

Revista de Estudios Ortegaianos



Revista de Estudios Orteguianos

Director

Ignacio Blanco Alfonso

Secretario de redacción

Iván Caja Hernández-Ranera

Redacción

Íñigo García-Moncó Pinedo, Miguel Ángel López de la Asunción

Consejo Editorial

Esmeralda Balaguer García, Jesús M. Díaz Álvarez,
Tomás Domingo Moratalla, Margarita Garbisu Buesa,
Domingo Hernández Sánchez, Azucena López Cobo,
Francisco José Martín Cabrero, Astrid Wagner

Consejo Científico

Enrique Aguilar, Paul Aubert,
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Marta Campomar, Helio Carpintero Capell, Pedro Cerezo Galán,
Adela Cortina Orts, Béatrice Fonck, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Ángel Gabilondo Pujol, Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá Lanzón,
José Lasaga Medina, Gregorio Marañón y Bertrán de Lis,
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Ciriaco Morón Arroyo,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, Andrés Ortega Klein,
José Antonio Pascual Rodríguez, Ramón Rodríguez García,
Fernando Rodríguez Lafuente, Concha Roldán Panadero,
Javier San Martín Sala, Ignacio Sánchez Cámara,
José Juan Toharia Cortés, Fernando Vallespín Oña,
José Varela Ortega

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de Estudios Orteguianos

50 
2025

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, 2025

Diseño y maquetación: Erica M. Santos

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



*Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura
a través de la Dirección General del Libro, del Cómic y de la Lectura en 2025*



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.n50>



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

Sumario

Número 50. Mayo de 2025

<i>Editorial</i>	5
ENTREVISTA	
<i>José Luis Molinuevo: “El Centro y la Revista fueron concebidos como otra de las empresas intelectuales orteguianas”.</i> Domingo Hernández Sánchez	7
DOCUMENTOS DE ARCHIVO	
Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset	
<i>Notas de trabajo sobre Goethe. Segunda parte.</i> José Ortega y Gasset	17
Edición de Iván Caja Hernández-Ranera	23
Itinerario biográfico	
<i>José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Epistolario (1934-1941).</i> <i>Segunda parte.</i> Presentación y edición de Francesco Giuseppe Trotta	67
ARTÍCULOS	
El tema de nuestro tiempo en la obra de Ortega y Gasset. <i>A los cien años de su publicación.</i> Javier San Martín	89
El tema de nuestro tiempo: <i>luces y sombras de un libro crucial.</i> Noé Expósito Ropero	113
<i>Redescubriendo la Metafísica de Ortega y Gasset.</i> Giulia Padula	129
<i>“Llevo doce años de silencio”. Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940).</i> Xavier Ortega Martín	149

FIRMA INVITADA

Las lecciones del maestro.

Javier Gomá Lanzón 173

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

Historia y circunstancia del Prólogo de Ortega a Veinte años de caza mayor. Una conferencia desconocida.

Introducción de Ignacio García de Leániz Caprile 185

Breve historia de un prólogo histórico.

Eduardo de Figueroa y Alonso-Martínez, Conde de Yebes 195

RESEÑAS

Ortega ante un tribunal de náufragos.

Dorota Leszczyna 199

(José Luis Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*)*Una lectura de Ortega.*

Tomás Domingo Moratalla 207

(Juan Arnau, *Ortega contra el racionalismo*)*La ontología política de la razón vital-histórica.*

Esmeralda Balaguer 211

(Pedro José Grande Sánchez, *José Ortega y Gasset.**Filosofía de la razón vital histórica*)

Relación de colaboradores 215

Normas para el envío y aceptación de originales 219

¿Quién es quién en el equipo editorial? 225

Table of Contents 227

Editorial

Ignacio Blanco Alfonso

Director del Centro de Estudios Orteguianos
y de la *Revista de Estudios Orteguianos*

ORCID: 0000-0002-2595-464X

El Centro de Estudios Orteguianos (CEO) fue creado en 1997 en la Fundación José Ortega y Gasset (hoy Fundación Ortega-Marañón) con el propósito de recuperar y difundir el legado intelectual de su titular como clásico del pensamiento en español. Poco tiempo después, en el año 2000, nació la *Revista de Estudios Orteguianos* (REO), cuyo 25 aniversario celebramos con la publicación ininterrumpida de 50 números.

El centro y la revista son un lugar de encuentro y de referencia internacional para investigadores y estudiosos que aspiran a proyectar el pensamiento orteguiano hacia nuestro tiempo. Desde su fundación, ambas entidades han sido dirigidas por los profesores José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Ignacio Sánchez Cámara, Javier Zamora Bonilla y Jaime de Salas Ortúeta. El 25 aniversario de la fundación de la REO representa un hito propicio para reconocer la labor realizada por estos académicos para quienes la Fundación no tiene sino palabras de gratitud y de reconocimiento.

A la par que distinguimos la labor de los anteriores directores, también reconocemos las aportaciones de tantos investigadores que, desde hace décadas, trabajan con la obra y con el pensamiento de José Ortega y Gasset. Muchos de ellos han contribuido regularmente en la REO enriqueciendo el acervo de la revista y, por extensión, de la comunidad orteguiana.

Si hubiera que destacar tres proyectos especialmente relevantes de entre los impulsados por el CEO desde su fundación, sin duda habría que mencionar la *Revista de Estudios Orteguianos*. Junto a ella, brilla con luz propia la edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset, publicadas por Taurus y por la Fundación José Ortega y Gasset en 10 volúmenes entre 2004 y 2010; y la edición de estas mismas obras en la “Biblioteca de autor José Ortega y Gasset”, publicada por Alianza Editorial, en Libro de bolsillo.

Casi tres décadas después de su creación, el CEO recibe este acervo consciente de su responsabilidad y con el triple objetivo de seguir investigando, editando y difundiendo la obra de Ortega. Es el modo en que la Fundación Ortega-Marañón asume su misión de contribuir a la difusión del pensamiento español contemporáneo.

Cómo citar este artículo:

Blanco Alfonso, I. (2025). Editorial. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 5-6.

<https://doi.org/10.63487/reo.143>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



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

El CEO del siglo XXI se proyecta al futuro con una perspectiva interdisciplinar, intergeneracional e internacional, que son los tres rasgos definitorios de la academia y del Espacio Europeo de Educación Superior, del que formamos parte. Las aproximaciones a la obra de Ortega hace tiempo que dejaron de ser exclusivamente filosóficas para dejar paso a una investigación multidisciplinar que ha abierto nuevas rutas hermenéuticas en el pensamiento orteguiano. Tiene todo el sentido que así sea, no solo porque la obra de Ortega es, en sí misma, un claro caso de obra multidisciplinar; es que, además, es el único camino para la renovación del conocimiento y para fomentar la incorporación de nuevas generaciones de investigadores interesados en el pensamiento orteguiano.

Mención especial merece el proyecto de digitalización de la revista. Es un hecho que la comunicación científica del siglo XXI ha sabido aprovechar los recursos digitales para ampliar su campo de irradiación y mejorar el impacto social de los resultados de la investigación. En la medida en que el conocimiento científico es un bien público, la REO se compromete con su transferencia social y pronto empezará a ser publicada también en formato digital, de acceso libre, universal y gratuito, asumiendo los principios de la ciencia abierta. En la medida en que la calidad de la investigación también se nutre de la calidad editorial de las revistas científicas, la REO incorporará los más altos estándares de calidad editorial al proceso de edición digital, perfectamente compatible y complementario con la edición impresa.

En definitiva, sirvan estas palabras escritas al calor del 25 aniversario de la fundación de la *Revista de Estudios Ortegaianos* para renovar su vocación científica y académica, es decir, universitaria. Ser universitarios implica un compromiso basado en que el resultado de nuestra investigación impacte positivamente en la sociedad. Este es el eje que guía a la revista, y esta es nuestra vocación: pensar los problemas de nuestro tiempo con las ideas de José Ortega y Gasset.

ENTREVISTA

José Luis Molinuevo

"El Centro y la Revista fueron concebidos como otra de las empresas intelectuales orteguianas"

Domingo Hernández Sánchez

ORCID: 0000-0002-6893-6097

José Luis Molinuevo, Catedrático de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad de Salamanca, fue el primer director del Centro de Estudios Orteguianos y, por tanto, el primer director de la Revista de Estudios Orteguianos. Nombrado a finales de los años noventa del siglo XX, ocuparía el cargo hasta 2001 y definiría la línea que, a partir de ese momento, seguirían el Centro y la Revista. El trayecto que condujo a José Luis Molinuevo hasta ahí era sólido y reconocido, pero, sobre todo, muy adecuado al perfil que la Fundación José Ortega y Gasset buscaba en aquel momento para crear y dirigir el Centro. Si atendemos únicamente a sus trabajos e investigaciones orteguianas, tal adecuación puede entenderse con facilidad observando la rigurosa labor que venía realizando desde años antes: El idealismo de Ortega, hoy un clásico en los estudios orteguianos, lo publicó en 1984; entre 1995 y 2000 dirigió dos Proyectos de Investigación fundamentales (Edición crítica de inéditos de José Ortega y Gasset, I y II), hecho que le permitió conocer con minucioso detalle el Archivo de José Ortega y Gasset y publicar ediciones de material inédito que marcarían el modo de edición posterior. Entre ellas, y al margen de algunas Notas de trabajo recogidas para Revista de Occidente, destacarían, sin duda, Notas de trabajo. Epílogo..., de 1995, y Meditación de nuestro tiempo, de 1996, que recogía los cursos que impartió Ortega en 1916 y 1928 en Buenos Aires. Junto a ellas, ediciones particulares –Estudios sobre el amor y la compilación El sentimiento estético de la vida, ambas en 1995– y la coordinación de volúmenes procedentes de congresos y cursos que él mismo había organizado y dirigido –¿Deshumanización del arte?, en 1996, y Ortega y la Argentina, en 1997– extendían y ramificaban el trabajo que venía desarrollando dentro del orteguismo. A todo esto había de añadirse su línea de investigación más propia, que, quizá de modo demasiado atrevido, podría ramificarse en tres direcciones: el análisis de la recepción y las fuentes orteguianas –las tres entregas dedicadas a la relación entre Fichte y Ortega, en 1990, 1994 y 1998, o su “Ortega sin Weimar”, de 1994–; el diálogo con el arte y la literatura –“Literatura y filosofía en Ortega y Gasset”, de 1992, o “La deshumanización del arte en clave de futuro pasado”, de 1995– y el desplazamiento, que ya permitía vislumbrar su producción más reciente, hacia la defensa de un humanismo tecnológico –“Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”,

Cómo citar este artículo:

Molinuevo Martínez de Bujo, J. L. (2025). "El Centro y la revista fueron concebidos como otra de las empresas intelectuales orteguianas". Entrevistado por Domingo Hernández Sánchez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 7-16.

<https://doi.org/10.63487/reo.144>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

del año 2000. Luego vendrían otras monografías fundamentales, como Para leer a Ortega (2002), y otros Proyectos de Investigación, como El humanismo de Ortega y Gasset y las nuevas tecnologías (2004-2006) o Arte y literatura en Ortega y Gasset, con especial referencia a los escritos y materiales inéditos (2005-2008), pero, en su conjunto, las características que definirían la investigación de Molinuevo en esos años y que conducen hasta su toma de posesión como director del Centro de Estudios Orteguianos podían desprenderse de lo ya hecho: se trataba de alguien que conocía muy bien el Archivo y la Biblioteca de Ortega, que había definido un modo de edición muy detallado y riguroso, que estaba familiarizado con los estudios orteguianos y que tenía una línea de pensamiento propia y con firme personalidad. Todo ello lo convertía, sin duda, en una persona mucho más que adecuada para iniciar el nuevo proyecto.

—Veinticinco años desde la creación del Centro de Estudios Orteguianos, José Luis, y cincuenta números de la Revista de Estudios Orteguianos. En tu caso, y aunque todo se hubiera iniciado mucho antes, fueron cuatro años, de 1997 a 2001, pero las consecuencias han sido inmensas. ¿Cómo se inició todo aquello?

—Quizá lo primero, y también lo más justo, sea recordar a las personas que lo hicieron posible. De hecho, como tal institución, el *Centro de Estudios Orteguianos* fue una iniciativa de Soledad Ortega, hija del filósofo; de Emilio Lamo de Espinosa, director del Instituto Universitario Ortega y Gasset en aquel momento, y de Francisco Prados de la Escosura, director general de la Fundación Ortega y Gasset durante esos años, quien ya le concede este nombre definitivo en el año 2000 y lo adscribe a la Fundación. Ahora bien, había antecedentes muy claros que permiten entender mejor tanto su estructura como sus cometidos.

—¿A qué te refieres? Me imagino que estás pensando en el año 1983 y en todo lo que supuso el centenario del nacimiento de Ortega.

—Exacto. Y en este caso son importantes los datos, de nuevo con nombres y palabras concretos. He consultado la hemeroteca, así que puedo hacerlo incluso con citas. De hecho, con el título “Un centro para la investigación orteguiana”, el diario *El País* anunciaba el 10 de mayo de 1983 la inauguración del “Centro Ortega y Gasset”, que “será a partir de ahora un lugar de referencia obligada para todo lo que signifique el estudio y la investigación sobre la obra orteguiana”. Ubicado en la antigua Residencia de “chicas estudiantes” (*sic*), albergaría la Biblioteca del filósofo, su Archivo, la *Revista de Occidente* y “funcionará como un lugar destinado a estudios avanzados en ciencias sociales y humanidades”. Ha quedado el testimonio gráfico de la fotografía del 9 de mayo de 1983: doña Soledad Ortega sentada al pie de las escaleras de la Fundación, entre Felipe González, Javier Solana, José María Maravall y Javier Gómez Navarro. Pero junto a esa inauguración hay que destacar otros tres elementos de relevancia. El primero sería la inauguración por el rey Juan Carlos de la magnífica exposición *Ortega y su tiempo*, que, comisariada con gran acierto por Juan Pablo Fusi,

situaba a Ortega verdaderamente a la altura de su tiempo. Destacaba, por cierto, ahora que estamos en el centenario de *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, la Sala VII, titulada “Deshumanización del arte”, que incluía un número considerable de cuadros y documentos.

—¿Y los otros dos?

—La enorme repercusión mediática del centenario, de un modo especial en la prensa, claro, y la presentación de las *Obras completas*. Hay que tener en cuenta que la celebración tuvo un carácter institucional, por supuesto, en el sentido de poner en marcha una institución, pero también ha de entenderse en clave ideológica, porque se quiso ver en Ortega el elemento de enlace con la “nueva política” de la Transición. O, dicho de otra manera: interesaba poner también a Ortega a la altura de nuestro tiempo. Recuerdo perfectamente cómo en los numerosos artículos de prensa coincidían los viejos orteguianos, reales o sobreenvidados, con las nuevas generaciones. Esto era muy importante: no olvides que el mismo Ortega había entendido el *cainismo* y la falta de alternancias generacionales como uno de los males españoles. Y ya no se trataba simplemente de testimonios de “orteguianos”, sino de quienes se preguntaban lo que con acierto titulaba Javier Muguerza “Lo que debo a Ortega”, indicando así que al reconocer una deuda no se debía incurrir en la vanidad de querer administrar su legado. O, como diría en un memorable programa doble sobre Ortega y Gasset conducido por Sánchez Dragó, no se trataba de ser “funcionarios” de Ortega. Un ejemplo de lo que podía ser un acercamiento de Ortega a un público más amplio fue el extenso artículo periodístico que, con abundante material fotográfico, publicó Rosa Montero en *El País*. Se tituló “Náufrago hasta el fin”, y podría entenderse como una estupenda introducción, y muy bien escrita, a una posible biografía de Ortega. Además, en ese mismo año apareció *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida (1883-1955)*, el magnífico álbum que hizo Soledad Ortega sobre su padre, indispensable para conocer su vida y su obra.

—Imágenes de una vida *casi podría considerarse el volumen gráfico, el último volumen de las Obras. Decías que su presentación, la de las Obras, sería el tercer precedente fundamental.*

—Sin duda. A la inauguración del *Centro*, la exposición y los numerosos artículos de prensa, hay que añadir la presentación de la edición de *Obras completas* en Alianza Editorial / Revista de Occidente: la edición de 1983 en doce volúmenes, “la roja”. Fue muy importante la presentación por parte del vicepresidente Alfonso Guerra y, en particular, la de Javier Solana, en la Fundación del Banco Exterior de España en abril de 1983. Destacó Solana el liberalismo de Ortega y, de nuevo acudiendo a la hemeroteca, insistió en que “fue la ilusión de Ortega y la tarea a la que nos impulsa desde las páginas que hoy se editan de nuevo: la de construir un estado fuerte y eficaz, al servicio de la educación y la cultura”. Sobre las *Obras* de 1983, además, es de justicia reconocer la tarea de edición que llevó a cabo Paulino Garagorri, y en condiciones no siempre

fáciles. Quizá no sea exagerado recomendar como de obligada consulta la amplia entrevista que le hace *El País* en noviembre de 1977, cuando, a la pregunta sobre la vigencia del pensamiento de Ortega, responde con esta frase magnífica: “Pero si alzamos la mira por encima de la era de Suárez y miramos al futuro, y si el cultivo de la filosofía se establece en España, cosa no imposible, pero más bien improbable, pues hasta la fecha nunca se ha logrado ese futuro, si consiste en algo más que hacer oposiciones y hacer que se habla de lo que pasa fuera de España (de importaciones, como oportunamente observa Aranguren), pasará por Ortega”.

—Desde estos antecedentes, entonces, es como habría que entender el proyecto inicial, o, por lo menos, las intenciones que dirigieron su creación.

—Sí. Es aquella triple dirección a la que más tarde se encaminaría el *Centro de Estudios Orteguianos* y que, si recuerdas, casi llegamos a aprendernos de memoria: 1) Recuperar y difundir el legado intelectual de José Ortega y Gasset como clásico del pensamiento español; 2) Crear un lugar de encuentro y referencia internacional para el investigador y estudioso de la obra de Ortega; 3) Renovar y proyectar hacia nuestro tiempo el pensamiento orteguiano. Los mismos principios que hoy lo siguen rigiendo. Si te fijas, se desprenden casi literalmente de los antecedentes que comentaba, y es que, en cierta manera, el *Centro* y la *Revista* fueron concebidos como otra de las empresas intelectuales orteguianas.

—En todo ello, además, el papel de la familia y, muy especialmente, el de Soledad Ortega, es fundamental. En ese punto tu propia historia se inmiscuye con la suya. Hablábamos de acontecimientos de 1983 como precedentes, tú publicas *El idealismo de Ortega en 1984...*

—En cierto modo, ese es el recorrido, sí. Lo que ahora conocemos como *Centro de Estudios Orteguianos* tuvo en su origen otras denominaciones —*Programa de Estudios Orteguianos, Departamento de Estudios Orteguianos...* luego volveremos sobre ellas—, pero siempre ha mantenido similares cometidos y objetivos. Fue el resultado de una tarea colectiva, pero para mí el papel de la familia del filósofo fue fundamental. En 1984 me acerco a la Fundación llevando el libro que comentas, *El idealismo de Ortega*, un libro inmaduro que acababa de publicar. Me recibió Soledad Ortega y, entre otras cosas, hablamos de cómo Ortega era considerado clásico, sí, pero que no se le trataba como tal. En otros países ya habría una edición crítica de sus obras, me dijo, para, a continuación, exponerme su intención de promover lo que ella denominaba la edición de unas *Obras completísimas*. Si hubiera que concretar en un solo momento el inicio de todo el proyecto, quizá ese fuera uno de los más importantes. Sin embargo, antes había que preparar los materiales que pudieran hacerlo posible.

—Te refieres al Archivo, claro.

—Desde luego. Para poder llevar a buen puerto ese proyecto de las *Obras completísimas*, primero era necesario realizar un inventario del Archivo, ese Archivo que ella ya había ordenado previamente y que, sin duda, no existiría

sin la concienzuda y minuciosa labor que había venido llevando a cabo desde hacía años. Doña Soledad distinguía claramente entre lo que eran las *Obras* de su padre y lo que ella denominaba *Papeles de trabajo*, un material de diversa índole que rodeaba a las obras publicadas. Entre esos materiales destacaban las *Notas de trabajo*, muy numerosas –en torno a 30.000. El criterio de doña Soledad, expuesto ya en textos publicados en los números de mayo de 1987 y mayo de 1992 de *Revista de Occidente*, insistía en que *Obras* y *Papeles de trabajo* no debían mezclarse, precisamente para evitar malentendidos, y es que, aunque los *Papeles* resultasen fundamentales para entender la génesis del pensamiento de Ortega, no habían sido, sin embargo, incluidos por este en las obras publicadas. Recuerda, por ejemplo, que el método de trabajo de Ortega, su relación con las *Notas de trabajo* y el posterior proceso de escritura, ya lo había contado doña Soledad más de una vez. La publicación ocasional de algunas *Notas de trabajo*, decía ella, solo tenía sentido como “adelantos en esa denodada gesta de la publicación completa”. Este es el contexto en el que aparecieron algunas *Notas de trabajo* en los números de mayo de *Revista de Occidente*, los dedicados a Ortega, y en la recopilación que publiqué yo en 1995 con el título de *Notas de trabajo. Epílogo...*, en recuerdo del libro proyectado por su padre y dedicado a ella. Además, a la tarea lenta y fatigosa de inventario se añadiría posteriormente la de la digitalización del Archivo. No era fácil eso, aunque ahí poco tengo que decirte, ya que te tocó a ti coordinar la tarea.

—Uf... yo de eso recuerdo sobre todo la inacabable corrección de los datos y, sobre todo, el sudor frío que me recorría cada vez que la empresa encargada de hacerlo escaneaba los manuscritos en aquellas máquinas infernales de finales de los noventa. Para mí aquellos documentos eran reliquias y para ellos material de trabajo: no los veíamos del mismo modo y no nos entendíamos muy bien... Pero, sea como sea, lo que está claro es que las tareas, las labores que iban mostrándose como ineludibles, cada vez eran mayores.

—De hecho, y me refiero a unos años antes de lo que mencionas, eso fue lo que en cierta manera causó la institucionalización, si puede decirse así, de todo el proyecto. El volumen que iba adquiriendo el trabajo, fruto del empeño de la familia y de investigadores particulares, llevó al director del Instituto Ortega y Gasset, Emilio Lamo de Espinosa, a proponer la creación de un *Programa de Estudios Orteguianos*. El 6 de mayo de 1997, lo recuerdo bien, junto a mi nombramiento como director, ya apuntaba la necesidad de crear el Programa, “pues lo cierto es que –decía–, aun cuando la Fundación y el Instituto llevan su nombre, no es demasiado lo que se ha hecho hasta el momento en ese terreno”. Las cuatro líneas de actuación que proponía eran muy concretas: un foro de conferencias y debates; un curso de Doctorado sobre Ortega y el pensamiento contemporáneo; la creación de un comité para la evaluación de manuscritos recibidos sobre Ortega y para gestionar las solicitudes de investigadores que desearan acceder a los archivos; y “finalmente, por supuesto, el proyecto de edición de *Obras completas*”.

—¿Recuerdas alguna de aquellas primeras reuniones? Ya hacíamos Actas, estoy seguro, así que por algún lado deberían estar:

—Sí, las he utilizado ahora para confirmar los datos. En noviembre de 1998 tuvo lugar la primera reunión del Consejo del Departamento. Se detallaron las ayudas a la investigación, concretadas en tesis doctorales, y la gestión de las consultas recibidas mediante entrevistas y correspondencia; se propuso ampliar la difusión de la investigación transformando el *Boletín de estudios orteguianos* —al final ya convertido únicamente en el repertorio bibliográfico que hacía desde la Biblioteca alguien fundamental, importantísimo, en toda esta historia: Ascensión Uña, *Ase*— en una *Revista de Estudios Orteguianos*; y se evaluó la concesión de Proyectos de Investigación por parte del Ministerio para el estudio y edición de inéditos de Ortega y Gasset. También se trató algo fundamental, la docencia, donde había destacado el Seminario de la Fundación Ortega y Gasset — Argentina en diciembre de 1997, con propuesta de continuidad para los años próximos. En nuestro caso, sobresalía el Seminario de Estudios Orteguianos *Ortega y Gasset a la altura de nuestro tiempo*. Tuvo lugar la primera semana de marzo de 1998, en colaboración con la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, y fue un verdadero éxito: se matricularon 105 estudiantes. Luego se hizo una propuesta de continuidad en marzo de 1999. Y también estaba la docencia para estudios predoctorales: el curso de Doctorado *Ortega y el pensamiento contemporáneo*, de marzo a junio de 1998, del que nació la propuesta de duplicar el número de créditos para las ediciones de 1999 y 2000. De hecho, a la vista de los resultados del curso, llegó a plantearse la posibilidad de realizar un Programa de Doctorado completo.

—Congresos, seminarios, cursos de doctorado... No es de extrañar que hubiera que ir extendiendo y ampliando los objetivos. La transformación del Boletín en Revista es un ejemplo claro.

—Llegaban constantemente propuestas de publicación, sí. De hecho, la cantidad y calidad de trabajos de investigación sobre Ortega y Gasset que se recibían en la Fundación, y que, tanto por espacio como por la naturaleza de los textos, no tenían cabida en *Revista de Occidente*, aconsejaron la creación, ya de modo definitivo, de una *Revista de Estudios Orteguianos* que pudiera acogerlos. Debía ser una revista de carácter especializado y disponer de un triple objetivo muy explícito: la publicación de inéditos de Ortega —*Notas y Papeles de Interés Biográfico*, sobre todo— que pudiesen aumentar y completar el conocimiento de su obra; la publicación de trabajos de investigación sobre el pensamiento orteguiano, actualizados y rigurosos; y la conversión en un centro de recepción y difusión de noticias y novedades en el ámbito orteguiano, desde publicaciones recientes o actividades realizadas, hasta la información sobre tesis doctorales leídas. Esos objetivos no han cambiado desde entonces. El primer número se presentó en el Congreso Internacional de noviembre de 2000, *Arte, educación y sociedad en José Ortega y Gasset*, el del cartel *pop* de Ortega y el coche. Ahí ya

estaba el equipo del *Centro* formado y en los créditos de la *Revista*, al margen del Consejo Editorial y el Consejo Asesor, aparecíamos los cuatro que llevábamos meses preparando todo el asunto —la digitalización del archivo, la *Revista*, el congreso donde se presentaría...—: yo como director, Carmen Asenjo como gerente, tú como secretario e Iñaki Gabaráin como secretario técnico. Habría muchas cosas que contar, y seguro que te acuerdas tú más que yo —la maqueta de Vicente Serrano, la cubierta de Florencia Grassi, el tono del verde, el lugar del arquero junto al número...—, pero sigo pensando lo mismo que señalé en el Editorial que abría el primer número, aunque pudiera parecer demasiado ambicioso en aquel momento: que con el *Centro* y la *Revista de Estudios Orteguianos* se emprendía una “tercera navegación”, porque, al fondo de todo, claro, estaba la futura edición de *Obras completas*, o, mejor, *completísimas*. Lo que vino después ya lo conocemos y culminaría con la edición de *Obras* realizada por el equipo que dirigiría Javier Zamora.

—En la Salutación de Soledad Ortega que abría el primer número de la revista, en aquellas pocas líneas, estaba todo muy claro. Quizá mereciera la pena recordarlas ahora, un cuarto de siglo y cincuenta números después.

—Las tengo delante: “A lo largo de muchos años he ido reuniendo, conservando y aumentando el legado de mi padre en un Archivo cuya memoria está entretejida con la mía y una Fundación que lo cobija. Veo con satisfacción que aquel proyecto mío de «Obras completísimas» se pone finalmente en marcha, y que los numerosos investigadores que hasta aquí se han acercado encuentran acomodo en esta *Revista de Estudios Orteguianos*, a la que como presidenta fundadora de la *Fundación José Ortega y Gasset* doy la bienvenida y deseo feliz andadura”. Estas palabras de Soledad Ortega Spottorno, en el fondo, definían todo el proyecto. Las *Obras completísimas* eran el objetivo principal en aquel momento.

—No fue fácil poner en marcha todo lo relativo a las *Obras*. Tenías claro que un equipo de especialistas consagrados debería apoyar y sostener el proyecto desde el principio, pero tanto las características de la edición que se quería llevar a cabo, como las dificultades, ya por entonces, para mantener equipos de trabajo, no pusieron las cosas fáciles.

—Es que se trataba de comenzar algo nuevo, un modelo distinto de trabajo, como era la labor colaborativa en los procesos de edición. Creo que la historia es conocida, pero conviene recordar los datos y los nombres. Cuando finalizó el largo proceso de digitalización, se envió una pequeña encuesta a expertos con el fin de definir el equipo y las impresiones iniciales, para, a continuación, tener una reunión técnica la primera semana de febrero de 2000, los días 3 y 4, ya en la sede de la Fundación José Ortega y Gasset. Fue en la Biblioteca y tenía un objetivo sencillo en su definición: iniciar los trabajos que conducirían a una nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset. Los expertos asistentes —que, a la vez, se convertirían en el primer Consejo Asesor de la *Revista de Estudios Orteguianos*— fueron: Marta Campomar, Helio Carpintero, José Lasaga, Thomas Mermall, Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer,

José Antonio Pascual, Ramón Rodríguez, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara y Luis Gabriel Stheeman. Por el *Centro de Estudios Orteguianos* estábamos director, coordinador y gerente, es decir, José Luis Molinuevo, Domingo Hernández y Carmen Asenjo. Como representante del Patronato de la Fundación asistió Fernando Rodríguez Lafuente. Recuerdo que el acto comenzó con una recepción a la que asistieron el vicepresidente de la Fundación, José Varela Ortega, y los miembros de la Comisión de Estudios Orteguianos de la Fundación: Juan Pablo Fusi, Andrés Ortega Klein, Emilio Lamo de Espinosa, Francisco Prados de la Escosura y Fernando Rodríguez Lafuente. Ya en la reunión de trabajo tuvo lugar, primero, una exposición del estado actual de los estudios Orteguianos y de sus planes de futuro; a continuación, se explicó la situación de los fondos del Archivo y luego pasamos a aquella demostración que hiciste tú sobre las posibilidades que ofrecía la aplicación informática que gestionaba los documentos digitalizados.

—*Lo recuerdo perfectamente. Yo estaba nerviosísimo: creo que era la primera vez que utilizábamos un portátil y un proyector para mostrar la aplicación que llevábamos meses corrigiendo. Si te digo la verdad, después de corregirla y revisarla tantas veces, nunca estuve seguro de que saliera bien aquel día. Pero, sí, salió bien. La sesión de tarde ya estuvo mucho más centrada en las Obras completas como tales. Visto lo sucedido desde entonces y, sobre todo, disponible desde hace algunos años la edición de Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, incluida su versión digital, resulta mucho más llamativo e interesante lo que allí se habló.*

—Bueno, no dejaba de ser un proyecto, o mejor, la puesta en marcha de un proyecto, y los proyectos tienen que ser lo más ambiciosos que se pueda, que luego ya la realidad pondrá las cosas en su sitio. Lo importante era comenzar. De hecho, esa sesión de tarde que mencionas estuvo dedicada exclusivamente a examinar las ediciones de *Obras completas* existentes y las experiencias editoriales ya realizadas o en proyecto. Fue en la mañana del día 4 cuando se intentaron tomar acuerdos pormenorizados sobre criterios y posibilidades de edición. La propuesta inicial consistió en realizar dos tipos de edición de *Obras completas*: una edición en papel para un público lector y una edición crítica en soporte digital para el público especializado. La primera fijaría definitivamente el texto de las obras de Ortega, reordenaría la edición de los textos existentes e incorporaría todos aquellos escritos no recogidos en las ediciones disponibles por entonces, distinguiendo siempre entre lo publicado en vida de Ortega y los póstumos. La edición crítica, por su parte, constaría de cuatro secciones —Obras, Epistolario, Notas de Trabajo, Varios—, estaría provista de un detallado aparato de notas e incluiría índices analíticos, temáticos y onomásticos. La primera edición, la versión en papel, podría realizarse en no demasiados años y, en todo caso, tendría un final cerrado; la edición crítica se demoraría mucho más, pero quedaría permanentemente abierta a las aportaciones de los investigadores. Era un proyecto muy ambicioso, quizá irrealizable entonces, pero,

desde luego, a la altura de los tiempos: abierto, colaborativo y en constante modificación. ¡Ah!, todo ello sería posible por el generoso patrocinio del Banco Santander Central Hispano, con el que se habían establecido ya los contactos y firmado el protocolo. Y, por cierto, hubo otras dos recomendaciones que surgieron en aquellas reuniones: comenzar la edición de una biografía de Ortega, minuciosa y especializada, que fuese compatible con otra de carácter más histórico y narrativo; y realizar un documental o, en general, algún trabajo en vídeo, dedicado a la figura y la obra de Ortega.

