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1901-1908)*, edición de Soledad ORTEGA. Madrid: El Arquero, 1991, p. 462. Carta del 28/10/1906.

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

Desde luego la presentación en *Faro* del texto de Michelet entra oficialmente en el repertorio de las lecturas que inspiran al joven universitario, ilusionado por la tarea reformista, y preocupado por intimar de modo más directo con su público. Sin duda sería sugestiva la lectura detenida de sus obras posteriores desde este punto de vista, pues generalmente se opina que sus escritos de madurez no demuestran una esperanza explícita en la potencialidad emancipadora del pueblo. Acaso merecería señalar que su diagnóstico pesimista sobre la rebelión de las masas no utiliza el término *pueblo*. Ahora bien, habría que detenerse en el uso por Ortega de otro término utilizado por Michelet como el de *espontaneidad* para calificar las potencialidades del pueblo.

Resulta que en la misma *Rebelión de las masas* Ortega recurre a él para contraponerlo al intervencionismo del Estado:

> Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos[21].

Este texto publicado después de la caída de Primo de Rivera, en febrero de 1930, anticipa la trama de su discurso futuro siempre que procede al balance de sus motivaciones hacia el cambio de las instituciones de su país. Así es como, nada más llegar la República, época más comprometida de su vida política, no se inmuta en recurrir al argumento de la espontaneidad, del vigor, del resurgimiento del pueblo como fuente de esperanza para la renovación de España:

> Yo he venido a la República como otros muchos, movido por la entusiasta esperanza de que, por fin, al cabo de centurias, se iba a permitir a nuestro pueblo, a la espontaneidad nacional corregir su propia fortuna, regularse a sí mismo, como hace todo organismo sano; rearticular sus impulsos en plena holgura, sin violencia de nadie, de suerte que en nuestra sociedad cada individuo y cada grupo fuese auténticamente lo que es, sin quedar por la presión de nadie o el favor deformada su sincera realidad[22].

Incluso al abandonar definitivamente toda actuación política, en 1933, y comentar la llegada al poder de la derecha, plantea algunas interrogaciones acerca de la lealtad republicana de esta y le recuerda la espontaneidad salvadora del pueblo:

[21] IV, 450.
[22] IV, 848, 6 de diciembre de 1931.

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

> La República surgió con la sencillez, plenitud e indeliberación con que se producen los fenómenos biológicos con que en mayo brotan las hojas por las ramas del olmo y engorda la espiga sobre la caña. La ingenuidad de estas imágenes geórgicas no es inoportuna, porque un pueblo tan campesino como el español suele moverse en la historia dirigido por el instinto vegetal. […] La República en efecto no fue "traída" por nadie, sino que sobrevino espontáneamente en los españoles, en todos los españoles, inclusive en los monárquicos[23].

He aquí una fórmula que no hubiera rechazado Michelet, ya que Ortega estuvo experimentando las sujeciones inherentes a toda democracia liberal, las cuales para el filósofo pretenden compaginar la promoción de la liberación reflexiva y la lucha contra la tiranía de la masa cuando esta ya no cumple con los requisitos de la civilidad del pueblo soñada por el historiador francés pues, según ambos pensadores, esta no puede prescindir de la acción de una minoría electiva cuya pedagogía constituye el nervio de la perduración de la democracia: "un pueblo necesita que en medio de sus vacilaciones e impulsividades, sencillas y bandazos, exista un núcleo inconmovible, impasible representante de la continuidad sagrada de la vida nacional"[24], es decir, los miembros elegidos del *Banquete de la vida suficiente* sin los cuales el pueblo se transforma en masa.

Del mismo modo que el profesor Cerezo Galán ha subrayado la influencia de Fichte en Ortega respecto a la búsqueda del vínculo entre la cultura y la conciencia nacional del pueblo[25], las referencias juveniles de Ortega a Michelet la complementan en cuanto a su explanación verbal. Con la filosofía sistemática de Fichte que en su época también anhelaba por la reconstitución del pueblo alemán, Ortega pretende afianzar un método racional de reforma cultural. No obstante Michelet le facilita la percepción lírica del elemento vital inherente a la espontaneidad humana inscrita en el estilo vibrante de las llamadas a las energías del pueblo insertas en los escritos del historiador francés[26].

De todos modos, el pico de frecuencias de las referencias orteguianas a Michelet entre 1904 y 1908 crea un conjunto de reminiscencias reveladoras de la contante preocupación del filósofo por los requisitos de la dinámica individuo / sociedad inherentes a una democracia liberal cuya permanencia no puede prescindir de la acción de una minoría consciente de sus responsabilidades constructivas: "No es culpable la muchedumbre al carecer de impulsos éticos, si no el que osa hablar de ciencia ética sin sospechar si quiera qué cosa es. En una palabra, nosotros que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a

[23] V, 288.
[24] V, 292.
[25] *Ibidem*, 33.
[26] Tal vez este estilo vibrante sea fuente de la futura pedagogía de la contaminación propuesta en 1917 (VII, 685).

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

nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla"[27].

Así es como Michelet, del mismo modo que Renan y Augustin Thierry aparecer como referencias iniciales y siguen permaneciendo en el proceso de reflexión antropológico de Ortega.

Desde este punto de vista, también hay que tener en cuenta en este proceso reflexivo el impacto de la opinión pública española de la época marcada por la política laicista francesa. 1905 es la fecha de separación de la Iglesia y del Estado que aparece como el fruto de una institución republicana deseosa de instaurar una mística de libre pensamiento capaz de contrarrestar la dogmática religiosa. De ahí que en esta primera etapa de su pensamiento sociológico, Ortega presencie este nuevo proceso de las instituciones democráticas francesas respecto a la libre determinación del destino individual y colectivo. Desde este punto de vista su interés por la retórica practicada por Michelet en *Le peuple* y su adenda *El banquete de la vida suficiente* constituye una fuente oportuna para respaldar su argumentación política y cultural de la época. Le permite aunar su búsqueda filosófica con un discurso de índole mística capaz de compensar el hueco religioso creado por su militancia laicista y proponer una "teología social" susceptible de "prestar resonancia humana a las emociones personales" de un individuo divinizado en la colectividad tal como lo afirma en su discurso fundacional *La pedagogía social con programa político*[28].

Por último, la persistencia en el tiempo de la presencia ocasional del historiador francés en las referencias orteguianas es tanto más relevante que aparece en textos circunstanciales y decisivos tales como *Cuestiones holandesas* (1936), *Ictiosauros y editores clandestinos* (1937) y *El hombre y la gente* (1949). En los dos primeros, la referencia a Michelet es idéntica y Ortega se la apropia como un lema de toda su vida: "¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!" En el tercer texto Ortega se confunde con un pensamiento famoso de Pascal: "Le moi est haïssable" que atribuye a Michelet. Lo que demuestra hasta qué punto la presencia espiritual del historiador funciona como una reminiscencia, una señal de lo que suele llamar Ortega la "espontaneidad vital del espíritu" en su ensayo sobre la obra de Proust. En este aspecto podríamos decir que la figura de Michelet ha marcado su sensibilidad y ha mantenido alerta su conciencia de las vicisitudes del idealismo. ●

Fecha de recepción: 29/11/2019
Fecha de aceptación: 14/04/2020

[27] I, 188.
[28] II, 101.

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

Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space

Ramin Jahanbegloo
ORCID: 0000-0001-8838-9767

Resumen
En los elogios que Albert Camus hace de Ortega y Gasset se puede apreciar una semejanza en sus respectivas concepciones del papel del intelectual en la sociedad. La actividad de éste incluye el cuestionamiento de la vida política. Los dos, además, coinciden en la condena del totalitarismo y la apelación a lo plebeyo que acompaña a éste. Apoyándose fundamentalmente en «Democracia morbosa» y *La rebelión de las masas,* el autor resalta la proximidad de los dos pensamientos a la hora de rescatar la capacidad del individuo de dar sentido a su propia vida.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Camus, Libertad, Hombre Masa, Sócrates, Colectivismo

Abstract
Camus' praise of Ortega y Gasset reflects similarities in their understanding of the role of the intellectual in society. This includes political discourse and the resistance to totalitarianism and the mind set that it involves. Drawing fundamentally on *The Revolt of the Masses* and *Morbid Democracy,* the autor underlines the life enhancing role of philosophy.

Keywords
Ortega y Gasset, Camus, Liberty, Mass Man, Socrates, Colectivism

It is often observed that our contemporary world is characterized by a decline of belief in the ethical foundations of political life and the growth of relativist values in the public sphere. Thus a basic problem of humanity today is whether or not it is possible to give a rational meaning and a historical value to its existence and to its struggle for freedom and justice. That is, if humankind is the sole creator of values, how can it save itself from the nihilistic temptation of violence and destruction? It is this fundamental question which has been given significant expression in the works of Ortega y Gasset and Albert Camus.

Albert Camus said of Ortega y Gasset that "after Nietzsche, [he] is perhaps the greatest «European» writer, and yet it would be difficult to be more Spanish". By this, Camus means that though Ortega is a typical Spanish thinker, his writings and his mode of thinking range far beyond the local concerns of the Iberian Peninsula. Camus and Ortega never met, but their philosophies represent an alarming view of the danger of retrogression of European culture

Cómo citar este artículo:
Jahanbegloo, R. (2021). Ortega y Camus: Socratic Gadflies in the public space. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 99-111.
https://doi.org/10.63487/reo.135

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

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

and the Western civilization in general into a state of barbarism and mass conformity, in sharp contrast with the naïve liberal faith in the idea of progress and perfectibility of Man. For both Camus and Ortega as gadflies, the idea of inevitability of progress ultimately leads to disaster and obscurantism. For both Camus and Ortega, there is no historical necessity for progress toward a better state. Future is only possible through the knowledge of the past. Therefore, the quest for liberty is impossible without a quest for excellence, which is the result of human capacity to mold the institutions of its own choosing. As such, the "truth of destiny" of liberalism depends upon the nobility of spirit of gadflies, not the complacency of the masses.

In considering Ortega's treatment of this problem it is more convenient to consider separately three dimensions of his general argument on perversion of democracy and rise of plebeianism. First, his characterization of democracy as a "noble idea" under the shadow of which "has sprouted in the public conscience a perverse preference for everything low"[1]; secondly, his discussion of what he calls "the lowering of the standards of civility"; and thirdly his Socratic attempt to call his contemporaries to the examined life and to engage them in the activity of philosophizing.

The central question of Ortega is the question of how humankind can give meaning to its life not as a state of being but as a task; where history is realized as self-fabrication. For Ortega this program of life is not a progress towards a definitive aim transcending history that would imply the arresting of the creativeness of human thought. On the contrary, for Ortega thinking has a significant role in the vital process that unites all living things at all times. As such, according to Ortega setting any standards other than life itself could cut the human culture from its vital impulse and lead to extreme rationalism and utopianism. As such, if historical truth and not biological utility constitutes reality, then each effort of self-examination for every individual, nation and especially each generation, becomes a contribution to the whole scheme of life. Therefore, the great task confronting the contemporary world is to overcome the duality of the rational and the vital, so that universal history displays the inexhaustible capacity of human beings in succeeding to create countless things that nature could never produce by itself. As a result, he declared that reason should be interdependent with and subordinate to life. By making

[1] José Ortega y Gasset, "Morbid Democracy", *Modern Age* (Winter 1957), p. 53. Spanish edition: José Ortega y Gasset, "Democracia morbosa", *El Espectador II* (1916-1934), *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo II, p. 271. From now on, references to this spanish edition of Ortega's Works will be cited indicating the title of the work (and year of publication), the volume will be quoted in Roman numerals and the pages in Arabic numerals.

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

human life his focal point, Ortega emphasizes on the fundamental reality of the inter-individual relations marked by reciprocity and mutual responsibility. This encounter of the individual with the Other is differentiated from what is society, which according to him is idolized by modern thought. As he says in his book *Man and People*:

> The collective soul, *Volksgeist* or "national spirit", social consciousness, has had the loftiest and most marvelous qualities attributed to it, sometimes even divine qualities [...] And here our analysis with no special effort or premeditation, with no formal precedents (at least so far as I am aware) among philosophers, drops into our hand something disquieting and even terrible-namely, the collectivity is indeed something human, but the human without man, the human without spirit, the human without soul, the human dehumanized"[2].

This dehumanized human is the plebian who denies the dimension of the personal in his life. According to Ortega, this is how the dehumanized human espouses nihilism without choosing among the possibilities that define his / her destiny. This relapse into barbarism of the dehumanized human is the clear expression of Ortega's distrust of the contemporary form of society. This view of society accounts for Ortega's echoing of his fears of the rule of average standards through the masses. Beyond this, Ortega's political perspective concerns a balance between the individual and the community with an estimate of individual worth and creative democracy. Ortega condemnation of the masses, therefore, goes hand in hand with what he calls the "degeneration of the heart" and "the wounding of the very principle which gave rise to democracy". He affirms:

> Democracy as democracy –that is, strictly and exclusively as a standard of political equity– seems an admirable thing. But over-stimulated democracy, exasperated democracy, democracy in religion or art, for instance, democracy in thought and gesture, democracy of the heart and custom, is the most dangerous affliction which a society can contract[3].

This whole crisis of democracy, according to Ortega, is related to the exhaustion of humankind's vital possibilities. It is in the spirit of this idea of crisis that the critical standpoint of Ortega y Gasset finds all its pertinence and relevance. The task that he set for himself as a philosopher was to address the problem of a crisis of European mind in particular and of Western civilization in general.

---

[2] José ORTEGA Y GASSET, *Man and People*. New York: W. W. Norton & Company, 1963, pp. 174-175. Spanish edition: *El hombre y la gente,* X, 257.

[3] José ORTEGA Y GASSET, "Morbid Democracy", *op. cit.*, p. 54.

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

The revolt of unreason in contemporary society has also led to the one-dimensionality of thought and this, in turn, has led to the eclipse of an explicit public realm and the abject conformity found among the democratic masses who have become apolitical in their orientation toward the world. Ortega understood well that the rule of unreason coexists with the predominance of the masses and the mass rule "crushes beneath it everything that is different, everything that is excellent, individual, qualified and select". That is to say, for Ortega, intellectual excellence and political exemplarity went hand in hand. In his eyes, the life of the mind and the life of society were parallel. Thus, reason and culture were directly related to each other and each required the presence of the other to exist. Therefore, within the contemporary society, which Ortega would contend as a mass ruled society, he found it necessary to address the problem of the culture of the mind and the creation of a genuine morally cultured community for public action. Moreover, according to Ortega, freedom cannot exist without responsibility and the root of the problem of mass rule is the absence of such a principle. Therefore, in a world in which there is an absence of reason in human affairs, there is a misunderstanding and misapplication of the principle of rights. Ortega goes further in noting that the modern masses believe that they have rights but no duties. Such a state of mind will lead them to ignore all obligations while maintaining unlimited rights.

There is a strong parallel here between Ortega y Gasset and Albert Camus. Both Ortega and Camus believed that society and civilization must operate within a moral principle that takes its bearing from an understanding of the exemplary aspects of human nature. For Ortega, the revolt of unreason can only be corrected by that which is not unreason, commonplace and mass rule. Therefore, in opposition to what he considered as an "egalitarian hyperdemocracy", he made a distinction between the reign of ignorance and the reign of excellence. In other words, for Ortega, the solution to the problem of our age hinged upon whether philosophy can create and illuminate the distinction between mere opinion (*doxa*) and true knowledge (*episteme*), between how the world is and what it ought to be. Philosophy, for Ortega, had a role of educating democracy. The rise of thoughtless individuals, he suggested, led to the advent of the new barbarian and the eclipse of culture. Hence, Ortega cherished thinking, which included for him questioning life in general. Ortega described civilization in *The Revolt of the Masses*, as "the will to live in common". Therefore, according to him, "A man is uncivilized, barbarian in the degree in which he does not take others into account". The process of not thinking and not listening to the other reached its height precisely in the mass-man. Against this state of thoughtlessness and what he called "spiritual barbarism", Ortega suggested the idea of living and thinking.

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

Much of Ortega's work can be understood as a response to the rise of masses and the decline of thinking. That is why he described contemporary culture as "the spoiled child of human history" who "does not represent a new civilization struggling with a previous one, but a mere negation"[4]. There are many different ways of understanding what Ortega meant by the decline of thinking, but to my mind his main concern was to get individuals to value philosophy and practice it for themselves. "Thinking is a dialogue with circumstances", wrote Ortega in 1942 in his *Notes on Thinking*[5]. In other words, he sought like Socrates to engage his contemporaries in the activity of philosophizing and questioning and called them to the examined life.

In the same manner, Camus seeks the measure of humankind by turning it to the Socratic question of whether or not life is worth living. Twenty-five hundred years earlier, Socrates argues that "the unexamined life is not worth living". Camus re-formulates Socrates' bold statement through *The Myth of Sisyphus*. Camus starts his book with the following sentence: "There is but one truly serious philosophical problem and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy"[6]. Camus' thinking on this point is clear. He is underlining his view of everyday human resistance against the authority of those who try to have control over our lives. As such, Camus' discussion of the story of Sisyphus is fo-llowed with his remarks on the existence of a world conditioned by the absurd. While dismissing any form of escape or self-annihilation in the face of the absurd predicament, Camus suggests the Socratic route of revolt, a means by which he "substitutes pragmatism for abstraction as the touchstone for action"[7]. The "one truly serious philosophical problem" is thus situated in the public space where the struggle for justice happens. As Camus reflects at the end of *The Myth of Sisyphus*, "The struggle itself toward the heights is enough to fill a man's heart"[8]. The figure of Sisyphus, therefore, provides a key example, according to Camus, of how we can turn the absurd condition of modern mankind into a possibility for thinking and acting rebelliously. It is clear from the above that

[4] José ORTEGA Y GASSET, *The Revolt of the Masses*. New York: W. W. Norton Company, pp. 98, 190. Spanish edition: *La rebelión de las masas*, IV, 498.

[5] Spanish edition: «Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier», VI, 147.

[6] Albert CAMUS, *The Myth of Sisyphus and other essays*. New York: Vintage Books, 1955, p. 3.

[7] Mark ORME, *The Development of Albert Camus' Concern for Social and Political Justice*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007, p. 108.

[8] Albert CAMUS, *op. cit.*, p. 91.

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

> starting out from the experience of the absurd, individual revolt is an affirmation of perseverance, and thus of enduring the challenge of human existence without appeal to the illusions of eternal values and eternal life. Yet it is also simultaneously a refusal to submit to whatever will crush or destroy one's absurd freedom. Such defiance draws upon and rekindles freedom of action, and in so doing dignifies the human condition[9].

The crucial question Camus poses here is that of responsible thinking and acting in a meaningless world. Philosophizing for Camus is, thus, not only a question of creating concepts, but a wider Socratic resistance against the loss of meaning of justice and freedom. Camus offers a way of thinking about justice and freedom that renews the Socratic rebellious ethos of the gadfly in the public space. The first feature of this Camusian ethos of rebellion is devoted to a courageous attempt to rescue the individual from the multiple manifestations of injustice in history. In other words, for Camus, "existence is shot through with misery and injustice. Yet beyond these Camus discerns the possibility for justice, the potentiality for a dignified human life that is also manifest in the world though varying in its degree of substantiality, and which in turn animates human aspirations for freedom and equality"[10]. As for the second feature, it follows, for Camus, in the universal sense of common dignity and solidarity which creates a value of mutual respect and trust across cultures. Therefore, the activity of thinking for Camus is not a question of reasoning. It is the most transformative form of dissent. To this end, Camus recognizes the Socratic ethics of interrogation as an explicit political imperative exercised in the midst of a situation of uncertainty and ambiguity. In this regard, the Camusian resistance against injustice is the reminder of Socrates' defense speech in Plato's *Apology*. Socrates passionately defends the philosophical life as a supreme moral duty to promote justice. The message of Socrates is immensely stimulating in the context of Camus' dissenting philosophy. "I showed again", proclaims Socrates, "not in words but in action, that, if it were not rather vulgar to say so, death is something I couldn't care less about, but that my whole concern is not to do anything unjust or impious. That government, powerful as it was, did not frighten me into any wrongdoing"[11]. It is no coincidence that Camus considers himself as a Hellenic creator. Camus' vision of Greece, in the final analysis, is far more Socratic than that of Nietzsche, who does not neces-

---

[9] Patrick HAYDEN, *Camus and the Challenge of Political Thought: Between Despair and Hope*. Hampshire: Palgrave, 2016, pp. 46-47.

[10] *Ibidem*, p. 93.

[11] PLATO, *Apology*, 32d in *Five Dialogues*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, p. 37.

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

sarily appreciate Greek rationalism. Faithful to his own role of an artist as a gadfly, Camus does not hesitate to make an analogy with that of Socrates in the Athenian agora: "Socrates was proven wrong by being put to death. This is the most current sort of refutation that is employed by our contemporary political society"[12]. The fact of matter is that Camus considers Socrates as a model of twentieth century philosophical dissent since the philosophical protest raised by Socrates twenty five centuries earlier in Athens resonates with a strong poignancy in the world of Camus riddled by injustice. Such ongoing relevance makes Camus' role as a gadfly of his times, but also as that of ours, more complex and certainly more compelling.

Camus' ethical stance led him into politics, both before and after World War II. His Socratic style of questioning reality reflects, both in his journalistic writings and in his novels, a lucid and unambiguous rejection of demagogy, falsehood and irresponsibility. As Susan Tarrow argues precisely, "It is evident that for Camus, politics was not a separate intellectual activity. It was an integral part of his life and art, and was both limited and enriched by it"[13]. It is therefore clear that Camus' formative experience of sufferings of human beings and his aspirations of justice and empathy rich in compassion and rage develop in him a sense of revolt that goes far beyond the ideological absolutes of political parties. In other words, "Life as a struggle-against illness, injustice, apathy, ideology, death-is at the core of Camus's work. Commitment to this struggle involves discomfort; the desire for comfort and the clarity of absolutes must be constantly resisted. Revolt is a daily task"[14]. For Camus, revolt is the untiring cry of every true philosopher. This is where the concept of ideology as a value-giving whole is shattered. This means that dissent, as conceived and practiced by Camus, is never a form of salvation. Camus never confuses liberty and liberation. As he underlines in the journal *Combat* on November 29, 1944, "freedom is never wanted without by the same token demanding justice"[15]. It is worth pausing here on Camus' ideal of justice as a form of Socratic ethics of revolt against violence and nihilism. For Camus, the idea of revolt is primarily formulated in response to the moral and political dilemmas provoked by the rise of Nazism and Stalinism in Europe, but more generally it could be considered as a philosophical quest for justice. Camus, in his own Socratic manner, tries to establish a link between an individual act of revolt and the idea of

[12] Albert CAMUS, *op. cit.*, p. 1587.

[13] Susan TARROW, *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus*. Alabama: The University of Alabama Press, 1985, p. 10.

[14] *Idem.*

[15] Jacqueline LEVI-VALENSI (ed.), *Camus à Combat: editoriaux et articles d'Albert Camus, 1944–1947*. Paris: Gallimard, 2002, in Mark ORME, *op. cit.*, p. 133.

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

humanity exemplified by an ethics of human solidarity. Camus affirms the value of human solidarity in relation to the notion of "civic friendship" uncovered by the ancient Greeks. The mutual recognition of shared suffering embodied in the idea of solidarity underscores that the sense of compassion emerges from the relation between self and other. In this way compassion is a component of revolt, "which unhesitatingly gives the strength of its love and without a moment's delay refuses injustice"[16]. By this Camus seems to mean that the capacity for critical thinking and dissenting judgment, which characterize the ethics of revolt, represent "the move from simple acknowledgment of and sympathy for the suffering of others, to the choice to take a stand against the source of their suffering"[17].

Inasmuch as the suffering of others and the quest for justice drives the public gadfly to revolt, the ethical imperative of sharing solidarity in the face of meaninglessness of social existence is for Camus a key political responsibility. The relevant part of Camus' thinking on the task of a public gadfly turns around the idea that, "the role of politics is to set our house in order, not to deal with our inner problems"[18]. Commitment to justice, therefore, is central to Camus' approach to politics. But as in the case of Socrates, this justice is not defined, it is lived. For Camus, as for Socrates and the other public gadflies, the choice of being just is an existential choice which is practiced ethically and politically. From Camus' perspective, justice is not reducible to violence, because violence cannot guide and legitimate a moral commitment or a political action. Camus' objective is to transcend violence while finding a solution to injustice and misery. Therefore, it is no coincidence that just as Camus' commitment to justice gathers momentum, his suspicion of ideologies and party politics becomes greater. As such, Camus conception of politics reveals his criticism of the gap which exists in ideological rhetoric between the real needs of the people and the rigidity of the political dogma. Camus explains his position on Communism in some notes written during his political activities in Algiers in mid-1930s. "For me", he says, "Communism is much more than my comrade in the party cell, worker or storekeeper, than the third volume of Capital […] I prefer life to doctrine, and life always triumphs over doctrine…"[19]. Moreover, there appears to be some parallel between Camus' condemnation of totalitarianism and Ortega's critique of plebianism. According to Ortega,

---

[16] Albert CAMUS, *The Rebel*. New York: Vintage Books, 1956, p. 304.

[17] Patrick HAYDEN, *op. cit.*, p. 106.

[18] Albert CAMUS, "The Human Crisis", *Twice a Year* 1, 16-17 (1946-1947), p. 29.

[19] Albert CAMUS, *Fragments d'un Combat, 1938-1940: Alger Républicain*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 20-21, quoted in Susan TARROW, *op. cit.*, p. 25.

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

> The doctrinaire democrat who has converted a technique, democracy, into an end, soon finds himself sympathizing with the plebs, precisely because of their plebianism-their customs, manners, intellectual tone. An example of this is the socialist creed (for we are dealing here with a creed, a secular religion), which has for one article of faith the dogma that only a proletarian head is fit for true science and reformed morality [...] [As a result] every so-called "democratic" interpretation of a realm of being outside the domain of public equity becomes fatally plebian[20].

Camus, denied constantly allegiance to any political dogma, either liberal or illiberal, which favoured the defense of a dogma or hierarchy over intellectual self-awareness and radical re-evaluation of the social and political frameworks. As Susan Tarrow argues,

> with his political activity, Camus was seeking a way to change the established order of the society in which he lived. The dogmatism and abstraction of ideo-logy, which reflected a structure of authority that Camus found unacceptable, contributed to his rejection of party discipline. And the way in which language was used and twisted by politicians offended the poet in Camus; as a creative writer, he felt a responsibility to bear witness, to communicate his vision of the world and its realities, and always to speak the truth[21].

In an interview given to *La Gazette de Lausanne* in March 1954, Camus formulates his personal feeling on the subject in his conviction that "there is nothing more dignified than refusing reasons of State set up as an absolute". It is with this act of defiance against all forms of political oppression and servility to the State that Camus hopes to advocate his ethics of dissent which arises from a process of thinking and a state of consciousness. As he says, "It is a way of awaking a sleeping world and of making it vivid to the mind"[22].

As such, Camus, the Socratic gadfly, stands in the same line of thought as Ortega. They each struggle in their own way for the ontological autonomy of the individual against the political evils of their time. This raises an interesting issue regarding their long-standing relationships with the dissenting thought which always situates them somehow in-between the nostalgia of a lost European heritage and the hope of an open vista on the future of human civilization. There are many different ways of understanding what it means to be a "gadfly" in the European intellectual context, and perhaps it is not obvious why Camus

[20] Spanish edition: "Democracia Morbosa", *op. cit.*, 272.
[21] Susan Tarrow, *op. cit.*, pp. 32-33.
[22] Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, *op. cit.*, p. 33.

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

and Ortega should be thought of as gadflies. However, we can say that both Ortega and Camus were gadflies in the same way that Socrates was one. Like Socrates, they sought to engage their contemporaries in the activity of critical thinking, they also called others to the examined life. As in the case of Socrates, their philosophies were their lives, and their lives were their practices.

In chapter 14 of his book, *The Revolt of the Masses*, Ortega y Gasset mentions Socrates as "the great townsman, quintessence of the spirit of the polis". By this he means that being "Socratic" is philosophizing openly in the public space. Practically and tangibly connecting philosophy and politics in every regime is a risky matter. Death is the price that Socrates paid in order to make politics accountable to philosophy. For Ortega, the Socratic gadfly, philosophy was his life, his life was his practice of philosophy. For Camus, another Socratic gadfly, Socrates marks a decisive moment in the history of philosophy in his effort to give a new and solid meaning to the concept of justice. Camus' moral commitment as an outsider, but also as a gadfly in public space appeals to all those who continue to believe in the dissenting task of writing and philosophizing. Camus described his dissentful notion of the writer's role in a lecture he delivered at the Columbia University in the spring of 1946: "It is because the world is essentially miserable that we are obliged to create for it some happiness, according to this generation; it is because the world is unjust that we must work for justice; it is because it is finally absurd we must give reason to it"[23]. Here Camus situates us in a Socratic quest. And then a few lines further he adds,

> It is towards this goal I believe we should devote our strength, our thought, and if need be, our lives. The decadence of the Greek world began with the execution of Socrates. And many a Socrates has been murdered in Europe during recent years. This is a sign. It is a sign that only the Socratic spirit of indulgence towards others and rigor towards oneself offers any real threat to civilizations based on murder. A sign, then, that only this spirit can regenerate the world[24].

The merest glance at Camus and Ortega's writings and intellectual engagements reveals that they both remain Socratic intellectuals with an ideal of human excellence as an antidote to violence and nihilism. Man, said Ortega, is a living creature born in a circumstance. At every moment, we need to be aware of our historical roots and our civilizational heritage. But Ortega is warrying

[23] Albert CAMUS, "The Human Crisis", *op. cit.*, p. 31.
[24] *Ibidem*, p. 31.

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

of the possibility of civilization simply evaporating as a result of the fact that "the directing of society has been taken over by a type of man who is not interested in the principle of civilization"[25]. To this Ortega adds: "The world is a civilized one: its inhabitant is not: he does not see the civilization of the world around him, but he uses it as if it were a natural force"[26]. The crucial question Camus poses here is that of responsible thinking and acting in a meaningless world. Philosophizing for Camus is, thus, not only a question of creating concepts, but a wider Socratic resistance against the loss of meaning of justice and freedom. Camus offers a way of thinking about justice and freedom that renews the Socratic rebellious ethos of the gadfly in the public space. The first feature of this Camusian ethos of rebellion is devoted to a courageous attempt to rescue the individual from the multiple manifestations of injustice in history. In other words, for Camus, "existence is shot through with misery and injustice. Yet beyond these Camus discerns the possibility for justice, the potentiality for a dignified human life that is also manifest in the world though varying in its degree of substantiality, and which in turn animates human aspirations for freedom and equality"[27]. As for the second feature, it follows, for Camus, in the universal sense of common dignity and solidarity which creates a value of mutual respect and trust across cultures. Therefore, the activity of thinking for Camus is not a question of reasoning. It is the most transformative form of dissent. To this end, Camus recognizes the Socratic ethics of interrogation as an explicit political imperative exercised in the midst of a situation of uncertainty and ambiguity.

For Camus, there were no certainties in politics and he did not believe in preguaranteed final outcomes in history. As a result, Camus did not believe in the dialectics of history. From Camus' point of view there were only rights and wrongs and what claimed his attention in historical events were victims and executioners. In other words, Camus' method turns on the assumption that "The destruction of man once more affirms man. Terror and concentration camps are the drastic means used by man to escape solitude. The thirst for unity must be assuaged, even in the common grave. If men kill one another, it is because they reject mortality and desire immortality for all men"[28]. In order to overcome this madness, Camus suggests a life of moderation and measure as elements of the Mediterranean culture. As for Ortega, as a Mediterranean, he had lived with "the harsh fierceness of the actual", one of his own expressions

[25] Spanish edition: José Ortega y Gasset, IV, 423.
[26] *Ibidem*, 424.
[27] *Ibidem*, 473.
[28] Albert Camus, *The Rebel*, *op. cit.*, p. 247.