— *Tanto en los tipos de edición que se quería para las Obras, como en estas recomendaciones últimas que mencionabas, incluso en lo que se buscaba con la Revista de Estudios Orteguianos y las funciones del Centro, siempre tuviste claro que había que tratar de unir una dirección más académica y especializada, con otra más social y “generalista”. Ortega lo permite, casi diría que lo exige y que es lo que lo hace verdaderamente interesante, pero no es fácil moverse en, o entre, ambos territorios.*

— Es que Ortega da poco el perfil académico tradicional. Lejos de mantener una endogamia a ultranza, había recomendado que se cerraran algunas de las pocas Universidades que había en España. A la altura de 1930, por ejemplo, no se hacía muchas ilusiones: “Y yo, claro está, no puedo negar que tengo algo de profesor universitario; pero reconocerá *El Sol* que se me ha notado muy poco”. Da la impresión de que la Universidad le ha pagado con la misma moneda. Se ha dicho que, con notables excepciones, Ortega no ha entrado en la Universidad. La causa es que, como se quejaba amargamente de sus discípulos, “distraídos por mis imágenes han resbalado sobre mis pensamientos”. Por ello entendí como urgente la colaboración del *Centro de Estudios Orteguianos* con la Universidad, sobre todo para incrementar su presencia, y también con el Ministerio, para la formación del profesorado de Enseñanza Secundaria. Con ambos se llegaron a acuerdos que cristalizaron, entre otras actividades, en el Congreso Internacional *Arte, educación y sociedad en José Ortega y Gasset*, realizado a mediados de noviembre de 2000. Tuvo una amplia repercusión, tanto académica como mediática, y su objetivo, observado desde el tiempo actual, creo que en parte se consiguió y en parte queda para el futuro más cercano. No olvides que se trataba no solo de pensar *sobre* Ortega —investigación, edición, docencia—, sino *con* Ortega, es decir, continuar con sus “empresas”, foros de debate, página web, realización de vídeos y documentales... Dicho quizá más osadamente: no utilizar a Ortega como un “comodín de citas” —criticaba Antonio Rodríguez Huéscar—, sino como un pensador incómodo.

— *Estupendas palabras para terminar la entrevista, porque, después del congreso, ya no permaneciste mucho más tiempo.*

— No. Es que eran demasiadas cosas. Con motivo de la Capitalidad Europea de la Cultura que en 2002 ocupó Salamanca, el Rector de mi Universidad me nombró coordinador general para los actos que desde la institución se llevaron a cabo. Fue una programación exigente y repleta de todo tipo de actividades.

Esto, unido al aumento de mis obligaciones académicas y la distancia geográfica, me impedía atender como se debía las cada vez mayores exigencias del *Centro de Estudios Orteguianos*. Era algo normal: había crecido mucho en muy poco tiempo y yo ya no podía concederle el tiempo y trabajo que requería. Por todo ello, el 26 de julio de 2001 presenté mi renuncia a la dirección del *Centro* ante el presidente de la Fundación, agradeciendo el apoyo recibido durante todos aquellos años.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Goethe

Segunda parte*

Edición de
Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

Introducción

Presentamos la segunda parte de la edición de las notas de trabajo que escribe Ortega sobre Goethe, en torno al segundo de los dos focos principales de trabajo sobre la figura y la obra del literato¹.

Como es sabido, este segundo foco data de 1949, en torno a la celebración del bicentenario del nacimiento de Goethe. En ese momento, la coyuntura que vive Ortega es mucho muy compleja, tras la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial. En Aspen, Colorado (Estados Unidos), y en Alemania (occidental), se organiza la conmemoración, con un objetivo más profundo que la festividad de una celebración: reconstruir Europa y su relación con América. Para ese fin, Goethe es visto como un modelo de rica sugestión, por ser una importantísima figura en la cultura europea contemporánea y, concretamente, en Alemania. La aspiración de Ortega en su participación en estas actividades es proponer una visión lo más realista posible de la vida y obra de literato, a las que presta atención desde antiguo, y de su funcionalidad en la cultura contemporánea. En esta línea, problematiza la visión de Goethe como “modelo”.

Ortega imparte en Aspen dos conferencias, el 2 y el 12 de julio, tituladas “Sobre un Goethe bicentenario” y “Goethe sin Weimar”, invitado por la Goethe Foundation, coordinada por Robert M. Hutchins, de la Universidad

* Este trabajo se enmarca en el proyecto ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset”, PHS-2024/PH-HUM-57, financiado por la Comunidad de Madrid.

¹ El primer foco de trabajo de Ortega sobre Goethe gira en torno a 1932, al hilo del centenario de la muerte del literato: *vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte”, ed. de Iván CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49 (2024), pp. 5-35.

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2025). Notas de trabajo sobre Goethe. Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 17-66.
<https://doi.org/10.63487/reo.145>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

de Chicago, en colaboración con el promotor Walter Paepcke, en el marco de la Goethe Bicentennial Convocation, a la que asisten otros intelectuales de renombre como su amigo Ernst Robert Curtius. Un mes más tarde acude a Alemania a propósito de la misma celebración. Primero, a Hamburgo, donde repite con algunas modificaciones no sustanciales esas dos conferencias, tituladas idénticamente, el 28 de agosto y el 1 de septiembre –la primera impartida en el Musikhalle, invitado por la Hamburger Goetherede, en el marco de la Goethe Feier, y la segunda, en el Grössen Hörsaal de la Universidad de Hamburgo, invitado por la weimariana Gesellschaft Goethefreunde. Conferencia que repetiría también en Berlín, el 7 de septiembre en la Haus der Gesellschaft für Natur- und Geisteswissenschaften –el día 5 había dictado *De Europa meditatio quaedam* en la Freie Universität–, y luego en Stuttgart, el 9 de ese mismo mes.

Estas conferencias tuvieron mucho calado, como demuestran los documentos conservados sobre aquella estancia en Estados Unidos y en Alemania. Fueron, a su vez, publicadas. La primera que imparte en Hamburgo, en alemán, en la revista *Hamburger Akademische Rundschau* ese mismo año; así como la introducción a la segunda conferencia celebrada en esa ciudad, en el *Boletín Editorial de la Revista de Occidente*. La segunda que imparte en Aspen fue publicada en inglés en las actas del Congreso en Chicago, en 1950, en *Goethe and the Modern Age. The International Convocation at Aspen, Colorado, 1949*. Se han publicado separados los manuscritos de las conferencias en el tomo X de las *Obras completas* de Ortega.

La investigación sobre Goethe por el madrileño se enmarca además en un nivel superior de análisis de figuras influyentes en Europa; concretamente, en el marco de su biografía de los españoles Vives, Velázquez y Goya. Y, a su vez, se despliega en más conferencias proyectadas que el filósofo impartiría en San Sebastián, Madrid y Barcelona, de las cuales sólo llega a dictar y publicar la segunda, titulada “Alrededor de Goethe”, en la madrileña Librería Buchholz, el 24 de noviembre de 1949, cuyo comienzo publica en diciembre en la revista *Ínsula*. Ha sido publicado póstumamente en el tomo X el manuscrito de la introducción a la proyectada conferencia en San Sebastián, ciudad a la que es invitado por la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, prevista –según los editores– para el día 14 de septiembre de 1949, poco después de regresar de Alemania.

Las notas de trabajo que agrupamos siguiendo, en lo posible, un orden cronológico de escritura, están relacionadas con las conferencias que realizaría en Aspen, en las ciudades alemanas mencionadas y en Madrid, y con la frustrada conferencia en Barcelona. Es importante señalar, además, que, aunque en los títulos de las carpetas en que se agrupan Ortega haga alusión concreta a alguna de las conferencias, las notas de trabajo del interior de cada carpeta se relacionan con varias de las disertaciones, como proyectadas en bloque, y ponen en relación, a su vez, a cada una de las impartidas por Ortega sobre Goethe y Europa.

En estas notas, Ortega trabaja especialmente las obras de Goethe: *Faust*, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, *Iphigenie auf Tauris*, *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, *Die Leiden des jungen Werthers*, *Briefe aus der Schweiz*, *West-östlichen Divan*, *Torquato Tasso*, sus escritos sobre arte y su obra poética, así como las selecciones de fragmentos y conversaciones realizadas por Eckermann y Biedermann y la edición de sus cartas con Schiller. Se apoya, además, siempre con perspectiva crítica, en numerosos estudios sobre su vida y su obra y otros trabajos sobre historia para demarcar las características de su generación.

Editamos en primer lugar la carpeta 29/24, titulada por Ortega “Goethe. Abril 1949-”, que incluye un recorte de prensa y dos notas. El recorte que, por su extensión y por no contener anotaciones de Ortega, no reproducimos, es del artículo de E. R. Curtius “Goethe oder Jaspers?”, publicado en el diario *Die Tat*, Zúrich, el 2 de abril de 1949.

La carpeta 29/41 lleva como título de mano de Soledad Ortega “*Sobre Goethe*”, quien anota que “parece preparación del curso de Aspen”, por lo que la transcribimos en segundo lugar, si bien la quinta nota de las veinticuatro que contiene la carpeta está fechada por Ortega en 25 de septiembre de 1949. Incluye además tres carpetillas cuyos títulos también son dados por la hija del filósofo; la primera, 29/41/1, con título “*El griego – El neoclasicismo: Gundolf*”, contiene dos notas; la segunda, 29/41/2, que lleva como título “*Goethe – Estados Unidos*”, contiene también dos, y la tercera, 29/41/3, denominada “*Goethe y Grecia*”, incluye cuatro notas de trabajo.

En tercer lugar, editamos la carpeta 29/23, titulada por Ortega “*Goethe. Conferencia Buchholz*” [*sic*], que abarca treinta y seis notas. Son preparadas por el filósofo inmediatamente tras su participación en Aspen para las conferencias en Alemania –de hecho, las últimas parecen ser producidas allí, pues, de la trigésima hasta la trigésimo sexta, están escritas en alemán como respuesta a una pregunta– y la librería madrileña Buchholz. Esta última, tendría lugar en noviembre, como hemos señalado.

Por último, transcribimos la carpeta 29/25, titulada por Ortega “*Barcelona – Goethe*”, que incluye catorce notas preparadas para la conferencia, prevista para otoño, en la Ciudad Condal, la cual no llegaría a impartir. Sin embargo, algunas tienen relación directa con el manuscrito de Ortega para la conferencia en la librería madrileña y con su participación en el festival en Alemania.

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 Marañón².

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

² Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, 5 vols. Leipzig: F. W. v. Biedermann, 1909-1911; Jacob BURCKHARDT, *Griechische Culturgeschichte*, 4 vols (no se conserva el vol. II). Stuttgart, Berlín y Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1930-1931; Wilhelm DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Leipzig / Berlín: B. G. Teubner, 1913, 4.ª ed.; Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, edición de Gustav MOLDENHAUER, 3 vols. Leipzig: Philipp Reclam, [1884]; Johann Wolfgang von GOETHE, *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe*, 40 vols. Stuttgart / Berlín: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1912]; Johann Wolfgang von GOETHE, *West-östlichen Divan*, edición y comentarios de Ernst BEUTLER, en colaboración con Hans Heinrich SCHAEDEER. Leipzig: Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung, 1943; Friedrich GUNDOLF, *Goethe*. Berlín: Georg Bondi, 1918, 6.ª ed.; Hermann A. KORFF, *Die Lebensidee Goethes*. Leipzig: J. J. Weber, 1925; Hermann A. KORFF, *Die Dichtung von Sturm und Drang im Zusammenhange der Geistesgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1928; Jules MICHELET, *Histoire de France*. París: Calmann-Lévy, s. a., conservados solo los vols. 1-11; Charles-Louis de Secondat, barón de MONTESQUIEU, *Grandeza y decadencia de los romanos*, traducción de Matilde HUICI. Madrid: Calpe, 1920; Heinrich RICKERT, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1932; Charles Augustin SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire. Cour professé à Liège en 1848-1849*, 2 vols. París: Michel Lévy, 1872; Johann Christoph Friedrich SCHILLER y Johann Wolfgang von GOETHE, *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805*, edición de Hans Heinrich BORCHERT, 2 vols. Berlín / Leipzig / Viena / Stuttgart: Bong & Co., 1914, y Georg SIMMEL, *Goethe*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1913.

También se han consultado los trabajos siguientes: Johann Wolfgang von GOETHE, *Obras completas*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Rafael CANSINOS ASSENS, 3 vols. Madrid: Aguilar, 1957 (3.ª ed., vol. 1), 1950 (2.ª ed., vol. 2) y 1951 (2.ª ed., vol. 3).

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 carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca con //. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo 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.

Fe de erratas

En la sección “Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset” del número 49 de esta revista, en las “Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte”, el editor data las notas 28/3-10, 7/30/1/1-8, 7/30/1/1-9, 26/5/14/1 y 26/5/14-2, en que aparece como membrete al dorso “El Diputado a Cortes por Padrón”, en 1931, en relación con la participación política de Ortega y Gasset en la Agrupación al Servicio de la República. El filósofo ostentaría el acta de diputado por León. Sin embargo, la diputación de Padrón, distrito gallego, la ejerció su padre José Ortega Munilla en torno a principios de siglo. Por ello, se corrige ese dato, ubicando temporalmente la escritura de esas cinco notas en la primera década del siglo XX. Ello no altera, sin embargo, la ordenación cronológica de las carpetas en la edición.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Goethe

Segunda parte

* * *¹*²*³

No *Rettungen*⁴

Meter donde hablo de que mi tesis goethiana es más cómoda –que casi toda la filol[ogía] goeth[iana] parece una constante *Rettung*. Ahora bien, precisamente porque en algún caso excepcional la faena filol[ógica] puede y debe ser *Rettung*, no tiene sentido que casi constantemente los filólogos –historiadores literarios, biógrafos, etcétera– fabriquen *Rettungen*⁵.

¹ [29/24. Carpeta titulada por el propio Ortega: “Goethe. Abril 1949-”, en tinta negra. Aparece anotado a lápiz con letra que parece asimismo de Ortega, bajo el título: “*Ya usadas*”]

² [29/24-1. Se trata de un recorte de prensa del artículo de Ernst Robert Curtius titulado “Goethe oder Jaspers?”. Sobre el título, va anotado a lápiz por el personal de la Biblioteca de Ortega la referencia del diario en que está publicado: “«Die Tat», Zúrich 2.4.49”. Curtius, filólogo romanista y crítico literario de lengua alemana, compartiría su participación en los actos de la Goethe Bicentennial Convocation, en julio de ese año en Aspen, con su amigo Ortega. El artículo, que no contiene anotaciones ni marginalia de Ortega, incluye una potente crítica de Curtius a la perspectiva de Jaspers, que encabeza una campaña sociocultural desde el plano académico-filosófico contra Goethe por haber representado éste un modelo para la identidad alemana, quebrada tras la II Guerra Mundial. Curtius afirma que en realidad Jaspers no conoce a Goethe. En esta línea, Ortega trata de “salvar” a Goethe a partir del reconocimiento de que no podemos tomarlo como un modelo de vida ni su obra como uno de pensamiento; pues el mismo Goethe arroja luz sobre el sentido irónico con que han de tomarse los modelos. Véase la nota 29/41-1]

³ [29/24-2]

⁴ [“Salvaciones”]

⁵ [“No tiene duda de que en muy determinadas ocasiones compete a la filología la casi sacra misión de defender a un autor: esto da lugar a un género de producción filológica que tiene ya de antiguo su bueno y simpático nombre: se llama *salvación* –*Rettung*. Pero en ocasiones tales se trata precisamente de lo inverso: de proponer una nueva interpretación del hombre y de su obra frente y contra la injusta y mal ajustada que suele correr y ser vigente en el desván de lugares comunes que es *siempre* la llamada «conciencia u opinión pública». Pero la oportunidad excepcional de las *salvaciones* manifiesta que el sentido normal de la historia literaria, de la biografía, etcétera, no puede inscribirse en ese especial género. Es absurdo porque es superfetatorio ponerse a *salvar* a quien goza de excelente salud y cuya figura en la fama es aceptada por el que escribe. En última instancia se trata de un asqueroso vicio humano: de la generosidad que se muestra con los autores

*⁶*Error radical de Dilthey sobre G[oe]the*

Inconcebible que diga “Es gibt kaum Rätsel und Dissonanzen”.
[Das] Erleb[nis] u[nd] [die] Dich[tung], 200⁷.

* * *⁸*⁹

Lo más infértil fuera hoy contemplar aquí juntos ustedes y yo a Goethe como nuestro modelo. Goethe no es, no puede ser nuestro modelo y ello no por azar ni por accidente sino porque uno de los factores más dramáticos del hombre actual es... que no tiene modelos. En Occidente esto es nuevo.

Leer “Deshumanización”¹⁰.

antepasados, con los que ya no son y que es compensatoria de la hostilidad que se dedica a los vivientes. No se ve por qué no ha de concederse *proporcionalmente* la misma atención a un autor que aún resuella que a otro finiquitado. Sin embargo, pasa todo lo contrario y superlativamente. Sobre todo en España, para que un autor sea bueno y atentamente leído, lo primero que tiene que hacer es morir. Mi tesis sobre Goethe, una vez dominada la incomodidad proveniente de que es inaudita, permite una práctica mucho más cómoda que la tradicional, porque se ajusta como un guante a los hechos”, “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]” (1949), X, 63]

⁶ [29/24-3]

⁷ [Ortega subraya al margen a lápiz rojo con doble marca y tres exclamaciones el siguiente fragmento en el ejemplar de Dilthey: “ergreift mich wieder vor allem die wunderbare Einheit und Harmonie in diesen Dasein. Es gibt in ihm kaum Rätsel und Dissonanzen. Dies Leben ist ein Wachstum nach einem inneren Gesetz, und wie einfach ist dies Gesetz, wie regelmäßig und stetig wirkt es!”, Wilhelm DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Leipzig / Berlín: B. G. Teubner, 1913, 4.^a ed., p. 200. Ortega traduce la cita: “[Dilthey] nos declara que cuando contempla a Goethe «le sorprende sobre todo, y siempre con nueva sorpresa, la maravillosa unidad y armonía de su existencia. No hay en él apenas enigmas ni disonancias. Aquella vida fue un puro desarrollo conforme a una ley interna, ¡y cuán sencilla esa ley, con qué regularidad y continuidad actúa!»”, en “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]” (1949), X, 66]

⁸ [29/41. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “*Sobre Goethe*”, en tinta azul. Anota bajo el título, entre paréntesis y en tinta azul también: “(parece preparación del curso de Aspen y aparece junto sujeto con una pinza)”. Contiene veinticuatro notas sueltas y tres carpetillas. La nota quinta de la carpeta está fechada por Ortega en 25 de septiembre de 1949. Las tres carpetillas están tituladas por Soledad “*El griego – El neoclasicismo: Gundolf*”, “*Goethe – Estados Unidos*” y “*Goethe y Grecia*”, respectivamente]

⁹ [29/41-1]

¹⁰ [Ortega se refiere al párrafo siguiente del libro: “Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y la sospecha, más o menos confusa, que engendra

¿Por qué no los tenemos? Cada época histórica puede definirse por la ecuación en que la vida humana se encuentre frente a futuro y pasado. Es el futuro quien decide de la figura del pasado. Pues bien, el futuro// se ha hecho para nosotros tan acusadamente futuro que escapa al pasado.

No como modelo –pero sí como metro, como unidad de medida. Midamos nuestra situación en la vida con la de Goethe para percibir las diferencias y así hacer lo más goethiano del mundo –conocer nuestros límites, averiguar nuestro perfil vital.

*¹¹

G[oethe] representa en su pensar como en su vivir un esfuerzo constante para perforar la costra de convenciones en que vive envuelta la vida humana, como una crisálida, y llegar al núcleo de las autenticidades. Eso es lo que le aproxima a nosotros. Pero confesemos que hay una diferencia. Esa resolución de ir a lo auténtico está en él contenida por una voluntad no menos fuerte de evitar todo cinismo y toda insolencia. Nuestro autenticismo es cínico e insolente. G[oethe] es capaz de enamorarse de Ifigenia, que es una trágica ursulina, una muchacha que no dice sino lo que se debe decir –que es *sittsam*¹².

*¹³

Una gran parte de la obra ¹⁴ de Goethe está hecha *desde* un modelo, no es directo ante las cosas. Véase por ejemplo mi nota al margen de Gundolf –368¹⁵.

el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que, de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente, que ya no pueden ayudarnos. El resto de espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo –sean de arte, de ciencia o de política”, “El arte en presente y en pretérito” (1925), en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*, III, 916]

¹¹ [29/41-2]

¹² [“Recatada”]

¹³ [29/41-3]

¹⁴ , sobre todo, poética [tachado]

¹⁵ [Ortega, que había escrito una exclamación a lápiz azul en el margen izquierdo, anota a lápiz sobre ella, mostrando una relectura del fragmento del ejemplar del libro, lo siguiente: “Esto demuestra que G[oethe] no veía lo que tenía delante sino su preconcebida idea”. El fragmento en cuestión es: “Ähnliche Beispiele finden sich zu Dutzenden –etwa noch wie er die griechische Plastik sich vergegenwärtigt bei dem Ballspiel junger Italiener. Diese Beispiele sind Zeugnisse für die spezifisch bildnerische Einstellung von Goethes Auge”, Friedrich GUNDOLF, *Goethe*. Berlín: Georg Bondi, 1918, 6.ª ed., p. 368]

Contradicción en G[oethe]

La reconoce con motivo de *Eins und Alles*¹⁷ y *Vermächtnis*¹⁸ –a Eckerman[n], 12 Feb[rero] 1[8]29 – V[éase] notas ed. Cotta 2, 352¹⁹.

Ver todas las páginas de Gundolf sobre *Natur* 376 y ss²⁰.

Sería la ocasión para hacer notar que en estos años (1800) pensar no implicaba un sentido de auténtica “veracidad” (ver lo que sobre esto digo en mi prólogo para alemanes)²¹.

¹⁶ [29/41-4]

¹⁷ [“Uno y todo”. *Vid.* nota 29/23-3]

¹⁸ [“Legado”]

¹⁹ [Se refiere a la nota a la edición del poema de Goethe “Vermächtnis” por Eduard von der Hellen, al final del volumen de la edición de Johann Wolfgang von GOETHE, *Gedichte*, en *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe*, 40 vols. Stuttgart / Berlín: J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger, [1902-1912], vol. II, p. 352, donde aparece subrayado al margen a lápiz rojo por Ortega: “Eckermann läßt am 12. Febr. 1829 über dieses eben entstandene Gedicht den Dichter sagen, er habe es «als Widerspruch» der beiden Schlußverse (23 f.) des vorigen geschrieben, «welche dumm sind und welche meine Berliner Freunde bei Gelegenheit der naturforschenden Versammlung zu meinem Ärger in goldnen Buchstaben ausgestellt haben»”. A continuación, Ortega subraya también a lápiz rojo: “Darin liegt eines der seltenen groben Mißverständnisse Eckermanns”. El poema de Goethe en *ibid.*, p. 245]

²⁰ [Hay muchas marcas y anotaciones de Ortega en el ejemplar. Pueden verse las que realiza al margen en el capítulo titulado “Natur” (“Naturaleza”): Friedrich GUNDOLF, ob. cit., pp. 376 y ss.]

²¹ [Véase de Ortega “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 144-148. Podemos destacar este fragmento: “Ha habido en el mundo muchas filosofías equivocadas, pero si algo chorrea de toda la historia de la filosofía es ese extraño, frenético *nivus* de los filósofos hacia una cosa que se llama verdad. Sólo hay dos instantes en que el afán de verdad, la escrupulosidad cede al afán de lograr el individuo lo que ambiciona, sea como sea: en los alejandrinos y en los postkantianos. ¿Cómo es eso posible? Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología –todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes– pone en la pista del delito. Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube que Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo trascendental es, a la postre, la acción directa en filosofía” (IX, 146)]

*²²

25 se[p]t[iembre] [19]49

Me parece Goethe –un hombre que es *esencial* e invariablemente preóntico. Cuando Kant publica la *Crítica* tiene 32 años. Ya está su fondo ideológico hecho. Es incapaz de reflexionar, es decir, “uber das Denken zu denken”²³. La Realidad es algo “ahí” hasta el punto de que el único trato mental adecuado con ella es verla *desde fuera* –de ella. Anti-alemán, pues. Incluso su propio ser lo ve desde fuera. Goethe ve que ahí en el mundo hay y está una *cosa* que se llama Goethe. En su juventud siente que él es una maravilla y esta natural vanidad –porque era entonces, en efecto, un poder ele//mental (de aquí el Titein y el Demon) le habitúa aún más a verse como un monumento público.

Su irreflexividad es doble: 1.º incapacidad de ver su subjetividad *como* subjetividad. En vez de eso la ve objetivada. 2.ª incapacidad de analizar, y, por tanto, de abstraer. De aquí su incapacidad para la matemática y la física.

Hay que intentar aclarar lo que todos, incluso Dilthey [–]Erlebnis, p. 248–llama su “anschauend denken”²⁴.

*²⁵

Claro que ese nuevo Denken der Wirklichkeiten²⁶ –da la casualidad que empieza por un pensarse el individuo a sí mismo y refocilarse en esa contemplación (Werter) y preocuparse excesivamente de sí mismo. Comienza el *yoísmo* práctico, casi dos siglos después del abstracto *yoísmo* teórico de Descartes.

*²⁷

Negatividades

No se olvide que para G[oethe] la tiniebla es una realidad, una energía y que la oscuridad no es que no veamos sino que vemos la tiniebla.

²² [29/41-5]

²³ [“Pensar sobre el pensar”]

²⁴ [Ortega subraya a lápiz rojo en el ejemplar: “er verhielt sich anschauend-denkend”, Wilhelm DILTHEY, ob. cit., p. 248. Y anota al margen a lápiz: “¿Qué es eso?” *Ver*. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “En el segundo centenario del nacimiento de Goethe.– Trozo de la conferencia «Goethe sin Weimar»” (1949), VI, 565-566, y “Goethe sin Weimar” (1949), X, 24. Ortega matiza la expresión y prefiere utilizar “pensar alerta”: “Fraseología y sinceridad” (1927), en *El Espectador* V, II, 596; “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 290, nota 1]

²⁵ [29/41-6]

²⁶ [“Pensar las realidades”]

²⁷ [29/41-7]

*²⁸*Cristianismo y Hombre Goethiano*

Si la vida vista desde aquel aparece como el problema de *salvarla* en la obra, al ver la *vida* en su realidad, por tanto, como *esta* vida el problema consiste en *aguantarla*. Es el problema del romanticismo –de ²⁹ Werter como de Schopenhauer– el balanceo entre el entusiasmo y el suicidio. Estas primeras generaciones románticas viven al borde de la vida. El borde de la vida es el suicidio. Y su obra poética o filosófica es el *Ervat*³⁰ de un suicidio, es lo que hicieron *para* no suicidarse. Es “el mal del siglo”³¹.

*³²*Vida en Goethe*

Vida como drama, tragedia y, a la vez, vida como juego. El Hombre juega al drama-

Su ³³ declaración de jugar –véase por ejemplo Korff[f]-Lebensidee 168³⁴-

²⁸ [29/41-8]

²⁹ Wer. Ro. [tachado]

³⁰ [“Remplazo”]

³¹ [“El Romanticismo, germinado en las postrimerías del siglo XVIII, significa en la historia el triunfo del sentimiento. Hasta entonces había solido el hombre avergonzarse de sus emociones, demasiado orgulloso de sus ideas, y las mantenía prisioneras en una cárcel de razón. Por eso, durante el siglo XVIII, la poesía propiamente no existe; sirve el verso tan sólo para expresar pensamientos, no pasiones. La pura razón frígida y rígida gobierna el mundo. Mas, abiertas las poternas de la prisión donde estaban aherrojados, y en esclavitud los sentimientos, saltan éstos sobre la existencia como sobre una presa, derriten con su fuego la vida congelada, y, enardecidos, lo incendian todo: la política y la ciencia, las artes y el trato social. Al revés que en la época anterior, cada hombre va inclinado sobre sus propias emociones, puesto el oído atento a la fluencia sentimental que mana de su viscera cordial. Todo el mundo se siente presa de una pasión, generalmente dolorida y fatal. Byron y Chateaubriand habían creado los gestos de la época: aquél, de orgía desesperada; éste, de desventura irremediable. El pesimismo es el mal del siglo, un mal que casi todos acarician. Los varones se hacen un semblante sombrío, y las mujeres sesgan la vida conservando una encantadora palidez”, “Para un Museo Romántico (conferencia)” (1922), en *El Espectador* VI, II, 629-630]

³² [29/41-9]

³³ am [tachado]

³⁴ [Ortega subraya al margen a lápiz rojo la cita de Goethe recogida por Korff: “Nur nichts als Profession getrieben! Das ist mir zuwider. Ich will alles, was ich kann, spielend treiben, was mir eben kommt und solange die Lust daran währt. So habe ich in meiner Jugend gespielt, unbewußt; so will ich’s bewußt fortsetzen durch mein übriges Leben”, Hermann A. KORFF, *Die Lebensidee Goethes*. Leipzig: J. J. Weber, 1925, pp. 168-169. Nótese la demarcación que Goethe establece del juego frente a la profesión]

Véase el hombre como jugada de dados de la Naturaleza.³⁵ A Falk -1809³⁶-

*³⁷

Una de las palabras de juego en sánscrito “Ula” significa también el “como si” –II, 51 (al.)³⁸.

Estupendo lo del japonés “jugar a fallecer” y en general toda la vida grave –II, 56³⁹.

*⁴⁰

Fausto

Frente al vivir “en formas”, *cumpliendo normas* que de fuera vienen, en pre-
via, *a tergo* conciencia de la limitación y, por tanto, de la *resignación*, Fausto es
el héroe de la petulancia. Quiere ser todo (v[éase] Korf[f], Sturm, 83)⁴¹ –no
quiere límites y no acepta normas– quiere vivir de dentro a fuera –*sinceramente*
(v[éase] Goethe el Libertador)⁴². Es Luzbel –Diabolismo del romanticismo.

³⁵ en [tachado]

³⁶ [Véase lo que Goethe dice a J. D. Falk el 14 de junio de 1809, en Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), *Goethes Gespräche. Gesamtausgabe*, 5 vols. Leipzig: F. W. v. Biedermann, 1909-1911, vol. II, pp. 37-42. En el ejemplar de su Biblioteca hay dos subrayados al margen a lápiz, en las páginas 40 y 41. En esta última página está la cita apuntada: “Man denke sich die Natur, wie sie gleichsam vor einem Spieltische steht und unaufhörlich au double! ruft, d. h. mit dem bereits Gewonnenen durch alle Reiche ihres Wirkens glücklich, ja bis ins Unendliche wieder fortspielt. Stein, Tier, Pflanze, alles wird nach einigen folchen Glückswürfen beständig von neuem wieder aufgesetzt, und wer weiß, ob nicht auch der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höhern Ziele ist?” También en Hermann A. KORFF, ob. cit., 1925, p. 162, está transcrita la carta a Falk y marcada por Ortega]

³⁷ [29/41-10]

³⁸ [Probablemente se refiere al segundo volumen y a la p. 51 de algún ejemplar de su Biblioteca dedicado a estudios lingüísticos y sociológicos, cuya referencia no apunta. Antoine Meillet es una de las fuentes de lingüística más citadas por él, pero no se conserva ningún ejemplar del autor en su Biblioteca]

³⁹ [*Idem*, en referencia a la p. 56]

⁴⁰ [29/41-11]

⁴¹ [Hermann A. KORFF, *Die Dichtung von Sturm und Drang im Zusammenhange der Geistesgeschichte*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1928, p. 83. No hay subrayados en el ejemplar de la Biblioteca de Ortega]

⁴² [Ortega señala: “no hay medio de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. Se escapa por escotillón, como Mefistófeles en el teatro. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí,

Tiene en esto razón Korf[f]: *der dämonische Mensch*⁴³. V[éase] 85⁴⁴. Wirklichkeitsdrang⁴⁵.

*⁴⁶

G[oethe] y Napoleón

Como yo suponía G[oethe] no contó nada después de la entrevista –que fue el 2 octubre 1808– y solo ¡en 1824! hizo una nota reproduciendo la conversación⁴⁷.

*⁴⁸

La obra de G[oethe] desde Weimar acusa la vida solitaria de un hombre, con soledad que no es la fecunda y que ⁴⁹ sopla del fondo del hombre alejando de él cuanto es convencional, adventicio, “social” –sino la soledad deficiente, la del que vive en compañía pero sin compañero adecuado que ⁵⁰ responda, oprima, limite y fertilize [sic] –en suma, con quien se con-viva⁵¹.

faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. (...) En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El *dentro*, el «sí mismo» no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo flúido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Éste no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. Por eso, en el mismo trozo casi de ultratumba que ahora comentamos explica Goethe su acto libertador del sí mismo diciendo: «Ahora ya no tenéis una norma –se entiende, recibida–; ahora tenéis que dárosela a vosotros mismos», “Goethe, el libertador” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 147-148]

⁴³ [“*El hombre demoníaco*”]

⁴⁴ [La expression está en Hermann A. KORFF, ob. cit., 1928, p. 85. No tiene subrayados por Ortega]

⁴⁵ [“*Urgencia de realidad*”]

⁴⁶ [29/41-12]

⁴⁷ [Vid. Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, edición de Gustav MOLDENHAUER, 3 vols. Leipzig: Philipp Reclam, [1884], Primera parte, conversaciones del 25 de febrero y del 2 de mayo de 1824, vol. I, pp. 89-94 y 114-118, respectivamente. Ortega subraya a lápiz azul al margen en el ejemplar de su Biblioteca las pp. 90, 91 y 93, y a lápiz gris las pp. 117 y 118]

⁴⁸ [29/41-13]

⁴⁹ viene o [tachado]

⁵⁰ ap [tachado]

⁵¹ [“La vida de Goethe, como la de cada uno de nosotros, consiste en la constante lucha que se plantea entre ambos perfiles –el que efectivamente somos y el que sentimos que tendríamos que ser. Cuando estos días alguna amable señora se acercaba a mí y me preguntaba: «¿Es usted

Ese hombre solo por desolación tiene además la manía de ocuparse solo de sí mismo, de dar vueltas y vueltas en torno a su *yo* posible, de no pensar más que en problemas formales de lo que *habría* que hacer, de la profesión a seguir etcétera. De aquí absurdos vacíos como escribir una enorme novela para contarnos la elección de carrera de una criatura cualquier[a], de un mozo mediocre: Guillermo Meis-//ter. Fausto es más interesante porque viene de la vetusta leyenda nada goethiana –pero G[oethe] se las arregla para hacer de su tragedia “gótica”, magnífica –en su segunda parte– otra novela pedagógica de alguien que quiere ser y no sabe qué.

*⁵²

Natalia

Si *no* constase que G[oethe] estaba ya en los antípodas de la Stein cuando escribía los *Lehrjahre*⁵³, todos habrían dicho que ella era Natalia porque no hay duda que coincide más que con ninguna, mucho más que Ifigenia, con la idea que tienen de lo que era y de lo que era para G[oethe].-

*⁵⁴

Winckelmann publica 1764⁵⁵-
 Chaterton precede en el suicidio 1770⁵⁶
 1776- Empieza Alfieri⁵⁷-

el señor Ortega?», me daban ganas de contestar: «Señora, nada más que vagamente, lo soy sólo *à peu près*, porque siento demasiado que soy sólo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser». Para aquella señora el vocablo «Ortega» es el nombre de una leyenda y ante su pregunta yo me encontraba, como un filólogo, ante un problema de crítica histórica: el de no confundir mi leyenda conmigo mismo. Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad”, “Goethe sin Weimar” (1949), X, 28]

⁵² [29/41-14]

⁵³ [*Wilhelm Meisters Lehrjahre*]

⁵⁴ [29/41-15. Deducimos que se trata de un listado para determinar la generación de Goethe]

⁵⁵ [Se refiere al libro de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) *Geschichte der Kunst des Altertums: Historia del Arte de la Antigüedad*, publicado en 1764 por el historiador y arqueólogo alemán. No se conserva la obra en la Biblioteca de Ortega]

⁵⁶ [Thomas Chatterton, poeta inglés que se quitó la vida con solo diecisiete años. En la Biblioteca de Ortega se conserva su biografía, escrita en francés por Alfred de Vigny en la editorial parisina Nilsson]

⁵⁷ [Vittorio Alfieri (1749-1803), dramaturgo y poeta italiano. Se conserva el ejemplar de su autobiografía en la Biblioteca de Ortega, traducida al castellano por Pedro Pedraza y Páez en 1921 en la editorial Calpe]

Voss trad[uce] Odisea 1781⁵⁸.

Wolf- Prolegómenos a Homero 1795⁵⁹

David- El rapto de las sabinas 1800⁶⁰

*⁶¹

El clasicismo, es decir, greco romanismo de G[oethe] no es nada suyo. Toda Europa entra al mismo tiempo en ello, es el neo-clasicismo –que sigue al barroco. Es –paradójicamente– la primera manifestación /preforma⁶² de lo que va a ser el “sentido histórico” y es la última forma del viejo Humanismo que da una batalla de retaguardia contra la primera rebelión de lo espontáneo que fue el *Sturm u[n]d Drang*⁶³.

Para el viejo humanista Grecia y Roma eran la forma absoluta de lo humano: eran la Humanitas en el sentido de Ciceron... y de Santo Tomás. El barroco que se ha asimilado dos siglos de Humanismo, XV y XVI, opone impropias creaciones. Bacon y// Descartes son anti-griegos. (Todo esto está por contar). Ariosto ya no es humanista: Orlando es la burla tanto de Amadis como de Ajax y Diomedes, Cervantes, Shak[e]speare, Lope de Vega, Calderón no hay que decir. Aparece la nueva mat[emática] que empalma con la griega –sobre todo la de las épocas relativamente a Grecia, decadentes, Diofanto etcétera (ver)⁶⁴– pero que

⁵⁸ [Johann Heinrich Voss (1751-1826) traduce al alemán las obras de Homero. Se conserva en la Biblioteca de Ortega esta traducción, en dos volúmenes, por la editorial Cotta]

⁵⁹ [Friedrich August Wolf (1759-1824), filólogo alemán que escribe *Prolegomena ad Homerum* en 1795, obra de que no disponemos en la Biblioteca de Ortega]

⁶⁰ [El cuadro, un óleo sobre lienzo, conservado actualmente en el Louvre, es de Jacques-Louis David (1748-1825)]

⁶¹ [29/41-16]

⁶² [Superpuesto]

⁶³ [*Tormenta e ímpetu*]. Curiosamente, Ortega traduce *Sturm* por “ímpetu” en la fórmula con que describe el destino literario de Goethe: *Sturm und Maß*, *vid.* “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 135-136. Con lo cual, parece entender esta corriente como un ímpetu redoblado]

⁶⁴ [“Buen ejemplo de la deficiente actitud en que los historiadores ejercen su cometido es que no se hayan nunca detenido ante esta acusación de Descartes que atribuye a los matemáticos griegos nada menos que un «engaño culpable» –*pernitiosa quadam astutia*. Porque no se trata de un mal humor momentáneo, sino que corresponde al espíritu con que Descartes habla siempre de los griegos. Y no sólo de los matemáticos. En el Prefacio a sus *Principios de filosofía* dice que Platón «confesaba francamente no haber podido hallar aún nada de cierto y se contentó con escribir las cosas que le parecían verosímiles, imaginando a este efecto algunos principios por los cuales trataba de dar razón de las demás cosas; al paso que Aristóteles ha sido menos sincero y aunque fue veinte años su discípulo y no tuvo otros principios que los de aquel, cambió por completo el modo de enunciarlos y los propuso como verdaderos y seguros sin que haya la menor apariencia de que los estimase jamás como tales». La cosa es de gran calibre. Descartes no se contenta con declarar erróneas las doctrinas de Aristóteles, sino que formalmente le califica

se la deja infinitamente atrás,⁶⁵ /y hasta/⁶⁶ se descubre la positividad racional del infinito. Leibniz *digiere* todo el pensamiento griego. /Para/⁶⁷ el barroco el helenismo es ya solo alimento no forma absoluta ni modelo. Es /el barroco/⁶⁸ un poder ebenbürtig dem Hellenismus⁶⁹.

Entre tanto se redescubre la civil[ización] antigua como hecho histórico si bien excepcional. Es una nueva “ejemplaridad”, no forma absoluta sino ejemplo de lo que//

*⁷⁰

2

pasa a los hombres –es una forma de humanidad *distinta* de la propia. Montesquieu – Grandeur et decadence⁷¹ – Gibbon, Tillemont⁷² – A Rousseau sigue inmediatamente.

La Antigüedad como *afición*, disfraz, juego. Se juega a ser griego /o romano/⁷³. El juego es en toda la línea. La Rev[olución] Franc[esa] va a asesinar en nombre de Harmodio y Aristogiton, de Brutus y de los Gracos. Napoleón aprovecha su perfil de emperador romano y resucita la máscara del Imperio, después de resucitar el Consulado y el manto de púrpura. En todos los palacios hay una sala pompeyana.

El helenismo es el nuevo snobismo –que no es en ello nada original ni peculiar: es demasiado dócil al tiempo. Reúne /en Weimar/⁷⁴ bustos, estatuas, medallas como// Lord Hamilton en Nápoles. Salvo A. M. Chenier, la poesía de los revolucionarios es imitación helenística. Se *imita*, ahora bien, los viejos

de falsario e inauténtico. ¿Cómo no detenerse ante pareja enormidad? La historia, si es algo, es el ensayo a fondo de entender los hechos humanos. He ahí un hecho humano de alto rango por quien lo dice, por de quién lo dice y por lo que dice”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1162, nota 1]

⁶⁵ porque [tachado]

⁶⁶ [Superpuesto]

⁶⁷ [Superpuesto]

⁶⁸ [Superpuesto]

⁶⁹ [“De igual clase que el Helenismo”]

⁷⁰ [29/41-17]

⁷¹ [Charles-Louis de Secondat, barón de MONTESQUIEU, *Grandeza y decadencia de los romanos*, traducción de Matilde HUICI. Madrid: Calpe, 1920. Se conserva solo esta edición en castellano en la Biblioteca de Ortega]

⁷² [Se refiere a la reivindicación que realiza Edward Gibbon frente al historiador eclesiástico francés Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont, en el capítulo XV de su *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*. No se conserva ningún ejemplar del historiador británico en dicha Biblioteca]

⁷³ [Superpuesto]

⁷⁴ [Superpuesto]

helenistas *no* imitaban, no pretendían “hacer de griegos”.⁷⁵ La Antigüedad quedaba ante ellos con carácter magistral, como algo que es preciso aprender pero no ser, porque no es un *modo particular* sino absoluto.

Que es ya una forma histórica lo prueba con creces que Homero ha sido ya despedazado filológicamente por Wolf⁷⁶.

No creo que ningún humanista pretendiese ser él un heleno ni un romano. ¿Se imagina a Poggno o al Aretino o al Bruni fingiéndose gente del Lacio? No hablemos de Erasmo o de Vives. Era esencial a la actitud de aquel Humanismo sentir la Antigüedad fuera//

*⁷⁷2⁷⁸

de ellos como “otro mundo” maravilloso del cual pudieran ser espectadores y estudiosos.

*⁷⁹

⁸⁰No ya ⁸¹ pensar que G[oethe] fue un heleno sino ⁸² pensar que G[oethe] lo creía es, sobre un error grotesco y pueril, un denuesto para el poeta que no solía confundir las cosas. La auténtica actitud de G[oethe] frente a la antigüedad nos consta del modo más formal porque en su desastroso ensayo sobre ⁸³ Winckelmann ⁸⁴ copia el trozo de una carta de W[ilhelm] von Humboldt que según él expresa exactamente su actitud⁸⁵. ⁸⁶ Este trozo es una maravilla: está

⁷⁵ El clas [tachado]

⁷⁶ [Véase la nota 59]

⁷⁷ [29/41-18]

⁷⁸ [Ortega marca explícitamente, probablemente no por error sino pensando en una posterior edición, con un “2” la apertura de la tercera nota del pequeño resumen que realiza en cinco caras]

⁷⁹ [29/41-19]

⁸⁰ Es más no creo que G[oethe] [tachado]

⁸¹ pero [tachado]

⁸² creer [tachado]

⁸³ “ [tachado]

⁸⁴ ” [tachado]

⁸⁵ [Johann Wolfgang von GOETHE, “Winckelmann”, en *Schriften zur Kunst*, Segunda parte, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XXXIV, pp. 23-25. Ortega subraya al margen a lápiz rojo las líneas 33-34 y 1-2 de las pp. 24-25 y las líneas 13-15 de la p. 25; reproducimos por su relevancia las primeras: “Aber es ist auch nur eine Täuschung, wenn wir selbst Bewohner Athens und Roms zu sein wünschten. Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muß das Altertum uns erscheinen”. Toda la admiración hacia la Antigüedad se produce a distancia para Goethe: reconocerse griego y romano sería, como recoge de Humboldt, una ilusión –“Täuschung”]

⁸⁶ ante la [tachado]

escrito y pensado como solo Humboldt, en aquella fecha –estamos en 1804-1805– era en Alemania capaz de escribir y pensar. Ahora bien, esa carta formula de manera insuperable la actitud romántica ante Roma y ⁸⁷ Atenas.

*⁸⁸

Sensualidad

Es inconcebible que los alemanes no adviertan la ridiculez de que G[oethe] ⁸⁹, en las *Elegías Romanas* descubra el Mediterráneo de la ⁹⁰ sensualidad. ¿Es que la sensualidad es efectivamente el Mediterráneo? ¿Es que en Alemania no se abraza, no se besa, no se acaricia? ¿Es que la mujer alemana no tiene senos de dulce hemiesfericidad con vivaces puntas ni grupas bien alabeadas? ¡Demonio, sí los tienen!

Esta proclamación de la sensualidad ⁹¹ vale en G[oethe] como la protesta y la venganza del nulo temperamento que poseía la Stein. G[oethe] es-//tá harto de frigidez y se vuelca incontinentemente del otro lado.

*⁹²

Véase, un poco ingenuamente entendida, la lista de grandes “personalistas” que fueron anormales en Dilthey *Erlebnis* p. 398⁹³.

Frente a ellos G[oethe] es el personalista sano –pero un poco filisteo.

*⁹⁴

*Befreier*⁹⁵

El trozo de G[oethe] está en las notas del 38 –p. 325⁹⁶–

⁸⁷ A- [tachado]

⁸⁸ [29/41-20]

⁸⁹ deso [tachado]

⁹⁰ sensibilidad [tachado]

⁹¹ procede en [tachado]

⁹² [29/41-21]

⁹³ [Vid. Wilhelm DILTHEY, ob. cit., p. 398, subrayado por Ortega al margen a lápiz rojo. Dilthey nombra a Lord Byron, Leopardi, Schopenhauer, Hölderlin o Nietzsche]

⁹⁴ [29/41-22]

⁹⁵ [“Libertador”]

⁹⁶ [No se ha podido descifrar el libro o conjunto de notas al que alude Ortega]

*⁹⁷

Ver en el epistolario con Schiller su helenismo⁹⁸.
 Ver Sante Beuve Chateaubriand⁹⁹ –generaciones clasicistas–
 Y en Hist[oire] du France¹⁰⁰–

1805- le presta a Schiller cartas Winckelmann, que con prosa este [...] –II,
 p. 531¹⁰¹ –1805!!

*¹⁰²

Su problematismo por víscera.
 Su idea de la cultura¹⁰³.

Sin embargo, él es heredero de esta –nosotros no. Diferente relación de él y
 nosotros frente al pasado *porque* frente al porvenir.

⁹⁷ [29/41-23. Escrita a lápiz y con letra irregular]

⁹⁸ [*Id.* en el ejemplar de Johann Christoph Friedrich SCHILLER y Johann Wolfgang von GOETHE, *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805*, edición de Hans Heinrich BORCHERT, 2 vols. Berlín / Leipzig / Viena / Stuttgart: Bong & Co., 1914]

⁹⁹ [Se refiere al libro del crítico literario francés Charles Augustin SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'empire. Cour professé à Liège en 1848-1849*, 2 vols. París: Michel Lévy, 1872, conservado en su Biblioteca. Según Ortega, “entendía la crítica como una descomposición de la obra de arte en anécdotas biográficas”, “[Variaciones sobre la *circum-stantia*]” (1912), VII, 302. Y para el filósofo madrileño, “la historia literaria debe ser próximamente lo contrario de lo que hacía Sainte-Beuve”, “Una manera de pensar” (1915), I, 910]

¹⁰⁰ [Aunque hay varios ejemplares sobre la historia de Francia en la Biblioteca de Ortega, con el título exacto probablemente alude a la monumental *Histoire de France* de Jules MICHELET (París: Calmann-Lévy, s. a.), de que se conserva solo hasta el 11.º volumen]

¹⁰¹ [*Id.* la carta de Schiller a Goethe de 28 de febrero de 1805, en Johann Christoph Friedrich SCHILLER y Johann Wolfgang von GOETHE, ob. cit., vol. II, pp. 530-531, sin subrayados de Ortega en el ejemplar]

¹⁰² [29/41-24. Escrita a lápiz]

¹⁰³ [“Por un lado Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo, por otra parte es la superación de las viejas Humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano. Casi toda la inmensa literatura sobre Goethe parte de suponer que Goethe fue un culturalista. En realidad no hay tal cosa. Goethe se pasó la vida luchando dentro de sí contra todo lo que su tiempo dejaba caer sobre él. El tiempo histórico en que vivimos es el camino por donde, queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes en esas fechas. Pero bajo todos los automatismos que la época ponía en él, Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 555. También en “Sobre un Goethe bicentenario.– [Conferencia en Aspen]” (1949), X, 7]

Ejemplo su “naturalismo” heredado. Alusión a su más auténtica idea de la vida *que* trataré en Barcelona¹⁰⁴. Esto plantea –dualidades en Goethe. ¿Qué pensaba *en el fondo*?

Pero esto plantea: relación de las ideas de G[oethe] con G[oethe]-
Ensayo de definición de su pensar.

* *¹⁰⁵

*¹⁰⁶

Todo lo griego tiene sin duda la ventaja de la desnudez. El hombre desnudo parece haberse desnudado del tiempo, *sen [sic]* entiende, del tiempo histórico. Solo conserva del tiempo su forma abstracta –su pasar y con ello, las edades. Estaba predeterminado a esta desnudez el griego porque su vestimenta que es lo que temporaliza, adscribe a una fecha y sumerge en el flujo histórico, casi no era vestimenta. Con su chitón y su manto es el griego un hombre desnudo tapado –un desnudo sustantivo a quien acontece el momentáneo accidente de haber sido tapado.

Y esto mismo acontece con su pensamiento y su poesía. En ellas// apenas interviene lo transitorio y pintoresco. La idea va también como desnuda de circunstancialidad histórica y la emoción se hace pura línea paradigmática. Esto hace que nos conmueva menos, que nos convenza menos.

Hay en todo lo griego lo que podríamos llamar su linearismo, que lo hace puro pero, a la vez, tenue y etéreo¹⁰⁷.

El neo-clasicismo sin darse cuenta, adelgaza aún más ese linearismo [*sic*] y se vuelve dibujo de Flaxmann¹⁰⁸. Este fue el *enfant terrible* del neo-clasicismo. La vida griega queda sutilizada en un mundo hechos [*sic*] con los hilos tomados a una telaraña...

¹⁰⁴ [No impartiría finalmente esta conferencia, como ha sido apuntado en la introducción]

¹⁰⁵ [29/41/1. Carpetilla titulada por Soledad Ortega: “*El griego – El neoclasicismo: Gundolf*”, en tinta azul. Contiene dos notas de trabajo]

¹⁰⁶ [29/41/1-1]

¹⁰⁷ [Ortega utiliza también los adjetivos “tenue” y “etéreo” cuando define la *meditación*: “el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atentos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravitas. Una viva sospecha nos acompaña de que, a la menor vacilación por nuestra parte, todo aquello se vendría abajo y nosotros con ello. Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral”, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 773]

¹⁰⁸ [Ortega se refiere a John Flaxman (1755-1826), ilustrador inglés, figura del movimiento neoclásico británico]

* 109

Todo este “neoclasicismo” que empieza hacia 1720 y va a crecer – es puro “carnaval” ¹¹⁰ en serio –lo que es grotesco, es puro *disfraz* e imitativismo, es... falta de sinceridad. El siglo XVII era, a su modo, *relativamente* sincero. El XVIII es un vivir en ficciones. El auténtico sincerismo ha empezado con este siglo y en ello, progresivamente, estamos ¹¹¹.

Mientras G[oethe] *hacía* de “olímpico”, ¹¹² Notre Dame du Thermidor ¹¹³ se vestía de romana y los Cónsules sacaban de la guarda[r]ropía teatral, ¹¹⁴ ridículamente, los mantos purpúreos de los cónsules, y G[oethe] saca /en sus Elegías Romanas/¹¹⁵ los Cuerpos tremoreos de los dioses de alguna chamarilería. Es// cómico todo lo que dice Gundolf para persuadirnos de que creía, a su modo, en el Panteón helénico y ¹¹⁶ romano, v[éase] 435, 437¹¹⁷.

¹⁰⁹ [29/41/1-2]

¹¹⁰ , p [tachado]

¹¹¹ [Señala Ortega: “nuestra época se caracteriza por la «falsa sinceridad», quiero decir que vive precisamente de una pretensión de denodado sincerismo, pero luego resulta que es todo lo contrario, llevando así a un máximun la distancia entre su realidad y la interpretación de ésta. Por medio del sincerismo nuestro tiempo justifica su prurito de negar toda norma, todo principio, todo valor; pero luego resulta que, solitario el hombre en medio de las ruinas que su nihilismo ha fabricado y no teniendo más remedio que sostenerse sobre algunas afirmaciones, éstas son completamente insinceras. Finge apegarse a lo que sus negaciones han dejado en pie cuando eso que queda, por azar, en pie es más remoto de su efectivo sentir que no pocas cosas de las negadas”, “¿Instituciones?” (1931), IV, 655]

¹¹² Los Directores m [tachado]

¹¹³ [Teresa Cabarrús, llamada Nuestra Señora de Termidor (1773-1835), fue una famosa dama española, esposa del político francés Jean-Lambert Tallien durante la Revolución Francesa]

¹¹⁴ los [tachado]

¹¹⁵ [Superpuesto]

¹¹⁶ latino [tachado]

¹¹⁷ [Friedrich GUNDOLF, ob. cit., pp. 435 y 437. En la p. 436 Ortega anota al margen a lápiz: “No: eran nombres y figuras retóricas. Tropos”. En la p. 437, subraya a lápiz rojo: “Homers Dichtertum verkündigt einen wirklich geglaubten Olymp”, y a lápiz azul las palabras resaltadas por Gundolf en las líneas siguientes: “Goethe dichtet Götter *wie* ein Grieche –niemand außer ihm und Hölderlin konnte es wagen– nicht *als* ein Grieche”]

* *¹¹⁸*¹¹⁹*G[oe]the – Estados Unidos*

Las relaciones de los EEUU con Europa se han hecho de pronto muy estrechas, demasiado estrechas. Al decir “demasiado” no es mi intención insinuar que esa estrechez de relaciones no deba ser. Quiero decir más bien lo contrario, quiero decir que son inevitables, que sería catastrófico que no existiesen, que no se consoliden –mas, por lo mismo, pienso en ellas con responsabilidad. El irresponsable entiende por pensar sobre una cosa, declarar sus deseos sobre ella. El responsable reflexiona sobre las condi-//ciones de eso que desea, se pregunta si es posible, qué peligros puede acarrear. Así en este caso. Las relaciones de EEUU con Europa se han hecho /de pronto/¹²⁰ demasiado estrechas para que no se corra el riesgo de que precisamente la aproximación traiga consigo un mayor alejamiento que antes. ¿Por qué? La condición para que esas relaciones estrechas sean saludables y fértiles es que los americanos se hagan bien cargo de no esta u otra cosa –ideas, instituciones, usos, medios– son distintos entre ellos y nosotros sino algo mucho más radical y decisivo: su actitud an-//

*¹²¹

2

te el vivir mismo¹²².

Los americanos un pueblo joven. Esto no es una frase. Europa un pueblo viejo.

Ejemplo no necesitan “auctoritas”. Porque gozan tanto en vivir y ser que no necesitan *respetar* sus instituciones. El respeto sobra cuando se goza de ellas. El

¹¹⁸ [29/41/2. Carpetilla titulada por Soledad Ortega: “Goethe – Estados Unidos”, en tinta azul. Contiene dos notas. Debajo, también en tinta azul, anota Soledad: “(aparecen sujetas por una pinza)”]

¹¹⁹ [29/41/2-1]

¹²⁰ [Superpuesto]

¹²¹ [29/41/2-1]

¹²² [“Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase, esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces «mayor», menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo era tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad. Pero en estos últimos años los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho –directamente como tal opinión, y *no* su Gobierno– en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa”, *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 130-131]

Presid[ente] de los EEUU no necesita representar “auctoritas” porque el americano está encantado de que halla Pres[idente] de los EE como está encantado de que halla *frigidaire*¹²³.

* *¹²⁴

*¹²⁵

Cuando leo, dicho de paso y como cosa que va de suyo y es palmaria, que G[oethe] es “un heleno entre bárbaros” –p[p]. 315-16¹²⁶– doy un bote en el asiento si estoy sentado, o empiezo a puñetazos con el aire si estoy de pie. Porque decir tal cosa es una monumental estupidez, un *topos* retórico. Ahora bien, los alemanes no tienen derecho a la retórica y usar de ello les es nocivo. No es como a nosotros que llevándola en la masa de la sangre por pertenecer a pueblos romanizados¹²⁷ –y esto quiere decir amamantados con retórica– podemos usarla impunemente. El milenario uso y abuso de ella nos ha inmunizado para ella¹²⁸.

Ni los alemanes de 1790 eran muy bárbaros ni Goethe fue heleno mínimamente siquiera, como no lo había sido// en absoluto Winckelmann,¹²⁹ como no fuera que por ser heleno se entiende ser pederasta. Pero el caso es que G[oethe] no tenía de heleno ni siquiera la más modesta pederastia.

El error es grave porque no se trata solo de que *per accidens* resultasen no ser helenos sino que su relación con lo helénico, su entusiasmo por él¹³⁰ supone, implica y exige que no tenían nada de helenos. Su fervor hacia Grecia provenía precisamente de que echaban de menos en sí las gracias de Hélade y soñaban con

¹²³ [“Refrigerador”]

¹²⁴ [29/41/3. Carpetilla titulada por Soledad Ortega: “*Goethe y Grecia*”, en tinta azul. Contiene cuatro notas de trabajo]

¹²⁵ [29/41/3-1]

¹²⁶ [Friedrich GUNDOF, ob. cit., pp. 315-316. Subraya Ortega a lápiz rojo la frase, con una exclamación al margen: “auch er war ein Hellene unter Barbaren”]

¹²⁷ , [tachado]

¹²⁸ [Señala Ortega: “Se ha despreciado la retórica durante muchas generaciones, y esta cosa despreciada se ha vengado, porque ha quedado abandonada y sin defensa a los dictadores, que son todos grandes retóricos. Aquí hay un problema puro, virginal, que jamás se ha tocado, la historia de la retórica. Cuando muere la cultura antigua, ¿qué queda de esta cultura antigua? No la filosofía, no la ciencia, sino la retórica. Han sido Casiodoro y los últimos latinos los que han enseñado a los pueblos jóvenes. No hacían más que retórica. Es lo que quedó flotando, por tanto es algo importante. Habría que pensar qué es la retórica. ¿Acaso no es la ciencia de las palabras? ¿No es, como toda ciencia, algo que pudiera darnos una técnica aprovechable para nuestra vida social y nuestra lucha política? El poder sobre las palabras es lo que de último hay en los hombres”, “Pasado y porvenir para el hombre actual. Tercer coloquio privado” (1951), VI, 1123]

¹²⁹ a no ser [tachado]

¹³⁰ significó [tachado]

ellas como con su complemento.¹³¹ Lejos de¹³² usufructuar el helenismo, era este lo que les faltaba de suerte que si eran helenos lo eran como *lucus a no[n] lucendo*.

De tal modo son Goethe y heleno /como/¹³³ contrarias sustancias que cuando aquel//

✱¹³⁴

2

se dedica efectivamente /tal o cual rato/¹³⁵ a “hacer de heleno”, en su vida y en su obra, asistimos a una lamentable escena del más triste y pueril Carnaval en que G[oethe] nos aparece falsificado, anulado o, por lo menos, degradado, en todo caso, desalojado de sí mismo y suplantado por un mal actor que recita un papel no bien aprendido. Ifigenia, no obstante sus desplantes grandilocuentes y sus gestos de estatua no es más que una alemana romántica y *bourgeois*¹³⁶. A la /terrible/¹³⁷ tragedia de Eurípides, G[oethe] le estirpa toda la médula trágica y una vez vaciados¹³⁸ de tan fiera materia los cuerpos de Ifigenia, Orestes, Pylades y Thoas los llena con el aguachirle, de una *comédie larmoyante*¹³⁹. Y menos que nada redundante en// beneficio de la obra que las lágrimas *larmoyées* se inflen solemnes, sentenciosas y verbipatentes para¹⁴⁰ /venir a fertilizar/¹⁴¹, como no podía menos, como¹⁴² el regadío de una huerta,¹⁴³ el más arbitrario *happy end*¹⁴⁴ digno de una película para los ciudadanos de cualquier Oklahoma o Machassuset [*sic*]¹⁴⁵.

¹³¹ Hele [tachado]

¹³² poseer [tachado]

¹³³ [Superpuesto]

¹³⁴ [29/41/3-2]

¹³⁵ [Superpuesto]

¹³⁶ [Sobre la *Ifigenia* de Goethe, escribe Ortega: “Cuando Goethe, hastiado de la inelegancia germánica, desciende a Italia en busca de una más delicada regla vital, va ocupado con la composición de «Ifigenia». Al pasar por Bolonia se detiene ante una Santa Ágata de Rafael. «El artista –escribe en su diario– le ha dado una doncellez sana y segura de sí misma, exenta de frialdad y de aspereza. Me he fijado mucho en el semblante, y he de leerle en espíritu mi *Ifigenia*, porque no debe salir de los labios de mi heroína nada que esta santa no pudiera decir”, “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana” (1918), en *El Espectador VIII*, II, 782. También *vid.* IX, 1482-1483]

¹³⁷ [Superpuesto]

¹³⁸ de ello los en [tachado]

¹³⁹ [“Lacrimógena”]

¹⁴⁰ terminar [tachado]

¹⁴¹ [Superpuesto]

¹⁴² un ca [tachado]

¹⁴³ el m [tachado]

¹⁴⁴ [*Happy end*, “final feliz”]

¹⁴⁵ [Se refiere a Massachusetts]

Y he aquí, por qué me irrita esta monserga del helenismo goethiano. Tomar Ifigenia en serio, es decir, ingenua y directamente como Ifigenia nos lleva solo a una visión negativa,¹⁴⁶ estéril sobre G[oethe]. Si, en cambio, la tomamos oblicuamente, es decir, como un intento de G[oethe] para gozar¹⁴⁷ /con/¹⁴⁸ disfrazarse unos ratos de griego, como expresión del entusiasmo conmovedor de//

*¹⁴⁹

3

este hombre hacia lo que precisamente ni era ni podía ser, entonces se nos convierte en algo positivo y nos emociona y entenece y somos nosotros los que lloramos.

Pero es curioso que muchos alemanes y aun muchos “especialistas” en G[oethe], juzguen que esto que acabo de hacer es una agresión a G[oethe] cuando es, aunque no premeditada, su única Rettung¹⁵⁰ posible.

En vez de afirmar, sin sombra alguna de verosimilitud, que G[oethe] fue un heleno lo /fecundo/¹⁵¹ que debían hacer esos filólogos es aclararnos por qué entre 1780 y 1820 muchos alemanes, ingleses, franceses, /o/¹⁵² italianos¹⁵³ dieron en querer a la fuerza “hacer// de griegos”. De la tragedia griega¹⁵⁴ quiso hacer G[oethe] una tragedia *moral* y aun de moral burguesa, el drama de la *respectability*¹⁵⁵.¹⁵⁶ /Mas acontece/¹⁵⁷ que la tragedia griega lo es¹⁵⁸ justamente,¹⁵⁹ *formalmente* porque¹⁶⁰ /no/¹⁶¹ pone¹⁶² de manifiesto que el universo es

¹⁴⁶ esto [tachado]

¹⁴⁷ de [tachado]

¹⁴⁸ [Superpuesto]

¹⁴⁹ [29/41/3-3]

¹⁵⁰ [“Salvación”. Véanse las notas 29/24-1 y 29/24-2]

¹⁵¹ [Superpuesto]

¹⁵² [Superpuesto]

¹⁵³ y [tachado]

¹⁵⁴ hizo G[oethe] n [tachado]

¹⁵⁵ [“En el Pantheon griego –salvo Júpiter y Hera[,] que son como los amos de la casa, que son dos dioses ingleses, antipáticos, la pura *respectability*– todo el mundo danza”, *Idea del Teatro. Una abreviatura* (1946), IX, 862]

¹⁵⁶ Pero el caso es [tachado]

¹⁵⁷ [Superpuesto]

¹⁵⁸ porque [tachado]

¹⁵⁹ *esencialmente* [tachado]

¹⁶⁰ quiere [tachado]

¹⁶¹ [Superpuesto]

¹⁶² [pone]rnos [tachado]

abismáticamente inmoral,¹⁶³ que en él son inmorales no solo los hombres sino, ante todo y sobre todo, los Dioses. Que esto no implicase lo más mínimo para el hombre griego, me refiero al auténtico, no al disimilar como G[oethe] o Winckelmann o¹⁶⁴ duda alguna respecto a la divinidad de los dioses sino, viceversa, la creencia en que los dioses son, a la vez, inmorales y dioses eso, estrictamente eso es//

✱¹⁶⁵

4

la tragedia griega.

Lo valioso de la *Ifigenia* goethiana es lo que en ella vemos cuando dejamos de verla como pretendida figura griega. Y tiene razón –salvo en un punto– Gundolf al decir –p. 318¹⁶⁶–

Pero Gundolf es el que pocas páginas antes ha escrito la frase irritante que ha disparado¹⁶⁷ toda esta diatriba –un heleno entre bárbaros. Y Gundolf es el que expone /en serio/¹⁶⁸ la Ifigenia como una obra helénica de G[oethe]. Las palabras de G[undolf] que con casi total aplauso transcribo serían perfectas si en ellas se sugiriese al menos que G[oethe] no solo modificó la tragedia de Eurípides, cosa dema//siado obvia, sino que G[oethe] no entendió ni podía entender la tragedia de Eurípides porque de griego no tenía ni un pelo¹⁶⁹.

¹⁶³ por [tachado]

¹⁶⁴ [Ortega deja un espacio en blanco que no llega a completar]

¹⁶⁵ [29/41/3-4]

¹⁶⁶ [Friedrich GUNDOLF, ob. cit., p. 318. Ortega subraya al margen dos párrafos de esta página, uno a lápiz azul y el otro a lápiz rojo. En ambos casos, con cada uno de los colores, anota al margen: “Bien”. Transcribimos el segundo, en que también subraya con lápiz rojo la frase que reproducimos en cursiva: “Eine Gestalt und ein Schicksal wie die Iphigenie konzipieren zu können auf Grund der Euripideischen Vorlage, diesen Stoff so lesen und deuten zu können, das setzt eine innere Hoheit und einen menschlichen Adel ohnegleichen voraus, und darum bleibt, *abgesehen von Kunst und Genie*, die Iphigenie vor allem für Goethes Charakter das verherrlichende Denkmal, wie es denn das Evangelium der deutschen Humanität schlechthin ist”]

¹⁶⁷ la anterior [tachado]

¹⁶⁸ [Superpuesto]

¹⁶⁹ [“Aún la filología no nos ha adaptado suficientemente el órgano para asistir a una tragedia griega. Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y el público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado a nosotros es como el libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca –es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no aciertan a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una página escrita en un idioma de que no poseemos diccionario”, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 818]

* * *¹⁷⁰*¹⁷¹*Goethe*

Gualdrapa, caparazón –se dice *Schabracke*.

*¹⁷²*Conferencias Goethe*

Desarrollar en ellas frente al existencialismo el sentido deportivo de la vida y la idea central goethiana de la Heiterkeit o jovialidad. Véase Dilthey Erleb[nis] 251¹⁷³.