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

and he had refused as a philosopher to confine his thoughts within the rigid framework of a system. As such, Ortega's "metaphysics of life" remains a philosophy of dialogue and diversity. His horror of the conventional shallow Spanish traditionalism made him to substitute his thoughtful Europeanism for hispanicism but also to stand out as public gadfly in sharp contrast to traditional academic philosophy. What Ortega preached constantly in his philosophical career and consistently carried on by him against wind and tide was the affirmation of philosophy as self-affirmation. Therefore, according to Ortega, "To live is to be outside oneself, to realize oneself". For Ortega, life is the foundation which needs to be made, to be realized and to be lived. Self-realization is the ultimate goal. Thus, Ortega's philosophy is designed to treat culture as a path to self-realization. Moreover, in Ortega's eyes, culture is an "exegesis of life". Culture is the moment of clarity and security in the midst of chaos. In the same way philosophy and art are for Ortega forms of self-creation and self-relection. In Ortega's opinion, open-mindedness suits the cultivated spirit and encourages creativity. Ortega, therefore, rejects a narrow-minded view which is convinced that there is only "one way of seeing" reality. Here lies Ortega's continuous effort not to take philosophy for granted but as a task and as something we must account for unceasingly.

Let me conclude with a few remarks on Camus's and Ortega's idea of philosophy. The centerpiece of Albert Camus's philosophy has always been an inquiry into the moral and political imperatives of freedom. In a lecture given at Saint- Etienne on May 10 1953, Camus affirms: "If freedom is regressing today throughout such a large part of the world, this is probably because the devices for enslavement have never been so cynically chosen or so effective, but also because her real defenders, through fatigue, through despair have turned away from her". In other words, thinking for Camus should be in the service of justice and freedom. Like Ortega, Camus insisted that thinking must not be confused with logical thinking, especially because "logical thinking" had lost all of its traditional meaning. Moreover, Camus believed that thinking begins in solitude but progresses into an act of revolt and solidarity in the name of human nature. In the same way as Camus and long before it was fashionable to do so, Ortega came not to rest in some type of "existential philosophy", but to get engaged in a dialogical thought concerned with understanding all things in terms of a subject in dialogue with the world. In his "Commentary on Plato's Banquet" of 1946, he wrote: "The world is toward us and we are towards the world…". Here "the mutual and reciprocal existing of man and the world" is brought into view by Ortega's dialogical philosophy as "a permanent and constitutive state of mind". Camus would sure agree with Ortega that "Man genuinely has no recourse but to «continue thinking», for he always discovers that

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

he has not thought anything out completely, but must integrate it with what has already been thought, or else recognize that he might just as well not have thought at all, and consequently feel lost". And, like Ortega, or Socrates for that matter, he would insist that that's the first principle of a philosophy is the justification of itself. A task that neither Ortega nor Camus forgot in their dissenting visions as public gadflies that heightened and glorified everyday struggle of philosophers for truth. ●

Fecha de recepción: 17/09/2020
Fecha de aceptación: 26/11/2020

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

José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano*

Clara Solbes Borja
ORCID: 0000-0001-7119-8294

Resumen
El artículo aborda la relación de José Ortega y Gasset con las mujeres intelectuales de su tiempo, partiendo de la contradicción que presenta su concepción de la mujer, basada en la complementariedad de los sexos, con respecto a la ayuda que profesó hacia algunas de sus coetáneas a la hora de insertarse en el campo intelectual del momento. En concreto, nos centramos en la relación que el filósofo mantuvo con Rosa Chacel y María Zambrano, dos casos que ilustran dos de las vías a través de las cuales Ortega se vinculó a las intelectuales.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Rosa Chacel, María Zambrano, Edad de Plata, complementariedad de los sexos, mujer intelectual, intelectuales modernas, mujeres modernas, Historia del Género

Abstract
This paper explores the relationship between José Ortega y Gasset and intellectual women of his time. It brings to light the contradiction resulting from his conception of intellectual women, based on the complementarity of sexes, and his willingness to help them to be part of the intellectual field at the time. Specifically, this paper focuses on the philosopher's relationship with Rosa Chacel and María Zambrano, two cases that illustrate two of the ways through which Ortega was linked to the intellectuals.

Keywords
Ortega y Gasset, Rosa Chacel, María Zambrano, Silver Age, complementarity of the sexes, Intellectual woman, modern intellectuals, modern women, Gender History

1. Introducción

Apoyándose en la teoría de la complementariedad de los sexos defendida por muchos de sus contemporáneos, José Ortega y Gasset concibió una mujer distinta al hombre. Han sido numerosos los estudios que han analizado la concepción orteguiana de la mujer, empezando por el ensayo inédito de 1981 "La mujer en el pensamiento filosófico de Don José Ortega y Gasset", depositado en la Fundación Ortega y Gasset y firmado por Doldan, García y Suárez, y continuando por un extenso listado de reflexiones de la mano de autores y autoras como Antonio Sequeros, Alain Guy, Flora Guzmán, Julián Marías, María Paz Ezcurra Barrena, María Ángeles Durán o María

* Este trabajo ha sido realizado gracias a un contrato de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Ciencia, Innovación e Universidades (convocatoria de 2016).

Cómo citar este artículo:
Solbes Borja, C. (2021). José Ortega y Gasset y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 111-143.
https://doi.org/10.63487/reo.136

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

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

Isabel Navas[1]. En este artículo, no obstante, nos proponemos indagar específicamente en lo que significaban para Ortega las mujeres intelectuales y en cómo se relacionó con algunas de sus coetáneas. En primer lugar, matizaremos qué opinaba de esas mujeres que se empezaban a integrar entre los intelectuales de la España del primer tercio del siglo XX. Para ello, se analizan los textos que dedicó al amor y a la mujer en general, extrayendo de ellos las especificidades que ilustran su posición con respecto a las intelectuales. En la segunda parte del artículo, abordaremos como caso de estudio la relación que mantuvo con Rosa Chacel y María Zambrano, dos mujeres que, compartiendo tiempo y espacio, consiguieron adentrarse en el campo cultural que regentaba Ortega. Sin duda, encajarían perfectamente en nuestros objetivos otras muchas mujeres como María de Maeztu, Victoria Ocampo[2] o Maruja Mallo, pero sería inabarcable analizar, en un estudio de esta índole, la relación de Ortega con cada una de las mujeres que, de un modo u otro, mantuvieron contacto personal o profesional con él. El criterio fundamental de selección ha sido la coincidencia temporal y espacial de ambas mujeres –coincidencias que no compartían las citadas de Maeztu y Ocampo, respectivamente–, así como la cantidad de obra escrita que dejaron en relación a Ortega y su concepción de la mujer –cantidad mucho menor en Mallo dada su condición de pintora. Además, ambas representan las dos vías a través de las cuales las intelectuales se vincularon a Ortega: María Zambrano fue su discípula directa en la universidad, mientras que Rosa Chacel fue una especie de "discípula profesional".

2. Ortega y *Revista de Occidente* ante la mujer intelectual

El amor y la mujer son dos temas que Ortega aborda repetida y continuadamente a lo largo de su trayectoria intelectual. Aunque originariamente los textos se encontraban, como la inmensa mayoría de su obra, dispersos en artículos, ensayos, conferencias, lecciones y emisiones radiofónicas, queda patente que

[1] Antonio SEQUEROS, *Teoría de la mujer en la obra de Ortega y Gasset*. Orihuela: Talleres Litográficos Zeron, 1983; Alain GUY, "La femme selon Ortega y Gasset", en *La femme dans la pensée espagnole*. Paris: Éditions du CNRS, 1984, pp. 97-113; Flora GUZMÁN, "La mujer en la mirada de Ortega y Gasset", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 403-405 (1984), pp. 179-189; Julián MARÍAS, "La interpretación de la mujer en la obra de Ortega", en *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 255-270; María Paz EZCURRA, "Ortega y las mujeres", *Eurídice*, 3 (1993), pp. 133-154; María Ángeles DURÁN, "Ortega como pretexto", en *Mujeres y hombres en la formación de la Teoría Sociológica*. Madrid: CIS, 1996; María Isabel NAVAS, "Sobre equívocos, utopías y corzas: la hermenéutica en Ortega y Gasset", *Ámbitos. Revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25 (2011), pp. 57-72.

[2] Cuya relación con el filósofo es analizada en profundidad por Marta CAMPOMAR, "Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 209-290.

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

fue un tema que le preocupó, ya que reunió varios de los textos en el compendio *Estudios sobre el amor*[3]. No obstante, lo que nos proponemos no es tanto realizar un análisis exhaustivo de la concepción orteguiana del amor y la mujer –aunque será inevitable hacer referencia a ella–, sino centrarnos en su percepción de un tipo de mujer muy concreto que empezaba entonces a penetrar en lo que George Simmel llamó la "cultura masculina"[4]: la mujer intelectual.

Ortega concibe una mujer *en esencia* diferente al hombre, inferior a él intelectualmente aunque no por ello peor. De hecho, Ortega recalca repetidamente cuán deliciosas son las cualidades femeninas para el hombre y utiliza siempre –con la excepción, quizás, de cuando se dirige a Simone de Beauvoir[5]– un tono caballeroso, adulador incluso, el tono de aquél que quiso y no pudo ser un Don Juan. El concepto en torno al cual gira toda la teoría orteguiana es la complementariedad de los sexos: en la mujer predomina lo privado, lo íntimo, mientras que el hombre es un ser público; la mujer tiene una actitud pasiva frente a la activa del hombre; es más un género que un individuo, toda ella es alma, mientras que el hombre es todo espíritu. Estas son algunas de las características que Ortega atribuye a cada uno de los sexos, enfatizando continuamente la supeditación de la mujer al hombre. La mujer es unidad, vive y es por y para el hombre, mientras que éste es un ser dual, que no sólo vive preocupado por el amor, sino que necesita también prestar atención al trabajo y la esfera pública:

> La mujer enamorada suele desesperarse porque parece no tener nunca delante en su integridad al hombre que ama. Siempre le encuentra un poco distraído, como si al acudir a la cita se hubiese dejado dispersas por el mundo provincias de su alma. Y, viceversa, al hombre sensible le ha avergonzado más de una vez sentirse incapaz del radicalismo en la entrega, de la totalidad de presencia que pone en el amor la mujer por esta razón, el hombre se sabe siempre torpe en amor e inepto para la perfección que la mujer logra dar a este sentimiento[6].

Esta supeditación de la mujer al hombre es clara también en los objetivos que Ortega considera primordiales en el ser femenino, ya que "el oficio de la

---

[3] José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, pp. 445-525. En adelante, se citarán las referencias a esta edición de las *Obras completas* de Ortega indicando el título de la obra, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

[4] George Simmel, "Cultura femenina", *Revista de Occidente*, VII, 20 (febrero 1925), pp. 272-300; VIII, 23 (mayo 1925), pp. 170-199.

[5] "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella", X, 213-228.

[6] *Estudios sobre el amor*, ob. cit., V, 445-525.

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

mujer cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal del varón"[7], afirma en el epílogo al libro de Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*. Aunque reconoce que la mujer puede atender otras ocupaciones, como ser "investigadora, profesora, diputada, registradora de la propiedad, lo que se quiera"[8], afirma rotundamente que todas estas ocupaciones son minucias al lado de su verdadera aportación o, como él la denomina, su "influencia en la historia", que es la que tiene estrictamente como mujer, es decir, la influencia que tiene sobre el hombre –su marido y sus hijos–, ya que es de él de quien depende realmente el futuro y el devenir de la Historia. El objetivo de la mujer es, por lo tanto, "conseguir la perfección del hombre"[9]. Cualquier otra cosa que se proponga no hará más que entorpecer el camino hacia el verdadero motivo por el cual existe.

Aunque Ortega nunca habla explícitamente de la mujer intelectual en general, sí que acuña la creatividad y la lógica como características intrínsecamente masculinas, relegando a la mujer al plano de la irracionalidad. Si en "Paisaje con corza al fondo"[10] deja en suspense la solución al gran interrogante que plantea –"¿Por qué se enamoró el gran capitán Nelson de Emma Hamilton, una mujer irracional que no posee, aparentemente, ninguna cualidad positiva?"–, en el artículo que fue su continuación, "La solución de Olmedo", Ortega pone en boca del tal Olmedo la respuesta al problema:

> La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarlo, de entregarse a él, sin que ninguna razón intervenga. Créalo usted: si los pájaros tuviesen el mínimo de personalidad necesario para poder respondernos, nos enamoraríamos de los pájaros y no de la mujer. Y, viceversa, si el varón normal no se enamora de otro varón es porque ve el alma de éste hecha toda de racionalidad, de lógica, de matemática, de poesía, de industria, de economía[11].

Asimismo, en su ensayo inaugural sobre la mujer, "La poesía de Ana de Noailles", Ortega habla explícitamente de "genio vegetativo" y de "lirismo vegetal" para criticar a la poetisa por centrarse excesivamente en el amor, ese amor que en otros textos nos presenta como única preocupación del alma femenina. A pesar de ello, Ortega termina por reconocer que "la poesía de Ana de Noailles es espléndida", y esto lo lleva a reflexionar sobre "¿hasta qué punto puede alojarse en la mujer la genialidad lírica?"[12], llegando a la conclusión de que, de-

[7] "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", II, 729.
[8] *Ibidem*, 728.
[9] *Ibidem*, 736.
[10] "Paisaje con una corza al fondo", VI, 200-207.
[11] "La solución de Olmedo", VI, 206.
[12] "La poesía de Ana de Noailles", V, 150.

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

bido al alma cotidiana de la mujer, al predominio de lo privado en su alma, la lírica que producirá será trivial, ya que "el lirismo supone lanzar al universo [a lo público] lo íntimo de nuestra persona"[13]. Precisamente por este carácter íntimo y privado de la mujer, el género literario femenino por excelencia será el epistolar, "la única forma privada de literatura"[14].

Llegados a este punto, nos vamos aproximando a lo que Ortega pensaba sobre la mujer intelectual, un tipo de mujer que, como hemos podido comprobar, no entraría dentro del modelo ideal de Ortega, y que podría estar incluido en alguno de esos casos fuera de la normalidad en que "el ser femenino sufre desviaciones e interferencias"[15]. Con el comentario a la poesía de Ana de Noailles deja claro que la mujer no está *esencialmente* preparada para ser escritora más allá de las cartas privadas, pero ésta no es la única ocasión en la que Ortega alude a un tipo de mujer intelectual. En la segunda parte de sus *Estudios sobre el amor*, "La elección del amor", clasifica a las mujeres "excepcionales" –excepcionales en el mal sentido de la palabra, ya que se alejan del objetivo primordial de la mujer– que se enamoran del físico del hombre. La clasificación de Ortega organiza a esta de mujer "desviada" que se siente atraída físicamente por el hombre en cuatro tipos[16]:

1) Las mujeres de alma un poco masculina.

2) Las prostitutas, que han practicado sin limitaciones la vida sexual.

3) Las mujeres normales que tienen tras de sí una vida sexual plenamente ejercitada.

4) Las que por su condición psicofisiológica vienen al mundo dotadas de "gran temperamento".

De estos cuatro tipos nos interesa especialmente el primero, las "mujeres de alma masculina". ¿A qué mujeres se refiere Ortega? La frase que sigue inmediatamente en el texto nos da a entender que con ello se está refiriendo, de algún modo, a la mujer intelectual, ya que, afirma, "en la mujer, cuando no es masculina, la imaginación suele ser paupérrima"[17]. Si la mujer por lo general carece de imaginación, no cabe duda de que la única que puede contar con cierta astucia y creatividad puede ser la mujer masculina.

En el "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", Ortega deja claro a su amiga Victoria Ocampo que el hombre *hace,* pero la mujer se limita a *ser* y *estar;* y lo que precisamente atrae al varón de la mujer es su ser, no sus actos. Ortega parece convencido de que la mujer normal es feliz siendo y estando, por lo que

[13] *Idem.*
[14] "La poesía de Ana de Noailles", V, 151.
[15] "Esquema de Salomé", II, 360.
[16] *Estudios sobre el amor*, ob. cit., 514
[17] *Idem.*

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

las mujeres que se preocupan por *hacer*, al modo varonil, serán mujeres masculinas que quedan lejos del ideal:

> Las excelencias varoniles –el talento científico o artístico, la destreza política y financiera, la heroicidad moral– son, en cierta manera, extrínsecas a la persona y, por decirlo así, instrumentales [...] La excelencia varonil radica, pues, en un *hacer;* la de la mujer en un *ser* y en un *estar;* el hombre vale por lo que hace; la mujer, por lo que es[18].

Sin embargo, en España cada vez eran más –sin dejar de ser minoritarias y eminentemente urbanas– las mujeres que *hacían.* El nuevo siglo trajo consigo un mayor número de mujeres que dejaron de leer, escribir, pintar, esculpir y un largo etcétera de forma exclusivamente privada para irrumpir en la esfera pública. Intentaron, en la medida que les fue posible, penetrar en el campo intelectual del momento, quisieron *hacer* y dejar de limitarse a *ser*. Esta irrupción de la mujer en la esfera pública no podía agradar a Ortega de ningún modo: "este es el peligro mayor que hoy amenaza la feminidad: volatizarse en lo público, diluirse en el aire libre de la sociedad..."[19]. Desde luego, no le faltaban motivos para sentir esa desazón ante la "volatilización de la mujer en lo público", ya que no sólo irrumpieron en universidades y academias, sino también en espacios de sociabilidad que para Ortega eran exclusivos de la élite intelectual, una élite evidentemente masculina. Estos espacios públicos fueron algunos de los más insignes del Madrid del primer tercio del siglo XX, como el Ateneo, la Sociedad de Cursos y Conferencias o el Cineclub Español de la Residencia de Estudiantes, fundado por Buñuel en 1928. También crearon espacios exclusivamente femeninos en los que sentirse libres del menosprecio al que se veían sometidas continuamente por sus colegas varones. Lugares como el Lyceum Club Femenino, inspirado en los *lyceum* que se venían creando en las principales capitales occidentales desde principios de siglo, o la Residencia de Señoritas fueron esenciales para el progreso de las intelectuales en aquel Madrid que tantas trabas les ponía para poder *hacer* a su antojo[20].

Cabe tener en cuenta, no obstante, que la concepción orteguiana de la mujer intelectual no es fruto de un solo hombre sino también, empleando el término del propio Ortega, de su circunstancia, por lo que resulta necesario integrarla en el contexto intelectual del momento y la polémica en torno al "problema feminista" que se generó en *Revista de Occidente,* en la que aparecie-

---

[18] "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", ob. cit., 139.

[19] "El sexo de nuestro tiempo", VIII, 80.

[20] Véase Shirley MANGINI, *Las Modernas de Madrid: las grandes intelectuales de la vanguardia española*. Barcelona: Península, 2001.

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

ron numerosas voces que reaccionaron ante aquellas "emancipadoras" que abogaban por una independencia que a veces no incluía ni marido ni hijos[21]. La conciencia sobre el papel de la mujer no cristalizó en España hasta la llegada de la II República con el debate acerca del sufragio femenino, pero durante las dos primeras décadas del siglo XX la prensa ya se hacía eco de las corrientes feministas que empezaban a impregnar Europa y Estados Unidos. La respuesta española a esas corrientes, no obstante, fue más bien negativa, tanto por parte de los hombres como de la mayoría de las mujeres, que vieron peligrar la estabilidad de la familia[22]. Los intelectuales del momento, de hecho, no dudaron en catalogarlo como "problema feminista". Ortega, en concreto, no se manifestó acerca del feminismo en numerosas ocasiones, pero sí que se acercó a él repetidamente de manera implícita y, sobre todo a una edad avanzada, le dedicó algunas palabras a las feministas en general y a Simone de Beauvoir en particular en la conferencia radiofónica titulada "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella"[23]. Uno de los fragmentos orteguianos más explícitos respecto al debate en torno al sufragio femenino pertenece al "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*":

> Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta su mágica potencia de ilusión. No existiendo dentro de la condición humana resorte biológico tan certero y eficaz como esa facultad de atraer que la mujer posee sobre el hombre, ha hecho de él la naturaleza el más poderoso artificio de selección y una fuerza sublime para modificar y perfeccionar la especie[24].

Junto con Ortega fueron muchos los que se pronunciaron en contra de la emancipación de la mujer, entre ellos los que Mangini denomina "los informados"[25], intelectuales que desde diferentes campos dieron argumentos que apostaban tajantemente por la permanencia de la sociedad patriarcal[26]. El debate estuvo presente en *Revista de Occidente* y, entre los teóricos que participaron, en-

[21] *Ibidem*, p. 97.
[22] *Ibidem*, p. 77.
[23] "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella", ob. cit., 213-228.
[24] "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", ob. cit., 131.
[25] Shirley MANGINI, ob. cit., p. 99.
[26] Para profundizar en la polémica antifeminista de la España del momento se pueden consultar tres obras que la abordan desde diferentes perspectivas: Anna CABALLÉ (ed.), *Breve historia de la misoginia*. Barcelona: Lumen, 2006; Geraldine SCANLON, *La polémica feminista en España (1868-1974)*. Madrid: Siglo XXI de España, 1976; Shirley MANGINI, ob. cit.; y Ángeles DURÁN, "La difícil relación con los padres fundadores", en *Si Aristóteles levantara la cabeza*. Madrid: Cátedra, 2000, pp. 291-324.

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

contramos nombres influyentes de la Alemania del momento como el sociólogo Georg Simmel, Carl Gustav Jung o el psiquiatra Ernst Kretschmer, pero también algunas de las voces que contribuyeron a la polémica antifeminista en España, como el doctor Gregorio Marañón, el médico o el científico Gustavo Pittaluga. Bebiendo de filósofos decimonónicos como Shopenhauer, Nietzsche, Kierkegard o Weininger, cada uno de los colabores de la revista elaboró su propia reflexión en torno a la mujer, pero, en general, todos ellos compartían la base metafísica del pensamiento orteguiano: la complementariedad de los sexos. Se oponía lo masculino a lo femenino como fundamento esencial que determinaba el ser mismo de cada uno de los sexos y, consecuentemente, su rol en la sociedad[27].

3. Ortega y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano

A continuación, abordaremos la relación que Ortega mantuvo con dos de las mujeres intelectuales con las que tuvo un trato más próximo: Rosa Chacel y María Zambrano. El apoyo que Ortega profesó a estas dos intelectuales no deja de sorprender si se compara con la concepción misógina que el filósofo tenía de la mujer. Para explorar estas dos relaciones hemos elegido el punto de vista de Chacel y Zambrano, en lugar del de Ortega, ya que las fuentes son mucho más abundantes. Las dos discípulas escribieron una importante cantidad de textos en los que narran sus experiencias con Ortega. Éste, sin embargo, no escribió demasiado sobre ellas[28]. De Rosa Chacel hemos seleccionado algunos artículos como "Cómo y por qué de la novela", "Ortega a otra distancia", "Poesía de la circunstancia" y "Revisión de un largo camino"[29]. Otro artículo vital ha sido "Ortega", publicado en *Revista de Occidente* en 1983, en el cual la autora analiza momento por momento su relación con Ortega, así como la entrevista que Shirley Mangini publicó en *Ínsula* en 1987. También ha sido fundamental su obra de ficción, ya que en ella podemos ver a menudo reflejada la figura de Ortega de forma metafórica o podemos entender cómo se configuró la personalidad de Chacel[30]. En el caso de María Zambrano, ha sido funda-

[27] Sobre la presencia de la mujer en *Revista de Occidente* véase Magdalena MORA, "La mujer y las mujeres en la *Revista de Occidente*", *Revista de Occidente*, *74-75* (1987), pp. 191-209.

[28] Ricardo TEJADA, "Introducción", en María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, p. 49.

[29] Todos ellos reunidos en el compendio de textos de Chacel editado por Ana RODRÍGUEZ-FISCHER, *La lectura es secreto*. Madrid: Júcar, 1989.

[30] Las obras que hemos considerado relevantes son *Estación. Ida y vuelta* (1930), *Teresa* (1941), *Memorias de Leticia Valle* (1945), *Saturnal* (1972) y *Desde el amanecer* (1972), la autobiografía de sus primeros diez años.

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

mental el conjunto de textos y cartas *Escritos sobre Ortega*, en los cuales se dirige a Ortega o habla sobre él. En la introducción al compendio, Ricardo Tejada apunta que "en los textos Zambrano no hablaba en rigor de Ortega o sobre Ortega, sino siempre con o desde Ortega"[31]. Aparte de todos estos textos y cartas, hemos considerado relevantes también, para analizar la relación de María Zambrano con su maestro, las cartas enviadas a Rosa Chacel[32]. Asimismo, hemos tenido en cuenta los artículos "A modo de autobiografía", publicado en *Anthropos* en 1981 y "La razón que se busca", en *Revista de Occidente* el año 2004. Por último, *Delirio y destino: los veinte años de una española* (1989), la autobiografía de María Zambrano antes del exilio, ha sido determinante para conocer los años universitarios y post-universitarios de la autora, así como la relación que esta mantuvo con Ortega durante ese periodo de tiempo.

3.1. El "Maestro"

El punto de partida para comprender la relación que Ortega mantuvo con sus dos discípulas es analizar su condición de maestro y cómo ambas autoras valoraron su capacidad como instructor. El magisterio de Ortega ha sido alabado en numerosas ocasiones, la mayoría de ellas por sus propios discípulos, tanto los que fueron sus alumnos en la universidad como los que siguieron sus enseñanzas sin acudir a sus clases. Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recasens Siches, Manuel Carbonell, Manuel Granell, María Zambrano o Julián Marías son algunos de sus discípulos directos más destacados, pero si vamos más allá del concepto de "maestro" como mero profesor, entendiéndolo como guía intelectual o profesional, la lista de nombres que podríamos considerar discípulos de Ortega aumenta considerablemente. Rodríguez Huéscar enumera las diversas "dimensiones" que, desde su punto de vista, hacen de Ortega el maestro de toda su generación[33]:

1) La de sus "dotes innatas", la especie de "emanación de autoridad" que le impuso ya como maestro desde su primera juventud.

2) La de su influencia literaria: maestro de la lengua y, por ende, de varias generaciones de escritores.

3) La de su vasta acción "socrática" –mayéutica– a través del periodismo –que, además, le convierte en maestro de periodistas.

4) La ejercida mediante sus otras importantísimas "empresas" publicitarias y editoriales.

---

[31] Ricardo Tejada, ob. cit., p. 53.

[32] Editadas por Ana Rodríguez-Fischer, *Cartas a Rosa Chacel*. Madrid: Cátedra, 1992.

[33] Antonio Rodríguez Huéscar, "El Maestro", en *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos; Ciudad Real: Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, 1994, pp. 62-63.

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

5) La de su palabra hablada, en el ámbito reducido, flexible y plástico del diálogo o la conversación.

6) La de su palabra también hablada o, mejor dicho, "pronunciada", en sus diversas actuaciones oratorias ante grandes públicos –en este aspecto, fue uno de las últimos grandes "retóricos" de Occidente (siempre dentro de la que Platón, y el propio Ortega, llamaron "buena retórica", es decir, aquella cuyo motor y fin esencial es la verdad).

7) La de su llamada "actividad política" (que siempre fue, más que estrictamente tal, "educativa", en el sentido de lo que muy tempranamente llamó Ortega –con términos de Natorp, pero inyectándoles un significado propio– la "pedagogía social").

8) La dimensión propiamente "docente" o académica, como profesor universitario.

9) La que pudiéramos llamar "envolvente" o "motriz", porque, en efecto, engloba, implica y dinamiza a todas las demás: la del *maestro de filosofía,* la del gran filósofo creador.

Todas estas dimensiones dan cuenta de la amplia influencia que Ortega tuvo en los jóvenes de varias generaciones que no necesariamente acudieron a sus lecciones universitarias –aunque también los hubo– sino que bebieron de su influjo y lo preservaron en el tiempo.

En el caso de Rosa Chacel, cabría destacar las dimensiones 2 y 4 mencionadas por Rodríguez Huéscar: la de su influencia literaria y la ejercida mediante sus otras importantísimas "empresas" publicitarias y editoriales. Como veremos, fue Ortega quien despertó en Chacel el interés por la "literatura deshumanizada" y quien publicó, aunque no tanto como a Chacel le habría gustado, parte de su obra a través de varias empresas editoriales, como son *Revista de Occidente* o la colección concebida por Ortega "Vidas Españolas e Hispanoamericanas del siglo XIX". A pesar de todo, Chacel, insegura e incómoda como se sintió siempre entre el grupo de "elegidos" de Ortega, nunca terminó de considerarse discípula suya a la altura de otros como su amiga Zambrano. Así lo deja entrever en el artículo "Ortega a otra distancia":

> aunque me atrevo a contarme entre los discípulos de Ortega, sé que esto no llega a darme facultades para hablar de su filosofía: sus grandes discípulos lo hacen insuperablemente"[34].

Se considerara o no discípula de Ortega con todas las letras, Chacel no duda en ensalzar su magisterio y en enorgullecerse de ser una de las que confor-

[34] Publicado en el diario bonaerense *La Nación* en 1956 y recogido posteriormente en el compendio de Ana RODRÍGUEZ-FISCHER, *La lectura es secreto*, ob. cit., p. 147.

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

maron su séquito en *Revista de Occidente*. En el mismo artículo que acabamos de citar, Chacel afirma que fue el "*maestro* en grado máximo"[35] y lo compara con Unamuno y Valle-Inclán, destacando una calidad de su magisterio que, a su parecer, es la que lo hace superar al resto de mentores con los que contaron los intelectuales españoles de generaciones anteriores:

> Ser discípulo de Unamuno significaba unamunizar, ser discípulo de Valle-Inclán ser valleinclanesco; ser discípulo de Ortega significa ser uno mismo. El que imite a Ortega no es discípulo de Ortega (ya lo ha dicho Julián Marías); sólo lo es que el que sepa ser él mismo y su circunstancia[36].

Y aclara unas páginas más adelante esta concepción del magisterio, de ese magisterio orteguiano que a todos sus discípulos pareció ejemplar: "Los maestros no siguen al maestro: el maestro sigue *en* los discípulos"[37].

Un último fragmento en el que Chacel expresa de manera esclarecedora la admiración hacia Ortega como maestro lo encontramos en el artículo "Ortega" publicado en la cuarta época de *Revista de Occidente* en 1983, con motivo de un número en honor al fundador de la revista: "La asistencia humana de sus consejos tan cómodamente confiada, no disminuía el temor al rigor de su juicio. A esta perfecta armonía entre benignidad y rigor es a lo que yo llamo autoridad y, en consecuencia, magisterio"[38].

María Zambrano, por otro lado, fue su discípula en prácticamente todas las dimensiones que establece Rodríguez Huéscar. Ortega también le publicó en *Revista de Occidente* algunas obras, como su primer ensayo filosófico *Hacia un saber sobre el alma,* pero además fue su maestro en la Universidad y continuó siéndolo una vez finalizados los estudios, convirtiéndose en una especie de padre intelectual. De hecho, María Zambrano siempre se refirió a él como "don José" o "el maestro", como prueban, por ejemplo, las cartas que envió a Chacel. Además, escribió un número considerable de ensayos, artículos y textos privados en los que no solo hablaba de la filosofía de su maestro, sino que alababa y ensalzaba las cualidades del "magisterio de Ortega" y se declaraba deudora de su pensamiento y de su persona. En prácticamente todos los textos Zambrano subraya la altura de dicho magisterio, pero hace especial hincapié en tres artículos: "Ortega y Gasset, universitario" (1936), "Ortega y Gasset, filósofo español" (1949) y "Don José" (1955).

---

[35] *Ibidem*, p. 149.
[36] *Idem.*
[37] *Ibidem*, p. 151.
[38] Rosa Chacel, "Ortega", *Revista de Occidente*, 24-25 (1983), p. 84.

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

Zambrano enumera varias de las cualidades innatas de Ortega para la enseñanza, como "saber escuchar" o la "claridad", pero si hay un punto en el que confluyen todas esas cualidades es que Ortega fue más allá del mundo universitario para convertirse en una especie de guía personal:

> De dos maneras podríamos hablar de Ortega y Gasset quienes hemos sido sus discípulos en la Universidad: o bien intentando un concepto de lo que deben ser la Universidad y el maestro universitario en España, y confrontando luego su esquema ideal con la realidad de lo que es Ortega en esta Universidad viviente, o bien [proponiendo] esta [tentativa perso]nal de decir con la mayor autenticidad posible qué es lo que han significado en nuestra vida universitaria los años, los días dedicados a escuchar al maestro […] damos por sabido que la enseñanza universitaria de don José Ortega y Gasset ha trascendido para nosotros de lo que se cree es la Universidad[39].

Y por si quedaba alguna duda, en "Ortega y Gasset, filósofo español" es aún más esclarecedora si cabe:

> El pensamiento de un maestro, aunque sea de filosofía, es un aspecto casi imposible de separar de su presencia viviente. Porque el "Maestro", antes que alguien que enseña algo, es un alguien en el cual nos hemos sentido vivir en esa especifica relación que no proviene tan solo del valor intelectual. La acción del maestro trasciende el pensamiento y lo envuelve, sus silencios valen a veces tanto como sus palabras y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone a las claras. Si hemos sido, en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que por habernos atraído hacia él hemos llegado a ser nosotros mismos[40].

En el mismo artículo comenta además que siempre se sintió valorada por Ortega y que muchas veces conseguía ver cualidades en ella que ni ella misma era capaz de percibir: "los maestros de verdad son así, sí, le ven a uno mejor que uno mismo, le entienden porque le piensan mejor de lo que es"[41].

3.2. La "orteguización" de Rosa Chacel

Rosa Chacel (1898-1994) nació en Valladolid en el seno de una familia liberal, donde siempre le dejaron claro que la profesionalización era un deber del

---

[39] María ZAMBRANO, "Ortega y Gasset, universitario", *Escritos sobre Ortega* (edición, introducción y notas de Ricardo Tejada). Madrid: Trotta, 2011, pp. 71-72.

[40] María ZAMBRANO, "Ortega y Gasset, filósofo español", *Escritos sobre Ortega* (edición, introducción y notas de Ricardo Tejada). Madrid: Trotta, 2011, p. 87.

[41] *Ibidem*, p. 101.

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

género femenino, que bajo ningún concepto debía depender de su marido. En *Desde el amanecer*, la autobiografía de sus primeros diez años, hace patente continuamente el peso que las figuras femeninas de su familia tuvieron en ella a nivel intelectual, especialmente su abuela materna, que había recibido "la educación de las familias criollas cultas: profesores de canto, de baile, de idiomas", aunque, como reconoce Chacel unas líneas más abajo, "eran aves raras entre las muchachas de clase media en Valladolid"[42]. La insistencia por parte de la abuela en que "la *mujer* no tenía que buscar como medio de vida el matrimonio"[43], de hecho, es constante a lo largo de toda la obra: "Se intensificaron los discursos de mi abuela sobre la necesidad de independencia económica de la *mujer*, sobre lo conveniente que es ejercer una profesión que tenga porvenir, que dé seguridad en la vida"[44].

Si a estas circunstancias sumamos el fuerte carácter de la autora, el resultado no puede ser otro que una niña convencida de sus posibilidades en el mundo que tenía ante ella; una niña que nunca se entendió con la gente de su edad, y mucho menos con las demás niñas: "siempre que me había acercado a las chicas las había encontrado lejanas, pequeñas, inferiores"[45].

En 1908, con tan sólo 10 años, se trasladó con su familia a Madrid, por lo que alcanzó la adolescencia y la madurez intelectual ya en la capital española. En su breve y decepcionante paso por la Escuela de Bellas Artes de San Fernando, conoció al que sería su esposo, el pintor Timoteo Pérez Rubio. Con él se fue a Roma, donde había conseguido una beca de pintura en la Academia de España, y sería precisamente allí donde comenzaría su "orteguización", momento que la autora considera fundamental en su trayectoria profesional:

> Si parto del 22 son 60 años que puedo revistar en un abrir y cerrar de ojos. Elijo esta fecha crucial en mi vida, porque, en efecto, en ella ingresó en mi mente la idea o noticia de la existencia de Ortega. […] Para aquellos, entre los de mi tiempo, que iban a entrar en la disciplina del estudio, la aparición de Ortega era la posibilidad[46].

Chacel no conocía personalmente a aquel profesor de universidad del que tanto se hablaba, pero se fue con la convicción de que conocer su obra era fundamental para integrarse en el mundo intelectual del momento: "Yo salí de Es-

[42] Rosa Chacel, *Desde el amanecer*, Madrid: Debate, 1972, p. 225.

[43] *Ibidem*, p. 26. Chacel utiliza la cursiva para referirse a la mujer de un modo genérico, probablemente para mostrar su incomodidad ante la generalización de la mujer como género o como sexo. La autora preferiría hablar de *mujeres* y no de una única *mujer*.

[44] *Ibidem*, p. 263.

[45] *Ibidem*, p. 225.

[46] Rosa Chacel, "Ortega", ob. cit., p. 77.

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

paña llevándome el propósito de conocer la obra de Ortega. Llevándome los libros en boga y, repito, una idea formada de quién era Ortega, de lo que significaba para nosotros, de lo que se esperaba de él"[47].

La Academia de España, a sabiendas de las secuelas que todavía quedaban en la capital italiana de la que había sido la Gran Guerra, abastecía a sus pensionados con todos los libros y materiales de estudio que necesitaran. Y Rosa Chacel no dudó en aprovechar aquella magnífica oportunidad para conocer las novedades literarias que iban impregnando Europa: pedía a su esposo libros y ejemplares de las publicaciones de *El Sol* y *Revista de Occidente*. Además, la tranquilidad que, según cuenta Chacel, le profesaba el jardín y el estudio de su esposo en la Academia la ayudó a concentrarse en España de un modo "que tal vez no habría sido tan intenso en la vida frívola de Madrid"[48]. Así, se fue empapando de las teorías orteguianas y de las nuevas corrientes literarias: leyó a Joyce, a Proust y a Virginia Woolf, entre otros. De Ortega y Gasset leería fundamentalmente las *Meditaciones del Quijote, Ideas sobre la novela* y *Pedagogía del paisaje,* de la que se imbuiría de la filosofía circunstancial del maestro.

Todo ello cristalizó en la que fue su primera novela, *Estación. Ida y Vuelta,* una obra "en la que el drama, el asunto, el argumento era la filosofía de Ortega"[49]. Tal y como apunta Kirkpatrick[50], Chacel integró en su texto algunas de las ideas expuestas por Ortega en *Ideas sobre la novela,* como son el rechazo de los procedimientos narrativos realistas y el imperativo de representar la relación entre conciencia y realidad, pero bebió también de preceptos del modernismo europeo que dieron a la obra su verdadero carácter innovador, aunque, como veremos, éste no fue comprendido.

Rosa Chacel había quedado "plenamente satisfecha" con su obra por "haber intentado algo rotundamente oportuno, me atrevo a decir necesario"[51], por lo que a su vuelta a España en 1927 envió el libro a Ortega. Al leer la obra, éste le escribió "dos letras"[52] diciéndole que publicaría el primer capítulo en *Revista de Occidente* y que se considerara colaboradora de la revista. La alegría de Chacel al leer aquellas líneas no pudo ser mayor, de modo que se dispuso a enfrentarse personalmente a "el maestro". Aunque, según Chacel, "desde el primer momento se estableció una comunicación perfecta, un sentimiento de afinidad que salvaba las distancias"[53], Ortega no pareció comprender real-

[47] *Ibidem*, p. 78.

[48] *Idem.*

[49] *Ibidem*, p. 79.

[50] Susan KIRKPATRICK, "Rosa Chacel: Las vanguardias y la crítica de la identidad de género", en *Mujer, modernismo y vanguardia*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 288.

[51] Rosa CHACEL, "Ortega", ob. cit., p. 79.

[52] *Ibidem*, p. 80.

[53] *Idem.*

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

mente lo que la escritora había querido mostrar con su obra. Le llegó a decir que veía en su literatura influencia de Giraudoux, y esto enfureció a Chacel: "mi indignación fue casi colérica"[54]. Según Mangini[55], Chacel fue siempre muy polémica, no solo con Ortega, quizá por su sinceridad, y la furia de ese primer encuentro permaneció siempre en la memoria de Ortega: "Su juicio siempre supe que no obedecía a otro sentimiento porque su simpatía por mí era también muy objetiva. Ortega no olvidó nunca mi reacción de furor en nuestra primera entrevista"[56].

A pesar del "desencuentro" entre Ortega y Chacel, el maestro supo ver el talento de la escritora y le abrió las puertas de la tertulia de *Revista de Occidente,* además de hacerla colaboradora de la revista. Junto con María Zambrano y Maruja Mallo, Rosa Chacel se convertía así en una de las pocas mujeres que habían conseguido integrarse en la "élite intelectual" de Ortega. Sin embargo, según Kirkpatrick[57], Chacel nunca se sintió cómoda en las tertulias de la revista, no por Ortega, sino por el resto de su "séquito", a quien no parecía agradarle la presencia de una mujer en sus debates en torno a los últimos acontecimientos europeos y españoles. Pero no sólo el hecho de ser mujer fue la causa de su incomodidad entre los intelectuales que frecuentaban la revista, sino también el hecho de haber sido rechazada su novela para formar parte de la colección "Nova Novorum", impulsada por Ortega para dar a conocer a jóvenes talentos[58]:

> Yo empecé a frecuentar la *Revista de Occidente*… Raras veces, no fui nunca de los *habitués:* me presentaba allí con cierta incomodidad por mil razones de peso. Mi aparición en Madrid después de un gran silencio, era arriesgada, ya que sólo había colaborado en la revista *Ultra* –en el 21– y al llegar no ingresaba en el grupo de los prosistas lanzados por la colección Nova Novorum, exquisita y brillante cría de la *Revista de Occidente.* Mi incomodidad tenía esa causa harto justificada[59].

Otra de las razones de su incomodidad eran sus complejos físicos. Chacel no era esbelta y elegante, como era de esperar en una mujer que salía de las puertas del hogar. La difícil situación económica de su familia, la poca estatura y el sobrepeso hicieron de Chacel una mujer con pocas habilidades sociales:

---

[54] *Idem.*

[55] Shirley Mangini, ob. cit., p. 159.

[56] Rosa Chacel, "Ortega", ob. cit., p. 82.

[57] Susan Kirkpatrick, ob. cit., p. 267.

[58] Para profundizar al respecto, véase Azucena López Cobo, *Estética y prosa del arte nuevo.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 198-130.

[59] Rosa Chacel, "Ortega", ob. cit., p. 81.

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

> Mis dificultades ante el mundo no han sido nunca literarias. Han sido, en realidad, dificultades sociales: la dificultad por no haber tenido nunca una peseta. Si buscamos algo que pueda llamar culpa, tengo que reconocer que es toda mía: una especie de torpeza que puede parecer vanidad y que ¡tal vez lo sea! pero que yo viví como consustancial estética. Eso es todo; no supe desenvolverme como mujer sin una peseta, cosa que tanto he visto realizar gloriosamente a mujeres llenas de espíritu, de arte y de todo lo que quieras… Es cosa sabida, eso es lo que está bien, pues yo no. Yo no supe hacer lo que está bien más que dentro de mi cabeza; ante el mundo era una paletita castellana. Para remate, a esa edad ya empecé a ser gordita –siempre fui pequeña–, nunca pude alcanzar la elegancia de la sencillez. Eso ha sido uno de los grandes tormentos de mi vida[60].

Además, Chacel no era universitaria, por lo que el sentimiento de inferioridad en aquel mundo de hombres intelectuales debía de ser aún mayor. En este sentido, los comentarios de Chacel sobre su incomodidad son reveladores "acerca del modo como las cuestiones de identidad de género y clase afectaron a la ambigua posición de Chacel en la vanguardia española, al mismo tiempo parte de ella y excluida de ella"[61].

A pesar de las adversidades con que se topó Chacel al volver de Roma, no hay que olvidar que, al fin y al cabo, formaba parte del selecto grupo de Ortega en *Revista de Occidente* y además colaboraba frecuentemente en *La Gaceta Literaria,* la revista literaria vanguardista publicada entre 1927 y 1932. Así pues, aunque su posición fue relativamente marginal en estas empresas, Ortega le brindó la oportunidad de penetrar en el mundo intelectual del momento.

Durante esos años Chacel fue "conociendo a Ortega"[62]. Como ella misma relata, el primer y desafortunado encuentro entre ambos no impidió que el maestro la iluminara y que éste quedara impresionado por el talento –y el carácter– de la joven:

> recalco que bajo mi espaciada frecuentación de la Revista hubo unos días más positivos que otros, pero siempre, invariable, permaneció la relación establecida en el primer encuentro, hecha, por mi parte, de acatamiento –eludo el término admiración, que implica juicio– adhesión por claridad o firmeza en la carta de navegar, por confianza en él sobre piélago. Creo saber muy bien lo que yo representaba para Ortega, su trato, que forzosamente significaba juicio, era digno de mi gratitud. Mi posición en la Revista era más sobresaliente

[60] Shirley MANGINI, "Entrevista a Rosa Chacel", *Ínsula,* 492 (1987), p. 10.
[61] Susan KIRKPATRICK, ob. cit., p. 268.
[62] Rosa CHACEL, "Ortega", ob. cit., p. 81.

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

en las páginas que en la tertulia, patentización de mi lugar en la opinión de Ortega[63].

Por otro lado, Chacel siempre echó en falta los consejos de su maestro, quien "gobernaba mi conducta sin palabras, sin consejos…"[64], pero siempre supo comprender que todo lo que él tenía que decirle estaba condensado en una frase que nunca olvidó: "Usted es una persona intratable. Sufra las consecuencias"[65].

El año 1930 fue sin duda relevante en la trayectoria vital y profesional de Chacel: tuvo a su primer y único hijo, Carlos; Ramón Gómez de la Serna publicó su primera novela, *Estación. Ida y vuelta*; y Ortega le encargó la biografía de Teresa Mancha, la amante de Espronceda, para incluirla en la colección "Vidas Españolas e Hispanoamericanas del siglo XIX", impulsada por el propio Ortega y publicada en Espasa-Calpe. Por aquel entonces el género de la biografía estaba en auge y Ortega compartía la opinión general de que la biografía era el camino a seguir por la prosa literaria, así que propuso a unos cuantos de sus discípulos otros tantos nombres de personajes biografiables y aquellos acometieron la tarea de revitalizar el género[66]: "Ortega señaló con el dedo y dijo: éste, éste, éste, éste… Nosotros obedecimos; la responsabilidad de la elección era de Ortega y nos pusimos a estudiar los modelos dados. En seguida vimos que valían la pena"[67].

Chacel consiguió terminar el primer capítulo de la biografía –compaginando la escritura con su nuevo papel de madre– para que Ortega pudiera incluirlo en un número de la revista dedicado al Romanticismo, pero una vez entregado este primer capítulo, la escritura se fue ralentizando quedando sin concluir hasta principios del año 1936. Dada la situación política del país, la novela no pudo ser publicada en la colección de Ortega, aunque saldría a la luz años más tarde, en 1941, en la capital argentina. En cualquier caso, el resultado final no fue del agrado de Ortega por falta de datos biográficos y, probablemente, porque Chacel muestra una Teresa que no era objeto del amor de Espronceda, sino un sujeto que se rebela contra el patriarcado[68].

---

[63] *Ibidem*, p. 82.

[64] *Ibidem*, p. 83.

[65] *Idem.*

[66] Para ampliar el impulso que tuvo el género de la biografía a principios del siglo XX véase el apartado "Teresa" de la tesis doctoral de Ana Rodríguez Fernández, *La obra novelística de Rosa Chacel* (Universidad de Barcelona, 1986).

[67] Rosa Chacel, "Cómo y por qué de la novela", *La lectura es secreto.* Madrid: Júcar, 1989, p. 175.

[68] Shirley Mangini, "El papel de la mujer intelectual según Margarita Nelken y Rosa Chacel", en Pilar Nieva de la Paz, *Roles de género y cambio social en la literatura española del siglo XX*. Ámsterdam: Rodopi, 2009, p. 168.

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

Tras la Guerra Civil, la escritora nunca volvió a tratar directamente con el maestro y, aunque María Zambrano le hizo saber en una carta que Ortega le había encargado decirle que pensaba telefonearla, nunca llegó a hacerlo. Chacel concluye el artículo diciendo que su trato con Ortega fue, al fin y al cabo, extravagante: Yo no era una discípula en la Facultad, yo no era una dama exquisita galanteable: yo era un alma ibérica que le encocoraba, pero que entendía y situaba en el renglón de la confianza intelectual[69].

Asimismo, Chacel dedicó algunos escritos a argumentar la equivocación de Ortega y sus colaboradores de la revista con respecto al tema de la mujer. En palabras de Mangini:

> Rosa se lanzó a deconstruir el mensaje de los hombres –de la necesidad de la mujer de ser femenina– y subvertirlo […] Poco a poco empezó a formular sus ideas sobre el papel restrictivo de la mujer, su dificultad para profesionalizarse y el problema de género sexual. No era un feminismo ortodoxo lo que construyó a través de los años; era más bien un feminismo muy particular, muy contradictorio y sumamente combativo, considerando el activismo de aquellos años[70].

Ya en sus inicios como colaboradora de la revista había empezado Chacel a contradecir los argumentos de Simmel y Jung en "Esquema de los problemas prácticos del amor"[71], pero la culminación de sus teorías sobre la mujer llegaría con *Saturnal,* escrito en Nueva York gracias a una beca Guggenheim para redactar un ensayo filosófico en 1959. Tres aspectos marcan la diferencia entre el primer ensayo y el segundo: su madurez intelectual, la libertad de escribir sin la "censura" de Ortega para poder publicar en la revista y, por último, la extensión, ya que *Saturnal* superaría las 300 páginas. Además, si en "Esquema de los problemas prácticos del amor" Chacel no se había atrevido a mencionar directamente a Ortega, en *Saturnal* lo hace repetidamente defendiendo que la inferioridad social de la mujer no es en absoluto *esencial* o biológica, sino que viene causada por las imposiciones del patriarcado. No analizaremos aquí toda la teoría chaceliana en torno al género, ya que ésta no se limitó a oponerse taxativamente a todo aquello que fuera en contra de la mujer, sino que intentó

---

[69] Rosa CHACEL, "Ortega", ob. cit., p. 94.

[70] Shirley MANGINI, "El papel de la mujer intelectual según Margarita Nelken y Rosa Chacel", ob. cit., p. 167.

[71] Rosa CHACEL, "Esquema de los problemas prácticos del amor", *Revista de Occidente,* XXXI, 92 (1993), pp. 192-180. Sobre el tema de la mujer se había pronunciado incluso antes, en 1920, en una conferencia en el Ateneo de Madrid. La conferencia fue titulada "La mujer y sus posibilidades", pero, desgraciadamente, el texto no se conserva ni en el archivo personal de Rosa Chacel ni en el Ateneo. Shirley MANGINI, *Las Modernas de Madrid: las grandes intelectuales de la vanguardia española*, ob. cit., p. 152.

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

eliminar la barrera existente entre lo femenino y lo masculino en favor de un espíritu en cierto modo andrógino. Así, a diferencia de otras feministas como Simone de Beauvoir o Virginia Woolf, a las que se opone en *Saturnal,* excluye a toda aquella mujer que no tuviera aspiraciones intelectuales. Ella misma lo aclara en la entrevista de Mangini:

> Pues, si te parece que soy machista, puede que lo sea. Todo lo veo así –quiero decir, lo hecho, lo puesto sobre la naturaleza como cosa de hombres– y me parece muy bien. Las mujeres que no quieren ingresar en eso –la escuela, lo que está bien– están fritas, para mí son inexistentes. La cultura está hecha por los hombres y las que quieren entrar, que entren. Pero si prefieren formar grupo aparte, serán consideradas según una norma adecuada a su particularidad[72].

Por otro lado, es interesante comentar brevemente el análisis que Mangini hace de *Memorias de Leticia Valle*[73], ya que asocia a Leticia con la niña que fue Chacel –según se muestra ella misma en *Desde el amanecer*– y al personaje Daniel, maestro de Leticia en la novela, con Ortega, considerando que con el suicido del maestro Chacel se está vengando de Ortega y su creencia en la inferioridad mental de la mujer: "Chacel «noveliza» de modo alegórico su pleito con Ortega en *Memorias de Leticia Valle*"[74].

3.3. María Zambrano: discípula de Ortega "siempre"

María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904 – Madrid, 1991) también nació en un ambiente que permitió que su destino se bifurcara del camino a seguir por la inmensa mayoría de mujeres de su época. Su padre, filósofo y pedagogo, fue, como ella misma indica en la dedicatoria de *Hacia un saber sobre el alma* "quien la enseñó a mirar". La familia Zambrano Alarcón se trasladó del pueblo malagueño a Segovia, con un breve inciso de un año en Madrid. Allí pasó su adolescencia, cursó el bachillerato y conoció a un amigo de su padre que influiría notablemente en el carácter de la que sería filósofa, Antonio Machado. La primera toma de contacto de Zambrano y Ortega fue indirecta[75], cuando Zambrano era aún una niña y se encontró las *Meditaciones del Quijote* orteguianas en la

[72] Shirley Mangini, "Entrevista a Rosa Chacel", ob. cit., p. 10.

[73] Para consultar el análisis de Mangini completo váyase al capítulo "Rosa Chacel: el feminismo de una anti-feminista", en María Pilar Celma (ed.), *Con voz propia: la mujer en la literatura española de los siglos XIX y XX*. Burgos: Fundación Instituto Castellano Leonés de la lengua, 2006, pp. 165-178.

[74] Shirley Mangini, "El papel de la mujer intelectual según Margarita Nelken y Rosa Chacel", ob. cit., p. 170.

[75] Ricardo Tejada, "Introducción", ob. cit., p. 33.

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

mesita de trabajo de su padre. Ella misma relata ese primer encuentro y cómo el título de la obra la hizo pensar que se trataba de meditaciones del mismo don Quijote, no sobre él:

> Y ahora caigo en la cuenta de la verdad escondida en aquel mi error de niña cuando [al ver] ese libro sobre la mesa de trabajo de mi padre, pensé que eran meditaciones no sobre el Quijote, sino del mismo Don Quijote que se había echado a pensar[76].

El comienzo de los estudios de Zambrano es bastante confuso, ya que encontramos diversas opiniones que se solapan. Mangini afirma que inició sus estudios en la Universidad Central de Madrid y que se alojaba en la Residencia de Señoritas durante sus estancias en la capital[77], pero Ricardo Tejada considera que fue en la Universidad Popular de Salamanca, donde escuchó a Unamuno y a Machado –no a Ortega[78]. Según la versión de Mangini, Zambrano asistió a clases de Ortega desde el principio de sus estudios en las breves estancias madrileñas que fue llevando a cabo ente 1921 y 1926. A partir de este año, Zambrano se aproximaría mucho más a su maestro debido a la realización de su tesis doctoral sobre Spinoza, dirigida por el propio Ortega[79]. De la versión de Tejada, no obstante, se presupone que Zambrano no escucharía directamente a Ortega hasta 1926, cuando se trasladó a la capital para continuar sus estudios como alumna oficial. También nos cuenta Tejada que el vínculo entre ambos filósofos "pudo provenir de José Díaz Fernández, novelista y ensayista asturiano, que había trabajado para el periódico orteguiano *El Sol* desde un año antes, al que conoció en Madrid cuando ella vivía todavía en Segovia, que fue quien la introdujo en el mundillo intelectual madrileño"[80].

En cualquier caso, la malagueña inició una relación discípula/maestro y una admiración recíproca que, directa o indirectamente, duraría toda la vida[81].

---

[76] María ZAMBRANO, "Ortega y Gasset, filósofo español", en *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, p. 96.

[77] Shirley MANGINI, *Las Modernas de Madrid: las grandes intelectuales de la vanguardia española*, ob. cit., p. 135.

[78] Ricardo TEJADA, "Introducción", ob. cit., p. 33.

[79] Las fechas tampoco parecen estar muy claras, ya que, como apunta Mangini, Zambrano nunca fue dada a especificarlas. La fecha de 1926 fue propuesta por Janet Pérez en el capítulo "Context and Unity in the Thougth of María Zambrano", en Kathleen M. GLENN y Mercedes MAZQUIARÁN DE RODRÍGUEZ (eds.), *Spanish Women Writers and the Essay: Gender, Politics and the Self*. Columbia: University of Missouri Press, 1998, p.149.

[80] Ricardo TEJADA, "Introducción", ob. cit., p. 34.

[81] Sobre la recepción de Ortega en los primeros escritos de la filósofa véase Juana SÁNCHEZ-GEY, "La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano", *Revista de Estudios Orteguianos*, 27 (2013), pp. 146-163.

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

Ortega la invitó a participar en las tertulias de *Revista de Occidente* y a colaborar con algunos artículos en dicha. En enero de 1933, por ejemplo, publicó en el número 115 de la revista, "Lou Andreas Salomé: Nietzsche", pequeña disertación en la que la filósofa se muestra crítica con el comentario que Lou Andreas Salomé hizo de la misoginia de Nietzsche, alegando que ésta era producto de su tiempo. Asimismo, Zambrano acompañaba habitualmente a Ortega en sus excursiones con los estudiantes por los alrededores de Madrid, como nos cuenta en "Una voz que sale del silencio" (1940)[82].

En *Delirio y destino,* la autora nos habla en tercera persona de esos primeros años en el mundo intelectual madrileño:

> En realidad, había cobrado distancia respecto a la cosa pública, había entrado a formar parte de "la atmósfera", de ese cuerpo difuso; no tenía ningún papel determinado, ninguna función que ejercer, formaba parte, como tantos otros, del alma y de la conciencia de la historia de aquella hora. No sólo para ella había tenido lugar este "cambio", pues al ir haciéndose orgánica la lucha, muchos de los que hasta entonces se podían considerar participantes activos entraban a formar parte de esa atmósfera que todo ente vital necesita, sea lo mismo un ser que una razón vital en vías de realizarse[83].

Zambrano siempre había tenido una salud delicada y en 1929 sufrió una recaída especialmente grave en la que le diagnosticaron tuberculosis. A pesar de ello, se consiguió recuperar y a partir de 1930 su actividad intelectual y profesional fue constante. Ejerció como profesora en la Universidad de Madrid, el Instituto Escuela y la Residencia de Señoritas y, además, gracias a Ortega y a la presencia ya consolidada de la autora en *Revista de Occidente,* Zambrano se fue haciendo hueco en otras revistas –como son *Los Cuatro Vientos* o *Cruz y Raya*– y fue conociendo a otros jóvenes del momento, entre ellos Rosa Chacel[84].

Una vez estabilizada en el mundo intelectual, la relación entre Ortega y Zambrano se mantuvo firme hasta la partida de la filósofa al exilio. Podemos, no obstante, destacar algunos momentos concretos en que la relación entre ellos fue más próxima o candente gracias a las cartas y los textos que la discípula envió o dedicó al maestro. Uno de esos momentos llegó en 1930 con la publicación de su primera obra, *Horizonte del liberalismo,* ya que en el periódico *El Socialista* se vertió una opinión en la que se decía que el libro era "anti-orteguiano".

---

[82] María Zambrano, "Una voz que sale del silencio", en *Escritos sobre Ortega* (edición, introducción y notas de Ricardo Tejada Mínguez). Madrid: Trotta, 2011, pp. 74-80.

[83] María Zambrano, *Delirio y destino: los veinte años de una española.* Madrid: Centro de estudios Ramón Areces, 1998 (1ª edición de 1989), p. 196.

[84] Shirley Mangini, *Las Modernas de Madrid: las grandes intelectuales de la vanguardia española*, ob. cit., p. 139.

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

Zambrano no se pudo sentir más abrumada ante tal afirmación y envió una carta a su maestro desmintiéndola y subrayando su sentimiento de discípula suya:

> Dice que me he colocado frente a usted, porque he publicado un folleto donde intento dibujar el panorama político actual, es decir, donde no hago política –en un sentido directo– sino mirar hacia ella, (cosa que, por lo demás, me sea lo único posible). Y da la coincidencia de ser ésta cosa que usted ha ejercitado entre sus múltiples tareas (…) Por otra parte, usted tiene pruebas de que cuando –con motivo, o sin él– no he comprendido bien algún punto de su actuación, con toda mi lealtad y con toda responsabilidad me he dirigido a usted mismo. Mi sentimiento de discípula suya no me permitía otra cosa, no me permitía dirigirme a alguien que no fuera usted mismo[85].

Por otro lado, Tejada data en 1934 la anécdota que María Zambrano cuenta en "Un frustrado pliego de cordel de Ortega y Gasset"[86]. En el texto Zambrano cuenta que Ortega le comunicó a un grupo reducido de jóvenes, en el que ella se encontraba, que pretendía publicar un artículo en un pliego de cordel sin previo aviso, para que de este modo cualquier ciudadano madrileño se encontrara el artículo en su quiosco en un medio que le resultara familiar. Desgraciadamente, alguien que Zambrano no detalla difundió el secreto y Ortega anuló el proyecto. Zambrano, angustiada por si Ortega desconfiaba de su silencio, relata que actuó de la siguiente manera: "fui a ver a don José inmediatamente para comunicarle que ya se sabía y que, claro, no era ni siquiera necesario el enunciar que no había sido por ninguno de nosotros, de tal manera yo me sentía segura del silencio de aquellas dos personas que conmigo recibieron la carga de un tal secreto"[87].

Otro momento de tensión llegó en noviembre del mismo año 1934 con la presentación a Ortega del que iba a ser su primer ensayo filosófico, *Hacia un saber sobre el alma,* en el que Zambrano vivió un episodio similar al de Rosa Chacel en su primer encuentro con Ortega. Zambrano, como Chacel, consideraba que su ensayo era un vivo producto de la razón vital, pero Ortega lo descalificó con las siguientes palabras: "Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá"[88]. Pero este no fue el único desencanto de la filósofa con

---

[85] María ZAMBRANO, "Tres cartas a Ortega", en *Escritos sobre Ortega* (edición, introducción y notas de Ricardo Tejada Mínguez). Madrid: Trotta, 2011, p. 215.

[86] María Zambrano no deja claro en el texto si fue 1934 o 1935 el año en que ocurrió la anécdota. María ZAMBRANO, "Un frustrado pliego de cordel de Ortega y Gasset", en *Escritos sobre Ortega* (edición, introducción y notas de Ricardo Tejada Mínguez). Madrid: Trotta, 2011, pp. 169-170.

[87] *Ibidem*, p. 174.

[88] Mercedes GÓMEZ BLESA, *Modernas y vanguardistas. Mujer y democracia en la II República*. Madrid: Laberinto, 2010, p. 158.

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

su maestro. El siguiente y, si cabe, el más trascendental, fue de índole ideológica. Zambrano y Ortega divergieron en sus respectivas ideologías políticas desde un principio, pero a la alumna le costó reconocer que su maestro no era fiel a los mismos presupuestos que ella. Estas circunstancias conllevarían que Zambrano se sintiera "humanista" frente al pueblo, mientras que la actitud de Ortega sería más bien paternalista. A Zambrano nunca le abandonaría esa sensibilidad hacia lo que ella llama en sus escritos "pueblo" –en detrimento del término "masa" usado por Ortega– y su fervor se haría más plausible con el advenimiento de la Segunda República y el estallido de la Guerra Civil. En *Delirio y destino,* Zambrano ya cuenta cómo la sorprendía la pasividad de Ortega ante la dictadura de Primo de Rivera: "José Ortega y Gasset, por el contrario, había permanecido en su puesto sin dar grandes señales hasta el momento de inquietud ante el fenómeno de la dictadura, como quien está absorbido en su tarea"[89].

Aunque la alumna aún no duda de su maestro por estas fechas, ya que en las líneas que siguen a las que acabamos de citar, excusa esa falta de inquietud:

> Su pensamiento llegaba a la madurez y había publicado, en el 27, *La rebelión de las masas,* primeramente en folletones en el periódico *El Sol,* de quien era inspirador, y donde colaboraba asiduamente. Era una alegría, un regalo para sus lectores, el ver aparecer sus folletones, su firma bajo una columna. Leerle daba ganas de vivir[90].

No obstante, tras el fallido golpe de estado del bando sublevado, la fe en las convicciones políticas de su maestro comenzó a menguar, aunque no llegaría a su declive hasta bien entrada la dictadura franquista, con Zambrano en el exilio y Ortega de vuelta en España. Ya en 1930, en una carta de Zambrano del 11 de febrero, ésta reacciona ante un artículo de Ortega publicado en *El Sol,* "Organización de la decencia nacional"[91], en el que el filósofo no se mostraba excesivamente entusiasta con la República ni tampoco claramente en contra de la Monarquía, y le insta a posicionarse en favor de los republicanos y a implicarse directamente en las "circunstancias" de su tiempo:

> De usted que es una de las pocas conciencias históricas de esta "invertebrada España", me duele en lo más profundo su tangencia en este momento. Y no deja de ser sintomático que el artículo en cuestión no esté a su habitual altura: hasta el punto de que nunca se le habría adjudicado, de no ir con firma.