*¹⁷⁴

“Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will[”].

Eins und Alles-

Cotta Jubil[äums-Ausgabe] 2, 245¹⁷⁵

¹⁷⁰ [29/23. Carpeta titulada por Ortega: “Goethe. Conferencia Buchholk”, a lápiz azul. Contiene treinta y seis notas preparadas para las conferencias del filósofo en Alemania y la librería madrileña Buchholz, que tendría lugar en otoño de 1949]

¹⁷¹ [29/23-1]

¹⁷² [29/23-2]

¹⁷³ [Wilhelm DILTHEY, ob. cit., p. 251. En esta página, Ortega subraya a lápiz rojo al margen dos fragmentos, en los que marcamos, a su vez, con cursiva las palabras que el filósofo subraya. El primero: “Fassen wir zusammen: in folgerichtigem *frohmutigem* Handeln, im Sinne der so geschauten Bedeutung des Lebens liegt die Aufgabe des Menschen”. Y el segundo: “Und jeder Versuch, die leichten schwebenden Geister dieser Lebensanschauung in Begriffe oder gar in System zu bringen, streift Schimmer und Licht von ihnen, er läßt nur traurige Schatten zurück. *Lehre kann hier nicht* getrennt werden vom Vorgang, aus dem sie hervorgeht, und Anweisung zum Leben nicht von dem, der sie ausspricht”. Este último, en sintonía con la pretensión de Ortega de reconectar las cristalizaciones culturales con el dinamismo vital de que se originan]

¹⁷⁴ [29/23-3]

¹⁷⁵ [Cita el poema “Eins und Alles”, en Johann Wolfgang von GOETHE, *Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 245, líneas 23-24, que aparecen subrayadas al margen a lápiz rojo por Ortega. Traducción: “que caer en la nada debe / siempre el todo a su pesar, / si es que en su propia existencia / aspira a perseverar”, en “Uno y todo”, *Poemas sobre Dios y mundo*, en *Obras completas*, edición, traducción, estudio preliminar y notas de Rafael CANSINOS ASSENS, 3 vols. Madrid: Aguilar, 1957, 3.ª ed., vol. I, p. 1049]

*176

Sobre el Azar

Ein Waldelndes, das mit und um uns wandelt-
2, 253 – Urworte. Orphisch¹⁷⁷-

*178

Al ir a ponerse en contacto con las Madres-
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil –dice Fausto.
Y luego Mefisto[feles] a él cuando se estremece ante la idea de las Madres
Willst du nur hören, was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge-
(v[éase] Rickert. 314)¹⁷⁹.
Ver todo lo demás 315, 316-317¹⁸⁰. Aquí lo del Nicht y el All.

¹⁷⁶ [29/23-4]

¹⁷⁷ [Del poema “Urworte. Orphisch”, en Johann Wolfgang von GOETHE, *Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 253, línea 10, subrayada, como la línea 9 –las dos primeras de los versos del poema dedicados al Azar (“das Zufällige”)–, al margen con doble marca y a lápiz rojo por Ortega. Traducción: “y con nosotros anda o bien nos ronda”, en “Palabras primigenias órficas”, *Poemas sobre Dios y mundo*, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 1058]

¹⁷⁸ [29/23-5]

¹⁷⁹ [Heinrich RICKERT, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1932, p. 314. Ortega subraya al margen sobre esta página del ejemplar las citas del *Fausto*: la primera, a lápiz azul y la segunda, a lápiz rojo. En la primera, Fausto canta al “estremecimiento” (*Schaudern*) como la mejor parte de la humanidad (recoge la cita en “Sobre un Goethe bicentenario”, VI, 560), y en la segunda, Mefistófeles le pregunta si sólo quiere oír lo que ya ha oído, sin importar cómo suene. Sobre que las Madres –“diosas del discurso”, *Göttinnen die Rede*– son tomadas de la tradición helénica por Goethe, *vid.* Heinrich RICKERT, ob. cit., pp. 312-313 y José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte”, ed. de Iván CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49 (2024), p. 15, n. 41, a propósito de la nota de trabajo 7/30/1/1-1]

¹⁸⁰ [*Id.* Heinrich RICKERT, ob. cit., pp. 315-317. En la p. 315, Ortega subraya a lápiz rojo la cita del *Fausto*: “Hast du Begriff von Öd und Einsamkeit?”, preguntando por un concepto para la “desolación” (*Öd*) y la “soledad” (*Einsamkeit*), y subraya a lápiz rojo con tres marcas al margen, unas líneas más abajo: “Mußt ich nicht mit der Welt verkehren? / Das Leere lernen, Leeres lehren?”, aprender y enseñar el “vacío” (*Leere*). En la p. 316, subraya tres versos al margen a lápiz rojo: “Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne, / Den Schritt nicht hören, den du tust, / Nichts Festes finden, wo du ruhst”, sobre la misma temática. Y en la p. 317, subraya a lápiz rojo con tres marcas al margen: “Nur immer zu! wir wollen es ergründen, / In deinem Nichts hoff ich das All zu finden”, donde se alude al juego entre la “nada” (*Nichts*) y el “todo” (*All*) al que se refiere Ortega en la nota (*vid.* VI, 560). Líneas más abajo, subraya al margen también a lápiz rojo los tres últimos versos de esta otra cita: “Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung, / Umschwebt von

*¹⁸¹

Ein Blick von deinen Augen in die meinen,
Ein Kuss von deinem Mund auf meine[m] Munde
2, 7¹⁸².

*¹⁸³

El alemán es arrastrado siempre ¹⁸⁴ por una tendencia monádica. Como suele, del mismo don procede el esplendor y la miseria. El sabio indio de Renan que se crea el cielo de Indra¹⁸⁵.

Pero G[oethe] fue la posibilidad de un alemán poroso. Los errores de su vida favorecen demasiado la tendencia monadológica.

¡Con qué exuberante gratitud responde el ser de G[oethe] a cualquier pedazo de mundo que la suerte le arroja! ¡El más pequeño viaje, una mujercita transeúnte!

*¹⁸⁶

Ni siquiera nos ¹⁸⁷ /aclaran/¹⁸⁸ (los libros sobre G[oethe]) lo que este entendía por pensar –Gefühl y demostración en Simmel¹⁸⁹–

Bildern aller Kreatur, / Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur”, donde señala que toda criatura se mueve entre “figuras” (*Bildern*) y “sombras” (*Schemen*)]

¹⁸¹ [29/23-6]

¹⁸² [Los dos primeros versos del poema “Die Liebende schreibt”, en Johann Wolfgang von GOETHE, *Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 7, líneas 1-2, sin ninguna marca de Ortega sobre la página. Traducción: “Quien ha tenido, como yo, tus ojos / en los míos fijos y en la mía tu boca”, en “La amada escribe”, *Sonetos*, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 880]

¹⁸³ [29/23-7]

¹⁸⁴ goeth [tachado]

¹⁸⁵ [Ortega se vale de este relato muchos años antes cuando compara la Universidad alemana de Leipzig con la española: “Diríamos que se repite el caso del sabio indio que, según cuenta Renan, después de haber sido arrojado del cielo de Indra, se creó por la fuerza de su pensamiento y la intensidad de sus méritos un nuevo Indra y nuevos cielos. Apartándose de la realidad, (...) ha logrado, merced a su poder de idealizar, poner sobre el mundo una realidad nueva y más firme”, “Una fiesta de paz” (1909), I, 246]

¹⁸⁶ [29/23-8]

¹⁸⁷ explican [tachado]

¹⁸⁸ [Superpuesto]

¹⁸⁹ [*Id.* Georg SIMMEL, *Goethe*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1913, p. 216, donde subraya Ortega a lápiz rojo y al margen el siguiente juicio de Kestner sobre el joven Goethe: “Er strebt nach Wahrheit, hält jedoch mehr von dem Gefühl derselben, als von ihrer Demonstration”, esto es, valora más la aproximación a la verdad por el “sentimiento” –*Gefühl*– que le produce que por su demostración]

Por vez primera en G[oethe] lo humano en cuanto destino personal o integral de la persona emerge de profundis, busca expresión – ¹⁹⁰ La línea en esto marcada por G[oethe] no ha sido trascendi[d]a – llega hasta nosotros y en esa línea tenemos que comenzar para trascenderlo. G[oethe] es /para nosotros/¹⁹¹ en esto, como en otras cosas, ¹⁹² punto de partida.

*¹⁹³En ¹⁹⁴ Hamburgo¹⁹⁵

La casa se ha hundido. Excelente ocasión para *gründlich*¹⁹⁶ limpiar la casa.
Nueva posición de la “cultura” en la vida¹⁹⁷.
La veracidad de Dilthey.

*¹⁹⁸

“Es kommt offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an”¹⁹⁹.-

– Simmel- Citas sobre querer ser solo aficionado y no profesional –⁵²⁰⁰-

– *La vida como juego* –⁵²⁰¹.

¹⁹⁰ No se ha su [tachado]

¹⁹¹ [Superpuesto]

¹⁹² no n [tachado]

¹⁹³ [29/23-9]

¹⁹⁴ Alem [tachado]

¹⁹⁵ [Probablemente se trata de una nota tomada para alguna de las dos conferencias que dicta sobre Goethe en Hamburgo, el 28 de agosto y el 1 de septiembre de 1949, tras su vuelta de Estados Unidos y meses antes de su conferencia en la librería madrileña]

¹⁹⁶ [“Profundamente”, “completamente” o “desde su base”]

¹⁹⁷ [Við. la nota 29/23-2 y los comentarios al pie sobre ella]

¹⁹⁸ [29/23-10]

¹⁹⁹ [Apuð. Georg SIMMEL, ob. cit., p. 6, cita subrayada por Ortega a lápiz rojo y también marcada al margen con seis líneas rojas y una azul. Refleja que en la vida prima claramente para Goethe el vivir sobre el resultado de la vida]

²⁰⁰ [Við. ibið., p. 5, donde, entre otras citas, Ortega subraya a lápiz rojo: “Nur nichts als Profession getrieben! das ist mir zuwider”. Marca también esta cita en azul al margen, y con un “ojo” a lápiz gris, que puede indicar su relectura para la preparación de la conferencia]

²⁰¹ [En la misma página, Ortega subraya al margen a lápiz rojo, y con tres líneas a lápiz gris: “Ich will alles, was ich kann, spielend treiben, was mir eben kommt und so lange die Lust daran währt. So hab’ ich in meiner Jugend gespielt, unbewußt; so will ich’s bewußt fortsetzen durch mein übriges Leben”. Aquí Goethe confiesa que quiere tomarse todo como un juego, de modo consciente]

En vez de ocultar las negatividades de la situación actual desviando de ellas la mirada y siguiendo el método de la avestruz, pienso que debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definir las enérgicamente porque si hacemos esto veremos que al hacerlo se nos han convertido en positivities. Así ha sido siempre²⁰³.

La “resignación” de la madurez goethiana. La resignación como método y principio de la nueva civilización²⁰⁴. La cultura de las habas contadas²⁰⁵. En vez de huir de las limitaciones hacia utópicas infinitudes. Ejemplo: el hombre, transitorio, se le educa para eternidades. ¿Por qué no adaptar el hombre a su condición?

Resignación *versus* petulancia.

El humanismo, el enciclopedismo, el progresismo son *petulancias*.

²⁰² [29/23-11]

²⁰³ [El avestruz, describe Ortega, “divisando en el paisaje un peligro mete su cabeza idiota debajo del alón, creyendo que así ha aniquilado el paisaje con peligros y todo”, “Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires” (1939), V, 448. Por eso, señala: “A mi juicio, hay que proceder inversamente: el proceso mismo de las experiencias europeas –y ahora me refiero especialmente a las experiencias intelectuales– nos lleva por fuerza a ello: en vez de ocultar las negatividades actuales y sobre todo las que son de todos los tiempos por ser constitutivas del hombre –lo cual sería aceptar el método del avestruz–, pienso que debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definir las enérgicamente, porque si hacemos esto veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en positivities. Esto es lo que ha hecho siempre el hombre. Ahora se trata de hacer lo mismo, pero con plena reflexión y a fondo”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 561. También en X, 11-12]

²⁰⁴ [“Goethe en su vejez resume todo el saber de su vida, en que están aprovechando todos sus dolores y todas sus alegrías, en una palabra que formalmente nos propone como principio de una nueva cultura. Esta palabra es *Entwagung* –resignación. Tal vez la expresión no es feliz, pues no se trata en su concepción de renunciar a cosas que podríamos tener, sino, al contrario, de aceptar las manquedades y negaciones de nuestro destino. Dudo mucho que antes de nuestros días haya podido entenderse bien lo que con esto Goethe quería decir. Porque Europa, desde el siglo XV y de modo muy especial en tiempo de Goethe, había vivido precisamente de lo contrario: de la petulancia. ¿Qué entendía Goethe por una cultura fundada en la resignación, en la *Entwagung*? No es posible ahora oprimir esta palabra, como un limón, para hacer rezumar de ella todo su rico y exquisito jugo”, *ibid.*, VI, 562. En el manuscrito para esta conferencia, “Sobre un Goethe bicentenario”, añade que consiste en “la ilusión de estar desilusionado” (X, 13). *Vid.* el final desechado de dicho manuscrito, en *idem*]

²⁰⁵ [Escribe un ensayo con este título en 1943, publicado póstumamente: “La cultura de las habas contadas” (1943), IX, 569-574. En la conferencia aludida de 1949, sintetiza esta cultura de la resignación con el lema: *Mangeons notre faim*, VI, 562]

*²⁰⁶

“Es irrt der Mensch so lange er strebt”²⁰⁷.

Mefisto[feles] llama a F[austo] el “ungenugsam” –el Descontento²⁰⁸.

*²⁰⁹

Un tema que a mi juicio hay que plantear es el de la relación de G[oethe] con lo que llamamos sus ideas –su idea de la naturaleza, del desenvolvimiento orgánico, de la metamorfosis, de la entelequia²¹⁰. Pues es evidente que estas no representan efectivamente en él lo que representarían en un hombre de ciencia. No son “doctrinas”, tesis con la que se solidariza su persona. (“Gefühle und nicht Demo[n]strationen kenest[?] en Simmel)²¹¹. Su relación con ello se parece más a la del poeta con sus imágenes. No pretenden ser verdades sobre ²¹² /el mundo/²¹³ sino// puntos de referencia para orientarse en su vivir que proyecta sobre el misterio del mundo efectivo, como una decoración en un escenario. El escenario que es la realidad extraña, azorante, informe queda oculto bajo la fantasmagoría de la decoración. Se [h]a desdibujado a G[oethe] llamándolo un pensador. Todo en él es poético –su mundo es un mundo radicalmente poético cuya verdad no es la verdad de un concepto sino la de una metáfora. Viceversa se desatiende demasiado que la metáfora es una forma de la verdad, que tiene su verdad²¹⁴.

²⁰⁶ [29/23-12]

²⁰⁷ [El verso exacto: “Es irrt der Mensch, so lang’ er strebt”, está subrayado por Ortega a lápiz rojo en Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Primera parte, Prólogo, escena II, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIII, p. 15, línea 317. Traducción: “Que en tanto se afana yerra el hombre”, en *Obras completas*, ed. cit., 1951, 2.ª ed., vol. III, p. 1183]

²⁰⁸ [“Entre los mil epítetos que Goethe dedica a Fausto hay uno que es para mí el preferible. Le llama el *Ungenügsamer* –el insatisfecho. En efecto, entre todos los seres del Universo tiene el hombre el privilegio de sentir descontento, el cual es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 562]

²⁰⁹ [29/23-13]

²¹⁰ [*Vid.* “Pidiendo un Goethe desde dentro.– Carta a un alemán” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 129. Sobre la idea de “entelequia” en Goethe y su relación con el concepto leibniziano de “mónada”, Johann Peter ECKERMANN, ob. cit., Segunda parte, conversación del 3 de marzo de 1830, vol. II, pp. 133-134. También *vid. ibid.*, conversación del 1 de septiembre de 1829, p. 104]

²¹¹ [Véase la nota al pie 189, a la nota de trabajo 29/23-8]

²¹² la realidad [tachado]

²¹³ [Superpuesto]

²¹⁴ [*Vid.* de Ortega “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 672-677; “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en *El Espectador IV*, II, 505 y ss.; *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), III, 865 y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1136]

*²¹⁵

Decir lo que hay que decir.

No un Goethe cualquiera. Estos día[s] hemos ascendido a esta montaña para recibir una presencia mágica –esta montaña tiene algo de Tabor: la de un Goethe bicentenario²¹⁶. De este, no de otro debemos decir lo que hay que decir.

Fausto el “Unbehausten, zum Unmensch ohne Zweck und Ruh! [”]²¹⁷

²¹⁸Ha, bin ich nicht der Flüchtling, unbehauste?

Der Unmensch ohne Zweck und Ruh?²¹⁹

*²²⁰

G[oethe] y filosofía

Su experiencia filosófica resumida en la conversación con Boisserée [de] oct[ubre] 3, [18]15 –G[oethe]s Gespr[äche] II, 348²²¹.

²¹⁵ [29/23-14]

²¹⁶ [Parece referirse al montañoso Aspen, en Colorado, donde dicta la conferencia así titulada el 2 de julio de 1949, la primera que dedica al literato alemán en la efeméride]

²¹⁷ [Califica a Fausto como el “desamparado”, “sin hogar” (*Unbehausten*), convertido en “inhumano”, en “monstruo” (*Unmensch*), “sin meta ni reposo” (*ohne Zweck und Ruh*), reformulando los versos que cita a continuación]

²¹⁸ Was [tachado]

²¹⁹ [El verso casi exacto, sin subrayados de Ortega, en Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Primera parte, Acto único, escena XIV, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIII, p. 145, líneas 3348-3349. Traducción: “¿No soy el fugitivo? ¿El sin hogar? ¿El monstruo sin meta ni reposo (...)?”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. III, p. 1226. Ortega recoge la cita en “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 560]

²²⁰ [29/23-15]

²²¹ [Subraya al margen a lápiz rojo el siguiente fragmento de la conversación con Boisserée del 3 de octubre de 1815 sobre filosofía y la influencia de Spinoza: “ohne eigentliches philosophisches System. Spinoza hat zuerst großen und immer bleibenden Einfluß auf ihn ausgeübt”, en Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), ob. cit., vol. II, p. 348. En la página siguiente, Ortega marca también a lápiz rojo la referencia al interés en Kant, que Goethe recibe a través de Schiller: “Nun wollte er sich doch auch mit der Sprache und dem System dieser Männer bekannt machen, so kam er durch Schiller an die Kantische Philosophie, die er sich von Reinhold in Privatstunden vortragen ließ”]

*²²²*Goethe*

Rectificar, por lo menos suavizar lo que digo en “Goethe des[de] dentro” lo que digo sobre “Schussel oder Erbsen”²²³.

*²²⁴*Goethe y llanto*

G[oe]the] lloriquea con mucha frecuencia – Véanse rayas mías en Biedermann, I²²⁵.

Este lloriqueo revela que era un “sensible” y esto, a su vez, todo lo de su tiempo que era, aunque su cima sobresalga de la inmersión en su época que el resto de su persona manifiesta.

*²²⁶*Gall²²⁷ y Goethe*

Ver estupenda escena en el aula de Gall a que asiste G[oe]the]. Bied[ermann], I, 398²²⁸.

²²² [29/23-16]

²²³ [Se refiere a “Töpfe machte oder Schüsseln”, “hacer pucheros o vasijas”, *vid.* “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 137-139. La cita en Johann Peter ECKERMANN, ob. cit., conversación del 2 de mayo de 1824, vol. I, p. 118, subrayada por Ortega. También *vid.* sus conversaciones de 1829, vol. II, pp. 38 y ss. y p. 104, y la nota de trabajo 29/22-14, reproducida en “Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte”, ed. cit., p. 32]

²²⁴ [29/23-17]

²²⁵ [*Vid.*, por ejemplo, las crónicas de K. L. von Knebel, de 23 de junio de 1785; Herder, de julio de 1788; Caroline von Wolzogen, de la primera mitad de septiembre de 1796; Schiller, de junio de 1802; de Schiller a W. von Humboldt, de comienzos de 1803; de H. Voß, de 12 y 19 de febrero de 1804, y de este mismo autor, de la primera mitad de mayo de 1805, en Flodoard F. von BIEDERMANN (ed.), ob. cit., vol. I, pp. 125, 145, 250, 320, 331, 350 y 387, respectivamente, marcadas por Ortega al margen]

²²⁶ [29/23-18]

²²⁷ [Franz Joseph Gall (1758-1828), médico anatomista alemán, fundador de la frenología, doctrina según la cual las facultades psíquicas están localizadas en zonas del cerebro y se corresponden con los relieves craneales]

²²⁸ [*Vid.* la crónica de H. Steffens, de julio de 1805 en Halle, subrayada por Ortega al margen a lápiz rojo, en *ibid.*, p. 398, en la que se narra cómo el público miraba a Goethe, asistente también a la conferencia de Gall, cuando este describía la belleza y simetría del cráneo]

*²²⁹

Alem[ania] que salvó a Eur[opa] como Alem[ania] de los Dichter und Denk[er]²³⁰ frente a la congelación de la Aufklärung²³¹ tiene que volver a ser –pero añadiendo– de los industriales, comerciantes, burócratas, /médicos,/²³² organizadores.

*²³³

Goethe

Hay que explicarlo explicando el hecho histórico de la “Befreiung”²³⁴. Ahora bien, esta se produce en el “Sturm u[nd] Drang” – Hay, pues, que estudiar este²³⁵. Ver si hay “precedencia” inglesa²³⁶.

*²³⁷

La prosa puramente narrativa de G[oethe] es terrible desde que empezó a dictar. Véase las “Unterhaltungen”²³⁸. Cada apartado es un solo párrafo.

*²³⁹

Werther

I

El arte es en una de sus dimensiones un ir *lamiendo* la vida. Así aquí, esta humilde cosa que es un amor vulgar es lamido y relamido en su vulgaridad. Siglos esperaba este humilde motivo vital a ser consagrado en la *delectatio morosa* del arte-

²²⁹ [29/23-19. Escrita a lápiz]

²³⁰ [“Poetas y pensadores”. Ortega da en “Meditación de la técnica” (1933) una “rápida enumeración (...) de algunos entre los muchos programas vitales en que el hombre históricamente ha concentrado su ser: el bodhisatva hindú, el hombre agonal de la Grecia aristocrática del siglo VI, el buen republicano de Roma y el estoico de la época del Imperio, el asceta medieval, el hidalgo del XVI, el *homme de bonne compagnie* de Francia en el XVII, la *schöne Seele* de fines del XVIII en Alemania o el *Dichter und Denker* de comienzos del XIX, el *gentleman* de 1850 en Inglaterra, etcétera”, en *Ensimismamiento y alteración*, V, 578-579]

²³¹ [“Ilustración”]

²³² [Superpuesto]

²³³ [29/23-20]

²³⁴ [“Liberación”]

²³⁵ [Véase la nota 63]

²³⁶ [*Vid. De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 89]

²³⁷ [29/23-21]

²³⁸ [Se refiere a la novela de Goethe *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, *Diálogos de los emigrados alemanes*]

²³⁹ [29/23-22. Esta nota y la siguiente están catalogadas en orden inverso a su redacción. Se reproducen siguiendo el orden de la escritura de Ortega, adecuando su signatura en el Archivo]

Werther es “cante hondo”. De Tasso dícese “gesteigerter²⁴⁰ Werther”. En rigor toda la vida de Goethe es un ininterrumpido cante jondo.

Lo mal escrito que está Werther –falta de calidad de esta prosa.

La “sensiblería” o cante jondo, como nueva delicia hacia 1770. ¿Por qué?

*²⁴¹

Werther

2

En esta “sensiblería” hay un elemento de nuevo avance en el individualismo. Los temas “sensibleros” son vulgares, tópicos precisamente porque lo interesante no son ellos sino su vivirlos y esto lo hace cada cual por sí y esto es el sentimiento.

Werther es la generación que no se adapta al mundo. Hipersensibilidad para la inadecuación entre “el que tiene que ser” y el mundo. ¿Por qué? No se aún: pero por lo pronto hay una idea confusa del “que tiene que ser”. El más vago capricho o deseo es sentido como con todos los derechos (en las *Cartas suizas* p. 149 le irrita no volar y tener que subir a los montes, en vez de bajar a ellos)²⁴². Se emplea mucho la palabra “asco”. Y todo en forma de generalizaciones.

*²⁴³

G[oethe] y *Revolución francesa*

Diván – Beutler 477²⁴⁴.

²⁴⁰ [“Intensificado”]

²⁴¹ [29/23-23]

²⁴² [Johann Wolfgang von GOETHE, *Briefe aus der Schweiz*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XVI, p. 149, sin subrayados de Ortega. Esta obra se encuentra editada a continuación de *Die Leiden des jungen Werthers*. Vid. *Cartas de Suiza*, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 1874]

²⁴³ [29/23-24]

²⁴⁴ [Ernst BEUTLER, “Erläuterungen”, en Johann Wolfgang von GOETHE, *West-östlichen Divan*, edición y comentarios de Ernst BEUTLER, en colaboración con Hans Heinrich SCHAEDEER. Leipzig: Dieterich’schen Verlagsbuchhandlung, 1943, p. 477. Ortega subraya a lápiz rojo al margen dos fragmentos largos de Goethe que recoge Beutler. En el primero, Goethe interpreta las revoluciones populares como consecuencia de las injusticias de las clases altas y se arroga el mérito de clamar contra las injusticias aunque le tilden de demócrata. En el segundo, elogia a su amigo Schiller en cuanto querido por el pueblo, si bien Goethe le consideraba más aristócrata que como se consideraba él mismo]

*²⁴⁵

Asfixia de la palabra sincera y veraz por la política –en todo el mundo.

*²⁴⁶

“Allgemeine Begriffe und grosser Dünkel sin[d] immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten”²⁴⁷.

Goethe – Maximen u[nd] Reflex[i]onen].

*²⁴⁸

¿Qué es Fausto sino el hombre que al cabo de la vida y a fuerza de saber se siente perdido? G[oethe] vivió periódicamente –como nadie en su tiempo– con una sensación de perdimiento, de naufragio²⁴⁹ y por eso, una y otra vez, hace un esfuerzo para salvarse y una y otra vez le vemos poner el pie en una nueva costa.

²⁴⁵ [29/23-25]

²⁴⁶ [29/23-26]

²⁴⁷ [“Conceptos generales y grandes opiniones llevan siempre camino de acarrear una desgracia horrible”, *Máximas y reflexiones*, en *Obras completas*, ed. cit., vol. I, pp. 344-345]

²⁴⁸ [29/23-27]

²⁴⁹ [“La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 122. En 1949, en plena posguerra, Ortega insiste en esta dimensión constructiva del naufragio, utilizando el término “catástrofe” en lugar del eufemismo “discontinuidad”: “es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Por debajo de los fenómenos superficiales que se perciben a simple vista –la penuria económica, el confusiónismo político– el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y gracias a la catástrofe. Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia”, “Sobre un Goethe bicentenario” (1949), VI, 559; también en el manuscrito para la conferencia, *vid.* X, 10]

El saber de la Naturaleza
 Welch Schauspiel, aber ach, ein Schauspiel nur!
 Wo fass ich dich, unendliche Natur[?]
 Fausto I.^a P.²⁵⁰ – Sensación de perdimiento²⁵¹.

*²⁵²

¿No hay llegado el momento de vivir sin “ilusiones”? ¿De acomodarse bien en el mundo –en la[s] habas contadas?²⁵³ ¿De aprovechar el escepticismo –que es siempre condensación de *todas* las experiencias posibles, al menos en una cultura? De la pura negatividad *actual puede* convertirse en positividad sin más que aceptarla –en vez de pedir nuevas positivities ilusorias y aprovecharla.

En el programa de representación que le fue presentado para los días 26 a 31 Diciembre 1814, G[oethe] que estaba leyendo para su diván el libro de Chardin –*Voyages en Perse* /1735/²⁵⁴– copió de él esta frase: Pour dire d'un homme réduit à la mendicité//, ils disent: Il mange sa faim.

Mangeons notre faim!²⁵⁵

Cit. en Beutler – Divan, 512²⁵⁶.

²⁵⁰ [Las citas en Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust*, Primera parte, Acto único, escena I, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XIII, p. 22, líneas 454-455. Traducción: “¡Oh, qué espectáculo! ¡Pero, ¡ay!, tan sólo un espectáculo! ¿Cómo te he de aprehender, Naturaleza infinita?”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. III, p. 1185]

²⁵¹ [Ortega reproduce la primera parte de la nota de trabajo y la segunda cita en “Sobre un Goethe bicentenario”, donde señala que esta sensación de perdimiento es “la convicción más profunda de Goethe, la que le llevó a trascender las creencias cómodas de su época, la fe ingenua en el progreso y la confianza en una supuesta «naturaleza» del hombre que asegura su porvenir. ¿Qué es Fausto sino el hombre que al cabo de la vida y de sus experiencias, de puro creer saber se siente perdido? *Wo fass ich dich, unendliche Natur?* es decir, ¿cómo puedo orientarme en un mundo que parece infinito? No se puede formular mejor la sensación de perdimiento”, VI, 560]

²⁵² [29/23-28]

²⁵³ [Véanse las notas al pie 204 y 205 a la nota de trabajo 29/23-11]

²⁵⁴ [Superpuesto]

²⁵⁵ [Ortega señala en la conferencia de 1949: “en el programa de representaciones del teatro de Weimar, que fue presentado para los días 26 a 31 de diciembre de 1814, Goethe, que estaba leyendo para su *Divan* el libro de Chardin *Voyages en Perse*, de 1735, copia de él esta frase: «Para decir de un hombre que está reducido a la mendicidad, los persas dicen *qu'il mange sa faim*». Pues bien, señoras y señores; para mí no tiene un significado deprimente, sino, por el contrario, estimulante tomar esta expresión como lema: sí, *Mangeons notre faim* [comamos nuestro hambre]”, VI, 562. *Ver* la nota al pie 205]

²⁵⁶ [En Ernst BEUTLER, ob. cit., p. 512, sin subrayados de Ortega. Beutler apunta que Goethe utiliza para su *Diván* el libro de Chardin, referenciando la cita en el vol. III, p. 47, de la obra del francés]

*²⁵⁷

Goethe

Hacer un libro sobre las “Liebschaften Goethes”²⁵⁸ – Se vendería enormemente en Alemania.

*²⁵⁹

Erlauben Sie nur zusagen dass /eine/²⁶⁰ Frage wie diese bedeutet für dem der Sie beantworten soll so etwas wie wenn man /einem/²⁶¹ eine grosse Kan-Rugel schleudert und noch dazu mit dem Verlang dass man diese Rugel sofort auf dem kleinen Finger ins fluch halten soll. Sie wollen von mir einen Circus-
numerus zu machen²⁶².

Ihre Frage setzt voraus als etwas von selbst angenommenes dass dieses ²⁶³ eventuelle Abgewoschaften des Abend[landes] wenn es stattfinden kommt von den Kriegen, Revolutionen, Katastrophen dieses Jahren. Nun: das nehme ich nicht an. Das Wahre ist das hingekehrte. Alle diese Scheuchlichkeit sind des wegen /über uns/²⁶⁴ angekommen, weil vorher//

*²⁶⁵

2

das was man ²⁶⁶ die westliche Kultur nennt in einem tiefen inneren Kreise eingetreten war. Die ²⁶⁷ geschichtliche Wirk[lichkeit] ist eine ²⁶⁸ kontinuierliche Reihe von Lebenserfahrungen die ein Kreis von Völkern nach und nach durch machen –Intellectuelle Erfahrungen, /sowohl als/²⁶⁹ gefühlsmässige, politische,

²⁵⁷ [29/23-29]²⁵⁸ [“Los amoríos de Goethe”]²⁵⁹ [29/23-30. Esta nota y las siguientes de la carpeta están escritas en alemán por Ortega, probablemente preparadas para las conferencias en Alemania]²⁶⁰ [Superpuesto]²⁶¹ [Superpuesto]²⁶² [“Permítame decir solamente que una pregunta como esta significa, para quien debe responderla, algo parecido a lo que sería si a alguien le lanzaran una gran bala de cañón y, además, con la exigencia de que la atrapara inmediatamente con el dedo meñique en pleno vuelo. Usted quiere hacer de mí un número de circo”. *Vid. De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 75 y ss.]²⁶³ mögli [tachado]²⁶⁴ [Superpuesto]²⁶⁵ [29/23-31]²⁶⁶ unsere [tachado]²⁶⁷ fes [tachado]²⁶⁸ Reihe [tachado]²⁶⁹ [Superpuesto]

econom[ische] und so weites nur– es sind zuerst und an tiefsten die intellektuelle Erfahrungen die zu einer radikalen Verneung der überlieferte Ideen gekommen. Wir sind so in einer ganz anderen Lage eingeschlossen als, zum Beispi[ele], Goethe. Obgleich er ganz originellen, so zu sagen zufällige Anschau[un]gen//

*²⁷⁰

3

erreicht halte, er lebte doch getragen von der Vergangenheit. Er halte noch einen gewissen Glauben an das überlieferte und konnte sich danach richten und orientieren. Er halte Modelle, Vorbilder. Uns ist aber –vor Jahren, also vor dem letzten Kriege– die Vergangenheit als Vorbild verschwunden. Goethe halte seine ²⁷¹ Italien und sein Griechenland und er konnte ruhig darüber setzen. Wir aber haben, hatten schon für Jahren –nicht was uns unsere Zukunft irgendwie gerüstet zu erwarten und wenn möglich modellieren –nicht vom//

*²⁷²

4

vergangenes orientieren kaum. Wir sind wie nackt geworden der Zukunft gegenüber. Und das deswegen weil die heutigen Probleme, auf alle Dimensionen des Lebens ganz neue sind. Zum Beispiel die politischen und ökonomischen. Wir leben noch in der gesellschaft[li]chen Form von Nationen. Nun: weder die polit[ische] noch die ökonom[ische] Probleme dieser Zeit können eine internationale Lösung haben. ²⁷³ Nur über oder intransnationalen Lösungen sind möglich. ²⁷⁴ /Eine solche Situation/²⁷⁵ aber ist niemals vorher dagewesen. Dasselbe geschieht auf allen Gebieten. Wir sind eben am Ende, am Extrem//

²⁷⁰ [29/23-32]

²⁷¹ Griechen [tachado]

²⁷² [29/23-33]

²⁷³ Solche s [tachado]

²⁷⁴ Das [tachado]

²⁷⁵ [Superpuesto]

*²⁷⁶

5

von Alles gelangt. Dieser ist der Grund von den Extremismen der vorigen Jahre. Vor einige Jahre, ein Kreis von spani[s]chte Dichter veröffentlichte eine Zeitschrift unter di[e]sem Titel: Extreme zu welchen²⁷⁷ in Spanien die Dich[t]ung /ist/^{278 279} angekommerer. Nun: das ist symbolisch²⁸⁰.