---

[89] María Zambrano, *Delirio y destino: los veinte años de una española*, ob. cit., p. 95.
[90] *Idem.*
[91] "Organización de la decencia nacional", IV, 755-759.

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

> Debe y puede hacer más, señor Ortega y Gasset; su misión con España está más allá[92].

Como afirma Tejada, este fue el primer gran desacuerdo entre Ortega y Zambrano, ya que mientras "el primero le está dando vueltas a su idea de un «partido nacional» superador de las izquierdas y las derechas, de un neocorporativismo articulado en torno a la preeminencia del trabajo y a un fuerte presidencialismo. La segunda está plenamente instalada en la ola revolucionaria y republicana impulsada por el pacto de San Sebastián desde verano del mismo año"[93]. A pesar de las diferencias, María Zambrano intentará conciliar su ideología política con su devoción por el maestro. Muestra de ello es la última carta que le envía en mayo de 1932, en la que se muestra angustiada con la situación del país y confiada en la labor de Ortega como "faro rector para una juventud que ella encuentra en ese momento desorientada, sin «fe», en plena «desbandada»"[94].

Parece ser que hubo un último encuentro entre Ortega y Zambrano en plena Guerra Civil, aunque no se ha podido afirmar con rotundidad. Miguel y Soledad Ortega[95] cuentan que, cuando Ortega se encontraba "en la cama, con fiebre"[96] protegido de los milicianos en la Residencia de Estudiantes, un grupo de "extremistas" se dirigió a él para que firmara un "manifiesto redactado por los «escritores anti-fascistas». En aquel grupo se atacaba a grupos y gentes". Ortega se negó, pero aparecieron "unos profesores amigos, de una generación más joven que la de mis padres" que propusieron como alternativa la redacción de un manifiesto más moderado que Ortega aceptó firmar. Zambrano firmó el primer manifiesto más combativo, pero no sabemos con certeza si se encontraba en el primer grupo de jóvenes combativos o más bien en el segundo grupo de "profesores amigos". Javier Zamora afirma en su biografía de Ortega que pertenecía al primer grupo, pero Tejada cree más probable la segunda hipótesis por el testimonio de Pedro Caravia Hevia, amigo de Zambrano, y por el de José Bergamín[97]. En cualquier caso, en una carta a Rosa Chacel del 26 de junio de 1938, María Zambrano que deja entrever cierto desencanto:

---

[92] María ZAMBRANO, "Tres cartas a Ortega", ob. cit., p. 213.

[93] Ricardo TEJADA, "Introducción", ob. cit., pp. 36-37.

[94] *Idem.*

[95] Dos de los hijos de Ortega cuentan versiones un tanto distintas del suceso, según Tejada, quien en la introducción del compendio *Escritos sobre Ortega* cita las palabras del hijo varón en *Ortega y Gasset, mi padre* (Barcelona: Planeta, 1983: 131-132) y las de la hija en *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. 1883-1955. Precedido de un relato de Soledad Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia; Fundación Ortega y Gasset, 1983, pp. 46-48.

[96] Las palabras y frases entre comillas son la transcripción de lo escrito por Miguel Ortega, citado por Ricardo Tejada, "introducción", ob. cit., p. 42.

[97] *Ibidem*, pp. 43-44.

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

> Pues ya ves que mi actitud sigue siendo extremadamente dispar con la tuya, lo cual quiere decir que las *mismas razones en mí* son una cosa distinta que en ti, pues las he descubierto aquí, bajo estas bombas, sintiéndome *beligerante,* enemiga de Giménez Caballero al que considero un miserable traidor, al que jamás daría la mano. Enemiga hasta la muerte de todos los que han vendido a España, a quien jamás llamaré mía porque yo soy de ella, y ésta es la diferencia de amor. No dudo de tu amor a España, a la manera de Unamuno, que no es la mía. Pero sí que creo que en ti existe un extravío grande, como en Unamuno, como en Ortega, a quien he enviado una palabra, una sola, que no sé si entenderá, pues es muy clara. ¿Tú no le ves? ¿No os habéis peleado y reconciliado? Yo no podría ya con él, ni lo uno ni lo otro[98].

La filósofa parte exiliada hacia México en enero de 1939 –pasando antes por Francia, Nueva York y La Habana– y es allí, instalada en su nuevo hogar en 1940, donde se da cuenta de la orientación política de Ortega o, como afirma Tejada, cuando "se quiere dar por enterada"[99]. Da fe de ello la carta a José María Chacón y Calvo, del 4 de marzo de 1940, en la que se disculpa por no poder dar las conferencias previstas sobre Ortega en La Habana porque se siente decepcionada con su maestro:

> Los motivos de entonces era éstos: la angustia que para mí supone desde el punto de vista intelectual, la gran responsabilidad de exponer el pensamiento de quien ha sido mi maestro, sobre todo en la parte de su obra (la más importante filosóficamente) no publicada todavía. Sentimentalmente no lo era menos por el recuerdo y evocación de los años más decisivos de mi vida y de una España que creo desaparecida para siempre. Y ahora, una usted a esto el que ha llegado a mí la posición franquista de Ortega y ya es algo muy por encima de mis fuerzas hablar sobre él[100].

También textos como "Los intelectuales en el drama español. Los que han callado: Ortega y Azorín" (1939-1940 aprox.), inédito hasta 2011 en la edición de Ricardo Tejada, y "Una voz que sale del silencio" (1940) muestran la incomprensión del posicionamiento de su maestro. A pesar del desencanto, no obstante, Zambrano dedicó siete artículos a la filosofía orteguiana en los años anteriores y posteriores a su muerte en 1955, por lo que, de algún modo y a pesar de las circunstancias políticas, se sentía todavía en deuda con el influjo que

---

[98] María Zambrano, "María Zambrano", en Ana Rodríguez-Fischer, *Cartas a Rosa Chacel*. Madrid: Cátedra, 1992, pp. 36-67.

[99] Ricardo Tejada, "Introducción", ob. cit., pp. 47.

[100] María Zambrano, "Carta a José María Chacón y Calvo", en *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, p. 220.

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

la filosofía del maestro había tenido sobre ella y sobre su país. De lo que no tenemos constancia es de que Ortega leyera a su alumna desde que ésta partió al exilio. Tejada presupone que Zambrano le envió unos libros dedicados debido a que éstos se encuentran en la Fundación Ortega y Gasset, pero no puede afirmar con seguridad que Ortega llegara a leerlos: "las dedicatorias muestran, en cualquier caso, un cierto distanciamiento de ella, envuelto en un debido respeto"[101].

Como vemos, a lo largo de los años cuarenta y la primera mitad de los cincuenta, Zambrano marcó cierta distancia con su maestro, aunque, como hemos apuntado anteriormente, escribió numerosos artículos que abordaban la obra y la filosofía de Ortega[102]. A partir de su muerte, volvió a acercarse a su persona, tanto en sus escritos públicos como en los privados. En "Don José", por ejemplo, el desgarro de la filósofa ante la muerte de su querido maestro no puede ser mayor:

> Y esa especie de desierto que se extiende en el alma al saber que no podemos ya contarlo, contar a don José Ortega y Gasset, mi maestro, en el mundo de los vivos […] [no] puede sacarme de este silencio en que la noticia de su muerte –escuchada al teléfono de un discípulo cubano a las dos horas de ocurrida– me ha hundido[103].

También en una carta a Rosa Chacel, que le envía desde Roma el 1 de abril de 1956, se muestra afligida contándole a su amiga cómo ha vivido la muerte de Ortega:

> No estoy para hablarte de la muerte de Ortega. No puedo. […] Dice Mario que estaba muy hermoso, con mucha paz, las manos cruzadas, vestido de negro con una corbata preciosa y el nudo muy hecho y una sonrisa iniciada en los labios. Que era la imagen del sabio. Y su muerte me ha hecho ver que le amaba más aún de lo que creía, que le amaré siempre[104].

---

[101] Ricardo TEJADA, "Introducción", ob. cit., pp. 48.

[102] Estos artículos son "Una voz que sale del silencio", en *Nuestra España* (La Habana), 8 (1940), pp. 35-44; "El problema de la filosofía española", en *Las Españas* (México), 1948, pp. 3-13; "Ortega y Gasset, filósofo español", en *Asomante* (San Juan de Puerto Rico), la primera parte en el volumen V, 1 (enero-marzo de 1949), pp. 5-17, y la segunda parte en el vol. V, 2 (abril-junio de 1949), pp. 81-109; "La filosofía de Ortega y Gasset", en *Ciclon* (La Habana), II, 1 (enero de 1956), pp. 3-9; "Ortega y Gasset, filósofo y maestro", en *El Nacional* (Caracas, 12 de enero de 1956), p. 6; "José Ortega y Gasset", en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 1 (París, enero-febrero de 1956), pp. 7-12; "Unidad y sistema en la filosofía de Ortega y Gasset", en *Sur* (Buenos Aires, julio-agosto de 1956), pp. 40-49.

[103] María ZAMBRANO, "Don José", en *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, p. 125.

[104] Ana RODRÍGUEZ-FISCHER, *Cartas a Rosa Chacel*, ob. cit., pp. 52-53.

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

Como vemos, a pesar del distanciamiento que se había producido entre la filósofa y Ortega, su muerte le hace ver que "lo amaba más aún de lo que creía". En la misma carta a Rosa Chacel y justo a continuación de la cita anterior, Zambrano le explica que, aunque siempre estará en deuda con la filosofía de su maestro, se está alejando de ella en favor de un sistema filosófico propio: "Estoy hace tiempo alejándome de ciertos aspectos de su pensamiento, de la Razón Histórica, concretamente. Mi punto de partida es la [Razón] Vital, pero la he desenvuelto a mi modo. Eso no importa. Seré su discípula siempre"[105].

4. A modo de conclusión

Como hemos podido comprobar a lo largo de este estudio, la relación de Ortega y Gasset con la mujer intelectual como concepto, por un lado, y con las intelectuales modernas que conoció, por otro, fue compleja y en ocasiones contradictoria. Aunque en sus escritos Ortega se muestra bastante tajante respecto a la posición de la mujer en la sociedad, en ocasiones puntuales da pie a entender que una mujer intelectual es posible. El filósofo manifestó que la mujer debía limitarse a *estar* y permanecer en el ámbito privado para permitir al hombre *hacer* y construir lo público. Olmedo, en la "solución" publicada por Ortega que hemos mencionado anteriormente, afirma que "el hombre inteligente siente un poco de repugnancia por la mujer talentuda"[106]. Nos preguntamos hasta qué punto esta repugnancia era realmente eso y no más bien miedo a encontrarse rodeado de mujeres que lo trataran como a un igual y miedo a que esas mujeres terminaran con el *status quo*. Sin duda, la idea de la virilización de la mujer como consecuencia del empleo y desarrollo de sus facultades mentales parecía inquietarle. En palabras de Osés Goraiz, "quizás en el fondo del pensamiento orteguiano late el miedo a una posible actuación esencial de ambos sexos a la vez, pues eso traería consigo una revolución en las formas de hacer y de vivir de los humanos, y ya sabemos que Ortega no era devoto de las revoluciones"[107].

Con respecto a la relación de Ortega con sus contemporáneas, hemos podido comprobar que, a pesar de algunos desencuentros de diversa índole y de esa preferencia por las mujeres "no masculinas", les ofreció su apoyo y las ayudó a penetrar en el campo intelectual de la España prebélica. Ellas, por su parte, siempre lo considerarían "el maestro", especialmente en el caso de María

[105] *Ibidem*, p. 53.

[106] "La solución de Olmedo", ob. cit., 206.

[107] Jesús MARÍA OSÉS GORAIZ, "La mujer. Ortega frente a Simone de Beauvoir", en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental, Jornadas de Investigación Interdisciplinar sobre la Mujer*, vol. 1. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989, p. 56.

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

Zambrano. No obstante, debemos puntualizar que, generalmente, Ortega se comportó con ellas como todo un Don Juan, y esto no siempre era de su agrado. Rosa Chacel se quejaba explícitamente de la galantería del filósofo, ya que ella habría deseado que la tratara como a una igual: "Mi cólera no se apaciguó ni con los elogios que formuló sobre mi prosa, ni con su actitud encantadora, cortés, levemente galanteadora…"[108].

Asimismo, cabe incidir de nuevo en el apoyo y admiración que Ortega profesó hacia otras intelectuales que no hemos abordado, como son María de Maeztu, con quien, después de darle clases, mantendría una relación que duraría toda la vida; Maruja Mallo, a quien organizó la única exposición que se llevó a cabo en los salones de *Revista de Occidente*; su traductora al alemán Helene Weyl; la Condesa de Yebes; y su querida Victoria Ocampo. Además, como principal promotor cultural que fue, Ortega apoyó también las actividades del Lyceum Club Femenino –posiblemente gracias a su buena relación con Maeztu– marcando, en esta ocasión, la diferencia entre él y las voces que se alzaron para criticar "el problema feminista": Rafael Alberti aprovechó una conferencia en el Lyceum para burlarse de sus colegas mujeres y Jacinto Benavente rechazó una invitación al mismo por no tener tiempo para "dar conferencias a tontas y a locas"[109].

La España en la que nació Ortega difícilmente concebía una mujer fuera del hogar, por lo que a él también le costó aceptar que pudiera haber "mujeres masculinas", tal y como las clasifica en sus *Estudios sobre el amor*. De sus textos se deduce que la mujer como género tenía que limitarse a lo privado y dejar al hombre el espacio público, pero al mismo tiempo conoció mujeres, con nombre y apellidos, que le demostraron que podían desenvolverse en lo público igual o mejor que muchos hombres. ●

Fecha de recepción: 13/05/2019
Fecha de aceptación: 16/07/2019

[108] Rosa CHACEL, "Ortega", ob. cit., p. 80.
[109] Anna CABALLÉ, *Breve historia de la misoginia*. Barcelona: Lumen, 2006, p. 412.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allegue Aguete, P. (1992): "La concepción orteguiana de las mujeres", en *Ortega y la fenomenología: Actas de la I Semana Española de la Fenomenología*. Madrid: UNED.

Bordons, T.; Kirkpatrick, S. (1992): "Chacel's Teresa and Ortega's Canon", en *Anales de la literatura española contemporánea*, nº 17, pp. 283-299.

Caballé. A. (ed.) (2006): *Breve historia de la misoginia*. Barcelona: Lumen.

Campomar, M. (2010): "Soledad Ortega y Victoria Ocampo. Una amistad heredada", *Revista de Occidente*, nº 348, mayo, pp. 5-30.

— (2001): "Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 3, pp. 209-290.

Castillo, M. (2001): *Las convidadas de papel: mujer, memoria y literatura en la España de los años veinte*. Alcalá de Henares: Ayuntamiento de Alcalá de Henares; Centro Asesor de la Mujer.

— (2003): "De corzas, climas, vegetales y otras feminidades. Ortega y Gasset y la idea de feminidad en los años veinte", *España Contemporánea*, tomo XVI, nº 1, primavera, pp. 39-45.

— (2016): "Extravagante, luminosa y brutal. Rosa Chacel, discípula de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, pp. 199-206.

Cerezo, P. (2004): "Los maestros de María Zambrano: Unamuno, Ortega y Zubiri", en *María Zambrano, 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes; Fundación María Zambrano, pp. 189-208.

Chacel, R. (1930): *Estación. Ida y vuelta.* Madrid: Ulises.

— (1938): "Ortega", *Revista de Occidente*, nº 24-25, pp. 77-94.

— (1941): *Teresa*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica.

— (1972): *Saturnal*. Barcelona: Seix Barral.

— (1972): *Desde el amanecer*. Madrid: Debate.

— (1980; 1ª edición de 1945): *Memorias de Leticia Valle*. Barcelona: Lumen.

— (1989): "Cómo y por qué de la novela", *La lectura es secreto*. Madrid: Júcar, pp. 173-190.

— (1989): "Ortega a otra distancia", en *La lectura es secreto*. Madrid: Júcar, pp. 146-155.

— (1989): "Poesía de la circunstancia", en *La lectura es secreto*. Madrid: Júcar, pp. 18-36.

— (1989): "Revisión de un largo camino", en *La lectura es secreto*. Madrid: Júcar, pp. 156-172.

— (1993) "Esquema de los problemas prácticos del amor", *Revista de Occidente,* XXXI, nº 92, pp. 192-180.

Doldan, P.; García, B.; Suárez, L. (1981): *La mujer en el pensamiento filosófico de Don José Ortega y Gasset*. Obra inédita depositada en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón de Madrid.

Donahue, D. (1985): "Mujer y hombre en Ortega", *en Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset.* Madrid: Ediciones José Parrúa Turanzas, pp. 133-138.

Durán, M. Á. (1996): "Ortega como pretexto", en *Mujeres y hombres en la formación de la Teoría Sociológica.* Madrid: CIS, pp. 207-232.

— (2000): "La difícil relación con los padres fundadores", en *Si Aristóteles levantara la cabeza.* Madrid: Cátedra, pp. 291-324.

Ezcurra, M. P. (1993): "Ortega y las mujeres", *Eurídice*, nº 3, pp. 133-154.

Ferrari, E. (2009): "Rasgos de la mujer en la estética de Ortega y Gasset", en M. P. Celma; M. Rodríguez (coord.), *Vivir al margen: mujer, poder e institución literaria.* León: Instituto Castellano y Leonés de la lengua, pp. 475-468.

Gómez Blesa, M. (2010): *Modernas y vanguardistas. Mujer y democracia en la II República.* Madrid: Laberinto.

Guy, A. (1984): "La femme selon Ortega y Gasset", en *La femme dans la pensée espagnole.* Paris: Éditions du CNRS, pp. 97-113.

Guzmán, F. (1984): "La mujer en la mirada de Ortega y Gasset", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, pp. 179-189.

Kirkpatrick, S. (2003): "Rosa Chacel: Las vanguardias y la crítica de la identidad de género", en *Mujer, modernismo y vanguardia.* Madrid: Cátedra.

Laurenzi, E. (2012): "Desenmascarar la complementariedad de los sexos. María Zambrano y Rosa Chacel frente al debate en la *Revista de Occidente*", *Aurora: papeles del seminario de María Zambrano*, nº 13, pp. 18-29.

— (2004): "El saber del alma (María Zambrano y José Ortega y Gasset)", en *María Zambrano, 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes; Fundación María Zambrano, pp. 531-549.

— (1995): *Nacer por sí misma.* Madrid: Horas y horas.

López, E. (1972): *La* Revista de Occidente *y la formación de minorías.* Madrid: Taurus, 1972.

López Cobo, A. (2016): *Estética y prosa del arte nuevo.* Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 198-130.

Maillard, M. L. (2004): "Ortega y Zambrano, la deuda de un magisterio «que nada tiene de nostálgica memoria»", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 8/9, pp. 250-259.

Mangini, S. (2009): "El papel de la mujer intelectual según Margarita Nelken y Rosa Chacel", en P. Nieva de la Paz, *Roles de género y cambio social en la literatura española del siglo XX*. Amsterdam: Rodopi, pp. 171-186.

— (1987): "Entrevista a Rosa Chacel", *Ínsula*, nº 492, pp. 10-11.

— (2001): *Las Modernas de Madrid: las grandes intelectuales de la vanguardia española*. Barcelona: Península.

— (2006): "Rosa Chacel: el feminismo de una anti-feminista", en M.P. Celma, *Con voz propia: la mujer en la literatura española de los siglos XIX y XX*. Burgos: Fundación Instituto Castellano Leonés de la lengua, 2006, pp. 165-178.

Marías, J. (1991): "La interpretación de la mujer en la obra de Ortega", en *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 255-270.

Molinuevo, J. L. (1997): "Ortega y María Zambrano: un proyecto de convivencia nacional", en T. Rocha, *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*. Madrid: Tecnos, pp. 51-85.

Mora, M. (1987): "La mujer y las mujeres en la *Revista de Occidente*", *Revista de Occidente*, nº 74-75, pp. 191-209.

Navas, M. I. (2011): "Sobre equívocos, utopías y corzas: la hermenéutica en Ortega y Gasset", *Ámbitos. Revista de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº 25, pp. 57-72.

Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

Osés, J. M. (1989): "La mujer. Ortega frente a Simone de Beauvoir", en *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental, Jornadas de Investigación Interdisciplinar sobre la Mujer*, vol. 1. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 43-64.

Pereda, C. (2006): "Fieles en la ruptura. Discípulos en el exilio: Zambrano y Gaos", en J. Lasaga, *El Madrid de Ortega y Gasset. Residencia de Estudiantes*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

Pérez-Ventura, C. (1996): "La mujer y su feminidad bajo la mirada de José Ortega y Gasset", *IV Congreso de Postgraduados en Estudios Hispánicos*. Londres: Consejería de Educación y Ciencia; Embajada de España, pp. 129-146.

Rodríguez, A. (1994): "El maestro", en *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos; Ciudad Real: Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura.

Rodríguez-Fischer, A. (1992): *Cartas a Rosa Chacel*. Madrid: Cátedra.

Sánchez-Gey, J. (2013): "La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, pp. 145-163.

Scanlon, G. (1976): *La polémica feminista en España (1868-1974)*. Madrid: Siglo XXI de España.

Sequeros, A. (1983): *Teoría de la mujer en la obra de Ortega y Gasset*. Orihuela: Talleres Litográficos Zeron.

Simmel, G. (1925): "Cultura femenina", *Revista de Occidente,* VII, pp. 272-300; VIII, pp. 170-199.

Sinclair, A. (2009): "Construir lo esencial: Rosa Chacel y el discurso de lo femenino en la esfera pública", en *Mujer, literatura y esfera pública: España 1900-1940*. Phipadelphia: Society of Spanish and Spanish-American Studies, pp. 33-46.

Zambrano, María (1998 [1ª edición de 1989]): *Delirio y destino: los veinte años de una española*. Madrid: Centro de estudios Ramón Areces.

— (2011): *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

Zubiri, Xavier (1981): "Ortega, un maestro", *Anthropos*, nº 70-71, pp. 179-281.

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

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

Una huella de Ortega y Gasset en el Perú: la interpretación de la racionalidad en la filosofía de Francisco Miró Quesada

Jean Christian Egoávil
ORCID: 0000-0002-5359-0193

Resumen
Este ensayo analiza la interpretación de la racionalidad del filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias a partir de las consecuencias de la crisis de la ciencia que demostraron la imposibilidad de una teoría general de la razón. Para ello es imprescindible: (1) El análisis de la *metateoría:* su noción, sus dificultades y sus principales antecedentes históricos. (2) El análisis de las causas de la crisis de la razón y el vínculo con el racionalismo clásico. (3) El análisis de la interpretación de la racionalidad según Miró Quesada bajo la inspiración de la filosofía de José Ortega y Gasset.

Palabras clave
Ortega y Gasset, Miró Quesada, *metateoría,* racionalidad, funcionalidad, historia

Abstract
This essay analyzes the interpretation of the rationality of the Peruvian philosopher Francisco Miró Quesada Cantuarias from the consequences of the crisis of science that demonstrated the impossibility of a general theory of reason. (1) The analysis of meta-theory: its notion, its difficulties and its main historical antecedents. (2) The analysis of the causes of the crisis of reason and the link with classical rationalism. (3) The analysis of the interpretation of rationality according to Miró Quesada under the inspiration of the philosophy of José Ortega y Gasset.

Keywords
Ortega y Gasset, Miró Quesada, meta-theory, rationality, functionality, history

1. Introducción

La notable influencia de José Ortega y Gasset (1883-1955) sobre el filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias (Lima, 1918) contextualiza el inicio de las preocupaciones filosóficas de este último. Ambos tienen como tema central la razón en un contexto filosófico particularmente caótico, debido a las consecuencias de la crisis de los grandes paradigmas científicos. Las consecuencias de esta crisis se reflejaron en las transformaciones no solo estructurales, sino también metafísicas de estos paradigmas; puesto que, afectó los principios filosóficos básicos de las teorías científicas. Entre los momentos más importantes de esta crisis podemos mencionar el descubrimiento de las lógicas no aristotélicas, el surgimiento de las paradojas en la Teoría de Conjuntos y la comprobación de la teoría de la relatividad y la postulación de la teoría cuántica (ambas quiebran las ideas de tiempo-espacio absolutos y de causalidad). Conforme el problema se agravó, el cuestionamiento se generalizó de

Cómo citar este artículo:
Egoávil, J. C. (2021). Una huella de Ortega y Gasset en el Perú: la interpretación de la racionalidad en la filosofía de Francisco Miró Quesada. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 143-164.
https://doi.org/10.63487/reo.137

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

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

una crisis científica y filosófica a una crisis de la razón. Por tanto, todos los ámbitos de la realidad humana se implicaron en tal situación y fue necesario plantear nuevos paradigmas racionales cuya capacidad explicativa evitara el escepticismo y la debacle de la razón.

José Ortega y Gasset desempeñó un rol importante en la conciencia de esta crisis y en la propuesta de Miró Quesada. Varios de sus escritos, como *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* o *El tema de nuestro tiempo,* esbozan el camino recorrido en la indagación que planteará continuamente[1]. Francisco Miró Quesada, inspirado en la propuesta orteguiana, organizó sus investigaciones a partir de cuatro tópicos: la conciencia histórica de crisis, el desenlace del paradigma científico de Occidente, el final del racionalismo clásico y la necesidad de una nueva teoría de la razón.

A partir del año 1958, Miró Quesada inicia una serie de publicaciones donde esboza la propuesta de una nueva teoría general de la razón. Ensayos como *Crisis de la ciencia y teoría de la razón* (1958), *Metateoría y razón* (1968), *El horizonte de la actual filosofía (Panorama y prospecto)* (1972), *Sobre el concepto de razón* (1975) y otros, conforman el *corpus* del pensamiento miroquesadiano en torno a este tema; sin embargo, el extenso ensayo titulado *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) contiene las principales ideas orientadas a la propuesta de su novel teoría. Aunque, debemos reconocer, Miró Quesada no logra desarrollar su teoría por dos razones. En primer lugar, porque una teoría significaría estructurar a la razón en un modelo sistemático (o arquitectónico) que, precisamente, a causa de la crisis, ella misma rechaza. En segundo lugar, porque, al comprobar la imposibilidad de la estructura racional, es conveniente interpretar a la razón de acuerdo con su *funcionalidad*, es decir, su *racionalidad*, y en este sentido sería posible "una epistemología que abarcase los diversos tipos constitutivos del conocimiento científico y que fuera capaz de descubrir en ellos el principio de unidad imprescindible para considerarlos como momentos del proceso mediante el cual la razón aprehende la realidad" (2012, p. 35).

Su propuesta atraviesa tres hitos importantes cuyo fondo teórico es siempre orteguiano. Está el hito histórico donde analiza los principales hechos de la crisis de la ciencia: desde la elaboración de la Teoría de Conjuntos de Georg Cantor (1845-1928) y las paradojas descubiertas en su interior, hasta la *Metamatemática* de David Hilbert (1862-1943) y el final de esta ocasionado por los teoremas de la *incompletitud* e *indecibilidad* de Kurt Gödel (1906-1978). En segundo lugar, el hito epistemológico, donde discute los tres problemas más urgentes propuestos por el filósofo peruano: la intuición intelectual, los juicios sintéticos

[1] Cabe mencionar que el tema de la razón es fundamental en el pensamiento orteguiano y atraviesa por toda su producción filosófica. En este ensayo hemos escogido solo algunos de los textos más importantes donde el filósofo español desarrolla el tema.

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

a priori y la evidencia intelectual. Finalmente, en el hito hermenéutico, Miró Quesada propone su interpretación de la racionalidad iniciada y alimentada con el llamado de Ortega y su tesis de la historicidad.

La propuesta de Miró Quesada se despliega en un contexto histórico determinado. El ejercicio de la racionalidad se desarrolla en dos direcciones paralelas: (1) obedece a un proceso de formalización continuo de sus principios más fundamentales: los selecciona y organiza rigurosamente (e incluso, según Miró Quesada, no solo se comprueba la universalidad del principio de identidad y del principio de no contradicción, sino que se añaden el "principio de simetría" y el "principio de no arbitrariedad") y (2) se distingue claramente la existencia de dos ámbitos complementarios de la racionalidad como el formal y el intuitivo.

Este ensayo se compone de cinco partes. En la primera se estudia la noción de *metateoría*, explicando su noción y sus dificultades. La segunda parte expone los principales antecedentes de la *metateoría* con el objetivo de conocer el panorama histórico en el cual Ortega y Gasset plantea la elaboración de una nueva teoría y Miró Quesada construye su interpretación de la racionalidad. La tercera parte analiza las principales causas que finiquitaron la *metateoría* y la agudización de la crisis. La cuarta sección estudia los presupuestos teóricos de Ortega y Gasset en torno a la razón y los motivos que influyeron en el pensamiento de Miró Quesada. Finalmente, la quinta parte estudia, a la luz de Ortega, la propuesta miroquesadiana de una interpretación de la *racionalidad* como el camino más moderado frente a la debacle de la razón y del triunfo del escepticismo.

Metateoría: noción y dificultades

El término *metateoría* es un neologismo empleado por Francisco Miró Quesada al momento de explicar la necesidad de un modelo teórico garante de la coherencia lógica implicada en todas las teorías científicas. Se relaciona con el de "metamatemática", acuñado por David Hilbert, en la medida en que propone la formalización lógico-matemática de las deducciones racionales efectuadas en todos los campos del conocimiento humano. Asimismo, según Miró Quesada, si la *metateoría* hubiese triunfado, habría significado el éxito del proyecto racionalista de la fundamentación racional y absoluta de nuestros conocimientos por medio de una ciencia general.

Existen dos aspectos en torno al concepto de *metateoría* que deben ser tomados en cuenta. En primer lugar, el momento histórico que aborda la *metateoría* corresponde al de la crisis de la razón; es decir, desde el descubrimiento de las paradojas por Enrico Burali Forti en 1845 dentro de la Teoría de Conjuntos hasta la publicación, en 1978, de los teoremas de la *incompletitud* y de la *indecidibilidad* de Kurt Gödel. Los resultados godelianos limitaron el anhelo metama-

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

temático de David Hilbert agudizando la crisis de las ciencias al punto de proponer una nueva teoría de la razón. En segundo lugar, es importante detenernos brevemente en la manifiesta circularidad terminológica del concepto. Aparentemente el término redunda en su carácter metafísico puesto que toda teoría en sí es metafísica. Entonces, no tendría sentido el carácter trascendental del prefijo "meta" añadido al sustantivo "teoría". Sin embargo, esta reiteración se limita solo al plano terminológico, puesto que no imposibilita sostener la realidad de una *teoría general de las teorías* cuya universalidad y objetividad otorgaría consistencia lógica a todas las demás teorías científicas.

En su ensayo *Apuntes para una teoría de la razón* del año 1962, Francisco Miró Quesada define a la *metateoría* sosteniendo que:

> Es una disciplina científica, pues su método es simbólico y deductivo, de un carácter matemático especialmente riguroso, lo que le confiere una precisión cognoscitiva y un poder analítico de mayores alcances que las matemáticas tradicionales. Pero en sentido amplio, puede decirse que la metateoría rebasa el campo de la pura matemática e incide en el de la filosofía, pues su campo de estudio es el de las propiedades fundamentales de las teorías. La metateoría es una teoría de las teorías, de allí su nombre[2].

Es científica por la rigurosidad demostrativa de su método basado en conjunto simple de principios universales y objetivos, y es filosófica por su contenido metafísico. El objetivo principal de la *metateoría* es la formalización del proceso deductivo de las ciencias. Dicha formalización garantiza, adoptando el modelo lógico-matemático, la consistencia lógica de las deducciones y evita la proliferación de las paradojas. En efecto, al igual que el racionalismo que, según el profesor Alan Nelson, "identifica el intelecto, la mente o la parte racional del alma como de primordial importancia para recibir y conservar el conocimiento"[3], la *metateoría* posee el carácter esencialmente racional.

La perspectiva racionalista vinculada con la *metateoría* es la del siglo XVII, particularmente la propuesta de Descartes, Spinoza y Leibniz. No se trata de una invención *ex nihilo*, sino de la continuidad de una tradición que hunde sus raíces hasta Platón. Los aspectos vinculados entre el racionalismo y la *metateoría* son cuatro.

1. La posibilidad de la razón humana de entender toda la realidad, puesto que, mundo y mente coinciden[4].

---

[2] Francisco Miró Quesada, *Apuntes para una teoría de la razón*, en *Obras Esenciales*. Tomo III, vol. 1. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012 [1962], p. 47.

[3] Alan Nelson, "The Rationlist Impulse", en *A Companion to Rationalism*. London: Blackwell Publishing, 2005, p. 4.

[4] Charlie Huenemann, *Understanding Rationalism*. Durham: Acumen, 2008, p. 1.

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

2. Ante la pregunta "¿qué es real?", la *metateoría* agrega el interés epistemológico de "¿cómo conocemos lo que es real?" de modo similar a las preocupaciones de los filósofos del siglo XVII por conocer la naturaleza de las ideas innatas[5] y el método que posibilita dicho conocimiento[6].

3. El método y el modelo científico tanto de la *metateoría* como del racionalismo es el hipotético-deductivo[7], cuyo carácter matemático implica una rigurosa deducción[8].

4. Finalmente, ambos requieren de un lenguaje formal, o *metalenguaje*, (conjunto de signos objetivos y universales) para que sus enunciados y conclusiones no contengan contradicciones y paradojas.

Las raíces más remotas de la *metateoría* están en el pensamiento platónico, pues "al elevarse a este nivel de fundamentación última, Platón no solo determina con exactitud el problema de la moderna teoría del conocimiento, sino que incluye en esta determinación uno de los rasgos fundamentales de la metateoría: la problemática de carácter reflexivo que caracteriza todo intento de fundamentación radical"[9]. La cita exacta del vínculo entre la *metateoría* y la filosofía platónica se ubica en el *Cármides*:

> Esa es la cuestión, Sócrates, dijo. En tu pregunta has caído en aquello en lo que la sensatez se distingue de todos los otros saberes. Pero tú buscas una semejanza de ella con los otros, y esto no es así, sino que todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que ella es la única que, además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma[10]. (166 c)

De este pasaje se vislumbra el carácter general de esta *ciencia*; puesto que se contiene a sí misma y contiene a las demás. En este sentido, es importante señalar el rol que Miró Quesada asigna al platonismo en el desarrollo de la metateoría. En su artículo "Metateoría y Razón" sostiene lo siguiente: "toda la historia del conocimiento no es sino la historia del esfuerzo desesperado del hombre por realizar el ideal platónico"[11]. Este ideal desarrollado por el intelecto humano en base al método dialéctico[12] dado que este "es el único que mar-

---

[5] Charlie HUENEMANN, ob. cit.; Karel HRBACEK y Thomas JECH, *Introduction to Set Theory*. New York-Basel: Marcel Dekker, 1999.

[6] Matthew KISNER, "Rationalism and Method", en Alan NELSON, ob. cit.

[7] David STUMP, "Rationalism in Science", en Alan NELSON, ob. cit., p. 4.

[8] John COTTINGHAM, *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

[9] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 59.

[10] PLATÓN, "Cármides", en *Diálogos*, I. Madrid: Gredos, 1981.

[11] Francisco MIRÓ QUESADA, *Metateoría y razón* (1968), III, p. 408.

[12] Hugh BENSON, "Plato's Rationalistic Method", en Alan NELSON, ob. cit.

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

cha cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí" (*República*, 533 c)[13].

El cénit del desarrollo metateórico inició con la Teoría de Conjuntos (a fines del siglo XIX) y culminó con la postulación de los teoremas godelianos. La construcción de una teoría general de las ciencias era imposible, y con esta imposibilidad el cuestionamiento a la misma razón agudizó más una crisis desarrollada desde el mismo momento en que se descubrieron las paradojas en la Teoría de Conjuntos. ¿Es totalmente racional la esencia de la razón? Gran parte de la respuesta a esta incógnita debe ser formulada siguiendo el desarrollo de la crisis de la razón.

Principales antecedentes *metateóricos*

Miró Quesada identifica dos antecedentes importantes: la "Teoría de Conjuntos"[14] de Georg Cantor (1845-1918) y la "Metamatemática"[15] de David Hilbert (1862-1943). Ambas propuestas se esforzaron por rigorizar sus sistemas deductivos con la finalidad de eliminar toda posibilidad de contradicciones o paradojas que puedan aparecer en los razonamientos utilizados.

La Teoría de Conjuntos, rama de la lógica matemática, estudia las relaciones y las propiedades de los conjuntos constituidos por elementos abstractos. Un conjunto se define como la colección de cosas abstractas[16]. El padre de esta teoría es el matemático alemán Georg Cantor (1845-1918), quien define al conjunto como la colección de cosas definidas y distintas de toda intuición o pensamiento[17]. La teoría cantoriana fue ampliada por los trabajos axiomáticos de Zermelo-Fraenkel y de Bernays-Gödel. Esta ampliación tuvo como objetivo formalizar y rigorizar más la estructura deductiva de la Teoría y especialmente el lenguaje aritmético, dado que "los elementos básicos de la aritmética tenían que abarcar todo lo imaginable; tal razonamiento general estaba dentro de los límites de la lógica teórica"[18].

---

[13] PLATÓN, "La República", en *Diálogos*, IV. Madrid: Gredos, 1988.

[14] Raymond SMULLYAN, *Recursion theory for Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

[15] Herbert ENDERTON, *Elements of Set Theory*. New York: Academic Press, 1977.

[16] Karel HRBACEK y Thomas JECH, ob. cit. Sus raíces se entroncan con la tradición racionalista y su principal antecedente histórico es el famoso "árbol" de Porfirio (pp. 232-304).

[17] Georg CANTOR, *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts mit Erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1932.

[18] John DAUBEN y Georg CANTOR. *His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 220. Michael POTTER, *Set Theory and its Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.55.

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

Asimismo, con los resultados de esta ampliación, según Miró Quesada, "se había logrado definir todos los restantes conceptos del cuerpo de doctrina clásica y había sido posible reconstruir todas las demostraciones con un rigor impecable"[19]. Parecía que se había obtenido una metateoría con la ampliación de la Teoría de Conjuntos; sin embargo, las paradojas descubiertas en la Teoría de Conjuntos por el lógico Bertrand Russell (1872-1918) y el matemático Cesare Burali-Forti (1861-1931) la cuestionaron profundamente[20].

El origen de las paradojas fue encontrado en los errores del método analítico y se planteó como solución una mayor rigorización del instrumento lógico-matemático. En efecto, fue necesario contar con un mecanismo deductivo formalmente más poderoso, cuya objetividad debía ser incuestionable, puesto que, de lo contrario, se hubiera necesitado de otro mecanismo con el peligro de un *regressus ad infinitum*. Por tanto, afirma Miró Quesada:

> había que encontrar un método más radical que todos los disponibles, que permitiese abordar el problema de las paradojas mediante un procedimiento que estuviera libre de toda circularidad, de esta exigencia radical de racionalidad, de este afán típicamente occidental de fundamentación absoluta, surge la metateoría[21].

El matemático alemán David Hilbert (1862-1943), creador del modelo analítico del sistema formal o *formalismo*, conocido también como la *teoría de la prueba*, planteó la propuesta teórica que cumplía con los requisitos de objetividad, absolutibilidad y completitud necesarios para la Teoría de Conjuntos. Los resultados hilbertianos trascendieron su propósito inicial y constituyeron el esquema teórico de la *metamatemática*. El objetivo era examinar sobre la base de unos axiomas incuestionables todas las demostraciones del proceso lógico-matemático. Como sostiene Hilbert:

> El examen crítico de estas "demostraciones" puso de manifiesto que, en realidad, no se trataba efectivamente de pruebas. Lo que con ellas se logra, es fundamentalmente una reducción a otras proposiciones localizadas en un plano más profundo, a las que debemos considerar ahora como axiomas, esto es, como los axiomas que reemplazan a los anteriores. Esta es la manera en la que se obtienen los llamados *axiomas* de la geometría, de la aritmética, de

[19] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., pp. 49-50.

[20] La primera es conocida como la *Paradoja de Russell* y la segunda como la *Paradoja de los Conjuntos Paradójicos*. Estas paradojas motivaron a revisar los presupuestos lógicos y deductivos de la Teoría de Conjuntos. No obstante, fue el último esfuerzo realizado.

[21] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 52.

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

la estática y la mecánica, de la teoría de la radiación y los de la termodinámica[22].

Toda teoría es una red de conceptos ordenados deductivamente a partir de un reducido número de axiomas, de ahí que la sentencia de Hilbert sea sensata cuando afirma que "de esas proposiciones y con base en principios lógicos, podemos obtener en su totalidad el edificio conceptual que subyace a la disciplina en cuestión"[23]. La sostenibilidad de este edificio, precisamente, se fundamenta en la formalización que le otorga la *metamatemática*; y esta formalización, reitera Stephen Kleene, "incluye la descripción o definición de los sistemas formales, así como la investigación de las propiedades de los sistemas formales. Al tratar con un sistema formal en particular, podemos llamar al sistema la *teoría objeto*, y a las metamatemáticas relacionadas con él su *metateoría*"[24]. En efecto, una vez formalizado el aparato deductivo de la Teoría de Conjuntos (y de cualquier teoría científica) por medio del modelo *metamatemático* "quedan a la vista las relaciones lógicas existentes entre las proposiciones matemáticas; pueden verse los módulos estructurales de las diversas hileras de signos carentes de significado, cómo permanecen unidas, cómo se combinan, cómo se alojan una en otra, etcétera"[25].

Todo indicaba que el programa hilbertiano acertaba con las exigencias de absolutibilidad y objetividad y lograba "restituir a la matemática la antigua reputación de verdad incontestable que parece que va perdiendo por causa de las paradojas de la teoría de conjuntos"[26]. No obstante, esta certeza fue mortalmente cuestionada por los teoremas de Kurt Gödel (1906-1978). En efecto, la crisis se agudizó de tal modo que se llegó a la conciencia de que el problema era mucho más profundo que el planteamiento de una metateoría. El asunto concernía a los mismos presupuestos de la razón y por ello era necesario proponer una nueva teoría de la razón.

El fin de la *metateoría* y crisis de la razón

La infalibilidad del programa hilbertiano se esfumó con los teoremas de Kurt Gödel. Las consecuencias de los resultados gödelianos fueron dramáticas

---

[22] David HILBERT, *Fundamentos de las Metamatemáticas*. México: UNAM, 1993, p. 25

[23] *Ibidem*, p. 24

[24] Stephen KLENNE, *Introduction to Metamathematics*. Amsterdam: Mathermarisch Centrum/Wiskundig Genootschap, 1971, p. 62.

[25] Ernst NAGEL y John NEWMAN, *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos, 2007, p. 14.

[26] Hilbert citado en José GAMBRA, "La filosofía de David Hilbert", en *La filosofía de los científicos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 147-179.

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

en torno al concepto de razón sostenido por el pensamiento occidental. La razón no es una estructura arquitectónica rígida, absoluta y objetiva sostenida por principios infalibles, sino una estructura organizada por una relación dialéctica entre la formalización y la intuición.

¿Cómo se llegó a esta conclusión? ¿Qué significó, según Gödel, la formalización de una teoría y por qué era imposible? Echemos un breve vistazo a este complejo asunto. En el primer capítulo se dijo que el objetivo de la *metateoría* es la formalización de todas las teorías científicas en general; es decir, la rigorización de los axiomas y teoremas que la estructuran. En efecto, las conclusiones que se derivan de los axiomas y de los teoremas de cualquier teoría científica no deben ser contradictorias ni paradójicas, y en este sentido, como sostiene Wilfried Sieg, la formalización "debe satisfacer requisitos más agudos que los impuestos a la estructura de las teorías por el método axiomático-deductivo"[27]. Las deducciones efectuadas deben ser lógicamente consistentes, puesto que, de lo contrario, dicha teoría debe ser revisada o, en último caso, eliminada. En suma, la *consistencia lógica* es el objetivo final de la *metateoría*.

Bajo esta perspectiva, la formalización del lenguaje lógico-matemático mediante el cual se expresa la ciencia brindó al pensamiento occidental la seguridad del camino correcto, de modo que, según Ernest Nagel y James Newman:

> La acentuada formalización de las matemáticas emancipó la mente de los hombres de las restricciones que la habitual interpretación de las expresiones establecía para la construcción de nuevos sistemas de postulados. Surgieron nuevas especies de algebras y de geometrías que señalaron importantes desviaciones respecto de las matemáticas tradicionales. Al hacerse más generales los significados de ciertos términos se hizo más amplia su utilización y menos limitadas las deducciones que podían extraerse de ellos. La formalización condujo a una gran variedad de sistemas de considerable interés matemático y de un valor extraordinario[28].

Lo pasos, de acuerdo con Miró Quesada, para la formalización de una teoría son los siguientes: (1) La determinación de todos los símbolos primitivos, (2) la configuración de las reglas de combinación, (3) la formulación de las reglas de transformación y (4) la selección de los axiomas y los teoremas. Por tanto, afirma el filósofo peruano:

> Las cuatro etapas expuestas constituyen las normas que rigen todo proceso de formalización utilizado para el estudio riguroso de las propiedades de las

[27] Wilfried SIEG, *Hilbert's Programs and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 318.

[28] Ernst NAGEL y John NEWMAN, ob. cit., p. 6.

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

> teorías. Toda teoría consiste en partir de postulados y en derivar consecuencias de estos postulados mediante reglas precisas. Las definiciones y las reglas de formación intervienen en el proceso derivativo como elementos de simplificación y de expresión. Pero el núcleo dinámico, el funcionamiento fisiológico de la teoría está determinado por los postulados y las reglas de derivativas[29].

Kurt Gödel demostró que la formalización absoluta de cualquier teoría era imposible; es decir, según Nagel y Newman, "[Gödel] demostró que es imposible presentar una prueba metamatemática de la consistencia de un sistema lo bastante comprensivo como para contener toda la aritmética, a menos que se empleen en la prueba reglas de deducción que difieran en ciertos aspectos esenciales de las reglas de transformación utilizadas para derivar teoremas dentro del sistema"[30]. Por tanto, todo sistema deductivo es esencialmente incompleto: "dado cualquier conjunto consistente de axiomas aritméticos, existen proposiciones aritméticas verdaderas que no pueden ser derivadas de dicho conjunto"[31].

En 1931 Kurt Gödel publicó su ensayo titulado *Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines*. Allí evidenció la existencia de verdades matemáticas no demostrables y desvaneció toda posibilidad de una prueba absoluta para la formalización de las teorías de modo que, como sostiene Jesús Mosterín:

> mediante razonamientos externos y finitarios acerca de las posibilidades combinatorias de las hileras finitas de signos había que probar que el juego no era peligroso, es decir que jugando en él no podía caerse en contradicción alguna. En resumen, el programa formalista de Hilbert requería dos cosas: (1) construir sistemas formales completos para las principales teorías de la matemática clásica, y (2) probar la consistencia de dichos sistemas formales[32].

Paradójicamente, el propósito inicial de Gödel fue contribuir con el proyecto metamatemático, pero sus resultados fueron en contra del objetivo del proyecto, los cuales le pusieron fin. Dice Gödel al respecto en la primera parte de su ensayo:

> Como es bien sabido, el progreso de la matemática hacia una exactitud cada vez mayor ha llevado a la formalización de amplias partes de ella, de tal mo-

---

[29] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 94.

[30] Ernst NAGEL y John NEWMAN, ob. cit., p. 30.

[31] *Idem*.

[32] Jesús MOSTERÍN, "Introducción", en *Kurt Gödel. Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 43.

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

> do que las deducciones pueden llevarse a cabo según unas pocas reglas mecánicas, los sistemas formales más amplios construidos hasta ahora son el sistema de *Principia Mathematica* (PM) y la teoría axiomática de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (desarrollada aún más por J. von Neumann).

Estos dos sistemas son tan amplios que todos los métodos usados hoy en la matemática pueden ser formalizados en ellos, es decir, pueden ser reducidos a unos poco axiomas y reglas de inferencia. Resulta por tanto natural la conjetura de que estos axiomas y reglas basten para decidir todas las cuestiones matemáticas que puedan ser formuladas en dichos sistemas. En lo que sigue se muestra que esto no es así, sino que, por el contrario, en ambos sistemas hay problemas relativamente simples de la teoría de los números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas (y reglas)[33].

Así, mediante un complejo método analítico, Gödel demostró los límites de la formalización. Sus dos famosos teoremas de la *incompletitud* y de la *indecidibilidad* sostienen que:

1.- Toda teoría aritmética recursiva es incompleta a pesar de ser recursiva.

2.- La fórmula consistente *T* de toda teoría aritmética recursiva y consistente *T* no es un teorema.

En efecto, estos teoremas demostraron los sistemas teóricos, especialmente el de la lógica-matemática, no son completamente formales; puesto que, al existir verdades no demostrables, cualquier teoría es incompleta. Existe un espacio no formalizado que no permite decidir si tal o cual teoría es o no formal, y, por ello, permanece inconclusa. Ante esta incompletitud, Miró Quesada afirma que:

> la única manera de lograr una fundamentación absoluta del conocimiento es hacerla dentro de los sistemas que, al formalizarlo, lo vuelven exacto y analizable. Pero esto es imposible. Como ha demostrado Gödel los formalismos que sistematizan la matemática clásica son muy poderosos, tienen un extraordinario poder expresivo. Son tan poderosos que pueden hablar sobre sí mismos. Pero no son lo suficientemente poderosos para demostrar su consistencia por sí mismos[34].

Los teoremas gödelianos indicaron que la razón no es una estructura rígida, sino algo radicalmente distinto. Se podría decir que la razón es una entidad dinámica que, en el proceso de formalización de su contenido, no es ajena de ser formalizada a sí misma. Esto se comprueba con la eliminación del principio del

[33] Kurt GÖDEL, "Sobre sentencias formalmente indecibles de Principia Mathematica y sistemas afines", en *Obras Completas*, 1981, pp. 53-54.

[34] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 142.

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

tercio excluido del grupo de principios primordiales que la constituyen. Puesto que, al comprobar la existencia de conocimientos que no se inscriben dentro de la lógica de lo verdadero o de lo falso, es más importante consolidar los principios de identidad, de no contradicción, de simetría y de no arbitrariedad, "sacrificando" al del tercio excluido. Con esto, la interpretación clásica de la razón no se sostiene, "el esquema clásico, el marco dentro del cual se perseguía la realización de dicho ideal, ha sido irremediablemente sobrepasado"[35]. Por tanto, ante la crisis de la razón, surge "la necesidad de alcanzar una visión de la razón que permita comprender la compatibilidad de una variación en los principios con la exigencia inevitable de una validez suprahistórica de los conocimientos racionalmente constituidos"[36].

Ortega y Gasset ante la crisis de la razón

José Ortega y Gasset (1883-1955) no fue ajeno a los cambios acontecidos a niveles más profundos en el pensamiento occidental. Más bien, fue testigo presencial de lo que se denomina el período de la crisis de la razón. De modo que él será uno de los primeros críticos de aquellos que intentan mantener la postura clásica[37]. En efecto:

> Resulta que, sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir, la cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigorosamente, solo la ciencia físico-matemática y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, resumiendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista[38].

El pensador español recalca el vacío epistemológico al momento de exigirle a la ciencia respuestas a cuestiones mayores, por ejemplo, como la existencia y el devenir humanos. Esta imposibilidad lo es en tanto que se ha intentado com-

---

[35] *Ibidem*, p. 162.

[36] *Ibidem*, p. 250.

[37] "No se sabe qué hacer en política. Pues –¡qué casualidad!– en el polo opuesto a la política pasa lo mismo. El físico no sabe bien qué hacerse con la situación interna a que ha llegado su ciencia física y el matemático no sabe qué hacerse en matemática y el lógico lo mismo, abierto grave agujero en sus milenarios principios, se le está vaciando su lógica… y no sabe qué hacer". José Ortega y Gasset, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 479. En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos.

[38] José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, VI, 53-54.

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

prender la realidad humana bajo el modelo físico-matemático de la ciencia moderna. Ante la situación crítica de la ciencia, expresión máxima del pensamiento occidental, Ortega considera conveniente reinterpretar el desarrollo científico desde una perspectiva más amplia como lo es la histórica. En este sentido, un halo de optimismo acompaña las palabras de Ortega:

> Porque los principios de Galileo y Newton eran válidos fue posible el portentoso desarrollo de la física y este desarrollo llegó a un límite que hacía forzoso ampliar –purificándolos– aquellos principios. Esto ha traído la "crisis de principios" –la *Grundlagenkrise*– que hoy padece la física y que es una venturosa enfermedad de crecimiento. No sé por qué solemos entender la palabra "crisis" con un significado triste, crisis no es sino cambio intenso y hondo, puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor como acontece con la crisis actual de la física. No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios[39].

Es decir, la ciencia ha transitado por momentos críticos en los cuales ha "purificado" (o formalizado) sus principios siempre válidos para un contexto determinado. La crisis contemporánea no es más que un proceso similar en el cual los principios "purificados" (o formalizados) serán válidos en este momento histórico determinado. En efecto, la razón, más que científica, es universal y objetiva en tanto es razón histórica.

El error ha sido suponer que la objetividad y universalidad de la racionalidad físico-matemática puede ser aplicada a la realidad humana; puesto que, el hombre no tiene una naturaleza objetiva científicamente, sino que es una entidad construida por las circunstancias históricas que le rodean, "porque –añade Miró Quesada– lo permanente del hombre no se encuentra en la naturaleza, pero sí en la historia. Lo único que el hombre está condenado a ser para siempre es lo que ha sido en el pasado, es decir, lo que ha sido históricamente"[40].

La disolución de las evidencias racionales a causa de la crisis despojó al racionalismo de su papel protagónico heredado desde la antigüedad. El conjunto de principios lógicos eternos con carácter apodíctico perdió vigencia: "no existe como supuso el racionalismo una estructura unitaria y cerrada de la razón, como una tabla de categorías y principios evidentes o evidenciables que conservan su vigencia a través de la historia"[41]. El ideal racionalista del conocimiento absoluto llegó a su fin y la muestra palpable de esto fue la destitución del concepto de *razón pura* propuesta por Ortega. A fin de cuentas,

[39] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 257.
[40] Francisco MIRÓ QUESADA, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Lima: Editorial Ariel, 1992, p. 21.
[41] Francisco MIRÓ QUESADA, *Apuntes para una teoría de la razón*, ob. cit., pp. 381-382.

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

la razón no consiste en un sistema hierático de principios necesarios y universales:

> se identificó a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón. Todo esto era inevitable y estaba justificado porque se creía que hay, en efecto, un pensamiento que es lógico plenamente y sin reservas. Pero he aquí que hoy empezamos a caer en la cuenta de que no hay tal pensamiento lógico. Mientras bastó la tosca teoría que desde hace veintitrés siglos se llama Lógica, puede vivirse en la susodicha ilusión. Pero desde hace tres generaciones ha acontecido con la logicidad lo que con otros grandes temas de la ciencia: que se les ha ido, de verdad, al cuerpo. Y cuando se ha querido en serio construir lógicamente la lógica –en la logística, la lógica simbólica y la lógica matemática– se ha visto que era imposible, se ha descubierto, con espanto, que no hay concepto ultimo y rigurosamente idéntico, que no hay juicio del que se pueda asegurar que no implica contradicción, que hay juicios los cuales no son ni verdaderos ni falsos, que hay verdades de las cuales se puede demostrar que son indemostrables, por tanto, que hay verdades ilógicas[42].

Esta importante referencia se reafirma más adelante en la filosofía de Miró Quesada cuando sostiene que: "la concepción de la lógica de los diversos sistemas filosóficos ha presupuesto siempre una determinada concepción de la razón, y la concepción de la razón ha sido el fundamento último de la posibilidad filosófica"[43]. En efecto, la idea de razón ha cambiado e incluso "el aspecto más profundo e incitante del problema es, como hemos visto, el descubrimiento de una relación esencial entre la intuición y el lenguaje formal"[44] y fue necesaria la reelaboración del concepto de razón.

¿Cómo explicar una nueva teoría de la razón ante el devenir histórico de la realidad humana según Ortega y Gasset? Es una cuestión análoga a la planteada por el filósofo español en su libro *El tema de nuestro tiempo*: "¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?"[45]. La respuesta orteguiana no apela a una interpretación epistemológica ni ontológica de la razón, sino *vitalista*, pue como afirma:

> el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarlas dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo, dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultu-

[42] José Ortega y Gasset, *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología*, V, 528.
[43] Francisco Miró Quesada, ob. cit., p. 386.
[44] *Ibidem*, p. 168.
[45] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* III, 572.

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

> ra. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida[46].

Esto significa que, antes que alguna teorización, la razón se enfrenta al hecho de la vida. El hombre se encuentra en un mundo compuesto de cosas y él mismo debe *hacer algo* con estas. Dicha exigencia es el requisito previo a cualquier teorización que la mente humana pueda efectuar. Una vez consciente de la exigencia, el ser humano necesita construir teorías con las cuales pueda enfrentarse al mundo y sus circunstancias. En consecuencia, sería absurdo, universalizar una teoría y afirmar que esta satisfará la explicación científica de la realidad humana, y, además, como sostiene Ortega y Gasset en su libro *En torno a Galileo*:

> el asunto es de enorme interés porque vivimos una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viaje. ¿Por qué? ¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva "postura" adoptada en 1600 –la postura "moderna"– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia?[47]

La explicación orteguiana de la razón se fundamenta en la historia; puesto que, la historia es la única realidad que nos proporciona sucesos acabados y auténticos que son hechos concatenados capaces de ser narrados. Y si la vida y la razón están enlazadas en la historia, entonces ambas se auto-implican en la medida en que "la vida necesita de la razón para desplegarse, y la razón no es sino el instrumento de la vida, es la respuesta ordenada que da la vida ante la mirífica urdimbre de la circunstancia"[48].

¿Qué significa, entonces, que la razón sea histórica y en última instancia vital para los intereses orteguianos en la interpretación de una nueva teoría de la razón? En primer término, la historia y la razón poseen un conjunto de elementos invariables, aunque, sostiene, con un ejemplo, Ortega y Gasset "estas constantes son relativas. Pero en César y Pompeyo hay, cuando menos, un sistema común de constantes absolutas -su condición de hombres, de entes históricos. Solo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad"[49]. En buena medida, Ortega considera la existencia de un conjunto mínimo de

---

[46] *Ibidem*, 593.

[47] José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo,* VI, 410.

[48] Francisco MIRÓ QUESADA, *Razón e Historia en Ortega y Gasset*. Lima: Editorial Ariel, 1992, p. 23.

[49] José ORTEGA Y GASSET, "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología", V, 534.

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

elementos históricos que son inmutables y que impiden que la razón sea presa del relativismo. Ahora bien, "la historia al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental, no impide su carácter absoluto"[50]. Es decir, la perspectiva histórica de la razón nos ofrece el carácter de absolutibilidad carente en la perspectiva científica.

Por tanto, los puntos que permiten sostener la absolutibilidad de la razón histórica, según Ortega, son los siguientes: (1) la historia posee un núcleo *a priori*; (2) se estructura como un sistema de hipótesis, (3) es un espacio de inducciones y (4) contiene constataciones empíricas o descripción de los hechos. Estos elementos organizan lo que Ortega denomina como historiología en su obra "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología" y es el método por el cual sostiene la tesis de la razón histórica.

La interpretación de la racionalidad en Miró Quesada a la luz de Ortega y Gasset

Francisco Miró Quesada reunió las ideas de Ortega y Gasset con "la necesidad de alcanzar una visión de la razón que permita comprender la compatibilidad de una variación en los principios con la exigencia inevitable de una validez supra histórica de los conocimientos racionalmente constituidos"[51]. El filósofo peruano acepta la idea de la razón histórica, pero con el componente autotélico en vista de que, según José Ferrater Mora, "la historia de la realización del proyecto autotélico coincide aproximadamente con la historia de los progresos humanos, teóricos y prácticos, y específicamente con la historia de la ciencia y de la filosofía racionalista"[52]. En este sentido, la crisis de la razón abre el horizonte desde el cual se puede apostar por una razón histórica:

> la razón es histórica porque los principios evolucionan a través del tiempo. El complejo originario de evidencias que hace posible la constitución del conocimiento racional lógico-matemático sufre mutaciones, va perdiendo cuerpo, se va disgregando a través de la historia. Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. Este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector: la depuración de las evidencias racionales a través del rigor de la formalización. La formalización es así una especie

[50] José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas*, III, 312-313.

[51] Francisco Miró Quesada, *Apuntes para una teoría de la razón*, ob. cit., p. 250.

[52] José Ferrater Mora, "La teoría de la razón", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 90.

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

de filtro de la razón, exigido por el sentido mismo del conocimiento racional. Sin este filtro, la razón pierde el equilibrio y la seguridad[53].

La crisis de la razón, demostró, desde la perspectiva de Miró Quesada, que la racionalidad en su afán de otorgar formalidad a nuestros conocimientos depura sus propios principios. El ejemplo más claro es la pérdida de universalidad del principio del tercio excluido. La crisis obligó a reafirmar la universalidad y objetividad de los otros principios (de identidad, de no contradicción, de simetría y de no arbitrariedad) frente a la imposibilidad de sostener el del tercio excluido como uno supremo. Reforzar la universalidad y objetividad de los demás principios supremos de la razón exceptuando al del tercio, obedeció también a una necesidad de superar la amenaza del escepticismo, tal como afirma Alberto Cordero Lecca:

La historia lejos de fundamentar una tesis escéptica, confirma la unidad, necesidad y universalidad de los principios de la razón. Lo que pone en evidencia principios fundamentales como los de identidad, no contradicción, transitividad de la implicación, entre otros, es la existencia de una estructura de valor necesario y universal del conocimiento humano, que no puede constituirse sin someterse a ella[54].

En efecto, podría plantearse que entre la propuesta orteguiana y miroquesadiana de la razón existe una sutil diferencia. El planteamiento orteguiano se mantiene en el esquema racionalista de la razón físico-matemática. Así como el modelo racionalista sostiene que todo conocimiento auténtico se construye rigurosamente sobre un conjunto de principios lógicos supremos, de manera análoga, la propuesta orteguiana sustenta que los conocimientos auténticos con valor absoluto y objetivo se apoyan en la objetividad primordial de la razón histórica. Toda teoría científica está incluida en la razón histórica, puesto que, las verdades que la sostienen son objetivas en un determinado período histórico. Por ejemplo, los principios que rigen la física newtoniana son verdaderos en un determinado momento para luego ser superados en otro (en este caso por la relatividad). Ante la propuesta orteguiana de la razón histórica, Miró Quesada inspirado en la teoría del filósofo español, opta por una interpretación de la razón de acuerdo con su funcionalidad; es decir, propone una interpretación de la *racionalidad*.

¿Cómo entender la interpretación de la razón según su funcionalidad en el pensamiento miroquesadiano? Es preciso decir que por *funcionalidad* se comprenderá la propiedad actuante que posee una cosa. El modo en cómo esta co-

[53] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 320.

[54] Alberto CORDERO LECCA, "La razón sin teoría", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 112.

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

sa produce o efectúa procesos. En este sentido, la razón es una entidad dinámica que efectúa procesos racionales, y estos son evidencias de la funcionalidad de la razón. Después de la crisis se comprueba que es imposible sostener una concepción rígida de la razón y el intento, por más novedoso que sea, de una teoría de la razón tiende a encasillar en el molde desechado a la razón. Por consiguiente, es preferible estudiar su dinamismo, su funcionalidad, su manera de efectuar los procesos racionales.

En efecto, si interpretamos la razón desde la perspectiva de su funcionalidad, de acuerdo con Miró Quesada, la comprensión de la razón en su generalidad (o estructura) sería más factible y con esto una mejor propuesta teórica en torno a la teoría. Puesto que, como afirma Luis Piscoya:

> si se lograra esclarecer cuál es la estructura interna de la razón y cuáles son los principios irreductibles que regulan su funcionamiento, entonces, será posible explicar la naturaleza de la lógica, de la matemática, de la física, de la tecnología, del derecho, de la política, de la moral y de tanto el conocimiento racional en su conjunto como de la acción o actividad racional[55].

¿Cómo entender la *racionalidad* en la filosofía de Miró Quesada? Existen dos criterios: uno intrínseco, que reúne al conjunto de cuestiones inauguradas por la crisis, y otro extrínseco, que explica el contexto hermenéutico de la racionalidad.