Aber wohl verst[ellen]. Dies Alles zu dessen Ende wir sind –ist nicht eigentlich Alles, ist nur das Ganze von der²⁸¹ westlichen Civilisation so wie sie bisher was. Es ist aber ein Irrtum zu glauben dass eine Zivilisation²⁸² an gewisse, bestennte und unverändliche Prinzip[ien] gebunden//

²⁷⁶ [29/23-34]²⁷⁷ de [tachado]²⁷⁸ [Superpuesto]²⁷⁹ angelang ist [tachado]

²⁸⁰ [Traducción del párrafo completo reproducido en las cinco notas: “Su pregunta presupone como algo evidente por sí que esta eventual devastación de Occidente es producida como consecuencia de las guerras, revoluciones, catástrofes de estos años. Pues bien: yo no lo creo. La verdad es otra. Toda esta calamidad ha caído sobre nosotros porque antes de ella lo que llamamos cultura occidental había entrado en una profunda crisis interna. La realidad histórica es una serie continua de experiencias vitales que un conjunto de pueblos atraviesa gradualmente –experiencias intelectuales, emocionales, políticas, económicas, etcétera– [pero] son ante todo y en lo más profundo las experiencias intelectuales las que llevan a una negación radical de las ideas heredadas. Nos encontramos, pues, en una situación completamente distinta a la de, por ejemplo, Goethe. Aunque él había alcanzado intuiciones totalmente originales, por así decir fortuitas, vivía aún sostenido por el pasado. Todavía tenía una cierta creencia en lo heredado y por ella se podía regir y orientar. Contaba con modelos, referencias. Pero nosotros –ya desde hace años, incluso antes de la última guerra– hemos perdido el pasado como referencia. Goethe tenía su Italia y su Grecia y podía inspirarse en ellas tranquilamente. Nosotros, en cambio, no tenemos, no teníamos ya desde hace años nada que nos preparase de algún modo para esperar nuestro futuro y si es posible modelarlo, ni podemos orientarnos apenas por el pasado. Hemos llegado a estar, por así decirlo, desnudos frente al porvenir. Y esto ocurre porque los problemas de hoy son, en todas las dimensiones de la vida, completamente nuevos. Por ejemplo, los políticos y económicos. Vivimos todavía en la forma social de las naciones. Ahora bien: ni los problemas políticos ni los económicos de este tiempo han encontrado solución dentro de un marco nacional. Solo son posibles soluciones supra o intranacionales. Una situación tal nunca se había dado. Lo mismo ocurre en todos los ámbitos. Hemos llegado al final, al extremo de todo. Este es el fundamento de los extremismos de los últimos años. Hace algunos años, un grupo de poetas españoles publicó una revista bajo este título: *Extremos*, a los que ha llegado la poesía en España. Ahora bien: esto es simbólico”]

²⁸¹ bei heri [tachado]²⁸² daraus [tachado]

*²⁸³

6

ist und darin besteht. Eine Ziv[ilisation] ist in Wahrheit eine Continuität von Geschehnisse, die zeitweise so wie eine geschoessene Figur bilden –aber die Civ[ilisation] ist nicht dessoeweniger frei im diese Figur, [.], Profil und Prinzipien wegen seine Erfahrung radical zu verändern und zu etwas ganz Anderes marschieren. Es ist nich[t] wah[r] das wir das Erbe des Abendlandes abgewittschaften haben. Das Wahre ist dass wies nicht Erbe sind weil die alte Munzen aus das alten Truhe kein Wert haben an der heutigen Kurrenz, dass heisst, der gegenweistigen Probleme gegenüber. Ich weiss dass ich gewissermassen isoliert//

*²⁸⁴

7

befinde in meinem Optimismus aber ich glaube –wie ich gesterno an der Freie Un[iversität] sagte²⁸⁵– dass wir walk in /eine/²⁸⁶ Dämmerung stinde sind – Aber fur mich handelt sich nicht von eines Abend[landes] sonde[r]n von ²⁸⁷ Morgenröte – Gegenuber der Vespertinisten ich bekenne mich als Matinaliste²⁸⁸.

²⁸³ [29/23-35]²⁸⁴ [29/23-36]

²⁸⁵ [Esta afirmación sirve para datar esta nota el día 6 de septiembre de 1949, justo tras la conferencia *De Europa meditatio quaedam* en la Freie Universität de Berlín occidental, que tuvo lugar el día 5, y en preparación de la que el día 7 impartió en la misma ciudad alemana sobre “Goethe sin Weimar”, en el Haus der Gesellschaft für Natur- und Geisteswissenschaften. Es posible que la persona a la que se dirige en estas siete notas sea el magistrado de Berlín. *Vid.* “Notas a la edición”, X, 477 y ss.]

²⁸⁶ [Superpuesto]²⁸⁷ Mor [tachado]

²⁸⁸ [El párrafo completo de las tres últimas notas: “Pero mejor precisemos. Todo esto a cuyo final nos dirigimos –no es propiamente todo, sino solo el conjunto de la civilización occidental tal y como era hasta ahora. Es sin embargo un error creer que una civilización está ligada a principios ciertos, fijos e inmutables y que en ellos consiste. Una civilización es en verdad una continuidad de acontecimientos, que a veces toman la forma de una figura cerrada –pero la civilización no deja por ello de ser libre para modificar su estructura, su perfil y sus principios de manera radical según su experiencia e incluso para marchar hacia algo completamente distinto. No es cierto que hayamos dilapidado la herencia de Occidente. La verdad es que no somos como herederos porque las antiguas monedas de los viejos cofres no tienen valor en la competencia actual, es decir, frente a los problemas del presente. Sé que en cierto modo me encuentro aislado en mi optimismo, pero creo –como dije ayer en la Freie Universität– que nos hallamos en un crepúsculo.

* * *²⁸⁹*²⁹⁰

G[oethe] suele personificar lo que es problema en varones –Werter, Tasso, Meister, Fausto– y lo que es ideal en mujeres –Lotte, Ifigenia, Leonore, Natalie, Gretche– das Ewig-weibliche²⁹¹.

Es lo atrayente.

*²⁹²

Goethe

Su tragedia –su “oficialización”. Imposibilidad de nacionalizar, burocratizar la inteligencia científica y poética.

*²⁹³

La falta de perspicacia psicológica de los alemanes celebra uno de sus grandes triunfos al no haber visto que Goethe vive toda su vida de mal humor,

Sin embargo, para mí no se trata del ocaso de Occidente, sino de una aurora. Frente a los vesperatinistas, me declaro como matinalista”. *Við. De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 77-78]

²⁸⁹ [29/25. Carpeta titulada por Ortega: “Barcelona – Goethe”, a lápiz azul. Contiene catorce notas preparadas para la conferencia del filósofo en Barcelona, la cual no llegaría a impartir, prevista para otoño de 1949]

²⁹⁰ [29/25-1]

²⁹¹ [Cita Ortega –en su conferencia “Goethe sin Weimar”– “aquellos dos últimos versos con que termina y en que culmina todo el *Fausto: Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan!* [¡El eterno femenino / nos atrae hacia lo alto!]. Para Goethe, por lo visto la misión fundamental de la mujer en la historia es arrastrar, atraer al hombre, o –lo que es lo mismo– la mujer, antes que madre, hermana, esposa o hija, tiene que ser mujer, simplemente mujer. Pero paradójicamente, al atraer al hombre hacia ella, lo atrae hacia las alturas, hacia arriba –por lo que se entiende, hacia su más alta perfección. ¿En qué consiste este mágico poder de atracción–, este *Anziehung* que posee la mujer, que, sin hacer nada, meramente siendo, ejerce tal poder sobre nosotros, mientras ella permanece quieta como la rosa en su rosal? ¿Por qué, en definitiva, es la mujer atractiva? Que lo sea no parece dudoso. Pero ¿se ha planteado alguna vez de verdad la pregunta de por qué lo es? Con esta nueva pregunta que se presenta ante nosotros me retiro al silencio”, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” (1950), VI, 591-592. También cita el verso en “Estafeta romántica.– Eva ausente” (1918), III, 104; “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*” (1924), III, 737; “Prólogo a *El collar de la Paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba” (1952), VI, 818-819]

²⁹² [29/25-2]

²⁹³ [29/25-3]

lleno de “odiosidades”. El Diván es puro mal humor y coqueo de una Europa demasiado ocupada de política para ocuparse de él²⁹⁴.

G[oethe] es la tragedia de la buena suerte –como Velázquez²⁹⁵.

✱²⁹⁶

Ion de Kíos, presocrático pitagorizante. Autor de los *Triagmoi*.
La vida humana dominada por tres factores: Inteligencia, poder y azar²⁹⁷.

✱²⁹⁸

Tocar

El botanismo de Goethe –su naturalismo. Frömmigkeit²⁹⁹ – Spinozismus – Prekantiano-

²⁹⁴ [Señala Ortega: “nuestra vida-proyecto (...), en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos –el que tenía que ser y el que resulta siendo. La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 131. Al respecto, en Goethe, *vid. ibid.*, 132-133. Véase también la nota de trabajo 29/25-7, más adelante reproducida]

²⁹⁵ [*Vid.* “Velázquez” (1943), en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 640-641]

²⁹⁶ [29/25-4]

²⁹⁷ [“Si pudiéramos entrar aquí en el estudio del hombre primitivo yo intentaría hacer ver a ustedes cómo es el Azar el primer Dios ante el que la humanidad se encontró. Pero ese Dios primigenio, el Azar, no tiene inteligencia, no tiene voluntad, no tiene compasión ni sensibilidad alguna, en suma, no es un Dios personal. Depender pura y simplemente (...) de un poder sobre el cual no cabe ejercer el menor influjo, que es sordo, que es ciego, que, en rigor, es... Nadie –resulta demasiado horrible y, por eso, los hombres tuvieron que imaginar figuras de Dioses más asequibles, a quienes se pudiese llegar con la plegaria, el culto y el sacrificio. Y esas figuras de Dioses asequibles fueron puestas como máscaras tranquilizadoras, sobre el Azar, para ocultar el Dios primigenio que no tiene cara”, “Goethe sin Weimar” (1949), X, 31]

²⁹⁸ [29/25-5]

²⁹⁹ [“Adoración”. Dice Ortega: “Goethe, aunque los alemanes sostienen que es un clásico, era, en verdad, romántico para ventura nuestra, era románticísimo, en cierto modo el padre de la turbulenta criatura llamada Romanticismo. Y el romanticismo se coloca, últimamente, ante todo en adoración. Es la adoración perpetua. Por eso su última forma, en la generación de Baudelaire, es la adoración inversa, la *blasfemia*”, “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]” (1949), X, 71]

Él expresa en esos términos su auténtica impresión de la realidad, sobre todo de la vida humana. Esos términos, al ser naturalistas, la contradicen³⁰⁰.

Como *es* el inmortal-

*301

*Tyche*³⁰²

En su decadencia las ciudades se adoran a sí misma[s] bajo la especie de Tyche con corona moral. Debió comenzar el siglo V-

Sobre el Tycheion de las ciudades habla un retórico tardío /Nikolaus del siglo V d. C.-/³⁰³ (1)³⁰⁴ Así Burck[hardt], I, 81³⁰⁵.

(1) Waltz – Rhetores Graeci I, 408³⁰⁶.

³⁰⁰ [“Es sorprendente que no se haya subrayado la contradicción constante entre las *ideas* del pensador Goethe sobre el mundo –lo menos valioso en Goethe–, su optimismo spinozista, su *Naturfrömmigkeit*, su imagen botánica de la vida, según la cual todo en ella debía marchar sin angustia, sin dolorosa desorientación, según una dulce necesidad cósmica y su vida propia, incluyendo en ella su obra. Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto a su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato. Por eso su vida no es drama, sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 131]

³⁰¹ [29/25-6]

³⁰² [“Azar”, “suerte”. *Vid.* “Goethe sin Weimar” (1949), X, 31. Véase también la nota 29/25-4]

³⁰³ [Superpuesto. Nikolaus Sofista o Nikolaus de Mires, sofista griego de la época romana tardía que enseña en la ciudad entonces llamada Constantinopla; hoy en día, Estambul]

³⁰⁴ [Ortega cuelga aquí una llamada de nota, que desarrolla en el siguiente párrafo]

³⁰⁵ [Jacob BURCKHARDT, *Griechische Culturgeschichte*, 4 vols (no se conserva el vol. II en la Biblioteca). Stuttgart, Berlín y Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1930-1931, vol. I, p. 81, donde Ortega subraya a lápiz rojo los términos “Polis” y “Tycheion” y los siguientes fragmentos: “sie vergötterte sich selbst als Tyche mit der Mauerkrone”, que es la idea reproducida en la nota; más abajo, “Noch im 5. Jahrhundert aber wird der Kultus der als Tyche idealisierten einzelnen Stadt hald da, hald dort begonnen haben, mit eigenem Tempel und mit bisweilen kolossalem Bilde”, en que Burckhardt señala que el culto con templos e imágenes colosales a la ciudad idealizada como *Tyche* continúa todavía en el siglo V, y “jene Reihe von Erzbildern vor den Säulen des hadrianischen Olympieions in Athen, welche lauter Tychen der athenischen Kolonien darstellten”, donde apunta que se representaban en una serie de imágenes de bronce también las *Tyche* de las colonias atenienses. Sobre este estudio, señala el filósofo: “Con su habitual rigor de concepto y su gran talento para acuñar denominaciones –el talento de Adán consistió en poner nombres a las cosas– nos hace ver Burckhardt cómo la Polis es el ensayo de hacer consistir la sociedad de un *unbedingtes Bürgertum*, en una, diríamos, radical con-ciudadanía y al hombre como tal en puro ciudadano. De aquí la manía o prurito «constitucionalista» de los griegos que les hizo pasar toda su historia, desde la aparición de la Ciudad, discutiendo sobre las formas de gobierno, unas veces con las lenguas y otras con las espadas”, *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 93]

³⁰⁶ [Ortega se refiere a la obra editada por el filólogo clásico alemán, profesor de la Universidad de Tubinga, Ernst Christian Walz (1802-1857), publicada en latín en 1832 en 9 vols., que

*³⁰⁷

G[oethe] toda la vida de mal humor. Vivió a redropelo, descontento de su contar no inmediato y de sí mismo. Y todo por haberse estatudizado en Weimar³⁰⁸.

*³⁰⁹

En 5 Abril 1777 ³¹⁰ eleva un altar –en la casa del jardín /vergel/³¹¹– a “Agathe Tyche” –a la buena suerte³¹². No sabía G[oethe] que esta fue su enemiga. Una bola sobre un cubo. ¡Ser una rueda y que la buena suerte, no le dejase rodar!

A Muller decía en 1814: “[”]Euch darf ich’s wohl gestehen –seit ich über den Ponte Molle (es decir, al dejar Roma) [heimwärts] fuhr, habe ich keinen rein glücklichen Tag mehr gehabt”³¹³.

no se conserva en la Biblioteca del filósofo. Hay una edición posterior publicada en la editorial Otto Zeller en 1968]

³⁰⁷ [29/25-7]

³⁰⁸ [“Podemos seguir, casi día por día, el efecto de petrificación que Weimar ejerce sobre él. El hombre se va convirtiendo en estatua. Las estatuas son los hombres que no pueden respirar ni transpirar, porque no tienen atmósfera; fauna lunar. Goethe empieza a vivir en sentido inverso de su destino, empieza a *desvivirse*. La medida se hace excesiva y desaloja la sustancia de su destino. Goethe es un fuego que necesita mucha leña. En Weimar, como no hay atmósfera, no hay tampoco leña; es un lugar geométrico, el Gran Ducado de la Abstracción, de la Imitación, de lo no auténtico. Es el reino del *casí*”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 136. Además, señala en 1949, desmarcándose de la *Goethe-Philologie*: “Con ese Goethe sereno y seguro de sí propio, olímpico, cristalizado y como mineralizado en estatua paralítica que emerge en medio de una plaza pública, no puede ningún joven de hoy entablar conversación, suponiendo que los jóvenes de hoy deseen conversar, lo que se llama conversar, con alguien”, “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]” (1949), X, 60]

³⁰⁹ [29/25-8]

³¹⁰ se [tachado]

³¹¹ [Superpuesto]

³¹² [Véase el comentario de Wieland a Merck de inicios de abril de 1777 en Weimar, en Floard F. von BIEDERMANN (ed.), ob. cit., vol. I, p. 85, si bien no cuenta con subrayados de Ortega]

³¹³ [Este párrafo de la nota se encuentra subrayado a lápiz rojo en su margen izquierdo, lo que indica una probable relectura por Ortega del fragmento para la preparación de sus conferencias. La cita pertenece al comentario de F. v. Müller, de 30 de mayo de 1814, reproducido en *ibid.*, vol. II, p. 228, sin subrayados de Ortega. Traducción: “Os puedo confesar que desde que crucé el Ponte Molle de regreso a casa no he tenido un día del todo feliz”]

✱³¹⁴*Diván*

Ver la tontería de Beutler, 469 –donde me cita³¹⁵.

✱³¹⁶*Azar*

Como dice Hölderlin,
 “ins Ungewisse hinab”.
 Comienzo de Hyperion, cit. Dilthey 393³¹⁷.

³¹⁴ [29/25-9]

³¹⁵ [Ortega subraya a lápiz rojo los siguientes fragmentos: “Des öfteren ist die Meinung lautgeworden und wird auch heute noch vertreten, zuletzt von Ortega y Gasset, der Ruf nach Weimar sei kein Glück für Goethe”, en que Beutler da a entender que la opinión de Ortega no es original, sino que se ha expresado a menudo, sobre que la llegada de Goethe a Weimar no fue ninguna suerte para él; “Bei den wichtigsten Lebensentscheidungen, die an den Mann herantreten, den rechten Wirkungskreis und die rechte Gattin zu gewinnen, hat der Dichter heide Male sein «Finderglück» gerühmt”, donde señala que el poeta pensaba, al contrario, que había tenido la suerte de encontrar, en las decisiones más importantes de su vida, el círculo de influencia y la esposa adecuados, fragmento que Ortega marca con dos exclamaciones a lápiz rojo al margen, y “Vor solchen Urteilen des Dichters über seine Lebensbahn sollten wir verstummen”, en que dice que deberíamos permanecer en silencio ante los juicios de Goethe, sentencia que Ortega marca con una interrogación y una exclamación también a lápiz rojo al margen, en Ernst BEUTLER, ob. cit., pp. 468-469]

³¹⁶ [29/25-10]

³¹⁷ [Ortega subraya a lápiz rojo estas palabras del último verso de *Hyperion* de Hölderlin, citado en Wilhelm DILTHEY, ob. cit., p. 393. El azar como lo “desconocido” –*Ungewisse*. Vid. “Goethe sin Weimar” (1949), X, 31]

*³¹⁸*Primera*

Al decir: fe es reposo –pero... poner los versos 376, Rickert³¹⁹.

*³²⁰*Añadir*

Que una planta en sus Memorias no diría lo del Ponte Molle y menos versos³²¹

Rickert 430³²².

*³²³*Goethe*

³²⁴/Leer/³²⁵ “gelegentliche ³²⁶ oder okkasionelles Sein” –Was ubrigens schon Leibniz gesagt hat: Dieu d’occasion³²⁷.

³¹⁸ [29/25-11]

³¹⁹ [Ortega quiere completar la oración con los versos del *Fausto* de Goethe “Die Deinen freilich können müßig ruhn, / Doch wer mir folgt, hat immer was zu tun”, recogidos en Heinrich RICKERT, ob. cit., p. 376]

³²⁰ [29/25-12]

³²¹ [Ortega deja un espacio en blanco. Véase la nota 29/25-8, concretamente, la cita de mayo de 1814 recogida por Müller]

³²² [En esa página hay dos citas, de cuatro versos cada una, sin subrayados de Ortega. Son: “Ja! Diesen Sinne bin ich ganz ergeben, / Das ist der Weisheit letzter Schluß: / Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß”, donde canta Goethe que la libertad hay que conquistarla, y “Und so verbringt, umrungen von Gefahr, / Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr. / Solch ein Gewimmel möchte ich sehn, / Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn”, donde subraya que los años productivos de todas las fases de la vida están rodeados de peligros y clama por estar en campo abierto y con gente libre, *ibid.*, p. 430]

³²³ [29/25-13. Debido a que está escrita la nota en alemán, podemos inferir que Ortega la prepara para las conferencias en Alemania]

³²⁴ en vez de [tachado]

³²⁵ [Superpuesto]

³²⁶ S [tachado]

³²⁷ [Ortega compara la referencia a la ocasionalidad del ser en Goethe con la que Leibniz previamente hizo acerca de Dios]

*³²⁸

Begnüge dich, aus einem kleinen Staate
 Der dich beschützt, dem wilden Lauf der Welt,
 Wie von dem Ufer, ruhig zuzusehen.
 Tasso –807-10³²⁹.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

³²⁸ [29/25-14]

³²⁹ [Los tres versos están subrayados por Ortega a lápiz rojo en Johann Wolfgang von GOETHE, *Torquato Tasso*, Acto II, escena I, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XII, p. 123, líneas 808-810. Traducción: “Conténtate tú con presenciar tranquilamente desde un pequeño Estado, que te ampara, cual desde la orilla, el impetuoso torrente del mundo”, en *Obras completas*, ed. cit., vol. III, p. 1681]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Johan Huizinga

Epistolario (1934-1941)

Segunda parte*

Presentación y edición de
Francesco Giuseppe Trotta

ORCID: 0000-0001-9619-1697

Resumen

Presentamos en dos partes la correspondencia entre José Ortega y Gasset y el historiador neerlandés Johan Huizinga. El epistolario abarca en su conjunto desde el 9 de octubre de 1934 hasta el 4 de mayo de 1939 e incluye nueve cartas, una notificación matrimonial y correspondencia adicional sobre la publicación española de *Homo Ludens* entre Huizinga y la editorial Espasa-Calpe Argentina. Ortega y Huizinga conocían sus respectivos trabajos, pero sólo se encuentran personalmente entre 1934 y 1936, cuando Ortega es invitado a dar una serie de conferencias en diversas ciudades de los Países Bajos, y Huizinga se ofrece a ser su anfitrión en Leiden. Ya desde 1930, Ortega empezó a promover la traducción al español de las obras más relevantes de Huizinga. A pesar de su brevedad, este epistolario ofrece una valiosa visión del contexto histórico entre las dos guerras mundiales, del vínculo personal e intelectual entre dos pensadores aparentemente distantes, pero profundamente conectados, así como de aspectos centrales de sus obras. En particular, afloran el interés común y las influencias mutuas en torno a la cuestión del conocimiento histórico y el estudio del papel del juego en la cultura. A continuación, se ofrecen al lector las segundas cuatro misivas, desde el 17 de mayo de 1937 hasta el 4 de mayo de 1939, y la correspondencia entre Huizinga y Espasa-Calpe Argentina en 1941.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Johan Huizinga, *Homo ludens*, razón histórica, Revista de Occidente, Espasa-Calpe

Abstract

We present, in two parts, the correspondence between José Ortega y Gasset and the Dutch historian Johan Huizinga. This epistolary spans from October 9, 1934, to May 4, 1939, and includes nine letters, a wedding notification, and additional correspondence regarding the Spanish publication of *Homo Ludens* between Huizinga and the Argentine publishing house Espasa-Calpe. Ortega and Huizinga were familiar with each other's works, but only met in person between 1934 and 1936, when Ortega was invited to give a series of lectures in various cities in the Netherlands, and Huizinga offered to host him in Leiden. As early as 1930, Ortega had begun promoting the translation of Huizinga's most significant works into Spanish. Despite its brevity, this correspondence offers valuable insight into the historical context between the two world wars, the personal and intellectual relationship between two thinkers who, while seemingly distant, were deeply connected, as well as key aspects of their work. Notably, it highlights their shared interests and mutual influences regarding historical knowledge and the study of the role of play in culture. The second four letters, from May 17, 1937, to May 4, 1939, and the correspondence between Huizinga and the Argentine publishing house Espasa-Calpe in 1941, are presented below.

Keywords

Ortega y Gasset, Johan Huizinga, *Homo ludens*, Historical Reason, Revista de Occidente, Espasa-Calpe

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, el Literatuurmuseum de La Haya, así como el

* Véase “Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Epistolario (1934-1941). Primera parte”. Presentación y edición de Francesco Giuseppe Trotta. *Revista de Estudios Ortegaianos*, 49 (noviembre 2024), pp. 37-60.

Cómo citar este artículo:

Trotta, F. G. (2025). José Ortega y Gasset - Johan Huizinga. Epistolario (1934-1941). Segunda parte. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (50), 67-86.
<https://doi.org/10.63487/reo.146>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

volumen III de Johan Huizinga, *Briefwisseling*, editado por L. Hanssen, W. E. Krul y A. van der Lem (Utrecht: Veen, 1989-1991). En las notas a pie de página se especifica el lugar de cada carta utilizada en la edición.

El criterio utilizado en esta edición es cronológico y se han cruzado las cartas entre los corresponsales, de manera que su lectura mantenga la fisonomía de un diálogo.

En la transcripción, se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores (p. e., en el caso de Ortega: *fluido, riguroso*) incluyendo resalten expresivos (p. e., mayúsculas enfáticas), así como las peculiaridades morfológicas y sintácticas (leísmos, laísmos, concordancias *ab sensum*, pares de términos con y sin consonantes implosivas del tipo *substancia/sustancia, obscuro/oscuro*, etc., y otros rasgos propios de la ortografía del siglo pasado) y las distintas grafías en nombres de personas y lugares siempre que no sean una errata evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin trascendencia fonética, pero se ha respetado la variación que en algún momento de la historia de la escritura haya podido tener relevancia fónica. Se mantienen las grafías que indican una falta de distinción fonémica tanto si emplean el grafema que indica la articulación del sonido en cuestión como las grafías que indican la falta de distinción mediante hipercorrección. Se mantienen también las grafías que pueden ser indicadoras de una pronunciación particular, así como reflejo de la reproducción de la oralidad de la lengua popular o hablada. Se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del académico y aquellas extrañas a la norma actual que pueden ser reflejo de la reciente adopción de un extranjerismo y el progreso de su adaptación al español. Se ha modernizado la acentuación en casos como *fué/fue, guión/guion* y otros similares.

Las palabras o expresiones breves en lenguas distintas al español se señalan en cursiva, incluso cuando no están resaltadas en la carta. Todo resalte de los autores se señala en cursiva.

Se ha evitado al máximo la intervención del editor en el texto, de modo que se mantiene la versión original incluso cuando se ha detectado algún *lapsus calami* –generalmente de precisión de una fuente al citar el autor de memoria. Estos *lapsus* se señalan en nota al pie.

Toda intervención del editor en el texto se indica entre corchetes []. Cuando una palabra o grupo de palabras ha resultado ilegible, se marca con [*ileg.*]. Cuando se interrumpe el manuscrito, bien porque se ha dejado una frase sin completar, bien porque falta alguna página o se han perdido unas líneas, se refleja con [...].

Las palabras que aparecen de forma abreviada en el texto se desarrollan incluyendo entre corchetes lo añadido por la editora, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios como “Ud.”, “D.”, “Dña.”, “M.”, “Mme.”,

“etc.”, “ptas.”, “cts.”, “s. r. c.” (“se ruega confirmación”), “q. b. s. m.” (“que besa su mano”), que se mantienen. Las abreviaturas utilizadas en las fechas se han desarrollado sin que se haya considerado necesario señalarlo entre corchetes. Cuando las cartas no están fechadas, se señala entre corchetes [s. f.] o se indica, también entre corchetes, la fecha que se colige de los datos de la investigación.

Todas las notas al pie, salvo que se indique lo contrario, son del editor. En las mismas, se han anotado fechas, datos, personas aludidas, acontecimientos, etc., que se piensa que hoy requieren una explicación para un lector común.

Respecto a la puntuación, se respeta esencialmente la que aparece en las cartas, pero se ha ajustado cuando se considera que así se facilita la lectura.

El editor ha intentado intervenir en la edición sin marcar su impronta desde un punto de vista interpretativo de la obra y de la biografía de los autores de estos epistolarios, porque se trata de poner a disposición de los investigadores y del público en general nuevas fuentes, la mayoría de ellas hasta ahora inéditas o muy poco conocidas, que completan el *corpus* textual orteguiano al tiempo que dan información de las personas con las que se carteo y de una época muy rica de nuestra historia reciente.

Por último, el editor desea agradecer al Dr. Iván Caja Hernández-Ranera, del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón de Madrid, su indispensable ayuda, colaboración y apoyo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – JOHAN HUIZINGA

Epistolario (1934-1941)

Segunda parte

[7]¹

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

Leiden, le 17 mai [1937]

Cher Monsieur Ortega,

C'est un cas qui m'arrive très souvent moi aussi, de ne pas saisir un message téléphonique! Je vous attends demain (mardi) soir à 8.30 ou un peu avant, avec Madame et vos enfants pour prendre le thé. Vous trouverez Mlle. Schölvink qui est à la tête de ma maison, et comme j'espère, Mlle. de Meyere, si elle se sent assez rétablie pour sortir. Ne mettez pas de toilette de soirée, je serai simplement en veston. Ce n'est qu'une invitation toute familière, j'espère vous inviter à dîner une autre fois.

Donc au revoir demain, t. à. v.

J. Huizinga

¹ Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-20/3. Consta de una hoja manuscrita en francés por ambas caras y firmada. Los agujeros en el original, que dificultan la lectura de alguna letra, muestran que fue en su momento archivada en una carpeta con anillas. Ha sido publicada y datada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*. Edición de L. Hanssen, W. E. Krul, A. van der Lem. Utrecht: Veen, 1989-1991, vol. III, p. 182.

[Traducción]

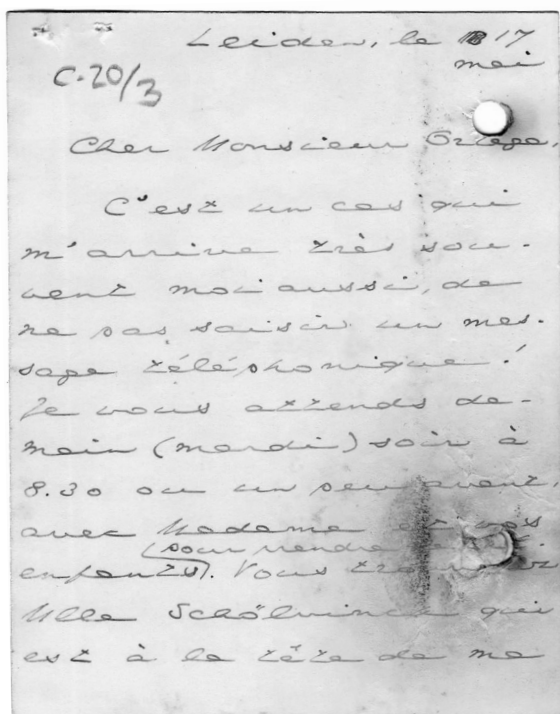
Leiden, 17 de mayo de 1937

Estimado Señor Ortega,

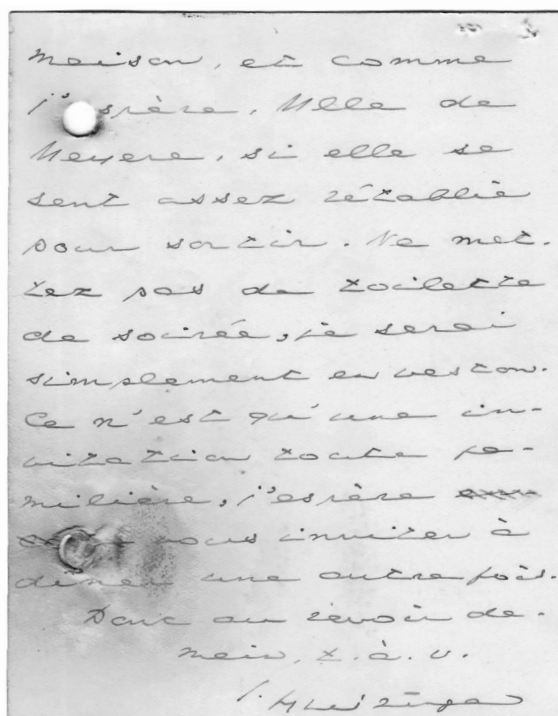
¡A mí también me pasa muy a menudo que no cojo un mensaje telefónico! Le espero mañana (martes) por la tarde, a las 8:30 o un poco antes, con Madame y sus hijos para tomar el té. Encontrará a la señorita Schölvink, que es la jefa de mi casa, y, como espero, a la señorita de Meyere², si se encuentra lo bastante bien para salir. No se ponga traje de noche, yo sólo estaré en chaqueta. No es más que una invitación familiar, espero invitarle a cenar en otra ocasión.