La crisis de la razón desveló un conjunto de problemas que el racionalismo había considerado resueltos y cuya solución demandó renovar la perspectiva hacia un horizonte histórico. En este sentido, el filósofo peruano afirma:

> los resultados de la investigación metateórica despliegan, así ante nosotros, cinco complejos de problemas parciales: el de la intuición intelectual y la correspondiente evidencia, el del conocimiento analítico y sintético a priori, el de la naturaleza de los entes matemáticos, el de la verdad (en tanto relación entre proposiciones y regiones objetivas diferentes de ellas, es decir en tanto la verdad matemática no puede reducirse a una postulación arbitraria ni a una pura derivación) y el de la formación de conceptos[56].

Los problemas más importantes del grupo mencionado, según Miró Quesada, son el de la intuición intelectual, el de la evidencia y el del juicio sintético a priori; puesto que, los resultados de los teoremas de Gödel obligan a repensar-

---

[55] Luis PISCOYA, "Los trabajos sobre lógica de Francisco Miró Quesada C.", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 26.

[56] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 251.

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

los nuevamente. Sobre todo a partir de tres puntos que vinculan las tesis godelianas con los problemas propuestos por MiróQuesada:

1.- Se demuestra la existencia formal de proposiciones indecibles y verdaderas intuitivamente.

2.- Se incorpora estas proposiciones al sistema axiomático del lenguaje formalizado.

3.- Se demuestra la producción de proposiciones con carácter indecible dentro de un sistema formal.

El tratamiento efectuado por Miró Quesada a estos problemas se caracteriza por lo siguiente: (1) no pertenecen a la perspectiva del racionalismo clásica, sino a un horizonte distinto que hemos denominado como "racionalismo dinámico" cuyas raíces más próximas se encuentran en la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset y (2) revelan el aspecto más profundo e incitante del asunto: "el descubrimiento de una relación esencial entre la intuición y el lenguaje formal"[57].

En cuanto al criterio extrínseco, la explicación de la racionalidad se ejecuta en el horizonte histórico; porque, la historia es el marco en el cual la racionalidad despliega su desarrollo teórico reconociendo sus límites explicativos y profundidades.

Según Miró Quesada, la historia es uno de los factores esenciales al momento de interpretar la racionalidad, pero se trata de "la historia de la realización del proyecto autotélico que coincide aproximadamente con la historia de los progresos humanos, teóricos y prácticos, y específicamente con la historia de la ciencia y de la filosofía racionalista"[58]. Afirma el filósofo peruano al respecto:

> la razón es histórica porque los principios evolucionan a través del tiempo. El complejo originario de evidencias que hace posible la constitución del conocimiento racional lógico-matemático sufre mutaciones, va perdiendo cuerpo, se va disgregando a través de la historia. Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. Este proceso tiene una dirección, está impulsado por un vector: la depuración de las evidencias racionales a través del rigor de la formalización. La formalización es así una especie de filtro de la razón, exigido por el sentido mismo del conocimiento racional. Sin este filtro, la razón pierde el equilibrio y la seguridad[59].

La historia es el horizonte hermenéutico que permite realizar un análisis de la racionalidad. La influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento miroque-

[57] *Ibidem*, p. 168.
[58] José FERRATER MORA, ob. cit., p. 90.
[59] Francisco MIRÓ QUESADA, ob. cit., p. 320.

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

sadiano es esencial en este punto. Ambos evitan el desplome general de la racionalidad; puesto que, el advenimiento del escepticismo tendría un espacio seguro y, como sostiene Alberto Cordero Lecca

> la historia lejos de fundamentar una tesis escéptica, confirma la unidad, necesidad y universalidad de los principios de la razón. Lo que pone en evidencia principios fundamentales como lo de identidad, no contradicción, transitividad de la implicación, entre otros, es la existencia de una estructura de valor necesario y universal del conocimiento humano, que no puede constituirse sin someterse a ella[60].

En efecto, lejos de imposibilitar alguna presencia de escepticismo, las interpretaciones tanto de Miró Quesada como de Ortega y Gasset siguen proponiendo criterios universales para garantizar la universalidad de la razón como la más bella y noble facultad humana. Mientras Ortega refiere al raciovitalismo, Miró Quesada apela a la autotelia. Finalmente, ambos admiten la urgencia de un nuevo enfoque de la razón o la racionalidad, de allí que este tema sea tan vigente en las palabras del maestro español y del pensador peruano hasta nuestros días.

Conclusiones

La sugerencia miroquesadiana de una interpretación de la racionalidad antes que el planteamiento de una nueva teoría de la razón es el resultado de un largo proceso de evaluación de los principales antecedentes en torno a la posibilidad de un «ciencia general de todas las ciencias» denominada como la *metateoría* y afirma que su éxito hubiese significado el triunfo del ideal racionalista del conocimiento absoluto, cuyo alcance explicativo hubiese sido universal y objetivo. Los antecedentes más importantes son la Teoría de Conjuntos elaborada por Georg Cantor y la Metamatemática de David Hilbert. Ambas propuestas procuraron afianzar los conocimientos formales por medio de la rigorización de la deducción implicada en el proceso de adquisición de esos saberes. Se consideró que dicha formalización evitaría toda posibilidad de inferencias contradictorias o paradójicas y con ello la opción de contar con un conjunto universal de conocimiento racional y formalmente puro; sin embargo, el descubrimiento de las paradojas en la Teoría de Conjuntos y la imposibilidad de una prueba total según la metamatemática eliminó los anhelos absolutistas de la razón.

[60] Alberto CORDERO LECCA, ob. cit., p. 112.

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

Ante tal situación, Ortega y Gasset intuyó que el problema sería más profundo que lo estimado y el planteamiento de una nueva teoría de la razón se justificaba. Este llamado tuvo eco en las preocupaciones filosóficas y científicas de Francisco Miró Quesada. Si bien ambos centraron sus indagaciones filosóficas en torno a la razón, existe una sutil diferencia. Mientras Ortega propone la teoría de la razón histórica sosteniendo que el fundamento de absolutibilidad de la razón es la historia, Miró Quesada descarta la elaboración de una teoría y opta por una interpretación de la funcionalidad de la razón.

La propuesta miroquesadiana contempla dos criterios. El criterio intrínseco que reúne los principales problemas en torno a la racionalidad como son el problema de la intuición intelectual, el criterio de evidencia y los juicios *sintéticos a priori*. La crisis de la razón ha demostrado que estos problemas considerados superados continúan sin ser satisfactoriamente resueltos. El criterio extrínseco, por su parte, verifica el dinamismo interno de la razón compuesto por la relación dialéctica entre la intuición y la formalización, el lenguaje formal. Es más. Miró Quesada sostiene que producto de esta relación la razón ha podido no solo delimitar las fronteras de la formalización, sino ha ordenado los principios considerados supremos de la razón; es decir, ha depurado sus propios principios afianzando los principios de identidad, de no contradicción, de simetría y de no arbitrariedad y descartando el principio del tercio excluido.

Finalmente, el esfuerzo miroquesadiano no hubiese sido posible sin la influencia del pensamiento de Ortega y Gasset; puesto que no solo inicia sus investigaciones filosóficas con el llamado orteguiano, sino que el maestro español lo condujo por la hermenéutica de una nueva interpretación de la razón. ●

Fecha de recepción: 26/01/2018
Fecha de aceptación: 21/05/2019

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENSON, H. (2005): "Plato´s Rationalistic Method", en *A Companion to Rationalism*. London: Blackwell Publishing Ltd.

CANTOR, G. (1932): *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts mit Erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

CORDERO LECCA, A. (1992): "La razón sin teoría", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima.

COTTINGHAM, J. (1998): *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press.

DAUBEN, J. (1990): *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton: Princeton University Press.

ENDERTON, H. (1977): *Elements of Set Theory.* New York: Academic Press.

FERRATER MORA, J. (1992): "La teoría de la razón", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima.

GAMBRA, J. (1995): "La filosofía de David Hilbert", en *La filosofía de los científicos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

HILBERT, D. (1993): *Fundamentos de las matemáticas*. México: UNAM.

HRBACEK, K. y THOMAS, J. (1999): *Introduction to Set theory*. New York: Marcel Dekker.

HUENEMANN, C, (2008): *Understanding Rationalism*. Acumen: United King.

JANICE, T. (2014): *The minds of Moderns*. London/New York: Routledge.

KISNER, M. (2005): "Rationalism and Method", en *A Companion to Rationalism*. London: Blackwell Publishing Ltd.

KLENE, S. (1971): *Introduction to Metamathematics*. Amsterdam: Mathemarisch Centrum / Wiskundig Genootschap.

MIRÓ QUESADA, F. (2012): *Obras Esenciales*. Tomo III, vol. 1. Lima: Universidad Ricardo Palma.

— (1992): *La Filosofía de Ortega y Gasset*. Lima: Editorial Ariel.

— (1992): *Razón e Historia en Ortega y Gasset*. Lima: Editorial Ariel.

MOSTERÍN, J. (1981): "Introducción", en *Kurt Gödel. Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial.

NAGEL, E. y NEWMAN, J. (2007): *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos.

NELSON, A. (2005): "The Rationalist Impulse", en *A Companion to Rationalism*. UK: Blackwell Publishing Ltd.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

PLATÓN (1981): "Cármides", en *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos.

— (1988): "La República", en *Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos.

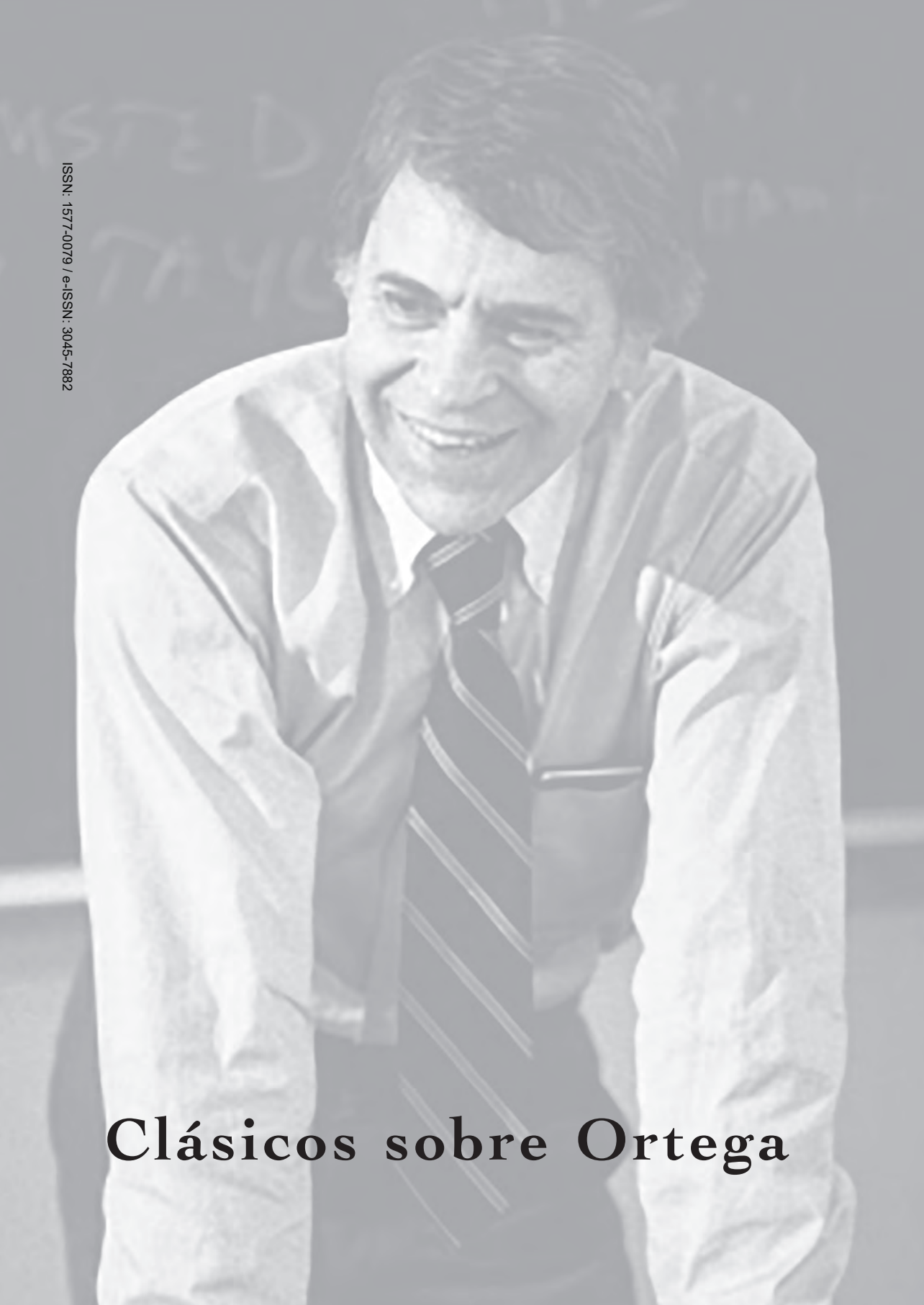
PISCOYA, L. (1992): "Los trabajos sobre lógica de Francisco Miró Quesada C.", en *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*. Lima: Universidad de Lima.

POTTER, M. (2004): *Set Theory and its Philosophy*. Oxford University Press: Oxford.

SIEG, W. (2013): *Hilbert´s Programs and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

STUMP, D. (2005): "Rationalism in Science", en *A Companion to Rationalism*. London: Blackwell Publishing Ltd.

SMULLYAN, R. (1993): *Recursion theory for Metamathematics*. Oxford: Oxford University Press.



Clásicos sobre Ortega

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

< Christopher Lasch

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

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

Christopher Lasch y su interpretación de la relación minoría-masa

Introducción de **Jaime de Salas**
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Christopher Lasch (1932-1995), comentarista de la vida pública de Estados Unidos dejó un libro póstumo *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*[1], donde una lectura de *La rebelión de las masas* juega un papel central. No es propiamente un escrito académico, pero tampoco se puede decir que es un trabajo de divulgación destinada para el gran público. La tirada de *The New Republic* en el periodo de la obra de Lasch ascendía a 100.000 ejemplares por el entonces número semanal, lo que implica una revista para minorías en Estados Unidos. Allí Lasch originariamente publicó partes de esta obra, que luego editó su hija tras su muerte. Curiosamente *La rebelión de las élites…* aparece en la casa Norton, que fue muy importante en la introducción de la obra de Ortega, y concretamente *La rebelión de las masas*, en Estados Unidos.

Este texto es fundamental en la argumentación que Lasch sigue en la obra. Corresponde a un autor que utiliza a Ortega para hacer un diagnóstico de su momento en Estados Unidos sin pretender un conocimiento del contexto español o europeo en el que este escribió más de 60 años antes. Tampoco se apoya en la antropología y metafísica que apuntala el análisis del pensador español. Pero la afinidad de los dos autores se encuentra en su condición de intelectuales, de pensadores de la cosa pública que coinciden en la convicción de que detrás de la vida política se dan cuestiones más profundas relativas a la forma en que una sociedad vive su propia cultura. Ambos piensan en la importancia de lograr un consenso con otros sobre la situación de la propia cultura. Y también coinciden en la convicción de que, el malestar en lo que respecta a la cultura se traduce en decisiones políticas. Finalmente, para los dos autores la situación que se describe con el término "rebelión" es "coyuntural", es decir, propia de un momento de la historia al que la sociedad ha llegado. Por ello, hay un esfuerzo por entender históricamente el fenómeno, resaltando cómo unos nuevos hechos han dado como resultado la situación en la que la sociedad se encuentra en el

[1] Christopher LASCH, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton, 1995.

Cómo citar este artículo:
De Salas Ortueta, J. (2021). Christopher Lasch y su interpretación de la relación minoría-masa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 167-175.
https://doi.org/10.63487/reo.138

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

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

momento. En principio, se pretende recuperar una comunicación fluida entre estos dos grupos. También se puede establecer una cierta relación entre el narcicismo de *La cultura del narcicismo*[2] de Lasch y el hombre-masa cuya disección emprende Ortega, pero es un tema que nos aleja de nuestra tesis principal.

Desde el punto de vista de la *Revista de Estudios Orteguianos*, la recuperación académica de la obra de Ortega requiere el conocimiento histórico del momento en que se escribió. Pero además su obra sigue siendo relevante en la medida en que los miembros de generaciones posteriores encontremos en ella la manera de hacer un diagnóstico del propio momento histórico. Una de las tareas del epígrafe *Clásicos sobre Ortega*, es justamente recordar la manera en que el pensamiento de Ortega se ha aplicado a contextos distintos. Ello significa que la recepción de su pensamiento es inevitablemente "abstracta" por comparación a la formulación inicial de su autor, y se apoya solo en unos elementos de su pensamiento que permiten encarar la coyuntura del momento que se está analizando, dejando aparte otras consideraciones que históricamente pueden ser relevantes. La historia de las ideas se caracteriza por estas incomprensiones y anacronismos que al tiempo pueden resultar muy fecundos. En el caso de Lasch, la recepción de Ortega se hace al tiempo que apela a otros autores poco cercanos a Ortega, como Freud o Marx. Lo fundamental es que *La rebelión de las masas* y el pensamiento de Ortega en general ha deparado modelos que se puede aplicar a muchas situaciones históricas distintas. Teniendo esto en cuenta, no es realmente importante la distancia en que Lasch se encuentra de Ortega, sino lo que podemos aprender de la comparación de las dos obras.

Se puede entender que el diagnóstico de Lasch del Estados Unidos de los años ochenta y noventa del siglo pasado, se contrapone al que hace Ortega. Para el pensador estadounidense, por un lado, habría una minoría –élite–, que no se distinguiría por su voluntad altruista de buscar lo mejor para la sociedad, ni por una voluntad de superación sino por su adscripción a causas "menores" como la higiene. No albergan la idea clásica de una revolución social sino mantienen causas independientes entre sí, como "el feminismo, derechos de los homosexuales, derechos de bienestar, agitación contra la discriminación racial". Por otro lado, frente a las élites, se da una clase social modesta que para nada piensa en una revolución colectivista sino que se retrae de innovaciones que les parecen irrelevantes para el conjunto de la sociedad y que la élite les propone.

> En los Estados Unidos, la "América media" –término con implicaciones tanto geográficas como sociales– ha llegado a simbolizar todo lo que obstaculiza el camino del progreso: los "valores familiares", el patriotismo irreflexivo,

[2] Christopher LASCH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of diminishing Expectations*. New York: Norton, 1979.

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

> el fundamentalismo religioso, el racismo, la homofobia, la concepción retrógrada de la mujer… Para los creadores de opinión ilustrada, los americanos medios son irremediablemente desharrapados, anticuados, provincianos, están mal informados sobre los cambios de los gustos y las tendencias intelectuales, son adictos a pésimas novelas de amor y aventuras y están atontados por una prologada exposición a la televisión.

De ahí que frente a la idea de una minoría que introduce, y representa los ideales de una sociedad, aquí se da una verdadera lucha de clases cercana a la marxista.

En este sentido el comentario que propongo en primer lugar se cuestionará lo que son las élites para Lasch y para Ortega. En segundo lugar, comentaré el punto de llegada de este análisis, la situación de normalidad que sería deseable recuperar frente a la rebelión de la que los dos autores se hacen eco.

1.- Independientemente del uso de los términos, hay un problema común que los dos textos plantean: el de la decadencia de una sociedad. Quizá sería mejor matizar diciendo "la percepción de decadencia" de una sociedad. A lo largo de los últimos seis siglos a la par de la lucha entre naciones en Occidente en favor de la hegemonía, ha habido un cuestionamiento propio de la derrota o fracaso de naciones, y, a partir del siglo XX, sobre todo con Spengler, de la propia cultura occidental, la pregunta por las causas y posibles remedios de aquella. En realidad, es un tema que ha acompañado la reflexión histórica desde el comienzo de la existencia de vida intelectual con las consideraciones sobre la decadencia de la ciudad-estado de Grecia y del Imperio Romano.

Lasch puede usar la terminología de Ortega y hablar de "rebelión" desde la percepción de que la sociedad es un ámbito donde unos mandan y otros siguen. En Ortega, lo esencial es la tesis de una sociedad plural donde en cada ámbito social se ejercería una autoridad que permite su propio desarrollo y mantenimiento. Es una relación que implica un dinamismo interno a una sociedad, dinamismo independiente, pero anterior y englobante de las acciones concretas de los individuos. La actividad social no solo surge como respuesta a las situaciones concretas, sino movida por una voluntad de llegar a lo mejor o de imitar a los mejores. Pero para que este dinamismo se dé, es necesaria una disposición previa de los unos, y de los otros, de los que mandan y de los que obedecen. Se trata del mando que en puridad no implica el ejercicio de la fuerza, sino la presencia de "ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos" que caracterizan una sociedad[3]. La rebelión de las masas apunta a la falta de docilidad, el particula-

[3] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo IV, p. 457. En adelante, se citarán las referencias a esta edición de las *Obras completas* de Ortega indicando el título de la obra, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

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

rismo, el egoísmo de quienes tendrían que mostrar atención y respeto, mientras que la rebelión de las élites significa también el egoísmo, y la renuncia al esfuerzo y a la ejemplaridad que el mando exige.

De hecho, Ortega también utiliza en algunos textos la expresión de deserción de las minorías que viene a coincidir con lo que mantiene Lasch, y si pensamos en situaciones históricas concretas vemos que cuenta tanto el acierto de los unos como la confianza en la confianza en la autoridad de los otros. "Tal ha sido la deserción de las minorías directoras, que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas"[4]. La falta de entendimiento, la descoordinación social puede deberse tanto a lo uno, a lo otro o, incluso, a las dos causas. Lo principal es que masa y minorías o élites trabajan en una acción común que sería central para la vida de la sociedad.

Donde comienzan las divergencias se encuentra en la conceptualización de aquello que caracteriza las élites o las minorías. Hay que advertir que el concepto de minoría o de élite queda necesariamente poco definido en los dos autores. Pero, veremos que incluso llega a cubrir la totalidad de la vida social y según los autores hay unas dimensiones u otras que se consideran como las más importantes. Partiremos de que los dos términos, masa y élite, coinciden, aunque en la práctica de los distintos autores no sea así.

Podemos observar distintas dimensiones de este término:

A.- Por miembro de una élite, se entiende el perteneciente a un grupo de personas que destacan por sus funciones en una sociedad determinada. El mero hecho de que formen un grupo es importante. Por ello pueden lograr mayor eficacia en su acción de varias maneras: El grupo asegura que haya una cultura de la excelencia que se puede mantener por transmisión inter-generacional; los miembros de la élite conocen y estimulan la excelencia de sus miembros y permiten que la sociedad entera reconozca la oportunidad de lo que enseñan. Desde el punto de vista de Ortega –y entiendo que Lasch coincidiría–, las minorías pueden apoyar distintas formas de renovación de una sociedad o, por el contrario –aunque es una dimensión que no le interesa a Ortega–, garantizar su continuidad apoyando determinadas virtudes o incluso actividades. A ello se debe añadir el que existe una dinámica interna de grupo por la que se establece un dialogo entre sus componentes que valoran críticamente las distintas aportaciones.

En el caso de Ortega, la minoría es un ámbito en el que él mismo se encontraba y, por ello, la reivindicación teórica que se encuentra en su obra es una forma de racionalizar la propia experiencia. En este sentido, "el tema de nuestro tiempo" apunta al programa de las minorías pensantes europeas del momento, por ejemplo. Análogamente, *Meditaciones del Quijote* es el trasunto te-

[4] *Ibidem*, 399.

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

órico de la *Liga de Educación Política Española*, que se creó en 1914, año en el que Ortega publicó su primera obra. Experimentó desde dentro la realidad social de la minoría en un contexto muy concreto y tenía por ello su propia experiencia como referente. En el caso de Lasch a lo largo de su trayectoria se puede reconocer la importancia de las diferentes iniciativas de revistas que apunta a una conciencia de la importancia de la opinión especializada.

B.- En segundo lugar, el miembro de una élite se caracteriza por la excelencia, entendiendo por tal, la destreza en el ejercicio de la propia profesión o de una manera más general, de la virtud. Esta variable es fundamental en la medida en que la sociedad ideal es meritocrática con una economía de mercado, y en una política democrática donde los individuos dan su propia talla. No habría solo división del trabajo social, sino dentro de cada profesión u ámbito consolidado de la sociedad, habría profesionales que atribuyen suficiencia e incluso excelencia a quienes formen parte de la élite o de la minoría. Es la dimensión aristocrática y a la vez meritocrática propia de la sociedad que surge a partir del siglo XIX. De todas formas, hay antecedentes en la *noblesse de robe* en el caso de la Francia de Luis XIV.

C.- Las élites se pueden distinguir por su capacidad de desinterés y compromiso con el bien común. Ello puede desembocar en la voluntad de innovación por motivos altruistas como era el caso de Ortega. Por su parte, Lasch parece más preocupado por la ausencia de los mejores en la sociedad en un momento de globalización.

Una minoría tiene un legítimo interés en defender la excelencia de su profesión, pero ello, en el planteamiento de nuestros autores, no puede comprometer el bien común. Mientras que la excelencia de las élites contribuye a dicho bien común no hay problema, pero son frecuentes situaciones donde el interés del grupo se afirma en contra del interés general. Esto sería el particularismo que Ortega describe en *España invertebrada*. En la argumentación de Ortega la minoría destacaría frente a quienes se desentienden del bien común[5].

En el planteamiento de Ortega se reconoce el hecho de la elasticidad social, entendida como la disposición por la que cada parte de la sociedad vive no sólo su perspectiva propia sino con una representación del conjunto con el que está conectado. Determina que el bien común se logra gracias a la convivencia de las partes y voluntad de cada parte de la sociedad a sacrificarse para el resto, cuando las circunstancias así lo exigen.

D.- Pertenecer a una élite o minoría es ser titular de facultades excepcionales con respecto a los demás ciudadanos, facultades reconocidas convencional o jurídicamente. Pero también, y esto estaría en acorde con lo que pensaban

[5] José Ortega y Gasset, *El Espectador IV*, II, 459-460.

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

nuestros dos autores, como sencillamente la excelencia que se ha destacado en el apartado anterior. En este sentido, las minorías y las élites son propagadoras de la excelencia. Esta no se limita a la acción de individuos, sino que se extiende a todas las acciones sociales donde la excelencia se transmite y se mantiene. Así, si es importante el acierto de los políticos, también lo es el del nivel de la sociedad y ello se va a transparentar en la calidad general de esta. Una lectura política de las dos primeras partes de *Meditaciones del Quijote* es en principio lo más acertado atendiendo a la obra de Ortega en general, pero la idea del perfeccionamiento de la perspectiva tiene también desarrollos que rebasan el comportamiento de los políticos, y así, se da excelencia en la medicina, en la empresa, en el magisterio, en todos los ámbitos de la vida, en la medida en que se logra para uno mismo y para quienes son los interlocutores de uno, un nivel de excelencia en el comportamiento social.

Así, el espectro de los valores que se comunican socialmente es muy amplio, sobre todo desde el punto de vista de Ortega. La realidad de una sociedad es la permanente comunicación entre sus miembros donde los conceptos de valor, excelencia o virtud se afirman y se flexionan de muchas maneras. Por ello, el carácter superior o egregio de una minoría no tiene porque encontrarse supeditado a unas clases especiales ya establecidas. Incluso se puede dar en ámbitos, por otra parte, relativamente modestos, pero, no obstante, transmitirse efectivamente. Por ello, las minorías y de las élites tienen como misión estar presente en la vida social, y de alguna manera contribuir a vertebrar la misma sociedad: de manera visible por ejemplo en el juego político, pero también de manera implícita, por ejemplo, en la dirección que las personas asumen por el bien de sus familias.

En principio, ninguna de las dimensiones de la minoría que se han expuesto, son excluyentes entre sí; pero si nos atenemos a las posiciones de los autores que comentamos, la relación que se puede establecer entre cada una de ellas es muy distinta. En el caso de Ortega, hay un interés por entender que la minoría selecta no incluye automáticamente a personas en función de posición social o de su dinero. La reivindicación de Ortega no es, por tanto, una reivindicación de clase sino ante todo de excelencia. Incluso la visión del pensador español, en general, es crítica con las élites clásicas españolas y por el contrario su posición en lo que respecta a la sociedad ideal sería esencialmente meritocrática[6].

[6] La crítica de la nobleza española es una constante de su obra. Aparece claramente en *España invertebrada* (III, 475) donde la situación española es caracterizada por la ausencia de los mejores, y se encuentra en la obra tardía, por ejemplo, en "Goya" (José Ortega y Gasset, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 758). En el caso de Lasch, las élites no son residuales sino más bien son el producto de transformaciones sociales que culminan en una situación insatisfactoria del momento.

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

En cambio, Lasch asume la posición de Young en su revolucionario libro *The Rise of Meritocracy*[7], en la medida en que entiende que la meritocracia puede llegar a debilitar la sociedad, creando una disfunción entre los dotados y los que no lo son, y reforzar aquellos a los que el *status quo* favorece. Por el contrario, las élites en los escritos del autor norteamericano, quedan, ante todo, caracterizados por su condición de titular de facultades excepcionales, reconocidos convencional o jurídicamente. Es decir, son élites de dinero. La rebelión y posterior deserción implicaría la ausencia de ejemplaridad, e incluso la renuncia a desarrollar un papel vertebrador en la sociedad.

2.- ¿En que consiste la situación de normalidad a la que se debería llegar y que la revolución de las masas o de las élites estaría impidiendo? En este punto, la lectura de sus situaciones es muy distinta en las dos obras. Lasch quiere recuperar un régimen de igualdades, de clase media que ejerce sus posibilidades cívicas, y que se encuentra deteriorada por el mismo juego de mercado o por la excesiva intervención del Estado, mientras que Ortega pretende lograr que la sociedad siga siendo innovadora en el campo cultural gracias a la acción de las élites. *La rebelión de las masas* atiende sobre todo a la eventualidad de un colectivismo en el que la desembocaría acción de la masa y de quienes la guíen. Y es cierto que, si nos atenemos a ese momento, pensando en Italia, y Rusia, pero también en alguna medida en Hungría, Portugal, y otros países, el colectivismo aparece como una posibilidad clara. Por ello, "El mayor peligro, el Estado" según el título del último capítulo de la primera parte. En cambio, el punto de referencia de Lasch es la restauración de unas vigencias que ya han tenido recorrido en la experiencia colectiva de Estados Unidos.

Desde este punto de vista, siendo trabajos que se realizan desde una óptica histórica muy acusada, atendiendo a la situación que sobreviene a una sociedad en un momento dado, la experiencia de la que se parte es muy diferente en cada caso. No hay en el caso de Ortega unos antecedentes en la historia política de España a las que pueda remitir. Tampoco encontramos una edad de oro en otro país europeo que resulte relevante[8], aunque sí se da una valoración muy positiva en lo que respecta a los distintos logros culturales de Occidente. La idea predominante en su obra es que la Europa de los años veinte vive una coyuntura nueva e inesperada que supone una revolución en la manera en que la sociedad se ve a sí misma y a ella tiene que responder la acción decidida e innovadora de las élites. Se abre en su segunda parte a la posibilidad de que

[7] Michael Young, *The Rise of the Meritocracy*. New York: Routledge and Kegan Paul, 2017.

[8] Cierto es que en *España invertebrada* se achacan las limitaciones de España frente a otros países como Francia a la ausencia de minorías dominantes (José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, III, 495 y ss).

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

estas élites podrán trabajar desde el contexto de formas de unificación europea trascendiendo los límites de los estados nacionales.

En cambio, en el texto de Lasch se encuentra un recuerdo de una situación social que sería deseable recuperar en algunos aspectos. Quiere "rescatar el pasado como algo vivo"[9]. La experiencia histórica de Estados Unidos es comprendida por este en muchos sentidos como positiva: una de las más antiguas constituciones en Occidente, un país igualitario en cuanto a igualdad ante la ley, un lugar de acogida de emigración que permite una nueva vida, y del empoderamiento del ciudadano medio como quien ejerce su autonomía en la sociedad. Habría una historia con muchos episodios memorables como la presidencia de Lincoln o de Roosevelt. Y, sobre todo, en su obra se puede discernir la huella del sentido de la democracia de Jefferson que tiende a reconocer la autonomía de los estados y la resistencia a la hegemonía de Washington. Frente a estos antecedentes le preocupa a Lasch, el deterioro que observa en la educación y en el debate público, o la restricción de la iniciativa ciudadana. Por ejemplo, no quiere que se pierda la tradición de Estados Unidos de debate público. En suma, pretende recuperar o, mejor, evitar la pérdida completa de una herencia valiosa, ante las tensiones que el mismo desarrollo del mercado y del Estado significa. Estas dos últimas instituciones, siendo fundamentales para una sociedad democrática, pueden en su crecimiento acabar por subvertirla. En última instancia, hay una idealización de aspectos de la cultura norteamericana que permitían a los ciudadanos verse como autónomos en su acción cívica. En compensación, la caracterización ética de Ortega del hombre egregio corresponde a un *desiderátum* que solo parcialmente se puede rastrear en las páginas de Lasch. Hay que remitirse a otras obras de Lasch sin que en ellas logre la nitidez de las formulaciones del pensador madrileño en la primera parte de *La rebelión de las masas* e, incluso entonces, se defenderán los valores de funcionamiento de una democracia de base, e incluso de la familia, más que el ejemplo y la creatividad del individuo egregio[10].

Tanto la conclusión de Lasch como la de Ortega apuntan a una fragilidad inherente en un sistema que pretende ser a la vez democrático y liberal. La di-

[9] Eric Miller, *Hope in a scattering Time. A Life of Christopher Lasch*. Grand Rapids: Michigan, 2010, p. 321.

[10] En su muy interesante biografía sobre Lasch, Eric Miller hace el comentario de que su metodología naturalista se ajustaba poco al contenido "personalista" que en última instancia quiere defender con su obra (*Ibidem*, pp. 192, 304 y 348). El carácter ensayístico de su trabajo le permite a Miller entender que logra ofrecer a sus lectores "the kind of discriminating, learned observation that might offer a way beyond the present" sin buscar una fundamentación última (*Ibidem*, p. 201). Y en este sentido, la preocupación de Ortega por dicha fundamentación de las humanidades y ciencias sociales en una antropología filosófica adquiere sentido por oposición a Lasch (*Ibidem*, p. 303).

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

ferencia entre ellos en parte se resuelve a diferencias en situaciones históricas: la experiencia de los años veinte europeos y la de los años noventa en Estados Unidos. Habría la experiencia de novedad en Ortega frente a la experiencia de subversión de la cultura colectiva en Lasch[11]. En un caso el pensador se enfrenta con algo nuevo mientras que en el otro, la cultura que se ha tenido, tendría que ser suficiente aunque requiera un esfuerzo de actualización; y, por ello, finalmente se contaría con la presencia o ausencia de experiencias colectivas validas de adaptación a la modernidad; En cualquier caso, la situación normal que la noción de "rebelión" pone en juego, sería la comunicación y vigencia de valores en las dos sociedades.

[11] En este sentido, el texto que continua la línea abierta por la primera parte de *La Rebelión de las Masas* es *En torno a Galileo* con la noción de crisis expuesta en el capítulo VI de dicha obra. Se puede relacionar estas posiciones de Ortega con la obra de Hartmut Rosa, defendiendo el carácter alienante de la misma aceleración de los procesos históricos y del cambio social.

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

Christopher Lasch

La rebelión de las élites

[Fragmento]

Hubo una época en que se sostuvo que la "rebelión de las masas" amenazaba el orden social y las tradiciones civilizadoras de la cultura occidental. Pero en nuestra época la principal amenaza no parece proceder de las masas sino de los que se encuentran en la cúspide de la jerarquía social. Este notable cambio de rumbo confunde nuestras expectativas sobre el curso de la historia y pone en cuestión suposiciones aceptadas desde hace mucho tiempo.

Cuando José Ortega y Gasset publicó *La rebelión de las masas*, traducido al inglés por primera vez en 1932, no pudo prever una época en la que sería más adecuado hablar de una rebelión de las élites. Escribiendo en la era de la Revolución bolchevique y el ascenso del fascismo y bajo los efectos de una guerra cataclísmica que había desgarrado Europa, Ortega atribuyó la crisis de la cultura occidental al "dominio político de las masas". Hoy, sin embargo, son las élites –las que controlan el flujo internacional de dinero e información, presiden fundaciones filantrópicas e instituciones de enseñanza superior, manejan los instrumentos de la producción cultural y establecen de ese modo los términos del debate público– las que han perdido la fe en los valores, lo que queda de ellos, de Occidente. Actualmente, para muchas personas el término "civilización occidental" evoca un sistema organizado de dominio diseñado para imponer la conformidad con los valores burgueses y mantener a las víctimas de la opresión patriarcal –la mujer, los niños, los homosexuales, las personas de color– en un estado permanente de sometimiento.

Desde el punto de vista de Ortega, que muchos compartían en su época, el valor de las élites culturales estribaba en su voluntad de responsabilizarse de las estrictas normas sin las que la civilización es imposible. Vivían al servicio de exigentes ideales. "La nobleza se define por las exigencias que plantea; por obligaciones, no por derechos". El hombre de la masa, por el contrario, no necesitaba obligaciones, no entendía lo que éstas suponían ni tenía "sensibili-

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

dad para los grandes deberes históricos". Lo que hacía era defender los "derechos del vulgo". Resentido y satisfecho de sí mismo a la vez, rechazaba "todo lo excelente, individual, competente y selecto". Era "incapaz de someterse a dirección alguna". Careciendo de toda comprensión de la fragilidad de la civilización o del carácter trágico de la historia, vivía irreflexivamente con la "seguridad de que mañana [el mundo] será aún más rico, más amplio, más perfecto, como si disfrutase de un poder espontáneo e inagotable de crecimiento". Sólo le preocupaba su propio bienestar y se prometía un futuro de "posibilidades ilimitadas" y "completa libertad". Entre sus múltiples defectos se encontraba una "carencia de romanticismo en sus relaciones con las mujeres". El amor erótico, un ideal exigente por sí mismo, no le resultaba atractivo. Su actitud respecto al cuerpo era estrictamente práctica: hacía de la forma física una religión, y se sometía a regímenes higiénicos que prometían mantenerle en buen estado y aumentar su longevidad. Sin embargo, lo que caracterizaba ante todo a la mente de la masa tal como Ortega la describía era un "odio mortal contra todo lo que no es ella misma". El hombre de la masa, incapaz de asombro y de respeto, era el "niño malcriado de la historia de la humanidad".

Me permito señalar que todos estos hábitos mentales son ahora más característicos de los niveles superiores de la sociedad que de los niveles inferiores o intermedios. Actualmente apenas puede decirse que la gente corriente se prometa un mundo de "posibilidades ilimitadas". Hace tiempo que se ha esfumado la sensación de que las masas son las que dirigen la marcha de la historia. Los movimientos radicales que perturbaron la paz del siglo XX han fracasado uno tras otro, y en el horizonte no han aparecido sucesores. La clase obrera industrial, en otro tiempo sostén principal del movimiento socialista, se ha convertido en un lastimoso vestigio de sí misma. La esperanza de que los "nuevos movimientos sociales" ocuparan su puesto en la lucha contra el capitalismo, que sostuvo brevemente a la izquierda a finales de los años setenta y principios de los ochenta, se ha quedado en nada. No sólo es que los nuevos movimiento sociales –feminismo, derechos de los homosexuales, derechos de bienestar, agitación contra la discriminación racial– no tengan nada en común entre sí; además, su única exigencia coherente aspira a la inclusión en las estructuras dominantes más que a una transformación revolucionaria de las relaciones sociales.

Las masas no sólo han perdido todo interés en la revolución; se puede demostrar que sus instintos políticos son más conservadores que los de sus autonombrados portavoces y supuestos liberadores. Después de todo, son las clases obrera y media-baja las que favorecen la limitación del aborto, se aferran a la familia con dos padres como fuente de estabilidad en un mundo turbulen-

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

to, se resisten a experimentar con "estilos de vida alternativos" y tienen reservas sobre la acción afirmativa y otras empresas de ingeniería social a gran escala. Ciñéndonos más al planteamiento de Ortega, estas clases tienen más desarrollado que sus superiores el sentido de los límites. Al contrario que sus superiores, entienden que el control humano del curso del desarrollo social tiene límites intrínsecos, igual que sucede con el control de la naturaleza y el cuerpo, de los elementos trágicos de la vida humana y de su historia. Mientras los jóvenes profesionales se someten a un arduo programa de ejercicio físico y control dietético destinado a mantener a raya la muerte –a mantenerse en un estado de juventud permanente, eternamente atractiva y casadera–, la gente corriente, por el contrario, acepta la decadencia del cuerpo como algo contra lo cual es más o menos inútil luchar.

Los liberales de clase media-alta, incapaces de comprender la importancia de las diferencias de clase en la configuración de las actitudes ante la vida, no se percatan de la dimensión de clase de su obsesión por la salud y la edificación moral. Les cuesta entender por qué su concepción higiénica de la vida no suscita un entusiasmo universal. Han puesto en marcha una cruzada para volver más sana la sociedad americana: para crear un "ambiente sin humo" y, simultánea e incoherentemente, ampliar el campo de elección personal en asuntos en que la mayoría de la gente siente la necesidad de sólidas pautas morales. Cuando encuentran resistencia frente a estas iniciativas, muestran el odio venenoso que se esconde tras la cara sonriente de la benevolencia de la clase media-alta. La oposición hace que los humanitarios olviden las virtudes liberales que dicen defender. Se vuelven petulantes, pagados de sí, intolerantes. En el calor de la discusión, les es imposible ocultar su desprecio por los que se niegan testarudamente a ver la luz; por los que "sencillamente no se enteran", según la jerga autosatisfecha de la rectitud política.

A la vez arrogantes e inseguras, las nuevas clases, especialmente las clases profesionales, consideran a las masas con una mezcla de desdén y aprensión. En los Estados Unidos, la "América media" –término con implicaciones tanto geográficas como sociales– ha llegado a simbolizar todo lo que obstaculiza el camino del progreso: los "valores familiares", el patriotismo irreflexivo, el fundamentalismo religioso, el racismo, la homofobia, la concepción retrógrada de la mujer… Para los creadores de opinión ilustrada, los americanos medios son irremediablemente desharrapados, anticuados, provincianos, están mal informados sobre los cambios de los gustos y las tendencias intelectuales, son adictos a pésimas novelas de amor y aventuras y están atontados por una prologada exposición a la televisión. Son a la vez absurdos y vagamente amenazadores, no porque quieran derrumbar el antiguo orden sino precisamente porque lo defienden de un modo aparentemente tan irracional que, cuando la intensidad

de su defensa se acentúa, desembocan en el fanatismo religioso, en una sexualidad represiva que ocasionalmente explota como violencia contra las mujeres y los homosexuales y como un patriotismo que sostiene las guerras imperialistas y una ética nacional de masculinidad agresiva. (…)

Fragmento del capítulo "La rebelión de las élites",
La rebelión de las élites y la traición a la democracia.
Barcelona, Paidós, 1996.

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

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

EL LAR NUEVO DEL VIEJO ORTEGA

ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz* (Edición ampliada, a cargo de Javier Echeverría, que incluye manuscritos inéditos relativos a estas obras, con presentación, selección, transcripción, estudio preliminar y notas de Javier Echeverría, y textos introductorios de Jaime de Salas y Concha Roldán). Madrid: CSIC / Fundación Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2020, 745 pp.

FRANCISCO J. FERNÁNDEZ

La nueva edición que nos ofrece Javier Echeverría (Pamplona, 1948) se basa en la última de las ediciones de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset. Como es sabido, dicho trabajo corrió a cargo de un equipo presidido por Juan Pablo Fusi Aizpurúa y coordinado por Javier Zamora Bonilla (Madrid: Santillana y Fundación Ortega y Gasset, 10 vols., 2004-2011; vol. IX, pp. 927-1163, para *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* y vol. VI, pp. 509-532, para *Del optimismo en Leibniz*, años 2009 y 2006, respectivamente). Ahora bien, lo singular de esta nueva edición consiste en una ampliación significativa, puesto que incluye algo más que simples anejos. Además, como la ocasión lo merecía, incorpora sendos artículos introductorios de reconocidos especialistas, como Jaime de Salas y Concha Roldán, que contextualizan la obra de Ortega y señalan vías de interpretación. En cualquier caso, algo debe quedar definitivamente claro: aunque *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* quedó inconclusa (un solo volumen inacabado de un total de tres), es no obstante la mejor de Ortega, merecedora de un mayor reconocimiento desde todos los puntos de vista, dado que el descubrimiento de una teoría de los principios en Leibniz trasciende una consideración meramente histórica. Además, tiene una ventaja frente a otras obras ya clásicas del siglo XX: está todavía viva, pero no solo en el sentido de que siga siendo actual, que también, sino en el de que está todavía escribiéndose. Prueba de ello es precisamente esta edición.

No quiero imaginar el esfuerzo y la dedicación que el editor ha tenido que

Cómo citar este artículo:
Fernández, F. J. (2021). El lar nuevo del viejo Ortega. Reseña de "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 181-185.
https://doi.org/10.63487/reo.139

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

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

emplear desentrañando los documentos inéditos que nos brinda. Los ha clasificado en diez apartados, identificados con la letra C (el apartado A se reserva para *La idea de principio...* y el B para la conferencia *Del optimismo en Leibniz,* los cuales siguen la edición sobredicha, mientras que el D es para la bibliografía y el E para los índices): ahí podemos encontrar desde un léxico leibniziano espigado por Ortega y notas de lectura de diferentes obras de Leibniz (particularmente, los *Nouveaux essais...*, o las ediciones clásicas de Gerhardt o Couturat) hasta pruebas de imprenta y notas volanderas para este o aquel propósito, por no hablar de *marginalia* de diferentes obras de comentaristas (Cassirer, Schmalenbach, entre otros), autores clásicos (Aristóteles, Descartes, Kant) e, incluso, contemporáneos suyos (Bergson, Heidegger), sin olvidarnos de la feliz *trouvaille* de unas notas relativas a un posible curso sobre Leibniz impartido por Ortega en torno a 1925. Las entradas son de diferente naturaleza: las hay latitudinarias y otras apenas se extienden durante un breve párrafo; a veces, simples frases (con frecuencia en tal o cual idioma: latín, griego, alemán, francés...) o palabras sueltas y otras muchas, referencias bibliográficas, por lo general abreviadas. En otras palabras, es como si hubiéramos conseguido penetrar en el taller de herramientas de Ortega y, una vez dentro, imaginarnos su trabajo concreto, su ir y venir de aquí para allá: buscando referencias, seleccionando pasajes, descubriendo ideas, comparando textos, pero es que también da para comprobar su minuciosidad, sus dudas sobre este o aquel asunto, sus deseos y recordatorios, sus soluciones felices y hasta sus errores. Se da la circunstancia, además, de que los comentarios de Ortega carecen en general de ese tono soberbio que Rafael Sánchez Ferlosio, poco delicadamente, aprovechó para tildarlos de ortegajos. Al revés, aquí suelen mostrar una humildad enternecedora; atopadiza, casi. Echeverría acierta en este sentido cuando insiste en la diferencia entre el pensar de Ortega y el pensamiento orteguiano, distinción que, de generalizarse, podría hacernos reinterpretar a muchos otros filósofos. Por otra parte, Ortega tenía un olfato excelente para detectar lo nuclear de los asuntos y un verbo ágil para expresarlo. Un par de botones servirá como muestra: "Nadie ha definido con tanto rigor. Nadie ha enunciado más metáforas. No en sustitución estas de aquello sino [en] correspondencia. La metáfora es también un orden. El mundo de las metáforas como cosmos. Continuidad entre concepto y metáfora". [49. *Concepto y metáfora en Leibniz* (Hoja 15/1-49) (C 1, p. 416)]

Pero es que esta otra no se queda atrás, aun cuando no tenga un aspecto definitivo o quizá por eso:

> "Se me ocurre que podría decirse:
> Infinito es la definición de un número o magnitud que no puede haber.
> Algo así, pues, como un teorema de inexistencia.
> En Leibniz, lo último para él como definición del infinito está en *Nouveaux Essais*, V, 141".

[130. *Infinito* (Hoja 15/1-131) (C 1, p. 443).

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

En fin, la tarea del editor para ordenar, transcribir y anotar las 587 entradas es mayúscula. Cada una de ellas tiene algo de trabajo detectivesco: ha habido que subsanar errores, localizar las referencias, inteligir el problema. En ocasiones, reconocer la confusión: no hay pistas suficientes para una reconstrucción cabal. Como ejemplo de esta labor ímproba, me detengo en la siguiente nota. Dice así: "Una cosa rara y que no entiendo en III, 558". [104. *Existencia* (Hoja 15/1-105) (C1, p. 436)]

Pues bien, la ininteligibilidad del asunto la repara Echeverría en nota, acudiendo al tomo III de la edición de los *Philosophischen Schriften* de Leibniz, editados por C. I. Gerhardt en el siglo XIX, esto es, la carta de Leibniz a Bourguet de finales de 1712 (GP, III, 558-559), ya que en ella se encuentra la frase siguiente de Leibniz, ciertamente enigmática: "hay bienes que juntos son incompatibles". Un lector curioso podría a continuación ponerse a especular sobre las dificultades de Ortega para comprender eso que se le resistía, seguir la pista proporcionada por Echeverría (absolutamente atinada, a mi juicio) y relacionarla por ejemplo con esta otra:

"Tous les possibles ne sont point compatibles entr'eux dans une même suite d'univers". *Theodicée*, 236. Allí mismo "combat pour l'existence entre tous les posibles". Todo el párrafo el mejor para citarlo. [560. Sin título (Hoja 14/4/7-8) (C9, p. 632)]

En fin, ahora tendría que decidir si se conforma con la indicación sobredicha o se espera a recibir sorpresas mayores en páginas ulteriores. No es exagerado decir que las hallará. En resolución, una fiesta para el espíritu.

Acostumbraba a decir Ortega que el único fenómeno sistemático era la vida. Pero la vida es yuxtaposición; en principio, pura sucesión. ¿Qué clase de sistema podríamos entonces inferir de ella? Solo se me ocurre una solución: tiene que ser una yuxtaposición orientada. Si la idea no fuera totalmente peregrina, cabría a mi juicio sostribarse en ella para reconstruir la trayectoria que nos permite ahora disfrutar de esta edición, cabría comprobar cómo todo ha conspirado para que se diera.

De formación matemática, Echeverría desarrolló en seguida interés por la topología. Al mismo tiempo, su formación filosófica le conducía por vericuetos menos determinados (Nietzsche, Lacan, Bakunin, entre otros). Por último, una dedicación sorprendente al juego del ajedrez, el juego de los filósofos, como decía Paul Morphy. Todo aquello cristalizó, en un primer momento, en una edición de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz para la ya extinta Editora Nacional (1977) y, en un segundo (1980), en la obtención de su *doctorat d'État ès lettres et sciences humaines* en La Sorbonne con un trabajo sobre el *analysis situs*, el embrión de la actual topología, estudiando y transcribiendo (aquella letra *fine et serré*, que decía Couturat) algunos inéditos leibnizianos relativos al tema (más tarde vería la luz tal edición: G. W. Leibniz, *La caractéristique géométrique*, Paris: Vrin, 1995). Por el camino, lo que sería su primer libro mayor: *Sobre el juego* (Madrid: Taurus, 1980) y su *Leibniz* (Barcelona: Barcanova, 1981). El caso

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

es que tal continuada intimidad hizo que Leibniz se convirtiera en su filósofo de cabecera, el clásico al que acudir regularmente y guiar su propio pensamiento: el lugar donde confluían sus varios intereses teóricos. Desde entonces, no le ha abandonado. En efecto, no es difícil relacionar, por ejemplo, uno de sus últimos libros *El arte de innovar* (Madrid: Plaza y Valdés, 2017) con el *ars inveniendi* o su obra *Ciencia del bien y del mal* (Barcelona: Herder, 2007) con los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l homme et l origine du mal*. De hecho, los ejemplos podrían multiplicarse.

Y, de repente, o tal vez no tanto, Ortega y Gasset. En efecto, en 1983 Echeverría publica un pequeño artículo titulado: "Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz" (*Teorema*, vol. XIII / 3-4, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, pp. 431-444). En el mismo se insistía sobre asuntos capitales como la aristotélica incomunicación de los géneros o la característica universal, así como se formulaban hipótesis en torno a diferentes influencias sufridas por Ortega, como la de Henri Poincaré, que no pueden ser sino confirmadas por esta nueva edición. Pero es que algo des pués se celebró en Buenos Aires un Seminario Internacional titulado precisamente "Leibniz y Ortega sobre los principios", organizado por Ezequiel de Olaso (noviembre de 1989). Echeverría fue invitado junto a otros especialistas (como Jaime de Salas, Concha Roldán o Michel Fichant, entre otros) y disertó sobre la demostración de los axiomas de Euclides, según Leibniz. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* (vol. XVIII, n.º 1, otoño, 1992) daría cuenta después de aquel Seminario. Evidentemente, Echeverría había llegado a Ortega por su dedicación a Leibniz. Pero es que como matemático le interesaban asimismo Euclides o Descartes, sobre los que Ortega se volcó sobremanera en su obra magna e inconclusa.

Así las cosas, Echeverría fue encontrando en Ortega sin embargo algo más que una guía de lectura para entender a Leibniz. De alguna forma, como antes le había ocurrido con el filósofo alemán, progresivamente se fue empapando de sus ideas y consiguió otra vez que sus intereses confluyeran, por no hablar de ese carácter lúdico y jovial (*quasiludente*, por recordar a Descartes) que Ortega imprimía a sus escritos frente a las negatividades tristes, existencialistas o no. Sin embargo, este último paso es quizá el más difícil de explicar. También aquel que, a mi juicio, sorprendió en cierto sentido al propio Echeverría. En efecto, en el año 2002 publica *Ciencia y valores* (Barcelona: Destino), es decir, empieza a mostrar al público los resultados de sus exploraciones en axiología de la ciencia. Es también el momento en que se compromete de manera más clara desde un punto de vista ontológico, adoptando para ello ideas de Frege. Pero la cosa exigía ampliar la perspectiva, lo axiológico requería un tratamiento más concienzudo. Y como antes le había pasado desde un punto de vista epistemológico y metodológico, incluso histórico, en su trato con Leibniz, otra vez Ortega acudía al rescate, en este caso a partir del feliz descubrimiento del proyecto orteguiano de una Estimativa, una ciencia de los valores, análoga a aquella otra que Aristóteles intentó fundar, y

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

que conocemos con el nombre más o menos casual de Metafísica. En este sentido, Echeverría no pudo sino sentir la mayor de las simpatías hacia ese proyecto (véase "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33, 2016, pp. 81-115). Como decía Frege, basta ya de divinizar la cópula y sus seres absolutos. De hecho, absoluto es lo contrario de relativo. En consecuencia, la ontología de Echeverría es relacional. Absoluto es asimismo usado en lugar de único. En consecuencia, radicalmente pluralista.

¿Cómo se concretan estas persecuciones en la obra que comentamos? Al margen de muchas otras cosas, entre las notas de Ortega, podemos leer la siguiente, perteneciente a la *Teodicea*:

"87: «*Mal y bien*. Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?» –Cita en Leibniz, VI, 114" [575. Sin título. Carpeta 17/5 (C 9 B, p. 640)]

¡Magnífica conexión entre lo ontológico (incluso teológico) y lo axiológico! Ortega se detuvo asimismo sobre esa cosa hasta cierto punto inexplicable de que Platón pusiera en lo más alto de su mundo inteligible la idea de Bien. Le dedica varias entradas de hecho, especulando sobre el significado de la misma, desechando una interpretación moral moderna y llegando a asociar la dialéctica platónica con la combinatoria leibniziana. El caso es, como sabemos, que Platón situaba la idea de Bien más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Pues sí, tal vez más allá del ser, pero no del valor. Evidentemente, a Echeverría ello no le podía servir para fundar un principio (algo más fuerte que él le dice que no hay principio, es decir, no hay *arkhé*, lo que no es lo mismo que haya *anarquía*), sino en todo caso para pluralizarlos y relacionarlos entre sí, única manera de jugar con ellos más allá del bien y del mal (véase la sorprendente inspiración platónica de su *Entre cavernas. De Platón al cerebro, pasando por Internet*. Madrid: Triacastela, 2013).

En fin, para Echeverría la resurrección de los cuerpos no puede ser sino la resurrección de los signos y, por lo tanto, rescatar a Leibniz, a Ortega, pasa por rescatar sus signos arrumbados. Hacerlos *sobreexistir*, como él mismo suele decir de las partidas de ajedrez que reproducimos. Esa misión de rescate concreto es lo que esta edición nos ofrece: no solo el edificio construido (o a medio construir), sino el andamiaje (o buena parte) que sirvió o debería haber servido en la construcción. Un buen punto de partida para que múltiples Ortegas, de la mano de sus intérpretes, se pongan a exigir sus respectivas existencias (*omne possibile exigit existere*).

Recuerdo perfectamente la honda impresión que me causó la nota final que Paulino Garagorri incluyó en su meritoria edición de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* de José Ortega y Gasset (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979). En efecto, en mi viejo ejemplar, descuajeringado y empercudido, lleno de anotaciones y subrayados, pero entero al cabo, se puede leer en la página 334: "Aquí se interrumpe el manuscrito". Efectivamente, ahí se interrumpía el manuscrito y aquello era en verdad una lástima. Pues no. Ya no lo es.

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

HACIA EL CONCEPTO DE LA RAZÓN HISTÓRICA DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y creencias, historia.* Varsovia: Aletheia, 2019.

DOROTA LESZCZYNA
ORCID: 0000-0001-5172-0911

En 2019 la editorial varsoviana Aletheia publicó una antología en polaco con ensayos de José Ortega y Gasset titulada *Ideas, creencias, historia*. La traducción fue realizada por el destacado traductor y políglota polaco Ireneusz Kania, en cuya obra podemos encontrar traducciones al polaco de libros escritos en dieciséis idiomas, incluidos griego (antiguo y moderno), latín, hebreo, tibetano, sueco y hasta sánscrito. Asimismo, Kania es un respetado ensayista, lo que sin duda le hizo más fácil reproducir el estilo único de los textos orteguianos y le permitió presentar al lector polaco la mejor y más bella cara literaria de Ortega.

También merece la atención del lector el autor de la introducción a dicha antología, Bogdan Baran, conocido principalmente por sus publicaciones dedicadas a la filosofía de Martin Heidegger y las traducciones al polaco de obras suyas como *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. Además, Baran también se ha ocupado del posmodernismo, el posnietzscheanismo y la fenomenología americana. A pesar de la gran erudición del autor de la introducción a *Ideas, creencias, historia*, en vano podemos buscar un análisis filosófico más profundo de los ensayos orteguianos. Baran repite en gran medida la imagen del filósofo madrileño, arraigada en la literatura polaca sobre el tema, como autor de la famosa *Rebelión de las masas*, cuya obra se concentra precisamente en cuestiones relacionadas con la teoría del hombre-masa y del elitismo. Por eso, Baran trata los ensayos reunidos en la antología como el "sustento filosófico del atractivo concepto psico-socio-político de la *Rebelión de las masas*". Sin duda esta interpretación está justificada, no obstante, la obra de Ortega, incluida la que abarca esta recopilación, es demasiado rica y variada para reducirla a ser un mero fundamento filosófico para las ideas expuestas en su libro de 1930.

La antología *Ideas, creencias, historia* incluye las traducciones al polaco de once ensayos de Ortega. Se trata entre otros de: "Una cuestión de preferencia", "Corazón y cabeza", "No ser hombre de partido", "Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social", "Ideas y creencias", "Historia como sistema" o "Prólogo a historia de la filosofía, de Émile Bréhier". La amplitud cronológica de estos textos es bastante grande. Los más tempranos proceden de mediados de los años 20, mientras que los más tardíos datan de principios de los años 40. Esto, a su vez, ilustra bien el desarrollo filosófico interior de Ortega y su transición gradual de la idea de la razón vital a la idea de la razón histórica. En esta época el filósofo madrileño adquiere una conciencia cada vez más profunda del carácter histórico de la vida humana y, por tanto, de la ge-

Cómo citar este artículo:
Leszczyna, D. (2021). Hacia un concepto de la razón histórica de Ortega y Gasset. Reseña de "Ideas y creencias, historia", de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 186-188.
https://doi.org/10.63487/reo.140

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

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

nealogía histórica de la razón, entendida como la herramienta que sirve al individuo en su lucha diaria con las circunstancias. Entonces también se cristaliza su concepto de las creencias, que trata como realidad única que se nos ofrece de modo directo. Las creencias, a juicio de Ortega, no son una creación intelectual, no son ideas en el pleno sentido de la palabra, sino el modo en que percibimos nuestra vida prerreflexivamente. Solo con base en ellas se pueden constituir las ideas propias. Estas últimas son algo secundario y exterior respecto a la vida, por eso nos sentimos obligados a luchar por ellas y defenderlas. Las creencias, sin embargo, son algo primario e inmanente. Son aquello de lo que vivimos y lo que realmente somos.

Al hablar de la antología *Ideas, creencias, historia*, no podemos pasar por alto el hecho de que los ensayos presentados al lector polaco proceden de un periodo increíblemente dinámico y dramático de la historia de España, Europa y del mundo y, por lo tanto, también de la biografía del propio Ortega. Sin duda, sus circunstancias españolas dejaron una profunda huella en las ideas que presentaba entonces, tanto sociopolíticas como estrictamente filosóficas. Se puede ver en ellas cómo el filósofo madrileño evoluciona de un activista social y político comprometido con la vida de su pueblo (fundó la Agrupación al Servicio de la República, fue candidato a las Cortes, diputado, etcétera) hasta convertirse en un observador independiente en los años siguientes debido a experiencias difíciles: el estallido de la Guerra Civil, la emigración, la separación con su familia, la pérdida de su puesto en la Universidad. Por esto no debe entenderse un hombre indiferente a las crueldades y los dramas que ocurrían entonces en el mundo, un hombre encerrado en su despacho, que vive para las ideas eternas, libres de las arbitrariedades de la existencia humana, sino un pensador crítico, más allá de todo partido, que no apoya de antemano a ninguna de las partes, sino que entiende su propia circunstancia, sigue su vocación, realiza su proyecto vital e histórico, que no es algo libremente elegido por él, sino que es en cierto modo algo provocado e impuesto por la vida y la circunstancia.

Por eso, si tuviéramos que buscar un mensaje filosófico común en los ensayos orteguianos incluidos en la antología *Ideas, creencias, historia*, sería precisamente la tesis de que cada uno de nosotros no es nada más que su propia historia, su propia vida, un proyecto único y especial que debe realizar. Esta naturaleza proyectiva de la vida muestra que no se la puede tratar en categorías sustanciales. Es algo que ocurre, sucede, se convierte en parte del diálogo diario entre mi yo y mi circunstancia. Además, de los textos del filósofo español que se presentan al lector polaco se desprende claramente que esta vida que cada uno de nosotros debe vivir es algo absolutamente único, irrepetible y singular. Esto implica a su vez que es un área hermenéutica, exclusiva e intransferible. El individuo es, en opinión de Ortega, una especie de unicódigo, una singularidad absoluta y originaria, heterogénea respecto a cualquier otra vida. Por eso, para finalizar, merece la

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

pena citar un fragmento de uno de los textos incluidos en dicha recopilación titulado "No ser hombre de partido", que podemos considerar como el lema de toda la publicación que se presenta al lector polaco. Ahí podemos leer:

> Somos nuestro Destino, somos proyecto irremediable de una cierta existencia. En cada instante de la vida notamos si su realidad coincide o no con nuestro proyecto, y todo lo que hacemos lo hacemos para darle cumplimiento. Porque así como ese proyecto que somos no consiste en un plan libérrimamente dibujado por nuestra fantasía, tampoco se halla ahí, como éste, atenido a nuestro buen deseo de cumplirlo o no. Lejos de esto, es un proyecto que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigorosamente porque impone su ejecución. Por eso decía yo: el lector es el que *tiene* que vivir una cierta vida (*Oc*, IV, 308).

ORTEGA Y EL PRESENTE

BALAGUER GARCÍA, Esmeralda y ARDAVÍN TRABANCO, Carlos X. (eds.): *Meditaciones orteguianas.* Nexofía Libros electrónicos de La Torre del Virrey: L'Eliana (Valencia), 2018, 332 pp.