Hasta mañana, entonces, suyo

J. Huizinga



² Se refiere a María de Meyere, traductora al castellano de las obras de Huizinga: *Sobre el estado actual de la ciencia histórica. Cuatro conferencias* y *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, publicadas por Revista de Occidente en 1934 y 1936, respectivamente.

[8]³

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

Leiden, le 14 juillet 1937

Cher Monsieur Ortega,

J'ai un peu le sentiment de vous avoir négligé pendant votre exil aux Pays-Bas. Je le regrette et je m'en excuse, mais les circonstances ont été telles que j'étais absolument absorbé par le travail de la Cour Permanente de Justice Internationale et je dois maintenant quitter Leiden. Mais je ne veux pas le faire sans vous avoir dit, comment j'espère que votre séjour aux Pays-Bas a été bienfaisant pour votre travail et comme j'étais heureux d'avoir pu faire votre connaissance. Du reste il en est de même de ma femme.

³ AO, sig. C-20/4. Se trata de una carta inédita. Consta de una hoja mecanografiada, en francés, con firma manuscrita en tinta. Los agujeros en el original, que dificultan la lectura de alguna letra, muestran que fue en su momento archivada en una carpeta con anillas.

En vous priant de bien vouloir présenter mes hommages à Madame Ortega je saisis cette occasion pour vous renouveler l'expression de ma haute considération.

J. Huizinga

[Traducción]

Leiden, 14 de julio de 1937

Estimado Señor Ortega,

Siento haberle descuidado un poco durante su exilio en los Países Bajos⁴. Lo lamento y le pido disculpas por ello, pero las circunstancias me han tenido absolutamente absorbido por el trabajo del Tribunal Permanente de Justicia Internacional y ahora debo abandonar Leiden. Pero no quiero hacerlo sin decirle que espero que su estancia en los Países Bajos haya sido beneficiosa para su trabajo y que me complace haber podido conocerle. Lo mismo digo en nombre de mi esposa.

Rogándole que presente mis respetos a la Sra. Ortega, aprovecho la ocasión para renovarle la expresión de mi alta consideración.

J. Huizinga

⁴ Como es sabido, Ortega vuelve a Países Bajos tras exiliarse en Francia debido a la Guerra Civil española.

Leiden, le 14 juillet 1937

C-20/4
Cher Monsieur Ortega,

J'ai un peu le sentiment de vous avoir négligé pendant votre exil aux Pays-Bas. Je le regrette et je m'en excuse, mais les circonstances ont été telles que j'étais absolument absorbé par le travail de la Cour Permanente de Justice Internationale et je dois maintenant quitter Leiden. Mais je ne veux pas le faire sans vous avoir dit, comment j'espère que votre séjour aux Pays-Bas a été bienfaisant pour votre travail et comme j'étais heureux d'avoir pu faire votre connaissance. Du reste il en est de même de ma femme.

En vous priant de bien vouloir présenter mes hommages à Madame Ortega je saisis cette occasion pour vous renouveler l'expression de ma haute considération.

Huizinga

[9]⁵

[De Johan Huizinga a José Ortega y Gasset]

DR. J. HUIZINGA
EN
AUGUSTE SCHÖLVINCK

HÉBBEN DE EER U KENNIS TE GEVEN VAN HUN HUWELIJK, DAT HEDEN
VOLTROKKEN IS.

LEIDEN,
AMSTERDAM, 4 OCTOBER 1937

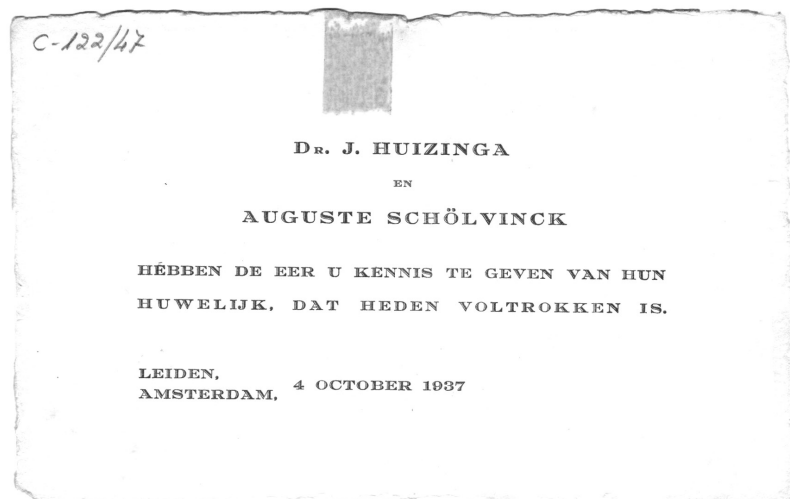
[Traducción]

DR. J. HUIZINGA
Y
AUGUSTE SCHÖLVINCK

TIENEN EL HONOR DE INFORMARLE DE SU MATRIMONIO, QUE HA TENIDO
LUGAR HOY.

LEIDEN,
ÁMSTERDAM, 4 OCTUBRE 1937

⁵ AO, sig. C-122/47. Se trata de una tarjeta inédita, a modo de notificación, mecanografiada en neerlandés y fechada el 4 de octubre de 1937, del enlace matrimonial de Johan Huizinga con Auguste Schölvínck.

[10]⁶

[De José Ortega y Gasset a Johan Huizinga]

Coimbra – Avenida Hotel
4 mai 1939.

Mr. le Prof. Huizinga

Chère Monsieur,

Voilà bien longtemps que j'aurai voulu répondre à la lettre si pleine d'amitié que vous m'avez écrit[e] à la clinique parisienne et vous remercier de tout cœur à cause de l'envoi de votre *Homo ludens*. Mais c'est seulement depuis quelques jours que je commence à me sentir à peu près capable de manier la plume. Vous savez peut-être que j'ai dû subir non pas une, mais deux opérations superlatives avec un interval[l]e d'un mois et demi. Ce n'est que bien entré Janvier que j'ai [p]u sortir de la clinique. On m'a fait venir au Portugal pour jouir avec anticipation d'un climat doux.

⁶ AO, sig. CD-H/61. Es copia de la carta original manuscrita en francés y firmada, en dos hojas, que se encuentra en el Literatuurmuseum de La Haya. La referencia de las cartas en el Archivo del Literatuurmuseum de La Haya es O 00374 Ortega y Gasset, J. Ha sido publicada en Johan HUIZINGA, *Briefwisseling*, ob. cit., p. 284.

J'ai parcouru –ma connaissance de la langue hollandaise s'oppose à des plaisirs plus complets– votre livre si riche d'idées, de perspectives et de faits. Je pense qu'il faut disposer rapidement sa version en espagnol. Je me charge de trouver l'éditeur –probablement à Buenos Aires. Mais il y a toujours cette éternelle difficulté de trouver un traducteur. Est-ce que vous pourriez faire quelques recherches dans votre pays pour l'y trouver?

Mes enfants me demandent toujours de vos nouvelles. Ils sont, heureusement, sains et saufs en Espagne.

Ma femme et moi envoyons nos plus sincères et affectueuses salutations à Madame Huizinga et à vous.

José Ortega y Gasset

[Traducción]

Coimbra – Avenida Hotel
4 mayo 1939.

Mr. Prof. Huizinga

Querido señor,

Hace mucho tiempo que quería responder a la carta tan amistosa que me escribió a la clínica de París y agradecerle de todo corazón el envío de su *Homo ludens*⁷. Pero sólo en los últimos días he empezado a sentirme más o menos capaz de manejar una pluma. Quizá sepa que tuve que someterme no a una, sino a dos operaciones superlativas con mes y medio de diferencia. No pude salir de la clínica hasta bien entrado enero. Me trajeron a Portugal para disfrutar anticipadamente de un clima suave.

He recorrido su libro –mi conocimiento de la lengua neerlandesa me impide un placer más completo–, tan rico en ideas, perspectivas y hechos. Creo que la versión española debería estar disponible lo antes posible. Me ocuparé de hallar el editor –probablemente en Buenos Aires. Pero siempre queda la eterna dificultad de encontrar un traductor. ¿Podría investigar en su país para encontrar uno?⁸

⁷ Huizinga había publicado *Homo ludens* en neerlandés en 1938.

⁸ Ortega, tras estas intervenciones quirúrgicas, que salvaron su vida, pasaría dos años completos en Argentina y regresaría después a Portugal. De las cartas agrupadas a continuación se desprende que intentaría, en torno a 1941, la publicación del libro en Buenos Aires, en Espasa-Calpe. Sería finalmente traducido al castellano por E. Ímaz en la editorial Azar en 1943, promovida por el filósofo en Lisboa.

Mis hijos siempre preguntan por usted. Afortunadamente, están sanos y salvos en España.

Mi esposa y yo enviamos nuestros más sinceros y afectuosos saludos a la señora Huizinga y a usted.

José Ortega y Gasset

[11]⁹

[Cable de Espasa Calpe Argentina S. A. a Johan Huizinga]

18/9/[1940]

Über[s]etzung euer letztes Buch von mir durchges[e]hen benötige dringendst Ausgabeerlaubnis telegraphiert Tacuarí 328 – Ortega Gasset.

[Traducción]

18 septiembre [1940]

Traducción de su último libro revisado por mí necesito urgentemente permiso para publicarlo telegrafado Tacuarí 328 – Ortega Gasset.

[Cable de Espasa Calpe Argentina S. A. a Johan Huizinga]

25/9/1940

Übersetzung Homo Ludens fertig druck angefangen aber ein anderer Verlager pretendiert ihre [G]enehmigung zu haben [G]röße – Tacuarí 328 – Ortega Gasset.

⁹ AO, sig. PB-406/6. Documento con cuatro hojas repetidas cinco veces que contiene copia de la correspondencia entre Johan Huizinga y Espasa-Calpe Argentina (cuatro telegramas y cinco cartas) y del contrato de publicación de su obra *Homo ludens*, con transferencia de este a José Ortega y Gasset.

[Traducción]

25 septiembre 1940

Lista traducción *Homo Ludens* comenzada impresión pero otro editor pretende tener su permiso Saludos – Tacuarí 328 – Ortega Gasset¹⁰.

[Cable de Espasa Calpe Argentina S. A. a Alfredo Cahn Zapiola]

[s. f.]

Priere cherchez domicile actuel Joseph [sic] Huizinga ex recteur Université Leyden. Fredi. (Contestación paga diez palabras).

[Traducción]

[s. f.]¹¹

Ruego búsqueda dirección actual Joseph [sic] Huizinga ex rector Universidad de Leiden. Fredi. (Contestación paga diez palabras).

[Cable de Alfredo Cahn Zapiola a Espasa Calpe Argentina S. A.]

25 septiembre 1940

Le Cahn Zapiola 1194 B[ueno]s Aire[s]

Huizinga van [S]lingelanarlaan 4 Leiden.

¹⁰ En este caso, a continuación del telegrama en alemán, aparece en copia la traducción. Se aprecia que Ortega firma tanto este como el anterior telegrama, aunque fuera remitido por Espasa Calpe Argentina.

¹¹ Probablemente, de septiembre de 1940, como se muestra en el siguiente telegrama, que es respuesta a este.

[De Johan Huizinga a Espasa Calpe Argentina S. A.]

[s. f.]¹²

Recibí su segundo telegrama. Ya le escribí que momentáneamente no se puede telegrafiar desde Holanda. Por consiguiente aquí va otra carta por vía aérea. Autorjus¹³ cambió el año pasado conmigo correspondencia sobre ediciones españolas de mis obras en general. Por desgracia mi última contestación a esa editorial se ha perdido. Si mal no recuerdo no se ha quedado en nada definitivo. En el caso de que Autorjus estuviera en condiciones de presentar un compromiso contraído por mí en cuanto a *Homo Ludens*, estoy dispuesto a renunciar a todo beneficio material que pudiese proporcionarme esa edición con tal de que Ud. pueda arreglar ese asunto. De todas maneras dejo todo eso a su buen criterio expresándole toda mi confianza y tengo curiosidad por saber noticias al respecto. Saludos.

[De Espasa Calpe Argentina S. A. a Johan Huizinga]

4 junio 1941¹⁴

Nos anuncia la Editorial Autorjus ha anulado el contrato que había firmado con otra editorial para la publicación de su *Homo Ludens* y que nos deja en libertad para llegar a un acuerdo con Ud.

La edición será revisada por D. José Ortega y Gasset, quien ha hecho gestiones personalmente para llegar a esta solución.

El contrato, original y duplicado, va por vía marítima, redactado en las siguientes condiciones: 5% por 5.000 ejemplares, 7,5% de 5.001 a 8.000 y 10%

¹² Podría datarse en el rango de fechas de otoño de 1940 hasta junio de 1941, en que es fechada la carta siguiente. A la reproducción del texto de la carta antecede el título: "Traducción carta del Sr. Huizinga".

¹³ Parece aludir a "Derechos de autor".

¹⁴ Se indica al comienzo de la transcripción, junto a la fecha: "(Por avión)".

después de sobrepasar esta cantidad; a cuenta de estos derechos entregaremos a la firma del mismo, la suma de \$m/n 400.- argentinos. Una vez firmados los dos ejemplares del contrato enviaremos los \$400.- de adelanto a su sola indicación de que los ha firmado, ya sea por vía aérea, cable, etcétera.

En espera de sus noticias, le saludamos attos. ss. ss.

[De Espasa Calpe Argentina S. A. a Johan Huizinga]

5 junio 1941¹⁵

Confirmamos nuestra anterior aérea de fecha de ayer, cuya copia adjuntamos. De acuerdo a la misma, incluimos contrato, original y duplicado, para la edición en español de *Homo Ludens*, los que rogamos se sirva devolvernos con su firma, dándonos aviso por vía aérea para poder así proceder a enviarle el adelanto de \$ 400.- argentinos, estipulado en dicho contrato. Rogamos no anotar en los espacios en blanco fecha alguna, por cuanto dan solamente aquí 48 horas entre la fecha de la firma y del sellado. Una vez cumplidos todos los requisitos legales le retornaremos el duplicado y retendremos aquí el original.

En espera de sus noticias, nos complacemos en saludarle atentamente ss. ss.

[Contrato entre Johan Huizinga y Espasa Calpe Argentina S. A.]¹⁶

Entre D. Joseph [sic] Huizinga, domiciliado en Leiden, Holanda, en adelante denominado autor y la Compañía Editora Espasa Calpe Argentina S. A. domiciliada en Tacuarí 328, Buenos Aires, Argentina, representada por D. Manuel Olarra Garmendia, en adelante denominado editor, se conviene lo siguiente:

1º El editor por su cuenta y riesgo editará en castellano la obra *Homo Ludens*, para imprimirla con su pie editorial, Espasa Calpe Argentina S. A. o Espasa Calpe S. A. de Madrid, y para venderla en todos los países de habla española del mundo. 2º El editor abonará al autor, en concepto de derechos, sobre el precio de venta de la obra, el 5% en tirada de 5.000 ejemplares; 7,5% de 5.001

¹⁵ Se indica al comienzo de la transcripción, junto a la fecha: "(Certificada marítima)".

¹⁶ El contrato aparece transcrito al final del conjunto de misivas aquí reproducidas, pero lo ofrecemos a continuación de esta carta, a la que va adjunto.

a 8.000 ejemplares y 10% una vez pasada esta tirada de 8.000 ejemplares. A cuenta de estos derechos abonará a la firma del presente contrato, en concepto de adelanto, la suma de \$400.- (CUATROCIENTOS PESOS MONEDA NACIONAL ARGENTINA). 3° Este contrato no es válido hasta que el adelanto no esté en poder del autor y el mismo haya sido firmado por ambas partes. 4° Cinco ejemplares gratuitos de la edición en español de la obra, entregará el editor al autor; los que solicite por encima de dicha cantidad se le cargarán al precio marcado a los libreros. 6° [sic] La traducción de la obra será hecha cuidadosamente y minuciosamente, y cualquier abreviatura o alteración podrá ser hecha solamente con el consentimiento escrito del propietario. 7° El editor no abonará al autor ningún derecho sobre los ejemplares servidos como propaganda o a menos del costo. 8° A cuenta de las ventas de la obra, el editor cada año, el 31 de diciembre, hará un resumen, que deberá ser liquidado y pagado dentro de los tres meses fecha del mismo. 9° Este contrato se hace de acuerdo a la ley argentina 11723 y el depósito legal será hecho por el editor. 10° De conformidad se firman dos ejemplares de un mismo tenor y a un solo efecto, el del autor en Leiden, Holanda, a los __ días del mes de ____ de mil novecientos cuarenta y uno y el del editor en Buenos Aires, a los __ días del mes de ____ de mil novecientos cuarenta y uno. Queda en poder del autor el sello n° 595367 y en poder del editor el sello n° 595366.

[De Johan Huizinga a Espasa Calpe Argentina S. A.]

9 agosto 1941¹⁷

Obra en mi poder su aérea con fecha de 5 de junio ppdo., seguida ayer por la carta que me enviaron por correo marítimo con los dos ejemplares adjuntos del contrato para la edición en español de *Homo Ludens*. Con la presente les acompaño original y duplicado debidamente firmado[s] por mí, rogándoles se sirvan retornarme el duplicado después de cumplir todos los requisitos legales. Llamo su atención especial sobre el hecho de que mi nombre no reza Joseph, sino Johan.

En espera de que tengan a bien remitirme el adelanto de \$400.- argentinos, así como dicho duplicado, me es grato suscribirme de ustedes su atto. y s. s. J. Huizinga.

¹⁷ Se indica al comienzo de la transcripción, junto a la fecha: "(Por avión)".

[De Espasa Calpe Argentina S. A. a Johan Huizinga]

10 septiembre 1941¹⁸

Wir bestätigen gerne der Erhalt Ihres freundlichen Schreibens vom 9 August, dem der unterschriebene Vertrag in doppelter Ausführung beilag und welchen wir am 6. dieses Monats beglaubigen liessen, wie Sie andern Exemplar feststellen können, das wir mit diesem Brief zurück[k]senden.

Bevor wir Ihnen mitteilen, dass Herr José Ortega y Gasset ihren, *Homo Ludens* herausgeben möchte, und zwar in einer von ihm geleiteten Sammlung, benannt “Conocimiento del Hombre” (Kenntnis des Menschen), auf seine Rechnung und ausserhalb unseres Verlages.

Wenn Sie daher, wie wir ve[r]muten, nichts dagegen haben, diesen Vertrag auf seinen Namen zu überschreiben, oder auch de [sic] unsere[n] zu annul[l]ieren und einen frischen auszustellen, so wären wir unsererseits damit einverstanden und zurden [sic] diese Änderung annehmen, seiner Bestimmungen enthoben sie.

Wir mö[cht]en betonen, dass, falls uns unser verehrter und befreundeter spanischer [Ph]ilosoph nicht darum ersucht hätte, es unser Wunsch gewesen wäre, Ihr Buch in unser[e] Verlage herauszubringen, und so hatten wir es auch mit grösstem Vergnügen geplant, zu welchem Zweck wir das Werk bereits ins Spanischer [übersetzt] hatten.

Mit dem Wunsch, dass Sie unsere vorstehende Bitte erfüllen und uns benachrichtigen möchten, im Falle Sie irgend etwas einzu[wen]den hätten, ver[b]leiben wir stets zu Ihren Die[ns]ten aund [sic], Ho[c]hachtungsvoll.

[Traducción]

Nos complace confirmarle la recepción de su gentil carta de 9 de agosto, a la que se adjuntaba el contrato firmado por duplicado y que habíamos legalizado ante notario el 6 de este mes, como puede ver en la otra copia que le devolvemos con esta carta.

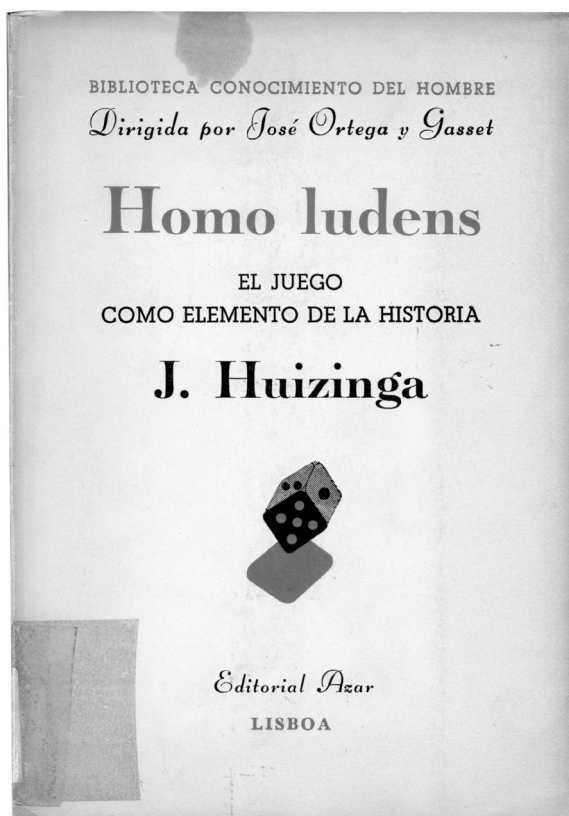
¹⁸ Aparece en la descripción de la carta asimismo indicado: “por avión”.

Antes le informamos de que el señor José Ortega y Gasset desea publicar su *Homo Ludens* dentro de una colección dirigida por él, llamada “Conocimiento del Hombre” (*Kenntnis des Menschen*), por su cuenta y fuera de nuestra editorial.

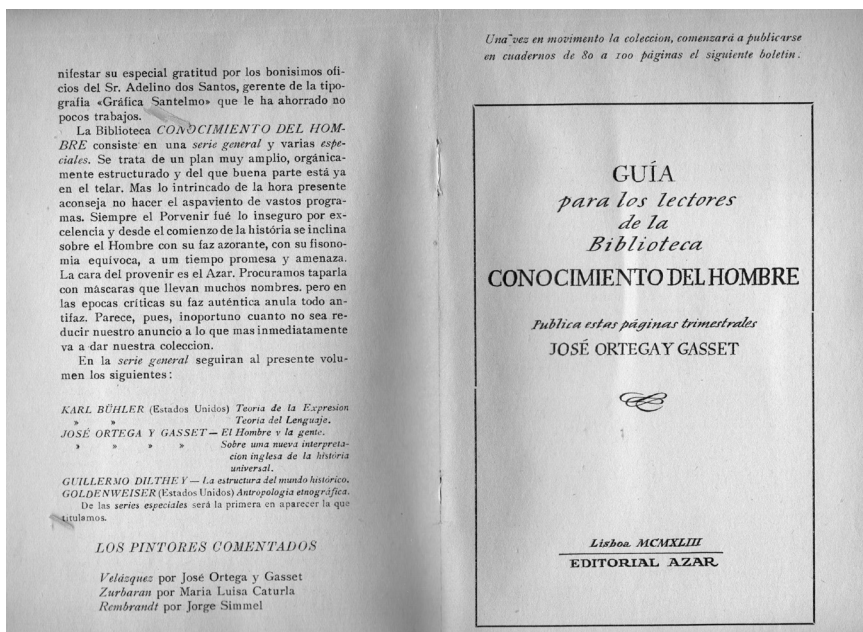
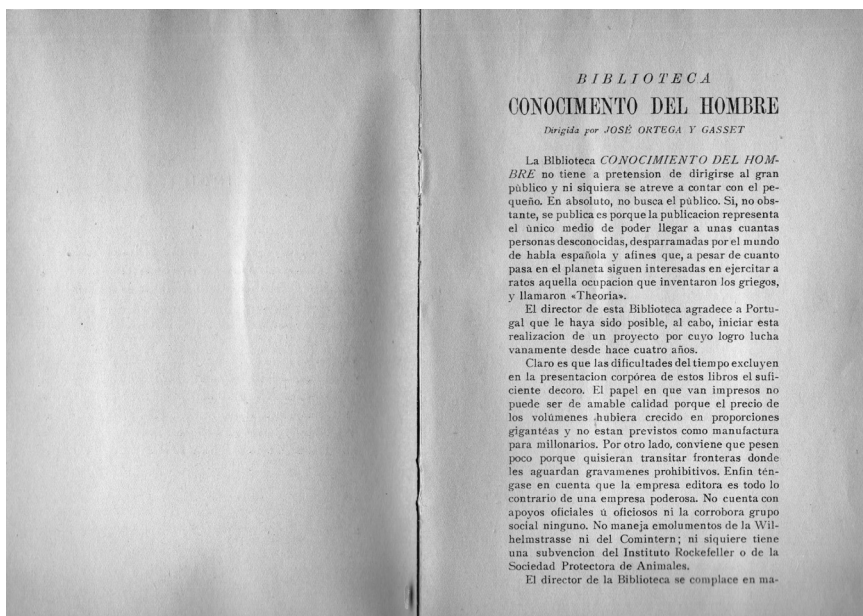
Si, por lo tanto, como suponemos, no tiene objeción en transferir este contrato a su nombre, o también en anular el nuestro y emitir uno nuevo, por nuestra parte estaríamos de acuerdo y aceptaríamos este cambio, liberándolo de sus disposiciones.

Nos gustaría subrayar que, si nuestro estimado y amigo filósofo español no nos lo hubiera solicitado, nuestro deseo habría sido publicar su libro en nuestra editorial, y así lo habíamos planeado con el mayor placer, con cuyo propósito ya habíamos traducido la obra al español.

Con el deseo de que atienda nuestra solicitud anterior y nos informe en caso de que tenga alguna objeción, quedamos siempre a su disposición. Muy atentamente.



Portada de *Homo ludens*, finalmente publicado por la editorial Azar en 1943.



Propósitos de la Biblioteca “Conocimiento del Hombre”, por José Ortega y Gasset.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

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

A black and white photograph of a man with a mustache, wearing a dark tuxedo jacket, a white shirt, a white bow tie, and a straw boater hat. He is sitting on a wooden chair outdoors, with his legs crossed at the ankles. He is looking towards the camera. The background consists of a wooden lattice fence covered in ivy and some foliage. The ground is a light-colored, possibly sandy or gravelly surface.

Artículos

El tema de nuestro tiempo *en la obra de Ortega y Gasset.*

A los cien años de su publicación.

Javier San Martín

El tema de nuestro tiempo: *luces y sombras de un libro crucial.*

Noé Expósito Roperó

Redescubriendo la Metafísica de Ortega y Gasset.

Giulia Padula

“Llevo doce años de silencio”. Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940).

Xavier Ortega Martín

El tema de nuestro tiempo en la obra de Ortega y Gasset. A los cien años de su publicación

Javier San Martín

ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen

El artículo, texto de mi participación en el Congreso "El tema de nuestro tiempo. Su recepción académica actual", incluye parte de una intervención con motivo del 80.º aniversario de su publicación en 2003, sobre todo teniendo en cuenta los cambios para la tercera edición de 1934 y la posición del libro en la filosofía de Ortega. En los dos primeros apartados insisto en este punto; el primero consiste en una reflexión desde la conversación de Ortega con Gaos sobre el lugar de este libro en la filosofía del maestro. En el segundo, teniendo en cuenta las nuevas publicaciones inéditas respecto al curso del que proviene este texto, insisto en la posición de Ortega en relación con la fenomenología; para ello, comento dos pequeños textos del libro que nos dan claves decisivas y cuyo alcance suele ser malinterpretado o pasado por alto. En el tercer apartado, me centro en los cambios que Ortega introduce en este libro para la tercera edición de 1934. En el cuarto, reviso brevemente la filosofía de la historia y la evolución cultural en Ortega. Después, aludo a algunas tesis concretas sobre esa historia que aparecen en *Meditaciones del Quijote* y que continúan en *El tema de nuestro tiempo*. Y, por fin, el quinto se centra en la ambigüedad, sobre todo, del concepto de cultura en esta obra.

Palabras clave

Ortega y Gasset, fenomenología, evolución de su filosofía, vida biográfica, cultura, razón

Abstract

The article is the text of my participation in the conference "El tema de nuestro tiempo. Su recepción académica actual", including part of a speech on the occasion of the 80th anniversary of its publication in 2003, especially taking into account the changes for the third edition of 1934 and the position of the book in Ortega's philosophy. In the first two sections, I insist on this point; the first one is a reflection from Ortega's conversation with Gaos on the place of this book in the philosophy of the master. In the second one, starting from the new unpublished publications regarding the lectures from which this text comes, I insist on Ortega's position in relation to phenomenology; to do so, I comment on two small texts of the book that give us decisive clues and whose scope is often misunderstood or overlooked. In the third section, I focus on the changes for the third edition of 1934. In the fourth, I briefly review Ortega's philosophy of history and cultural evolution. Then I allude to some specific theses on this history that appear in *Meditaciones del Quijote* and that continue in *El tema de nuestro tiempo*. And, finally, the fifth explain the ambiguity of the concept of culture in this book.

Keywords

Ortega y Gasset, phenomenology, evolution of his philosophy, biographical life, culture, reason

El presente trabajo tiene como punto de partida mi intervención en la mesa redonda que organicé en el Congreso Internacional que tuvo lugar en la Fundación Ortega-Marañón en Madrid en octubre de 2023 para hacerse cargo de la recepción académica de la obra de Ortega. La mesa estaba orientada fundamentalmente desde la importancia del movimiento fenomenológico para entender esa obra, a diferencia de otras mesas que se fijaban en otros aspectos o en otras influencias. La mesa, por sí misma, mostraba la importancia de esta visión de Ortega en la actualidad. Algunas ponencias

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2025). "El tema de nuestro tiempo" en la obra de Ortega y Gasset. A los cien años de su publicación. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 89-111.
<https://doi.org/10.63487/reo.147>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



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

del congreso merecieron el honor de ser publicadas en la *Revista de Estudios Orteguianos* de la primavera siguiente¹, a diferencia de las intervenciones de la mesa que yo organicé, que no tuvo ninguna sugerencia de publicación².

Como es usual en una mesa redonda, las intervenciones no pasaron de unas siete u ocho páginas, por lo que se nos ha pedido ampliarlas hasta la extensión usual de una revista. Tengo que decir que mi intervención era, al menos, la tercera sobre *El tema de nuestro tiempo* (en adelante, TNT). La primera fue en noviembre de 2003, a los 80 años de este libro³. La segunda, mi participación en la *Guía Comares de Ortega y Gasset*⁴. En la primera analicé los cambios que se dan en la tercera edición del libro según se consignan en la edición crítica de Domingo Hernández⁵, lo que nos permitió en aquel momento leer el texto original de la primera edición. Lo que escribí y leí en 2003 permaneció inédito. Pero lo de Comares no; y apenas he visto reflejado nada de lo que ahí digo en publicaciones posteriores que comentan después⁶ el TNT, por lo que creo que debo insistir en este momento en algunos aspectos que ya toqué en esa *Guía*. En ambas intervenciones aludo al paradigma fenomenológico presente en TNT, al margen de que el fundador de la fenomenología no aparezca citado.

Así, para redondear mi última participación añado algunos desarrollos de mi primera inédita. Como uno de los puntos fundamentales del encuentro, que retomo en este artículo, es el lugar de TNT en la obra de Ortega, en los dos primeros apartados insistiré en este punto; en el primero, expondré una reflexión desde la conversación de Ortega con Gaos sobre el lugar de TNT en la filosofía del maestro. En el segundo, teniendo en cuenta las nuevas publicaciones inéditas respecto al curso del que proviene el texto cuya publicación estamos celebrando, insistiré en la posición de Ortega respecto a la fenomenología; para ello comentaré dos pequeños textos del libro que nos dan claves decisivas y cuyo alcance suele ser ignorado o pasado por alto. En el tercer apartado citaré y añadiré un comentario a los importantes cambios que Ortega introduce en este libro con motivo de la tercera edición de 1934. En el cuarto recuperaré un tema, también de mi intervención de 2003, sobre la filosofía de la historia y la

¹ En concreto en el número 48, en el que se publicaron varias de las ponencias.

² Aprovecho para agradecer a Ignacio Blanco la posibilidad que nos ha ofrecido de publicar estos textos en este momento.

³ El evento fue un curso organizado por la Fundación Ortega y la Complutense, en la Casa de la Panadería del Ayuntamiento de Madrid en la Plaza Mayor en noviembre de 2003.

⁴ Edición de Javier ZAMORA BONILLA (Granada: Editorial Comares, 2013). Mi contribución se tituló “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, pp. 47-68.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ. Madrid: Tecnos, 2002.

⁶ Solo he encontrado alguna referencia en el artículo de José LASAGA de 2023, “Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto”, *Investigaciones fenomenológicas*, 20, 2023, pp. 93-115.

evolución cultural en Ortega. Luego aludiré a algunas tesis evolucionistas que aparecen en *Meditaciones del Quijote* y que continúan en TNT, aunque en este libro de un modo problemático. Y, por fin, el quinto apartado se centrará en un aspecto que trato en la publicación de Comares: la ambigüedad, en TNT, de los conceptos de vida y cultura, deteniéndome sobre todo en este. Para ello me quedaré en el capítulo V y VI, en los que llegaré a la conclusión más importante, de por qué TNT es un texto que nos interpela, no desde su excelencia y ambigüedad, sino porque en él hay importantes pensamientos que reivindicar, a pesar de lo que dice Ortega en el “Prólogo para alemanes”, que es un libro que “no estimo como tal libro”. Y con esto paso a TNT.

1. Dos notas sobre *El tema de nuestro tiempo*

TNT, a pesar de ser un libro muy conocido⁷, es un libro complejo, un libro ante el que, personalmente, siempre sentí “respeto” debido a la dificultad que para mí entrañaba. Mi intención aquí no es otra que dar unos apuntes de lectura, centrándome en algunos datos que pueden tener cierta relevancia, partiendo del convencimiento de que es un libro difícil, pero de gran valor, porque en él aparecen por primera vez ciertas ideas que Ortega sólo desarrollará en los años siguientes.