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN
ORCID: 0000-0001-9164-5813

Iniciativas como la colección Nexofía son siempre una buena noticia para el investigador profesional y para el lector ocasional. Se trata de una colección de libros electrónicos vinculados a *La Torre del Virrey*, accesibles todos ellos de manera gratuita y con una cuidada edición. Dentro de esta colección se inserta el título *Meditaciones orteguianas*, un compendio de textos editado por Esmeralda Balaguer y por Carlos X. Ardavín en el que se recogen contribuciones muy diferentes tanto en carácter como en orientación.

Es difícil hacer una reseña que presente mejor la obra que la introducción de la misma, llevada a cabo por Ardavín. Así, en "Ortega y Gasset en el siglo XXI" el editor desarrolla una reflexión general sobre el contenido del volumen que entrevera los textos propuestos al lector con un análisis general sobre la vigencia de Ortega. En vista de ello, aquí me limitaré a señalar algunos aspectos del libro que a mi juicio merecen un comentario particular. En primer lugar, y en un sentido que podemos calificar como "formal", es necesario destacar que esta edición no sólo incluye una detallada cronología de la vida y obra de Ortega (pp. 23-27), sino que añade también una completa bibliografía con obras de y sobre el autor, traducciones incluidas (pp. 28-50).

En lo que tiene que ver propiamente con las contribuciones, me parece oportuno decir que el carácter orteguiano que atraviesa a todas ellas puede enten-

Cómo citar este artículo:
Gutiérrez Simón, R. (2021). Ortega y el presente. Reseña de "Meditaciones orteguianas". *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 188-190.
https://doi.org/10.63487/reo.141

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

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

derse en un doble sentido. Por una parte, todas toman a Ortega como protagonista, y en buen número de ellas se adopta un estilo orteguiano en la escritura. Pero, en un segundo sentido, resulta interesante que al menos en algunas de ellas se emplee a Ortega con la intención de realizar una mirada hacia el futuro: los textos tratan de interpretar nuestra realidad actual y venidera tomando como eje crítico la obra del filósofo madrileño y apropiándose de algunas de sus categorías y herramientas para realizar un diagnóstico de la realidad. Creo que es este segundo punto de vista sobre el libro el que resulta más enriquecedor, no tanto por los numerosos aciertos o posibles fallos de los análisis, sino por la intención misma de mostrar la filosofía orteguiana como un instrumento adecuado para la comprensión del mundo que tenemos delante.

Partiendo de esa segunda manera de entender lo *orteguiano* que es el libro, resulta fácil mostrar las diversas facetas a que se aplica. Así, la obra nos orienta sobre cómo puede analizarse la cuestión europeísta y relativa a los refugiados desde la obra del pensador español (J. M. Martínez Castelló, "Europa y amor en Ortega: una lectura sobre los refugiados", pp. 161-198); la aplicabilidad y validez de su concepto de la metáfora enfrentada a críticas como la de Luis Cernuda (E. E. Merino, "«Bomba atómica mental»: la metáfora como conceptuación epistemológica en Ortega y Gasset", pp. 97-124); la versatilidad y actualidad de su propuesta estético-artística para un arte (especialmente, musical) mediado por la actual tecnología (V. Soria Martínez, "El tecnicismo y la impopularidad del arte de vanguardia", 199-224)... Asimismo, es particularmente interesante la recuperación del texto de Jaime Siles (publicado en los años ochenta del siglo pasado) "Ortega y la Filología", que –precedido por una breve noticia bibliográfica a cargo de Esmeralda Balaguer– manifiesta el interés de Ortega por esta disciplina que en modo alguno cabe desconectar de la Filosofía: siendo la filológica su primera orientación intelectual, la propuesta orteguiana de una nueva lingüística y una nueva filología es una tarea aún por desarrollar.

Si nos atenemos a la primera dimensión en que cabe considerar orteguiana la obra (es decir, atendiendo a los textos que meditan sobre la interioridad del pensamiento de nuestro autor), no es menos relevante señalar cómo hay varias contribuciones que cabría agrupar el rótulo de "reflexiones sobre Ortega" en un sentido clásico. Naturalmente, puede hacerse desde ellos una mirada al presente que puede ser productiva; sin embargo, en dichos capítulos parece destacar su vocación de iluminar ideas genuinamente orteguianas que sólo en segunda instancia es razonable aplicar a la realidad contemporánea. En este grupo de textos cabe realizar una nueva división. Por una parte, encontramos análisis "internos", es decir, estudios que se mueven en los entresijos de la obra orteguiana para mostrar, clarificar o en cierto modo criticar aspectos de la misma. Aquí cabría incluir el estupendo texto de Esmeralda Balaguer en el que se vincula al intelectual en silencio activo con el ensimismamiento de un modo que la autora considera reivindicable

("Ortega en el exilio. El Intelectual y el Otro", pp. 283-304); o la presentación de Ortega como intelectual público que lleva a cabo Jaime de Salas ("Algunas notas sobre Ortega como intelectual público", pp. 125-135). En un segundo apartado, podrían incluirse capítulos que ponen en relación a Ortega con distintos grupos o corrientes de pensamiento. Así, nos encontramos con la elaborada y extensa comprensión del vínculo (o mejor, las relaciones) que cabe establecer entre el cristianismo y la obra de Ortega entendida en su momento crítico de producción (especialmente en la segunda navegación), tarea llevada a cabo por A. Martínez Carrasco ("Ortega y el cristianismo como filosofía", pp. 254-282); la problemática relación entre el pensador madrileño y la generación del 98 (G. Navajas, "Ortega y Gasset dialoga con el 98. Saber/vida/nación", pp. 51-79); la plausible relación que cabe establecer entre Ortega y el pragmatismo de James, Dewey y Schiller tomando como eje vertebrador su teoría (mejor que "filosofía") de la historia (M. Binder, "La teoría pragmatista de la historia en José Ortega y Gasset", pp. 225-253); o la reivindicación de la Generación del 14 como un grupo con entidad propia, que se encuentra lejos de ser un mero puente entre las generaciones antecedente y subsecuente por cuanto fue la que configuró todo el ideal modernizador del país (particularmente en torno a su idea de educar políticamente a la nación), con miras europeístas y de carácter reformista (F. J. Martín, "La parábola de los talentos (para una fenomenología de la Generación del 14)", pp. 80-96). En este último caso encontramos de forma explícita una idea que se encuentra de fondo en el resto de las contribuciones, a saber: que cabe retomar el espíritu, ideas y propuestas de Ortega y su entorno para tratar de mejorar nuestro presente.

Por último, quiero destacar un texto que se incluye en esta edición y que, en realidad, es una reedición: el capítulo de E. Subirats titulado "Las elites y las masas" (pp. 136-160). La peculiaridad que me ha llevado a considerarlo aparte habla especialmente bien de los editores que han considerado su inclusión: en un libro llamado *Meditaciones orteguianas* han tenido la feliz audacia de incluir un texto crítico con Ortega (en particular, con su concepción de las élites y la relación de éstas con las masas). A mi juicio, esta clase de inclusiones permiten abrir debates dentro de los estudios orteguianos que posibilitan la ampliación de sus horizontes y la génesis de maneras nuevas desde las que abordar los trabajos realizados sobre la filosofía y las propuestas del autor madrileño.

Por todo lo indicado, considero que *Meditaciones orteguianas* resulta un volumen interesante, completo y de amplias miras que, distribuido además de manera gratuita, invita al lector o investigador a nuevos puntos de vista prometedores.

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

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

EL TRANSHUMANISMO DESDE UNA PERSPECTIVA ORTEGUIANA

DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano.* Barcelona: Herder, 2017, 243 pp.
DIÉGUEZ, Antonio: *Cuerpos inadecuados.* Barcelona: Herder, 2021.

JAVIER ECHEVERRÍA
ORCID: 0000-0001-7316-4717

Antonio Diéguez, catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga, se ha convertido en los últimos años en un gran experto en transhumanismo. Para abordar la controvertida cuestión de la mejora tecnológica de lo humano se ha inspirado en la filosofía de la técnica de Ortega, que conoce muy bien, puesto que en 2015 reeditó con Javier Zamora Bonilla la *Meditación de la técnica* (Madrid, Biblioteca Nueva). Al hilo de aquella reedición, Diéguez publicó en esta revista un interesante artículo titulado "La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo" (*Revista de Estudios Orteguianos* 20, 2014, pp. 131-153), donde anticipó las ideas que luego amplió en su bien conocida obra *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Barcelona: Herder, 2017).

Ese libro ha tenido muy buena recepción en el panorama filosófico hispano-hablante gracias al profundo conocimiento del tema que Diéguez muestra, producto de la estancia investigadora de un año que llevó a cabo en el Centro Uehiro para la Ética Práctica, dirigido por Julian Savulescu. Dicho Centro está ubicado en la planta superior al piso que ocupa el Instituto para el Futuro de la Humanidad, dirigido por Nick Bostrom. Ambas instituciones han tenido un papel muy importante en el desarrollo del transhumanismo a escala internacional y en ellas obtuvo Diéguez información de primera mano, proporcionada ante todo por Savulescu, pero también por Anders Sandberg –colaborador de Bostrom en el Instituto para el Futuro de la Humanidad. Tras esas conversaciones personales en Oxford con famosos transhumanistas, Diéguez publicó varios artículos y mantuvo interesantes debates con otros expertos en ética y filosofía de la ciencia y de la técnica, por ejemplo con Alfredo Marcos, catedrático de la Universidad de Valladolid. En su libro *El fin del hombre* (2002) Fukuyama había atacado al transhumanismo invocando una concepción esencialista de la naturaleza humana. En su obra de 2017, Diéguez cuestionó ese tipo de defensas del humanismo y reafirmó la idea de Ortega de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Desde la perspectiva orteguiana de Diéguez, en lugar de debatir sobre lo que pudiera ser una eventual *nueva naturaleza transhumana* sería preferible analizar histórica y críticamente el movimiento transhumanista, mostrando sus aciertos, pero también su complejidad y sus insuficiencias. Por su parte, Marcos defendió la pertinencia de la noción de naturaleza humana, aunque desde presupuestos

Cómo citar este artículo:
Echeverría Ezponda, J. (2021). El transhumanismo desde una perspectiva orteguiana. Reseña de "Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano", de Antonio Diéguez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (42), 191-195.
https://doi.org/10.63487/reo.142

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

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

aristotélicos, muy distintos a los de Fukuyama. Diéguez ha contrastado asimismo su interpretación del transhumanismo y del post-humanismo con otros muchos autores, como queda claro en los dos libros que estoy comentando, en los que aparecen múltiples referencias a los principales expertos internacionales en el tema.

En efecto, Diéguez acaba de publicar en 2021 un nuevo libro sobre esas cuestiones, titulado *Cuerpos inadecuados: el desafío transhumanista a la filosofía* (Barcelona: Herder, 2021). La lectura de estos dos libros de Diéguez es muy recomendable para quien quiera conocer con detalle las polémicas actuales sobre transhumanismo y post-humanismo, porque el filósofo malagueño introduce precisión conceptual, finura intelectual y buenas dosis de estima por "lo humano", con toda la complejidad y variedad que esa entidad ha mostrado a lo largo de la historia. Ambas obras tienen rigor académico y alto nivel filosófico, propio de un pensador en plena madurez, cuya trayectoria futura conviene seguir. Diéguez mantiene en ambas obras un decidido compromiso con el humanismo de inspiración orteguiana y por eso recomiendo a los lectores de esta revista que le lean. Además de hacer una exégesis atinada del pensamiento de Ortega sobre la técnica, Diéguez actualiza ese pensamiento y lo traslada a temas y debates actuales. Su aportación es importante.

Ya al comienzo de su artículo de 2014 en la *Revista de Estudios Orteguianos* Diéguez había comentado que "no deja de ser algo desazonador que la filosofía de la técnica elaborada por José Ortega y Gasset, fundamentalmente en su libro *Meditación de la técnica*, pero también en otros trabajos menores (y mayores), haya recibido tan poco reconocimiento comparativo, incluso entre algunos estudiosos de su pensamiento" (Diéguez 2014, p. 131). Volvió sobre esa reflexión en su libro de 2017 (p. 165), donde comparó el pensamiento sobre la técnica de Heidegger con el de Ortega, decantándose claramente a favor del filósofo madrileño. Así mismo aludió a varios autores que han estudiado la contraposición entre Ortega y Heidegger, como Cerezo (1989), Regalado (1990), Dust (1993), López Peláez (1994), Atencia (2003) y el propio Diéguez (2013), pero interpretando esos debates en el contexto del transhumanismo y del posthumanismo, lo cual le permitió mantener una postura original y sugerente. Según Diéguez, "frente a la posición nostálgica de Heidegger, Ortega asume con decisión el hecho inevitable de nuestra condición técnica" (Diéguez 2017, p. 170). También destacó el vínculo orteguiano entre la técnica y la capacidad humana de ensimismarse, punto este clave para afirmar el humanismo y para criticar al transhumanismo, cuya defensa de la intimidad humana brilla por su ausencia. Todos los seres vivos construyen sus respectivos nichos ecológicos donde vivir, pero los humanos los construyen gracias a sus saberes técnicos, "reformando a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades" (*Idem*). Esas necesidades dependen de las circunstancias, las cuales son cambiantes en cada época de la humanidad, y en cada cultura. Por tanto, las técnicas forman parte de la *razón histórica* propia de los seres humanos.

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

Para promover el humanismo se requiere una reflexión a fondo sobre la técnica, algo que hizo Ortega, no así los transhumanistas. Estos creen en la condición salvífica de las tecnologías, pero sin haberlas puesto mínimamente en cuestión. Creen que es posible "mejorar la especie humana" hasta el punto de hacerla casi inmortal, prologando la esperanza de vida indefinidamente mediante prótesis y tecnologías rejuvenecedoras. Según Diéguez, el éxito del transhumanismo proviene de su promesa de inmortalidad por vía tecnológica. Diéguez entró a fondo en 2017 en los argumentos de destacados pensadores transhumanistas y puso en evidencia sus insuficiencias, que ciertamente son varias. En particular, criticó esa falsa promesa de inmortalidad, totalmente inviable hoy en día, y quizá también en el siglo siguiente.

En su nuevo libro, *Cuerpos inadecuados* (2021), Antonio Diéguez recopila artículos suyos publicados recientemente en diversas revistas especializadas. Sin embargo, esta segunda obra tiene una profunda unidad, al igual que la primera. Se lee con facilidad y da pie a muchos temas de reflexión, varios de ellos de gran envergadura filosófica. Está bien escrita, ciertamente, pero, además, su autor sigue un hilo argumental claro que ciertamente le permite ser crítico con el transhumanismo, pero también ponderado. Diéguez presta atención a los argumentos de otros, razona y dialoga:

> El debate sobre estas cuestiones ha solido estar centrado en las posiciones extremas, la de los detractores radicales y la de los defensores entusiastas, mientras que otras posiciones intermedias o moderadamente críticas (con las cuales, por cierto, me identifico) han quedado en segundo plano, a pesar de que serán posiblemente las más fructíferas en el futuro como base para establecer regulaciones legales (Diéguez 2021, p. 43).

En esta reseña no comentaré a fondo sus aportaciones y, tras esta visión panorámica, me limitaré a subrayar la presencia de Ortega en la obra de Diéguez. La introducción a su nuevo libro termina así:

> Cuando Ortega, en los años treinta, siendo entonces uno de los primeros pensadores en hacerlo, puso a la técnica entre las preocupaciones centrales que debía afrontar la filosofía y predijo su importancia creciente es probable que no llegara a imaginar que ese sería realmente el tema de nuestro tiempo (*Ibidem*, p. 11).

Dicho de otra manera: Ortega fue un pionero, y hoy en día sigue siendo un importante precursor de la filosofía actual de la técnica, puesto que su pensamiento sigue teniendo vigencia. Los planteamientos orteguianos, convenientemente reinterpretados, permiten reflexionar crítica y serenamente sobre temas tan candentes como la mejora de la especie humana y la desaparición de la muerte. Diéguez también analiza acertadamente otra dimensión del transhumanismo, la computacional. Hay quienes creen que la ingeniería genética es la herramienta necesaria para el bio-mejoramiento del cuerpo y de la

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

mente humana, llegando a afirmar, incluso, que "la unión con la máquina sería el estadio final al que debería aspirarse" (*Ibidem*, p. 21). Pues bien, tras analizar los argumentos de los transhumanistas, la conclusión de Diéguez es clara:

> Si alguien me preguntara, yo diría que no creo que en un futuro previsible vayamos a tener una superinteligencia artificial que quiera dominar el mundo y que vaya a constituir, por ese motivo, una amenaza existencial para la especie humana. Y no lo creo simplemente porque lo que sabemos sobre la inteligencia artificial no da mucho pie para creerlo. Una situación de ese tipo es por ahora pura ficción y hay una posibilidad bastante grande de que, a pesar de los avances rápidos en este campo, que desconciertan a los propios expertos, lo siga siendo por un tiempo indefinido. Por el momento, lo que tenemos a nuestra disposición son máquinas que despliegan una gran inteligencia para realizar tareas muy específicas, es decir, tenemos *inteligencia artificial particular*, estrecha o concreta (…) No tenemos tampoco, ni remotamente, máquinas que tengan autoconsciencia, entre otras razones porque no sabemos qué es la consciencia, y menos aún cómo crearla (p. 22).

He aportado esta larga cita porque muestra bien el tono reflexivo y mesurado de Antonio Diéguez, muy característico suyo. Él aborda temas candentes y comenta con detalle a otros autores, por ejemplo a Luciano Floridi y a José María Lassalle, cuyas propuestas sobre la gobernanza de lo digital en principio apoya. Concluye que es necesario elaborar "una ética digital, o una tecnoética, como queramos llamarla, que tenga el mismo peso en el debate público que el que goza la bioética, por mucho que la capacidad de influencia de ésta sea también limitada" (p. 29). Además de esa tecnoética, que ya fue promovida hace años por Ramón Queraltó, otro destacado filósofo de la tecnología, lamentablemente fallecido, hay que atender al problema de la gobernanza de la tecnología, como ha afirmado Floridi, y Diéguez con él: "atendamos al problema de la gobernanza, que es donde nos jugamos el futuro" (p. 29).

Diéguez es contrario al determinismo tecnológico y sabe, siguiendo a Ortega, que la historia es producto de acciones y decisiones humanas, no un destino inexorable que lleve a igualar personas y máquinas, como dicen Kurzweil y otros transhumanistas defensores de la hipótesis de la Singularidad Tecnológica. Diéguez muestra con argumentos científicos que, en el estado actual de la ciencia y de la tecnología, la hipótesis de la superación de los seres humanos por máquinas digitales es altamente inverosímil, debido a la enorme capacidad de adaptación de la especie humana, algo que los robots no tienen, puesto que son diseñados para tareas específicas, que ciertamente pueden hacer mejor que las personas, pero sin capacidad para inventarse nuevas tareas y nuevos problemas a resolver.

Para apoyar su argumentación Diéguez aporta, asimismo, documentos recientes de la Comisión Europea, como el dictamen de 2017 del Comité

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

Económico y Social Europeo sobre la "Inteligencia artificial: las consecuencias de la inteligencia artificial para el mercado único (digital), la producción, el consumo, el empleo y la sociedad"; el análisis en profundidad de la Unidad de Previsión Científica (STOA) dirigido al Parlamento Europeo, de marzo de 2018, titulado "¿Debemos temer a la inteligencia artificial"; la resolución del Parlamento Europeo, de 12 de febrero de 2019, sobre "Una política industrial global europea en materia de inteligencia artificial y robótica"; la comunicación del 8 de abril de 2019 de la Comisión al Parlamento Europeo "Generar confianza en la inteligencia artificial centrada en el ser humano"; y el libro blanco de la Comisión Europea, publicado el 19 de febrero de 2020 con el título "Sobre la inteligencia artificial –un enfoque europeo orientado a la excelencia y la confianza". Todos estos documentos no aportan todavía una infoética ni una ética digital, pero van en esa dirección.

Su posición final es netamente humanista y orteguiana, como señalé al principio de esta reseña:

> El ser humano no es lo central para el transhumanismo, como sí lo es para el humanismo (…) habrá que elegir tarde o temprano entre trabajar en favor de lo humano o en favor de lo poshumano, y los objetivos y los medios no serán en absoluto compatibles. Al contrario, la elección se tornará disyuntiva en algún punto del camino. Trabajar en favor de lo poshumano será a partir de ese momento hacerlo en contra de lo humano, o, en el mejor de los casos, al margen de los intereses humanos (p. 48).

Coincido en esas ideas. Lo posthumano y lo transhumano son modas intelectuales, ciertamente muy publicitadas. Pero la razón histórica es más compleja y refinada que esas vanas promesas de salvación tecnológica.

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

Relación de colaboradores

José Ramón Carriazo Ruiz
Profesor de lengua española en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y colaborador del Centro de Estudios Orteguianos. Participó en el equipo de investigación encargado de la edición de las *Obras completas* de Ortega y Gasset (2004-2010). Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca y licenciado en Antropología Social y Cultural por la UNED, ha escrito artículos en distintas revistas especializadas y volúmenes colectivos sobre la semántica, la semiótica, la hermenéutica, la filología, la lingüística y la historia de la antropología en la obra de Ortega. También ha participado en antologías, ediciones conmemorativas y guías de los textos orteguianos, así como en abundantes congresos, cursos y simposios sobre el tratamiento digital del texto filosófico y el proyecto de edición de los epistolarios de Ortega y Gasset. Además, ha investigado sobre historia de la lengua española y de su vocabulario, etnografía y documentación, lingüística de corpus y humanidades digitales.

Jean-Christian Egoávil
Licenciado en filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Escribió su tesis de grado sobre la lógica y ontología de Juan Duns Escoto y la defendió en noviembre de 2017. Actualmente es profesor de filosofía en la EPU de Universidad del Pacífico (Lima, Perú) y se desempeña como asistente de investigación colaborando con el profesor Dr. Alonso Villarán y fruto de este trabajo es el conocimiento y difusión del pensamiento del filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias. Ha publicado con el Proyecto Estudios Indianos de la Universidad del Pacífico una serie de entradas electrónicas en el *Glosario de Indias* breves estudios sobre el desarrollo de la filosofía, especialmente la lógica, durante el Virreinato del Perú.

Beatrice Fonck
Catedrática emérita de Letras hispánicas. Miembro del polo universitario de investigaciones de la Facultad de Letras del I. C. P. Autora de la tesis *El intelectual y la política en los artículos de prensa de J. Ortega y Gasset* (Université Paris X, 1993 Nanterre) y de múltiples artículos y estudios sobre el filósofo español respecto

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

a su problemática europea entre los cuales destaca "Neutralisme et esprit européen d'après José Ortega y Gasset", en Ineke Bockting, Béatrice Fonck et Pauline Piettre (eds.), *Neutralités, neutralismes en question*, 2017, pp. 221-245 o "Azorín y Ortega: ¿ dos intelectuales en caras opuestas ?, en Azorín clásico y moderno revista CANELOBRE, n° 67, verano 2017, p. 220-230. Asimismo, es coautora de *1898: la crise religieuse en Espagne* (2003), *1914: neutralités, neutralismes en question* (2017) y *Shakespeare Cervantes: regards croisés Garnier* (2019).

Ramin Jahanbegloo
Filósofo político. Actual director ejecutivo del Centro Mahatma Gandhi de Estudios sobre la No Violencia y la Paz y vicedecano de la Facultad de Derecho de la Jindal Global University- Delhi, India. Doctor en Filosofía por la Universidad de la Sobornaha sido investigadore en el Instituto Francés de Estudios Iraníes y becario en el Centro de Estudios de Oriente Medio de la Universidad de Harvard. Ha ejercido como docente en múltiples instituciones como la Universidad de Toronto, el Centro apra el Estudio de las Soceidades en Desarrollo de Nueva Delhi o en la Universidade York en Toronto. Asimismo, obtuvo el Premio de la Paz de la Asociación de Naciones Unidas en España en 2009 y más recientemente fue el ganador del Premio Interancional de Ensayo Josep Palau i Fabre. Entre sus múltiples publicaciones, cabe destacar algunas de ellas como: *Conversaciones con Isaiah Berlin* (1992), *Gandhi: Aux Sources de la Nonviolence* (1999), *Iran: Between Tradion and Modernity* (2004), *The Clash of Intolerances* (2007), *Democracy in Iran* (2013) o *The Decline of Civilization* (2017), entre otros muchos.

Manuel López Forjas
Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid, donde ha sido Profesor de Historia del pensamiento español e iberoamericano en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y de Educar para la igualdad para la igualdad y la ciudadanía en la Facultad de Formación de Profesorado y Educación. Forma parte del Grupo de Investigación "Corte y Casa Real en la Monarquía de los Austrias y Borbones" y del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE) en la Universidad Autónoma de Madrid. Es miembro del Consejo Editorial de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano* y de *Lecturas de nuestro tiempo. Revista de Filosofía*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Gobierno de México (Candidato a Investigador Nacional 2020-2022) y es colaborador del Proyecto de Investigación "Narrativas en transición: filosofía, literatura y ciencias sociales hacia la construcción de un Estado democrático", financiado por la Comunidad de Madrid (S1/PJI/2019-00307).

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

Jaime de Salas Ortueta

Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja sobre filosofía del siglo XVII y XVIII, filosofía actual, y temas relativos a la adquisición de identidad. Ha publicado libros, traducciones y artículos en revistas especializadas sobre o de Leibniz, y de Hume, además de trabajos sobre Spinoza, Jefferson, Pascal, Bodino, Renan, Hegel, Tocqueville, Bergson, Proust, Simmel, Nietzsche, Sartre, Habermas, Arendt, Wittgenstein, Rorty y Ortega. Actualmente dirige el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón.

Clara Solbes Borja

Graduada en Historia del Arte por la Universitat de València con Premio Extraordinario de Grado (2014), Máster en Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona (2015) y Máster en Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato por la Universidad de Alicante (2016). En la actualidad es Personal Investigador en Formación del Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. Realizó su trabajo final de máster, dirigido por Domingo Ródenas de Moya en el Máster de Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento, sobre la concepción de Ortega y Gasset de la mujer intelectual y su relación con las intelectuales contemporáneas. En la actualidad, realiza una tesis doctoral sobre la vinculación de las mujeres al sistema artístico valenciano durante el franquismo y la transición democrática, en el Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. También ha realizado otras investigaciones relacionadas con el arte valenciano contemporáneo y los Estudios de Género. Ha participado en numerosos congresos internacionales como "Género y subjetividades en las prácticas artísticas contemporáneas" (Universidad de Málaga) y entre sus publicaciones podemos destaca el capítulo "Biografías artísticas" en *Memoria de la Modernidad. La colección artística de la Diputación de Valencia* (Valencia: Diputación de Valencia, 2017).

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

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

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

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.

2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
   Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.

3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
   El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos), bajo el título "Normas para el envío de originales".

4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

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

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

a) Monografías: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José Ortega y Gasset, "Prólogo", en Karl Bühler, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
c) Publicaciones periódicas: José Ortega y Gasset, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), p. 12.
d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
   Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.
   Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc*83, V, 517-547.
   Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

a) Monografías: Ortega y Gasset, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
b) Capítulos o partes de monografías colectivas: Ortega y Gasset, J. (1950): "Prólogo", en K. Bühler, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

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

c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
d) Sitio *web*: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: http://www.perseus.tufts.edu. [Consulta: 7, octubre, 2008].
e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html. [Consulta: 22, abril, 2001].
f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.

6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:

a) Título de la tesis
b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
c) Nombre y apellidos del director de la tesis
d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

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

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS, The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

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

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

GERENTE:

Carmen Asenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

Esmeralda Balaguer García, Universidad de Valencia y Universidad Complutense de Madrid, España

Andrea Hormaechea Ocaña, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO EDITORIAL:

José María Beneyto Pérez, Universiad CEU San Pablo, Madrid, España

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España

Juan Pablo Fusi Aizpúrua, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

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

Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España
Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
Jesús Sánchez Lambás, abogado, España
José Juan Toharia Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España
José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España

CONSEJO ASESOR:
Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina
Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia
Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España
Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España
Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia
Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España
Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España
Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España
José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Francisco José Martín, Università di Torino, Italia
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España
Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España
Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos
José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España
Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España
Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, España

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

Table of Contents

Number 42. May, 2021

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes from the folder Vives. *Third part.*
José Ortega y Gasset

Edited by
Manuel López Forjas 5

Biographical Itinerary
Man and People *at the Institute of Humanities (1949-1950).*
Presentation and edition by José Ramón Carriazo Ruiz 37

ARTICLES

Reminiscences of the Michelet's concept of Peuple *in the Ortega's work.*
Béatrice Fonck 89

Ortega and Camus: Socratic Gadflies in the Public Space.
Ramin Jahanbegloo 99

José Ortega y Gasset, and his relationship with two modern woman scholars Rosa Chacel and Maria Zambrano.
Clara Solbes Borja 113

Ortega's in Peruvian Culture: Rationality as interpreted by Peruvian philosopher Francisco Miró Quesada.
Jean Christian Egoávil 143

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

Classic authors on Ortega

Christopher Lasch and his interpretation of the minority-mass relationship.
Introduced by Jaime de Salas 167

The revolt of the elites. [Passage].
Christopher Lasch 177

Book Reviews

A new hearth for the old Ortega. Francisco J. Fernández 181
(José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* expanded edition, by Javier Echeverría

Towards Ortega y Gasset's Concept of Historical Reason.
Dorota Leszczyna 186
(José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias, historia*)

Ortega in our times. Rodolfo Gutiérrez Simón 188
(Esmeralda Balaguer García y Carlos X. Ardavín Trabanco (eds.), *Meditaciones orteguianas*)

Transhumanism from an orteguian perspective. Javier Echeverría 191
(Antonio Diéguez, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* y Antonio Diéguez, *Cuerpos inadecuados*)

List of Contributors 197
Author Guidelines 201
Editorial team 207
Table of contents 209

Revista de
Estudios Orteguianos
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Nombre y apellidos: .....

Empresa o Institución: .....

N.I.F. o C.I.F.: .....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Localidad: ..... Provincia: .....

País: .....

Teléfono: ..... Fax: .....

E-mail: .....

❑ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número ..... por periodos automáticamente renovables de 1 año.

❑ Deseo recibir ..... ejemplares sueltos de los números siguientes: .....

Con la forma de pago siguiente:

❑ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**

❑ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204

❑ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja: .....

Dirección: ..... C.P.: .....

Población: ..... Provincia: .....

Titular de la cuenta: .....

Número de C. C. / Libreta: ❑❑❑❑ ❑❑❑❑ ❑❑ ❑❑❑❑❑❑❑❑❑❑

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

(*) *Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción*

LA OBRA COMPLETA DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

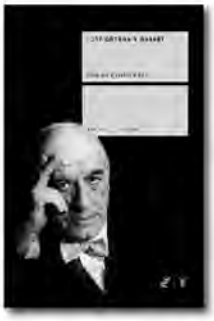
Tomo I (1902-1915)

Tomo II (1916)

Tomo III (1917-1925)

Tomo IV (1926-1931)

Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)

Tomo VII (1902-1925)
Obra póstuma

Tomo VIII (1926-1932)
Obra póstuma

Tomo IX (1933-1948)
Obra póstuma

Tomo X (1949-1955)
Obra póstuma e índices generales

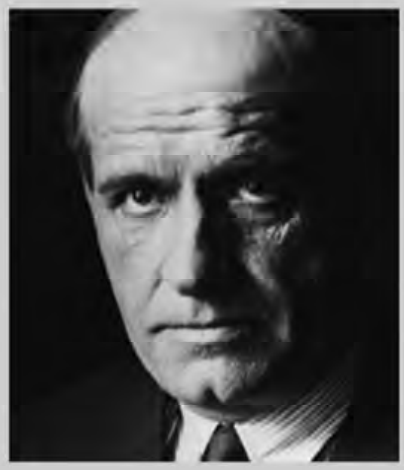
«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

Santos Juliá, *El País*

taurus

www.editorialtaurus.com

Fundación José Ortega y Gasset



La edición definitiva de la obra de José Ortega y Gasset en cuidados volúmenes individuales

Alianza editorial
alianzaeditorial.es

Síguenos

Revistas Culturales

EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

Edita

FOM
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET - GREGORIO MARAÑÓN

Fundadora
Soledad Ortega Spottorno

Presidente
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero
Juan Pablo Fusi Aizpúrua

Vicepresidenta segunda
Inés López-Ibor Alcocer

Directora general
Lucía Sala Silveira

Centro de Estudios Orteguianos
Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid
Tel: (34) 91 700 4139
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

13,82 euros