Quiero empezar subrayando dos notas fundamentales que afectan a este libro. La primera se refiere a los cambios que Ortega introduce en la tercera edición, que sale en 1934. La importancia de esos cambios es suma, pues se pasa de un concepto de vida y, por tanto, de lo que de él depende, que está claramente instalado en el campo de un vitalismo nietzscheano, a un concepto biográfico hermenéutico-fenomenológico. De estos cambios no supimos de modo global hasta la edición crítica que ya he citado. El cambio es fundamental y denota el giro que Ortega da después de leer a Heidegger, si bien el propio Gaos asegura que también Ortega estaba en el camino de descubrir esa nueva noción de vida.

La otra nota se refiere a la conversación con Gaos. Uno de los rasgos más impactantes de TNT es la seguridad con la que Ortega afirma que se puede vaticinar el futuro⁸; el futuro no está determinado en sus rasgos concretos, pero

⁷ En la Universidad de Santiago, en la que inicié mi actividad docente el curso 1972/73, los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras, para los exámenes en la asignatura Historia de los Sistemas Filosóficos, tenían que leer este libro, desgraciadamente sin haber recibido ninguna explicación previa sobre la filosofía de Ortega.

⁸ Cfr. Lasaga, 2023: 102, donde la atribuye a la necesidad que muestra la historia, lo que permite formular una *metahistoria*. Por mi parte añado que esta noción es una de las más importantes de Ortega porque de ella procede la *historiología*, de la que hablará unos años después, y esta no es sino la ciencia a priori que todas las ciencias humanas suponen y que, en realidad, no será sino la metafísica de la vida humana, que constituirá el tema fundamental del Ortega posterior a 1929.

sí en su estructura básica; y basta analizar con precisión el presente en todos sus términos y, sobre todo, en los que barrunta la minoría selecta, es decir, los intelectuales auténticos, para poder predecir el futuro. Este hecho le llevó a Gaos, ya en México, a emprender un estudio de envergadura sobre la profecía en Ortega. Pues bien, en ese texto hay un relato sobre una conversación de Gaos y Ortega decisiva para interpretar TNT y su envejecimiento, ese “si bien no estimo el libro como tal libro”, que Ortega anuncia en el “Prólogo para alemanes”.

Fue José Lasaga quien me informó de este relato de José Gaos, que luego ya pude leer directamente: Gaos comenta una conversación con Ortega en la que discuten sobre en qué libro está la filosofía de Ortega, si en *Meditaciones del Quijote* o en *El tema de nuestro tiempo*; aquel le decía a este que su filosofía estaba más en *Meditaciones del Quijote*, pero Ortega aseguraba que residía en TNT: “Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba ya en *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en el *Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar”⁹. No podemos datar de cuándo es esta conversación, en todo caso debe de ser de cuando Gaos se ha incorporado a la Universidad de Madrid, por tanto, en el año 1933, aunque tampoco es muy plausible que no hablara con Ortega antes; de todos modos, tuvo que ser antes de 1934, año en el que Ortega emite un juicio sobre su libro.

Este juicio constituiría una segunda nota que quiero considerar; según Ortega, se trata de un libro del que dice que ya no lo estima como libro¹⁰. A mí me parece un dato muy relevante que, a una altura determinada de su vida, ya con cincuenta años, exprese esa opinión sobre su libro. Y no es que debamos ser fieles a los datos autobiográficos que Ortega da, pero en este caso confluyen algunas circunstancias significativas, que dan a esa afirmación de Ortega cierta relevancia. En efecto, Ortega asegura esa falta de estima en 1934,

⁹ José GAOS, *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 65, n. 4. También en Gaos, 1992: 50. El texto de Gaos proviene de su amplio trabajo sobre las profecías, que abre el libro que Gaos dedicó a Ortega a poco de morir. Está hablando Gaos de que le “parece que Heidegger le hizo ver a Ortega el verdadero sentido, no «biológico» sino «vital» o «biográfico», o «humano», de la filosofía que era la suya propia desde *Meditaciones del Quijote*, y desde que se le hizo ver, desarrollada ya en tal sentido. Pero el cambio señalado por el momento de las *Atlántidas* [texto de 1924, *Obras completas*, III, pp. 745 y ss.] anterior a la publicación de *Ser y tiempo* y al conocimiento de Dilthey, parece, también, prueba de que Ortega hubiera podido perfectamente acabar viéndolo por sí mismo. Por tanto, me parece, en fin, totalmente fundada la reivindicación hecha”. Y aquí añade Gaos la nota siguiente: “Creo, incluso, haberme adelantado en ella parcialmente al propio Ortega”, frase a la que sigue la cita incluida en el texto. Las referencias a *Obras completas* se realizan según la edición en 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el volumen en romanos y las páginas en arábigos.

¹⁰ Lo escribe en el “Prólogo para alemanes”. Dice exactamente: “Porque, si bien no estimo el libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos” (IX, 125).

cuando lo va a presentar a los alemanes con un prólogo muy especial, que no es otro que el “Prólogo para alemanes”. Pero para entonces ya ha publicado la tercera edición en español, edición que revisa de modo cuidadoso, cambiando algunas palabras muy significativas y decisivas. El hecho es que TNT pasó de ser la presentación de la filosofía de Ortega, obviamente a la altura de 1923, a no ser estimado como tal libro, incluso después de las modificaciones que introduce la tercera edición.

Tenemos, por tanto, dos datos cuyo alcance deberemos evaluar, la necesidad u oportunidad de confesar que no estima el libro, y el hecho de que haya introducido cambios que exceden con mucho la mejora estilística. Se trata de dos datos que afectan al primer libro en el que Ortega expone, por primera vez, a sus cuarenta años, una síntesis de su pensamiento aparentemente maduro. En efecto, TNT está entre *Meditaciones del Quijote*, de 1914, y los importantes textos de 1929, tales como *¿Qué es filosofía?* y *La rebelión de las masas*.

A tenor de esa conversación y de los cambios que Ortega terminará introduciendo en *El tema de nuestro tiempo*, creo que la opinión de Gaos era plenamente acertada. Además, Gaos tenía conciencia clara del tono biologicista o, como dice, de “básico «biologismo»” (ob. cit., p. 49), al que no escapa TNT, ni siquiera *Las Atlántidas*, en las que aparece ya el sentido histórico, pues, en este texto tan importante, dice que la “noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas” (III, 757).

Antes de entrar en materia, quiero adelantar una advertencia metodológica de carácter orteguiano: en 1923 habla Ortega del “tema” de nuestro tiempo, de la cuestión más importante o imperativa de la época, pero unos años antes (1916) nos había mencionado el “imperativo metodológico de nuestra época” (VII, 454), que no era otro que dar a cada cosa lo suyo, es decir, el imperativo de respetar la legalidad de cada cosa, de ser, por tanto, *sinceros* con las cosas¹¹. Eso mismo hay que aplicar a los textos; y en este caso ese deber significa ser respetuosos con los textos, decir lo que dicen y no otra cosa, y ser rigurosos en la interpretación. Eso conlleva que ante todo hay que leer a Ortega con atención y rigor, y tratar de entender lo que dice. De ahí, por ejemplo, la importancia de las ediciones críticas, porque, si cambia una palabra de manera que exceda el cambio estilístico, hay que entender la razón del cambio; pero, primero, hay que saber que la ha cambiado. Ahora bien, en este libro, en 1934, introduce unos cambios clave, que indican que, al menos por lo que se refiere al tema de los cambios y respecto a algún punto importante, está en otros planteamientos que es necesario perfilar. Esa es la gran ventaja de este texto, y por otro lado indica la importancia de detenerse en él, y sobre todo en esos detalles tan importantes para conocer la evolución del pensamiento de Ortega.

¹¹ Ser sinceros con las cosas es el lema de la fenomenología al llamar a ir a las cosas mismas.

Puede que alguien diga que no es importante esa evolución, por tanto, que no es importante la lectura detallista de este tipo, a través, por ejemplo, de los cambios, porque lo importante es el pensamiento global del autor, y no su evolución. Estoy en desacuerdo con esa opinión, aunque me parece dominante, haciendo un flaco favor a los estudios orteguianos. Ciertamente los no expertos no deben descender a esa minuciosidad, pero cuando uno quiere ser experto es imprescindible hacerlo. El perjuicio que esa opinión ha causado procede de que lleva a centrarnos en grandes síntesis en las que desaparece la precisión, y los conceptos se toman en grueso, cuando en la filosofía es necesaria la delicadeza y finura. Al no detenerse minuciosamente en los textos, se tiran por la borda, no estos detalles de los cambios sino cualquier detalle, incluso los que tienen máxima importancia. El imperativo metodológico que he invocado es fundamental en un texto como este, sometido a cambios de estima en el propio Ortega, y a cambios de formulación verdaderamente importantes para entender esa filosofía.

2. Dos notas sobre la filosofía de Ortega

Y con esto paso a exponer algunas notas relativas a la filosofía de Ortega que se desprenden tanto de la citada conversación entre Ortega y Gaos, como de alguna afirmación de Ortega sobre el lugar de su filosofía. El primer punto se refiere a los datos temporales que aparecen en el libro, la identificación de la época de la que habla, pues, según él mismo confiesa, lleva exponiendo en su “cátedra”, “desde hace años”, “un sistema de pensamiento” (III, 567) que asume la nueva sensibilidad, una sensibilidad que se opone al subjetivismo e idealismo de la cultura del siglo XIX y de las ideas de 1890, que llegan hasta 1900. Este dato es importante, porque el tema de nuestro tiempo no parece referirse a los años inmediatos –este me parece un punto importante–, sino a un marco que abarca a todos esos años desde los que Ortega está enseñando la nueva sensibilidad, en la que él mismo se sitúa. Esto se ve también en la anotación de los editores del tomo VII, donde se dice: “«El tema de nuestro tiempo» era la sugestiva expresión que Ortega (virtuoso en el arte de titular) empleaba para definir la tarea clave de la filosofía en el cambio de siglo: la superación del subjetivismo” (VII, 902).

Se trata de una nueva sensibilidad que se atiene a lo que las cosas son, a lo inmediato, a aquello de lo que también Azorín daba cuenta en su literatura. La necesidad de empezar por la circunstancia más inmediata porque hay que salvarla representa un giro radical en la sensibilidad española. Ortega sitúa esta sensibilidad en continuidad con la que defendía “desde hace años”. En este texto, por tanto, Ortega opone su posición a la propia del siglo XIX. Quiero decir con esto que el cambio en el que Ortega supera el neokantismo con la fenomenología sigue aquí vigente.

La aparición, en el tomo séptimo¹², de inéditos del curso nos permite entender que este se monta en cierta relación con el esquema de la conferencia “Sensación, construcción e intuición” de 1913. Al desconocer esto, no teníamos noticia del trasfondo del curso, en el que se encadenan, desde la refutación del psicologismo –que obviamente, aunque no las cite, hace referencia a las *Investigaciones lógicas*, que pediría traducir poco después–, hasta el rechazo del positivismo naturalista –sensación–, y el constructivismo, en la forma kantiana o neokantiana, la de Rickert, aunque de este tome parte de su teoría del valor. En lugar de todo eso, hay que acudir a la intuición: el valor inapelable de la verdad y la justicia que supone la dación del otro; ambos aspectos se presentan como requisitos para la propia vida humana. Este es el paradigma para entender en mi opinión *El tema de nuestro tiempo*: ni positivismo ni neokantismo culturalista sino razón vital.

Esto se ratifica –y sería la tercera característica, la referida al tipo de filosofía– con dos de las notas que menciona Ortega y que merecen ser subrayadas como propias de la fenomenología, con lo que Ortega en estos años se identifica con esa filosofía, respecto a la cual no hay ninguna manifestación crítica hasta mucho más tarde. La primera reflexión se refiere a la noción misma de filosofía, a partir de un texto que se encuentra muy adelante en el libro, en el capítulo octavo. Ortega define ahí la filosofía como “el intento de sobrevivirse”, de manera que “es necesario cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital” (III, 602).

Pero, ¿qué tipo de filosofía es esta? Ortega nos da el comienzo de esta filosofía: la epojé fenomenológica, por más que a los habituales comentaristas de Ortega les pueda incomodar esta palabra en este contexto; o por más que lo consideren lo más absurdo que puedan oír. Hablar de epojé fenomenológica en *El tema de nuestro tiempo* resultará para muchos ridículo. Pero lo veremos. Una segunda consideración sobre el tipo de filosofía: se trata de una filosofía que sólo se lleva a cabo en la reducción trascendental. Y de nuevo saltarán los “expertos”: ¿cómo?, ¿en TNT una reducción trascendental? Pues sí, ambas se dan en *El tema de nuestro tiempo*.

¿Qué significa epojé? Epojé viene del verbo ἐπέχω [*epechoo*], que significa “detener”, y en media, ἐπέχομαι [*epechomai*], “detenerse”; así, ἐποχή exactamente significa “detención”, usualmente, del juicio sobre algo. Fijémonos en la cita anterior del capítulo VIII: que es necesario “detener la mirada sobre el vivir mismo”, exactamente el sentido que tiene la epojé fenomenológica, que nos insta a no dejarnos arrastrar por el vivir hacia lo que este pone, lo que no es él.

¹² VII, 767-796.

*Detener*¹³ la mirada sobre la vida, interrumpir el movimiento que lleva la vida a lo que en sentido estricto no es ella, es la exigencia de la filosofía fenomenológica, que considera la vida como un movimiento intencional, por el que siempre está la vida en el “objeto”, es decir –la vida como deseo e interés–, en las tareas. Ahora bien, ese movimiento de interrupción del rasgo “altruista” de la vida, de estar siempre A LO QUE ESTÁ, y no en sí misma, y en el cual no se puede hacer filosofía, no puede ocurrir más que en la teoría, en el pensamiento, de manera virtual y no en la realidad; así, la filosofía irá a redropelo de la vida, y por eso es una *forma de no vivir*, y en virtud de ello *incompatible* con la vida, como decía Fichte; la filosofía no puede ser sino un modo del *como si*, es decir, un *desvivir virtual*, como nos dirá más adelante en *¿Qué es filosofía?*

La segunda nota define la reducción trascendental con la que se hace esta filosofía, por eso se refiere al tipo de la filosofía orteguiana, de la que nos ha dicho que es una filosofía anti-siglo XIX y antimoderna (II, 165); al final nos da una definición que no debe pasar desapercibida, a pesar de que esté en el último capítulo, cuando define la teoría del “punto de vista”. Ahí hay una frase en la que, seguramente, los intérpretes deformados por prejuicios, tanto referidos a Husserl como a Ortega¹⁴, no habrán reparado y la han ignorado sistemáticamente.

Dice allí Ortega: “Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es; lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal” (III, 616).

La primera nota define qué tiene que hacer toda filosofía, interrumpir la vida ordinaria para quedarse en el vivir. Esta segunda nos da las características de la filosofía a la que Ortega pertenece, la fenomenología, aunque sea como movimiento fenomenológico, que viene definido, primero, por una detención para mirar, por tanto, una interrupción de la marcha de la vida ordinaria, para, primero, mirarla; segundo, describirla; tercero, evaluarla; y cuarto, ajustarla,

¹³ La palabra “época” viene de ese sentido de “detener” de la palabra epojé; época significa algo –un acontecimiento– que detiene la historia para determinarla desde él. Por ejemplo, la llegada de los españoles a América detiene la anterior, para, en adelante, ir determinándola. Detener la historia quiere decir que las acciones posteriores ya no se refieren a lo anterior sino a ese acontecimiento determinante del futuro, que es por tanto un nuevo comienzo.

¹⁴ Con esta anotación quiero indicar que, para entender la posición de Ortega en la fenomenología, hay que desembarazarse de los prejuicios de comprensión tanto respecto a Husserl como respecto a Ortega. Respecto a Husserl, hay que superar su interpretación convencional, que consiste en, sin ninguna prevención, la sección segunda de *Ideas I*; y respecto a Ortega, es preciso desechar la autointerpretación de este, ya que sigue la moda impuesta en Alemania por Heidegger y sus seguidores, entre ellos Misch, que asume la noción de conciencia que Heidegger había expuesto en sus lecciones de Marburgo desde el principio.

con lo que, en ese momento, es decir, al hacer filosofía, dejamos de vivir en la vida ordinaria.

La segunda nota nos da el rasgo fundamental de esta filosofía, que todos los que filosofan o filosofamos desde esa perspectiva aceptamos, aunque no se le ponga el nombre que esa concepción supone, y que no es sino la *reducción fenomenológica* entendida como hay que entenderla –como reconducción, *Zurückführung*, del ser humano a subjetividad trascendental en la intersubjetividad trascendental y del mundo a correlato de esta intersubjetividad trascendental¹⁵– y a la que se aplican las palabras que Ortega utiliza en este texto, pues el punto de partida de la fenomenología no es otro que “la reducción o conversión del mundo en horizonte de la vida”, por tanto, en un mundo vital, o como diríamos en terminología husserliana, en el mundo de la vida¹⁶.

Esta frase nos sitúa con toda precisión y exactitud en el tipo de filosofía que Ortega defiende. Normalmente se ha cometido el error de entender la reducción como epojé, cuando son dos operaciones con objetivos distintos, por más que la reducción se pueda practicar una vez situados en el terreno abierto por la epojé. No es usual percatarse de esta diferencia, y con ello se arruina en gran medida la eficacia de la fenomenología. La epojé es la detención de los afanes de la vida ordinaria, aunque ello sólo sea posible en momentos precisos y reducidos, operación por la cual nos “reducimos” o “reconducimos” a nuestra vida como encuentro de un mundo. Pero al considerar ese mundo encontrado, constataremos que ése es el único mundo que tengo y puedo tener, con lo cual el primer mundo en el que yo estaba queda RECONDUcido O CONVERTIDO en horizonte de mi vida. Esta segunda operación es la reducción trascendental fenomenológica, que, como se ve por este texto, encaja perfectamente en la definición orteguiana, y que hay que entender como reconducción.

El texto de Ortega es la mejor definición de qué significa la reducción trascendental de la fenomenología, que sólo se puede llevar a cabo una vez practicada aquella detención que implicará el desasimiento –como dirá en *¿Qué es filosofía?*– de la creencia más pertinaz de la actitud natural¹⁷, que el mundo es mundo en sí, al margen de la vida, que el camino –lo diré con Machado, pero invertido– existe por sí mismo, al margen del caminante.

¹⁵ Ver San Martín (2024: 43 y ss.).

¹⁶ No hay que olvidar que esa dimensión vital del mundo ya está propuesta por Ortega en esta época, mucho antes de que Husserl la hiciera pública, más o menos en *Meditaciones cartesianas*, y luego, con toda su fuerza, en *La crisis de las ciencias europeas*, por más que en sus lecciones, ya de 1919, la estuviera manejando de modo explícito. Sobre el mundo de la vida en *Meditaciones cartesianas*, ver Fernando Montero Moliner (1994). Sobre el tema del mundo de la vida en Husserl, ver San Martín-Díaz Álvarez (2021).

¹⁷ Como dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*: “Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales” (VIII, 309).

La fenomenología empieza con aquella detención para decir que no hay camino; esto es la epojé como *desasimiento* –o *desprendimiento*–, traducción ambas palabras de la *Enthaltung* husserliana. Es Luis Villoro el que utiliza la segunda palabra equivalente, en *El poder y el valor*, un libro poco apreciado en España, escrito por este filósofo mexicano de origen español, pues nació y vivió su primera infancia en España.

Detención de la vida ordinaria y conversión del mundo en horizonte vital y socio-histórico de la sociedad son los dos pasos metodológicos fundamentales del paradigma fenomenológico.

3. Los cambios en *El tema de nuestro tiempo*

Con esto paso ya al tercer punto de mi intervención, el repaso de los cambios que Ortega introdujo en el texto de la tercera edición, es decir, en 1934, una vez, por tanto, que ya ha asumido plenamente su filosofía de madurez. Hay que decir que los cambios son muy sibilinos, de manera que el libro que desde entonces hemos leído es otro que el de 1923, al menos en un aspecto fundamental. Voy a repasar los cambios siguiendo los capítulos en los que aparecen. Ortega los menciona en una pequeña “Nota a la tercera edición”, en la que dice: “Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero, sobre todo, en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo” (III, 559)¹⁸; pero a la hora de la verdad, ni por la edición de 1934, en la que se añade esa nota, ni por las posteriores sabemos cuáles son esos cambios, con lo que en adelante, incluida la tercera edición, ya no tenemos acceso a la primera; de ese modo nos quedamos sin saber cuál era la expresión original de Ortega. De ahí la importancia de una edición crítica como la de Domingo Hernández Sánchez¹⁹. Sólo por ediciones como estas supimos –por descontado, antes de la edición de las nuevas *Obras completas*–, sin acudir a las dos primeras ediciones, cuáles son esos cambios.

¹⁸ En la nueva edición de las *Obras completas* (2005) hay una nada desdeñable minusvaloración de los cambios, pues esa importantísima nota a la revisión solo se cita de pasada (ver III, 933), ya que, del conjunto de la nota, solo destaca la última frase, que también Ortega, minimizando los cambios, enfatiza con un “sobre todo”: “en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo”, cuando Ortega no ha ocultado que la revisión ha consistido en “sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie” (III, 559). Debe ser el lector el que evalúe si todos esos cambios no pesan mucho más que los subrayados, que es lo único que merece ser citado por los editores de las *Obras completas*, y que a Ortega le merece ese “sobre todo”.

¹⁹ Ya citada en la nota 5. En adelante citaré por el tomo III de las *Obras completas* y por la edición de Domingo Hernández con la sigla DH. En la actualidad, y desde la edición del tomo III de las nuevas *Obras completas*, ya tenemos también la indicación de esos cambios en el aparato crítico de esta edición.

Capítulo 1.º

En la edición de 1923 dice Ortega que la evolución de un pueblo se hace de acuerdo con su vitalidad, “como una pulsación de su potencia orgánica”²⁰; el tono biológico es evidente. Ese tono no se basa en la palabra “raza”, que también, en 1934, cambió por “pueblo”, pero ya sabemos que raza, en Ortega, era más una perspectiva cultural que una raza de carácter biológico. Pero la palabra “orgánico” sólo tiene un sentido biológico, así, la pulsación orgánica no es fuerza mental sino biológica, o como dice Ortega, “orgánica”. El tema es muy importante porque remite la valía de un pueblo al carácter de su organismo; según este, habrá pueblos más fuertes y pueblos menos fuertes de acuerdo con las características de su cuerpo físico. Pues bien, en 1934, esa “potencia orgánica” se convierte en “potencia histórica”. No es un cambio banal, es un cambio que indica que Ortega ha abandonado la consideración de que un pueblo está determinado por las características biológicas de su cuerpo, lo que desde una perspectiva filosófica era muy chocante.

¿Qué es, por el contrario, una “potencia histórica”, a diferencia de una potencia orgánica? En esta intervienen las características orgánicas, por tanto, de cada uno, o del pueblo, desde una perspectiva genética, como conjunto al menos estadístico. En la “potencia histórica” interviene la tradición, la forma en que un pueblo se ve a sí mismo, la riqueza acumulada que atesora, etc., elementos todos de la tradición y que no pueden ser reducidos a elementos orgánicos. Por eso, esta palabra “sustituida” indica todo un mundo filosófico distinto.

En esa misma página hay una nota que aclara que “Los términos «biología, biológico» se usan en este libro –cuando no se hace especial salvedad– para designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias” (III, 564; DH, 52, nota). Es un cambio también muy importante, porque alude a un nuevo sentido de la palabra “vida”, que, al no hacer distinción entre alma y cuerpo, incluye a la totalidad de la persona, por tanto, la vida en los tres sentidos en que la ha explicado Ortega en *La rebelión de las masas* (IV, 422, nota): como vida biológica, psicológica y biográfica. La vida, en cuanto biografía, no atiende a esas diferencias, pues la biografía se hace desde la totalidad de nuestra persona, y la persona está toda entera en el cuerpo que somos y en los hábitos, decisiones, proyectos e ideas. No hay diferencia entre cuerpo y alma. En cuanto a la biología, hay obviamente una extensión de su significado, incluso respecto a la noción de vida biológica, que es la vida orgánica, porque ahí la biología incluye la ciencia de la vida plena. Por eso no es un mero subrayado, sino algo de mucho calado.

²⁰ III, 564; 997. En DH, 52, notas 8 y 9.

Capítulo 2.º

En el primer párrafo de este capítulo hay una sustitución muy curiosa, cuyo alcance es difícil de evaluar. En efecto, se dice que hay generaciones “infieles a sí mismas” porque “defraudan la intención cósmica depositada en ellas”. En la tercera edición cambia la palabra “cósmica” a “histórica” (III, 998; DH, 57), quedando la frase: “defraudan la intención histórica depositada en ellas” (III, 566). Mi opinión es que la palabra cambiada era un exceso que no me atrevería a interpretar filosóficamente. Es cierto que, en *Meditaciones del Quijote*, el ser humano está en sintonía con el universo; también es cierto que la sinceridad tiene en Ortega un alcance cósmico. ¿Podría remitirse esa “intención cósmica” a esta sintonía con el universo que para Ortega tiene el ser humano? No la descarto totalmente, porque en la fenomenología hay una vertiente que vincula la subjetividad con sus “objetos”, algunos de los cuales son omnitemporales y omniabarcantes, con lo que el sujeto queda vinculado a dimensiones cósmicas. Estas vinculaciones vienen enunciadas en ciertas palabras; así, cuando decimos “jamás”, “nunca”, “siempre”, en todo lugar, en ninguna parte, etc., ¿no estamos poniéndonos en dimensiones de ese calibre?²¹ Ahora bien, ¿se puede atribuir ese alcance también a la *misión* de las generaciones? Muy bien pudiera ser que Ortega indicara con esta palabra esa dimensión “cósmica” de la vida humana, que, como ocurre “generacionalmente”, queda trasferida a la generación. No hay incoherencia en ese uso. Pero se me antoja que es excesivo, o al menos muy difícil de probar, por más que debiéramos o al menos pudiéramos pensar en relación con esta palabra las “verdades de destino”, que incluyen una altura del tiempo que se nos impone en una determinada altura histórica. Pero el cambio que introduce Ortega nos indicaría que en 1934 quizás ese trasfondo cósmico le parece excesivo, porque, en todo caso, no es tanto una intención cósmica sino un encargo que a cada generación le viene de la historia, lo mismo que la potencia no es una potencia orgánica sino histórica.

Capítulo 4.º

En el párrafo cuarto de este capítulo hay una nota que pretende clarificar las ideas del párrafo en un sentido, por otro lado, difícil de lograr, y esto es lo que convierte este libro en difícil, pues, por un lado, el libro, mediante esas notas, queda transportado al nuevo nivel, pero el libro sigue anclado en

²¹ En el artículo de Noé Expósito en este mismo número, “*El tema de nuestro tiempo: luces y sombras de un libro crucial*”, se remite al “sentimiento metafísico”, definido como “la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo. Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean” (V, 503). Puede que este sentimiento le parezca excesivo a mitad de los treinta.

aspectos biologicistas, provenientes del influjo nietzscheano, o del influjo de von Uexküll, que la nota a la que me voy a referir no elimina. En efecto, en el párrafo cuarto empieza Ortega comentando que la cultura “se aproxima más a los nervios humanos”, porque el pensamiento es una “función vital” como la digestión. Incluso el médico se encuentra ante sí tanto el pensamiento como la respiración. Es interesante esta advertencia de Ortega, porque habría que preguntarse qué encuentra el médico del “pensamiento” del enfermo para compararlo con la respiración. Según Ortega, un juicio es una parte de nuestra vida, como una volición. Se entiende que son parte de la vida orgánica, como lo es la respiración, lo dice Ortega explícitamente: “Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo” (III, 579; DH, 76 y ss.); y nos aclara con una frase muy ilustrativa: “pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón”; todo son necesidades “vitales”, el pensamiento es una necesidad de mi organismo: “En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna”. Y aquí está la nota nueva:

Queda, pues, transcendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etcétera, al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados (III, 999, a p. 579, línea 25, nota).

La pregunta a hacer es si esta nota cambia el sentido del párrafo, porque hay en él unas connotaciones que hacen que la palabra “orgánica” no pueda ser transferida al nuevo orbe, porque el organismo está regido por leyes naturales; la alimentación –ya en el estómago– y la respiración son mecánicas, sólo parcialmente interferidas, a veces, por la biografía, mientras que el pensamiento, además de tener una función vital y una causa orgánica, por otro lado muy difícil que el médico la encuentre, tiene una legalidad profundamente distinta de la respiración, porque no pienso como respiro; y mucho menos en lo que se refiere al contenido. Yo respiro como respiran todos los otros seres humanos y todos los otros organismos con pulmones, mas no pienso como todos ellos en cuanto al contenido. Ese es el problema, y por eso lo orgánico no puede ser trasferido a un orbe en el que reina una legalidad distinta. Es indudable que la ciencia de los cuerpos orgánicos depende de la biografía, que es lo que dice Ortega en la nota, pero lo orgánico no depende de la biografía, por eso no puede ser transferido al orbe de la biografía. Lo orgánico son las herramientas con que hacemos nuestra vida biográfica, pero lo orgánico es orgánico, y la ciencia de lo orgánico no se puede decir que sea orgánica como es la sangre.

Por eso la nota no altera los errores de expresión de ese párrafo al hacer del pensamiento un elemento que, por ser natural, sería igual que cualquier otro proceso orgánico, mientras que el pensamiento, además de estar sometido a la legalidad de la que se hablará en el siguiente capítulo, es resultado de procesos históricos, que es lo que aquí no aparece, y que, de ser tenido en cuenta, no hubiera bastado con una nota, sino que hubiera exigido cambiar el texto. Además, la inutilidad de esta nota queda subrayada por el contenido del capítulo siguiente, en el que se señala la doble legalidad, la biológica y la lógica. Por eso, en mi opinión, esa nota sobraba porque no altera el problemático sentido de ese párrafo.

Capítulo 7.º

En este capítulo hay un cambio coherente con la nueva perspectiva de la palabra “biológico”. En la medida en que lo biológico es más amplio que lo meramente orgánico, no se puede emplear esa palabra para señalar lo meramente animal. Y Ortega tiene clara que la fuerza que los germanos llevan consigo e introducen en el mundo romano es una fuerza animal. Aquí la rodea incluso de adjetivos que refuerzan esa idea orgánica y animal. Habla de los “señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios”; ahí hay “una indómita pujanza zoológica” (III, 598; DH, 109). Contando, además, con una dieta basada en la caza, debían sangrarse para evitar una explosión de su organismo, esa era la “*minutio*”. El cristianismo representó la *minutio* de ese “exceso biológico” de los germanos. Pues bien, como Ortega está hablando en un sentido estrictamente orgánico animal, en la tercera edición cambió la palabra “biológico” de la primera por “zoológico”, que ya había empleado unas líneas antes. Así aclaraba que se trataba de fuerza en el sentido más físico de la palabra. La biología es parte de la biografía, no puede haber entonces “fuerza biológica” sino solo fuerza animal, zoológica, orgánica. Pero esto nos indica que ese sentido de la biología como biografía aún no estaba perfilado en 1923, año de TNT.

Capítulo 8.º

Habla Ortega de la superioridad del vivir, pero ahora aclara, entre dos guiones, del vivir incluso como *zoé* y no como *bíos* (III, 603; 1006; DH, 117). La vida zoológica es superior a la ausencia de vida. Aquella distinción fundamental en la obra de Ortega no parece existir aún en el año en que se escribe TNT, al menos de modo explícito, porque implícitamente sí estaría perfilado o implicado el concepto de biografía ya en *Meditaciones del Quijote*; es lo que Gaos querría haberle hecho ver a Ortega en la conversación que he citado al principio del texto.

Capítulo 9.º

Todo el libro es un canto a la vitalidad, a los valores de la vida, y acaba de resaltar en las líneas finales del capítulo anterior la “honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma”, que no podía ignorar cómo “se afirmaba la gracia vital del paganismo” (III, 605; DH, 120). Pues bien, fue una intuición genial de Nietzsche y Goethe “el descubrimiento de los valores inherentes a la vida”, porque se adelantaban a su época. Pero no podía dejar de anotar esta frase, porque tanto el uno como el otro utilizan un lenguaje en exceso zoológico, por eso dice Ortega que en ese descubrimiento es “no obstante su vocabulario demasiado zoológico” (III, 606; 1007; DH, 123). Por tanto, los valores vitales, de los que Ortega habla ahora, no serían precisamente zoológicos, pero ya hemos visto que en el caso de los germánicos de lo que se trataba era estrictamente de ese tipo de valores.

¿Qué indican todos estos cambios? Claramente que, en el momento de redacción de esa obra, 1922, la vida es aún una vida que aúna lo zoológico y otras dimensiones de la vida, sin que tenga la importantísima distinción entre una vida biográfica y una vida biológica, llamada así, porque es el objeto descrito en la biología, que, esta sí, es parte de la vida biográfica. No es fácil adaptar el libro a ese nuevo parámetro, y por eso perduran en él aspectos de difícil acomodo al nuevo nivel del pensamiento asumido por Ortega a partir principalmente de 1929. Eso no quiere decir que en el libro no haya intuiciones fundamentales de Ortega, por lo que está legitimado de pleno que diga en el “Prólogo para alemanes” que es un libro que no estima, pero que en él hay importantes pensamientos que debe proteger de malentendidos. Todas estas son las razones de los cambios que Ortega introduce para tratar de proteger esos pensamientos y adecuar el libro, en lo posible, al nuevo nivel.

Capítulo 10.º

En este capítulo son varios los subrayados en cursiva, que es lo que Ortega más resalta en la nota inicial a la tercera edición; por el contrario, no hay ni un solo añadido, pero hay una clara supresión, precisamente en el texto que cito como prototipo de la reducción trascendental, supresión que nos indica el nuevo sentido que para Ortega tiene su filosofía. La reducción consiste en la conversión del mundo en horizonte, es decir, conversión en una realidad que “lo refiere al sujeto viviente” y “lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo” (III, 616; DH, 139, nota 125). Pues bien, antes de “pueblo en pueblo”, en las ediciones anteriores pone de “especie en especie” (III, 1011); es decir, ese mundo de la vida es ante todo un mundo de la vida animal. Como no parece que esa vida animal esté en relación con la idea de vida biográfica que está

promocionando, Ortega en la tercera edición, no puede atribuir a la vida animal su concepto de mundo de la vida, un mundo con una dimensión vital biográfica. Lo hubiera podido hacer con una diferenciación de la vida biográfica y la vida animal –que también tienen su mundo vital–, pero en las notas anteriores Ortega insiste en la vida biográfica y en ella no encaja el mundo de la vida animal, un mundo de la vida de carácter específico, tesis fundamental en la biología de von Uexküll.

El resto de los añadidos son resaltar en cursivas palabras o frases, y añadir unas comillas a la palabra “biología” para señalar el nuevo concepto de biología que se promueve en este nuevo libro que es la tercera edición de 1934. En cuanto a los subrayados, es el capítulo en el que más subrayados nuevos en cursiva hay, hasta quince, pero se entiende que en ellos Ortega lo que hace es subrayar las frases que considera en línea con la nueva versión de la noción de vida.

4. El tema del “evolucionismo” de Ortega

Quiero referirme ahora al tema del “evolucionismo” presente en este libro, en continuidad con tesis también defendidas en *Meditaciones del Quijote*. Me refiero a la teoría evolucionista que había sido predominante en las ciencias humanas y en gran medida en la filosofía del siglo XIX, impregnando incluso el lenguaje ordinario, al separar, por ejemplo, los primitivos de los civilizados. La teoría del diferente desarrollo de los pueblos y de las personas era –y es en la actualidad aún– una teoría que ha traspasado las discusiones de los expertos llegando a las creencias populares.

Ortega es un pensador formado principalmente en Alemania, y en ese país el evolucionismo era tan normal que incluso idiomáticamente se llamaba a los pobladores de muchos de los países colonizados por los europeos “*Naturmenschen*”, hombres de la naturaleza. En *La rebelión de las masas* llega a citar Ortega ese modo de ser humano (IV, 424). En *Meditaciones del Quijote* se dan unos párrafos al respecto que claramente atribuyen al africano una cercanía evolutiva en relación con el mundo animal que nosotros habríamos abandonado. Esa tesis se refleja en párrafos bastante duros del apartado 12 de la “Meditación preliminar”²². Pero en realidad, lo que está en cuestión es el pensamiento de Grecia y, consecuentemente, de Europa en relación con otros pueblos. Europa habría inventado el concepto, y con ello la cultura. Ortega es en esto subsidiario de la filosofía alemana neokantiana, sin asumir o recordar que su gran aportación en *Meditaciones del Quijote* era precisamente hacer que

²² Sobre este apartado ver del autor *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998, cap. I, “Introducción”, pp. 17 y ss.

toda percepción²³ incluyera ideas y, por tanto, cultura, con lo que no cabe esa afirmación de que Europa inventa el concepto, la cultura, porque el resultado hubiera sido que, al margen de Grecia, no habría cultura.

Hay una pregunta no respondida por los intérpretes y que a mí me llama la atención. Ortega preparó personalmente la selección de obras para la edición de los primeros cuatro tomos de sus *Gesammelte Werke* en alemán; a esta edición, los editores añadieron después dos tomos más con obras seleccionadas por ellos, con lo que la edición actual consta de seis tomos. Pues bien, en esa selección Ortega no incluyó las *Meditaciones del Quijote*, siendo así –según él mismo– que había propuesto en ese libro desarrollos que luego se darán en Heidegger. No tengo una respuesta a la pregunta sobre la razón o razones de esa exclusión. Personalmente sospecho que esos párrafos –inmersos en un evolucionismo intempestivo ya entonces– no encajaban para nada en las nuevas perspectivas.

Pues bien, el asunto de Europa vuelve a salir en TNT. Aquí Ortega aclara algo muy importante, que nunca “han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad” (III, 589; DH, 93); sin embargo, continúa, “sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos” (*id.*). Un poco más adelante habla de que “la cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea” (III, 590; DH, 94). Hay, por tanto, en ese texto una equiparación entre cultura y razón. Pero no parece que esté excesivamente claro el tema, porque un poco más adelante se enzarza Ortega en una complicación: “Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaba dos siglos razonando dentro del orbe helénico” (*id.*; DH, 95), y lo que hace Sócrates es “darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro” (*id.*), por eso Sócrates descubre la razón, pero, una razón que ya existía, porque para descubrir una cosa menester “es que esta cosa exista de antemano” (*id.*), pero “no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra” (*id.*; DH, 94), y cuando se descubre “el polo objetivo de la vida: la razón”, entonces “puede decirse que en ese día nace Europa como tal” (*id.*).

No se deja de percibir cierta contradicción con lo que dice al principio del capítulo, que la cultura no ha faltado nunca a la vida, y si cultura es razón, la razón no habría faltado nunca a la vida –esta es la posición husserliana.

²³ No quiero que esta frase suscite malentendidos. Nuestra percepción, la de la persona más allá de la infancia, por tanto, la experiencia ordinaria humana, implica al menos ya una demarcación lingüística y conceptual, porque la sensibilidad ya es sensibilidad secundaria, no la primaria, lo que no significa que esta haya desaparecido. De hecho, lo que se ha llamado “datos sensibles” constituyen esta sensibilidad primaria que siempre es la base para la indexación del algo determinado.

No estamos, por otro lado, tocando banalidades. Estamos, al contrario, en el núcleo de la antropología filosófica, pues se trata de determinar si es cierta la primera frase del capítulo o estas que atribuyen el comienzo de Europa al comienzo del razonar.

Naturalmente que deberíamos preguntarnos qué ocurría antes de Grecia, si es que no se razonaba. ¿No razonaba el inventor de la cerámica? Basta un repaso sobre los requisitos de ese invento para darse cuenta de que sólo se pudo llevar a cabo con mucha reflexión y razonamiento (Lévi-Strauss, 1964: 31 y ss.). Pero todos los inventos, o casi todos, son de esa naturaleza. Esa teoría sobre lo prehelénico que aparece en *Meditaciones* y en textos anteriores era bastante frecuente en la antropología, aunque antropólogos culturales como Boas (1911), que estaban en contacto con pueblos con culturas muy anteriores a las europeas, se estaban esforzando por promover un cambio radical. No haría falta ahora acudir a los imperios precolombinos, por ejemplo, preincaicos, como la cultura nazca; o la maya y, en general, las mesoamericanas, o muchas otras, en realidad casi todas las de la tierra, para decir que *el uso de la razón no es atributo exclusivo ni de Grecia ni de Europa, sino de toda vida humana*. Ortega es, aquí, hijo de su tiempo, y nuestros comentarios deben aclarar todos estos extremos. Según la fenomenología de Husserl Grecia no descubre la razón, ni la ejerce de modo distinto a otros pueblos, lo que hace es sistematizar su uso²⁴, descubrir la “razón que se sabe a sí misma”, formular las leyes que la rigen cuando funciona correctamente, y ayuda así a ese funcionamiento; y esto es suficiente para que marque un giro radical en la historia, porque lo que desde entonces habrá es un órgano para el razonamiento, y esa es fundamentalmente la ingente obra de Aristóteles, que, por supuesto, solo es posible porque antes llevaba la filosofía al menos doscientos años desarrollándose. Por eso es correcto decir que nunca “han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad”, pero que eso implica que, si cultura es razón, siempre ha existido la razón en la tierra, desde que la vida humana implica la cultura y, por tanto, que no se puede decir que Grecia inventó la razón doscientos años antes de que se procediera a sistematizarla.

5. La cultura en *El tema de nuestro tiempo*

El envejecimiento de *El tema de nuestro tiempo* está en la ambigüedad de los términos fundamentales usados en la contraposición vida/cultura; y si en la tercera edición aclara el concepto de “vida”, según Gaos, porque Heidegger se lo enseña, aunque también de acuerdo al mismo, Ortega habría llegado a ello, no ocurre lo mismo con el concepto de “cultura”, respecto al cual sólo hay dos

²⁴ Al respecto, ver de Edmund HUSSERL, “La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 15, 2018, pp. 207-218.

cambios, uno muy interesante, que luego comentaré; el otro menos interesante y obvio, respecto al cual también algo diremos. Pero antes veamos el concepto de cultura en TNT.

Antes de nada, tengo que remitir a la tesis de Juan Manuel Monfort en la que se expone amplísimamente lo que se ha escrito sobre el concepto de cultura en Ortega, incluyendo TNT; cita un artículo breve de Juan David Mathew Alonso en *El Basilisco*, que publica las comunicaciones de un congreso que, en 2001, tuvo lugar en Gijón en la Fundación Gustavo Bueno. En él se aplica el concepto de Gustavo Bueno de “cultura atributiva”, para decir qué es a lo que se refiere Ortega²⁵. Pero no me voy a detener en ello porque prefiero explicar el problema del concepto de cultura en Ortega, no solo en *El tema de nuestro tiempo*, sino también en *Meditaciones del Quijote* e incluso en *La rebelión de las masas*. Para hacer ver ese problema, me gusta más proponer la diferencia entre, por un lado, la *paideia* griega, que se refiere a lo que hay que aprender para ser un griego, y terminó en el concepto de cultura de las ciencias sociales, que la entienden como el conjunto de cosas que hay que aprender para pertenecer a un pueblo, lo que yo llamo –inspirándome para esto en Unamuno– la cultura con minúscula; y, por otro, el concepto romano de humanismo, que se fija en lo que hay que hacer para perfeccionar al ser humano, cultivarse, y que da lugar a la cultura del Renacimiento como cultivo del ser humano y, desde ahí, a los grandes sistemas de cultura asumidos por la filosofía alemana que dirigen la política de un Estado de cultura, de *Kultur*, con K, por lo que se escribe esa cultura con mayúscula. Unamuno supo distinguir muy bien esta cultura con mayúscula²⁶, que es la cultura superior y que se concretiza en los tres grandes sistemas de los que habla Kant: la Ciencia, la Moral y el Arte.

Ortega, formado en la tradición alemana, asume este concepto de cultura, que es también el que domina en Simmel, si bien este analiza simultáneamente elementos culturales que no entrarían en la cultura superior. Pues bien, en *Meditaciones del Quijote* Ortega descubre la cultura con minúscula, que es la perspectiva, que es el mundo, que no es ni materia ni alma sino perspectiva. La intertextualidad de ese texto nos lleva a la forma en que percibimos las cosas, y eso es la cultura ordinaria, o a la forma en que actuamos en la vida normal. El mejor ejemplo es el martillo, una humilde herramienta, que tanto juego ha dado. Pero en esa obra pionera está de fondo la cultura superior, que está en esa raíz germánica que reivindica Ortega, frente a la africana que

²⁵ La distinción entre “cultura atributiva” y “distributiva” es uno de los puntos fuertes de Gustavo Bueno en su libro *El mito de la cultura* y del que me hice cargo ampliamente en mi *Teoría de la cultura*.

²⁶ Cuando llama a los europeístas “bachilleres Carrascos”, les lanza a los europeizantes un duro sarcasmo: “haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo *Kultura*, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo...!” (1912: 320).

gustaba a Unamuno en la teoría del iberismo del pueblo vasco procedente de África²⁷.

Teniendo en cuenta esto veamos algunas frases. La idea básica es la oposición de la cultura a la vida. Mas, ¿qué cultura se puede oponer a la vida? “La vida inculta es barbarie” (III, 584; DH, 86). La vida inculta sólo se puede referir a alguien criado por animales, situación de la que no tenemos seguridad de ningún caso y de los que se presume y se citan, más que barbarie tenemos deficiencias mentales, porque ni siquiera tienen lenguaje.

La vida inculta como barbarie sólo se puede referir al nivel romano del concepto de cultura, la cultura superior; pero como esta no es necesaria, porque la moral elaborada no es necesaria para no ser bárbaro, desde la cultura con minúscula uno no es necesariamente bárbaro. El segundo término, “cultura desvitalizada”, nos saldrá luego. El tema fundamental es que no hay vida sin cultura, con minúscula, por eso hay que analizar a fondo qué es ser bárbaro, porque desgraciadamente la barbarie solo es posible dentro de la cultura, es un modo de cultura con minúscula o con mayúscula, pero nunca es vida inculta.

Veamos la segunda frase:

“La cultura no se realiza en nosotros” (III, 586; DH, 89). Puede ser algo en lo que se cree que se cree, pero sin ser real esa creencia. Según Ortega, esto, creer en la cultura como un ideal, ocurría en Europa; por ejemplo, se creía que las buenas maneras –la buena educación– nos hacía personas selectas, sin embargo, eso era ficción, pero una ficción “que se fraguaba en las bases mismas de su conciencia” (*id.*). Aquí se ve claramente la imprecisión que se genera al no distinguir los dos tipos de cultura.

Vemos aquí algo interesante; a continuación, sale un “se creía en la cultura”. Aquí ha introducido un cambio que no constata Domingo Hernández, que mantiene el “se creía que se creía” (DH, 89; III, 1001). Ya sabemos que Ortega usa mucho el ejemplo de Baroja de *Aurora Roja*, de que un anarquista creía en el anarquismo como en la Virgen del Pilar; o que el farmacéutico Monsieur Homais, de *Madame Bovary*, de Flaubert, creía en la democracia lo mismo que el anarquista.

Pero aquí habría que preguntarse *si se cree en la cultura*; evidentemente, todo dependerá del tipo de cultura; uno no puede creer en el lenguaje, pero sí puede creer en la economía, y una ciencia puede ser una ficción colectiva, por

²⁷ Sobre estos temas, ver San Martín, 1998, capítulo I. Lo interesante es que, en una carta a Ortega del 2 de noviembre de 1906, Unamuno acusa a los “levantinos” (1987: 47) –lo dice desdénando a los catalanes– que son afrancesados, que “les falta el calor *africano*”; pero antes había dicho “que el resurgimiento de España vendrá del litoral cantábrico y no del mediterráneo” (*id.*), que, según la teoría del iberismo, es donde perdura lo africano, porque, por entonces, se pensaba en el origen bereber de los iberos. Frente a esta esperanza puesta en lo africano, Ortega mantendrá que las razas son muy distintas, que la indoeuropea es capaz de un desarrollo espiritual, mientras que, por ejemplo, a razas africanas como los bosquimanos, o a los fueguinos “no ha sido posible enseñarles nada” (II, 78).

ejemplo, la existencia del flogisto, que era el fundamento de la química hasta hace un par de siglos. Es obvio que hay aspectos de la cultura en los que se puede creer, por ejemplo, en la ciencia; pero esto no vale para otros aspectos de la cultura, porque, además de la imposibilidad de creer en el lenguaje, ¿se puede creer en los conceptos? ¿Y no son estos la perspectiva básica mediante la cual ordenamos el mundo? Y añade Ortega una coletilla fundamental, que uno se da cuenta de que “se creía en la cultura” y que esa creencia era ficción porque “era fraguada en las bases mismas de la conciencia” (III, 586). ¿A qué alude Ortega? A que esa creencia –que no es tal porque su objeto es fingido– se fragua en las bases mismas de la conciencia, no en la superficie.

Nada de esto vale para la cultura con minúscula, referido a cómo vemos el mundo y, sobre todo, a cómo nos comportamos y debemos comportarnos, por ejemplo, en la cultura práctica. Sentarnos es una acción cultural, ¿se puede hablar de creer en esa cultura? Hay elementos de la cultura que no se engarzan en nosotros, puede ser la cultura científica o una cultura religiosa. Hay muchos ciudadanos para los que lo que dicen los científicos respecto al cambio climático no llega a ser una creencia, sino solo una frase sin consistencia, y Ortega tiene toda la razón en dar la fórmula para denunciar eso.

Esta imprecisión en el concepto de cultura le lleva a afirmar que la cultura se ha ido quedando cada vez más distante de la vida, de la vitalidad; en realidad, esa vitalidad no puede separarse de la cultura, si bien habría parcelas de esta que no le dirían nada. Por ejemplo, la moral sexual católica se ha alejado del sentimiento religioso de un muy alto porcentaje de los católicos practicantes²⁸. Pero eso no hace que la cultura se oponga a la vida, sino que en la cultura hay facetas en las que pasa eso, pero el argumento de Ortega se refiere a la cultura como dimensión trascendental de la vida, y eso es lo que no tiene cabida.

Lo que dice Ortega es que las propuestas culturales, los ideales, los valores, para ser tales tienen que ser vividos y asumidos y convertirse en motivos para que sean reales. Por ejemplo, los valores políticos mueven de modo muy diverso o variable, pueden incluso no mover, según las circunstancias. Poco más adelante repite otra vez los elementos de cultura a los que se refiere: ciencia, ética, arte, fe religiosa, norma jurídica, con lo que se alude al modelo romano de cultura, es decir, toda cultura superior que obviamente puede no motivar.

Los dos cambios que hay en este capítulo se refieren, uno, a la frase “se creía que se creía en la cultura”, que lo cambiaba a “se creía en la cultura”. Existe el creer que se cree, pero aquí Ortega lo desecha; lo que sigue, que esa creencia era una ficción, justifica el cambio, porque creer en una ficción ya es

²⁸ Para que no se me acuse de frívolo doy estos datos de una encuesta no muy antigua: “la mayoría de españoles y españolas que se definen como católicos no comparten las mismas ideas que sus obispos y la mayor parte se muestra a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo (63%), a favor del uso de anticonceptivos (90%), del divorcio (82%), del sacerdocio de las mujeres (78%) y del aborto (88% a favor: 24% siempre y 64% en algunos casos), (Cornejo-Valle y Pichardo-Galán, 2017)”, tomado de *Ex æquo*, n.º 37, 2018, pp. 47-61.

creer que se cree, aunque en los dos momentos la palabra tiene un valor distinto; el otro cambio es más interesante: como la cultura tiene una dimensión mundana, ultravital, dice Ortega que tiene un aspecto “trascendente”, pero ahora lo cambiará a “trascendental” (III, 587; 1001; DH, 90, nota). Habla de la cultura como “fe en los valores trascendentales” (*id.*). ¿Qué importancia tiene este cambio? Creo que “trascendental” aquí está usado en el sentido que yo lo uso en mi artículo “La cultura como una dimensión trascendental de la vida humana” (San Martín, 2023), porque ese sentido significa que la cultura es una “dimensión que nunca falta”, lo que está de acuerdo con la frase de Ortega de que “Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad” (III, 589). Este es el sentido literal de la palabra “necesidad” en español, que significa “lo que nunca falta”, y la cultura nunca falta. En el cambio anterior hay que entender que esos valores trascendentales están en la base de cualquier otro valor, por eso son trascendentales.

Pero no solo tenemos esas imprecisiones en el concepto de cultura. Ya hemos analizado en el apartado anterior los problemas de la identificación de cultura y razón, y los problemas de la afirmación de que Sócrates inventa la cultura, o que ya se razonaba doscientos años antes. Se trata de una filosofía de la historia muy problemática que ya estaba en *Meditaciones del Quijote*. Ortega distingue razonar y saber que se razona, pero no atribuye el saber razonar a épocas prehelénicas. En la actualidad, hasta la interpretación del tema del tiempo de Sócrates, basado en la teoría de Platón sobre la *doxa* como opuesta a *episteme*, resulta sumamente problemática; mucho más poner como su objetivo “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (III, 591). Hasta la teoría de las ideas como objetos puros del *nous* opuestos a la *doxa* es puesta en tela de juicio, pues Platón pide relativizar la escritura porque elimina el contexto de lo dicho (Wieland). Y la *doxa* no es la opinión mudable, sino la cultura ordinaria, que determina la vida individual y social, mas esta no es desalojable. Ortega identifica *logoi* e ideas, conceptos, razón pura, cuando ya en la vida ordinaria manejamos conceptos suficientes, no desde dos siglos antes de Sócrates, sino en cualquier cultura y tiempo humano que tenga lenguaje.

La identificación de cultura y razón, poner su inicio en Grecia en el siglo V, y decir que sólo dos siglos antes se razonaba, es una gran debilidad de este libro, que en un período más meditado, con alguna ayuda de Heidegger y, seguramente también, las conversaciones con Gaos, hacen que el libro basado en la contraposición de vida y cultura haya envejecido mal, lo que no significa que los momentos en que propone la verdad y el reconocimiento del otro, que se vislumbra en la justicia como momentos fundamentales de la vida, sigan siendo uno de los elementos más plenos de su filosofía. ●

Fecha de recepción: 27/01/2025

Fecha de aceptación: 12/02/2025

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOAS, Franz (1911): *The Mind of Primitive Man*. Nueva York: Macmillan. Trad. cast. de S. W. de Ferdkin de la tercera edición, revisada: *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1964.
- BUENO, Gustavo (1996): *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica. 7.ª ed. de 2004, con un nuevo prólogo.
- GAOS, José (1946-1947): "La profecía en Ortega", *Cuadernos Americanos*, vol. XXIX, n.º 5, pp. 71-99; vol. XXX, n.º 6, pp. 83-107; vol. XXXII, n.º 2, pp. 79-96. Actualmente en *Obras Completas*, IX (1992), pp. 43-112. Ahora en Gaos, 2013, pp. 57-126.
- GAOS, José (1992): *Obras Completas*, IX: *Sobre Ortega y Gasset, y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GAOS, José (2013): *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- HUSSERL, Edmund (2018): "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega", trad. de Noé Expósito, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 15, pp. 207-218.
- LASAGA, José (2023): "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 20, pp. 93-115.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *El pensamiento salvaje*, trad. cast. de F. González. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1994): *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universitat de Valencia.
- ORTEGA Y GASSET, José (1954-1956): *Gesammelte Werke*, 4 vols., trad. de Else Görner, Helma Flessa, Ulrich Weber Stuttgart y Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- ORTEGA Y GASSET, José (1978): *Gesammelte Werke*, 6 vols., trad. de Else Görner, Helma Flessa, Ulrich Weber Stuttgart y Helene Weyl. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt. Nueva edición, en Ausbruch: Bechtermünz, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José y UNAMUNO, Miguel de (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Introducción de Soledad Ortega. Edición y notas de Laureano Robles Carcedo, con la colaboración de Antonio Ramos Gascón. Madrid: Ediciones El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, José (2002): *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SAN MARTÍN, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- SAN MARTÍN, Javier (2005): "Un tomo fundamental. ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005. 1.096 p.", *Revista de Estudios Orteguianos*, 10/11, pp. 311-317.
- SAN MARTÍN, Javier (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), 2013, pp. 47-67.
- SAN MARTÍN, Javier (2021): "Mundo de la vida y curso de la historia", en Agustín SERRANO DE HARO (ed.), *Guía Comares de fenomenología*. Granada: Comares, pp. 213-236.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47, pp. 75-97.
- SAN MARTÍN, Javier (2024): *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial.
- UNAMUNO, Miguel de (1912): *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento.
- VILLORO, Luis (1997): *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. 6.ª reimposición, 2012.
- WIELAND, Wolfgang (1991): "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", trad. de Alejandro G. Vigo, *Méthexis*, IV, pp. 19-37.
- ZAMORA BONILLA, Javier (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.

El tema de nuestro tiempo: luces y sombras de un libro crucial*

Noé Expósito Ropero

ORCID: 0000-0002-4956-6545

Resumen

El objetivo de este trabajo es revisar críticamente algunos conceptos básicos de *El tema de nuestro tiempo*. El primer apartado está dedicado al concepto de "doble imperativo" y las nociones de "vida". El segundo, a la noción de "sensibilidad vital" y al rol que juegan los valores en el tránsito de "lo vital" y de una idea general de "vida" a una noción de vida específicamente humana, que es, más allá de todas las ambigüedades, la realmente importante en esta obra. Este trabajo se elabora en diálogo con el reciente artículo de José Lasaga "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto" (2023).

Palabras clave

Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, doble imperativo, vida, sensibilidad vital, valores, ética, antropología filosófica

Abstract

The aim of this paper is to review critically some basic concepts of *El tema de nuestro tiempo*. The first section is devoted to the concept of the "double imperative" and the notions of "life". The second section analyses the notion of "vital sensitivity" and the role played by values in the transition from "the vital" and from a general idea of "life" to a specifically human notion of life, which is, beyond all ambiguities, the really important one in this work. This work is elaborated in dialogue with the recent article by José Lasaga "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto" (2023).

Keywords

Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, double imperative, life, vital sensitivity, values, ethics, philosophical anthropology

1. Contexto y planteamiento del tema

El presente trabajo tiene su origen en la ponencia que tuve la oportunidad de ofrecer en el Congreso internacional "*El tema de nuestro tiempo*. Su recepción académica actual", organizado por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón durante los días tres y cuatro de octubre de 2023 con motivo del centenario de la publicación de esta obra. El título de la mesa redonda en la que tuve el honor de participar junto a Javier San Martín, José Lasaga y Maria Lida Mollo rezaba "*El tema de nuestro tiempo*, un libro de encrucijada para la teoría de la razón vital". La elección del mismo por parte del coordinador de la mesa, Javier San Martín, no fue casual, sino que pretendía llamar la atención, justamente, sobre la "encrucijada" que

* Algunas de las ideas de este trabajo fueron presentadas esquemáticamente en el Congreso Internacional "*El tema de nuestro tiempo*. Su recepción académica actual", organizado por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón, durante los días tres y cuatro de octubre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Expósito Ropero, N. (2025). "El tema de nuestro tiempo": luces y sombras de un libro crucial. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 113-127.
<https://doi.org/10.63487/reo.148>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



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

supone esta obra en la filosofía de Ortega y, en concreto, en su teoría de la razón vital. El Diccionario de la Real Academia Española nos dice lo siguiente sobre el término “encrucijada”: 1. Lugar en donde se cruzan dos o más calles o caminos. 2. Ocasión que se aprovecha para hacer daño a alguien, emboscada, asechanza. 3. Situación difícil en que no se sabe qué conducta seguir. Tal es, efectivamente, la situación en la que se encuentra Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (en adelante, TNT), en un cruce de caminos conceptuales ante los que no termina de decidirse. No es de extrañar, pues, que al año siguiente de su publicación se viera obligado a salir al paso de críticas y malentendidos explicando que su teoría de la razón vital no es “Ni vitalismo ni racionalismo”, tal y como proclama el título del conocido escrito de 1924. Sin embargo, la suerte del TNT ya estaba echada, jugada a la arriesgada carta de la contraposición entre la vida y la cultura, entre lo vital y lo cultural, uno de los ejes conceptuales que articulan este libro, por más que Ortega insistiera en que esta misma contraposición debía ser superada en una “síntesis”, según declara al comienzo del décimo capítulo sobre la “doctrina del punto de vista”:

Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes –el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura– quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen (III, 611)¹.

Las cursivas son del propio Ortega, pero por más que quisiera subrayar la idea de *síntesis*, el esquema que articula toda la obra es más bien el de *contraposición*, el de un “cara a cara” entre vida y cultura que, como ha mostrado Javier San Martín², resulta insostenible cuando de pensar la vida humana se trata, puesto que esta resulta inconcebible al margen de la cultura, de ahí la aporía de tal contraposición; y, en rigor, lo mismo cabría afirmar respecto a una posible síntesis entre ambas, dado que la vida humana es siempre y por principio *cultural*. Esta es la primera encrucijada que nos plantea este libro, un primer callejón de difícil salida. Ahora bien, si la salida consiste en remitirnos,

¹ Las referencias a las *Obras completas* de Ortega se citan según la edición en 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, con el tomo en números romanos y las páginas, en arábigos.

² Cfr. “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*” (2013a), en el que trata la compleja y aporética relación entre vida y cultura en esta obra.

no a la noción de vida humana así entendida, esto es, *cultural* por definición, sino a una noción de vida “biológica”, tal y como leemos en el pasaje citado, podríamos escapar de la primera encrucijada, pero nos adentramos en otra no menos complicada, a saber, en un biologicismo difícilmente compatible con la filosofía orteguiana. Sobre esto último, nos llama la atención el propio Ortega en 1934 con motivo de su revisión para la publicación de la tercera edición del libro, advirtiéndonos de que en él queda “trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etcétera”, según declara en una nota añadida a pie de página (III, 579, nota)³. Ahora bien, si queda “trascendido” el sentido habitual de tales términos, es decir, el de la biología en tanto que ciencia natural, ¿en qué plano nos sitúa Ortega? Pocos años después, en el curso *¿Qué es filosofía?* (1929), ya no habrá lugar a tales ambigüedades: “¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etcétera” (VIII, 352). En el TNT, sin embargo, Ortega se encuentra, podríamos decir, a medio camino, sin llegar a reducir la vida humana a “funciones somáticas”, pero sin desprenderse todavía de ese ambiguo lenguaje “biológico”. Más adelante, veremos cómo Ortega, al emplear la noción de “vida humana” —ocho veces aparece en el TNT— no cae en ningún caso en un reduccionismo naturalista, sino que su sentido “trasciende”, efectivamente, ese enfoque, por más que emplee términos y metáforas poco afortunadas —digámoslo así—, tales como la siguiente: “La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor” (III, 568). Como puede advertirse —prosiguiendo con las metáforas— no es precisamente un camino de rosas el que nos brinda el TNT para pensar la noción de vida humana.

Por si fuera poco todo esto, ha de tenerse en cuenta, además, la importante presencia de Nietzsche en el TNT, dando lugar, con razón, a interpretaciones “vitalistas” que, lejos de aclarar los problemas expuestos, introduce una tercera noción de vida, la nietzscheana, a la que Ortega alude en el lema que encabeza el capítulo VII —“Las valoraciones de la vida”— citando expresamente a Nietzsche: “¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!” (III, 594). Esto no significa que Ortega asuma la idea nietzscheana de vida, pero sí que debe tenerse en cuenta esta “influencia”. Y la cuestión se complica todavía más si reparamos en que el “vitalismo” nietzscheano resulta incompatible con algunas de las tesis centrales de la filosofía orteguiana, tales como la objetividad de los valores,

³ Gracias a la edición de Domingo Hernández publicada en 2002 tenemos noticia de los cambios y correcciones introducidas por Ortega en 1934. Javier San Martín los comenta también detalladamente en su artículo “El tema de nuestro tiempo en la obra de Ortega y Gasset. A los cien años de su publicación”, en este mismo número de *Revista de Estudios Ortegaianos*.

defendida explícitamente en esta obra con el fin –nada más y nada menos– de refutar el relativismo, de ahí que el recurso a Nietzsche para escapar de los laberínticos caminos del TNT difícilmente pueda resultar satisfactorio. Por este motivo, he defendido en otros trabajos que Nietzsche es, sin duda –¡cómo negarlo!– una “influencia” muy importante en la filosofía de Ortega, pero la noción de vida orteguiana no es la nietzscheana, ni siquiera en el TNT, donde Nietzsche está más presente que en ninguna otra obra, de ahí que este autor no sea la fuente de Ortega en lo que a este concepto se refiere, sino una influencia⁴. Lo mismo cabe decir respecto al “vitalismo” nietzscheano, que Ortega no asume como paradigma o esquema filosófico, de ahí que calificar a Ortega de “nietzscheano” resulte del todo impreciso y, en última instancia, confundente cuando se trata de arrojar luz sobre sus conceptos centrales y su paradigma filosófico. Por esta razón *filosófica*, no meramente *doxográfica* –como se me ha respondido alguna vez– resulta necesario distinguir entre influencias, fuentes e interlocutores, por un lado, y su paradigma filosófico, por otro. Mezclarlo todo y situarlo al mismo nivel, como si Ortega fuera tan nietzscheano como fenomenólogo, nos impide establecer distinciones y categorizaciones tan básicas como las señaladas respecto al concepto de vida. Por supuesto que es discutible que la fenomenología sea su “paradigma” filosófico –como muchos defendemos⁵– pero, si no es la fenomenología, habrá que establecer cuál es, si es que pensamos que la filosofía orteguiana es algo más que un conglomerado “circunstancial” de fuentes e influencias germanas y francesas. Por mi parte, al igual que Granell –véase, por ejemplo, su escrito “El sistema de Ortega” (1955)⁶– y otros estudiosos de su obra, creo que sí hay un sistema filosófico en sus libros, “no formalmente, claro es, sino en asedios dispersos”, solo que está pendiente “una tarea ordenadora”, tal y como sostiene el propio Granell⁷. Para esta tarea, añadimos nosotros, la fenomenología –más allá de autores concretos, ya sea Husserl o Scheler– juega un papel insustituible, razón por la cual consideramos que este es su “paradigma” filosófico.

⁴ Puesto que el objetivo de mi ponencia en el citado congreso era ofrecer una breve y sintética exposición de la interpretación que de todas estas cuestiones relacionadas con *El tema de nuestro tiempo* he llevado a cabo en mi libro *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico* (2021a), me permito en lo que sigue remitir al lector a los lugares del mismo en los que desarrollo los temas a que aquí solo puedo aludir. A la distinción entre fuentes, influencias, interlocutores y paradigmas le dedico el capítulo 2, pp. 75-106.

⁵ Una “puesta al día” de las distintas posiciones que sobre esta cuestión mantienen en la actualidad algunos reputados intérpretes de Ortega puede encontrarse en el volumen colectivo *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín* (2022).

⁶ Recogido en su libro *Ortega y su filosofía* (1960).

⁷ Sobre la lectura de Ortega que nos propone Granell y la importancia que concede a *El tema de nuestro tiempo*, me permito remitirme a mi trabajo “Manuel Granell, discípulo de Ortega *in partibus infidelium*” (2021b).

Del mismo modo, como no es difícil advertir, en esta tarea juega un papel central el concepto de vida. En este sentido, está por juzgar si el TNT hizo más mal que bien a la filosofía orteguiana, si resultó ser, efectivamente, una emboscada a su propia teoría de la razón vital, pero lo cierto es que el TNT arroja tantas luces como sombras sobre los conceptos directrices que articulan la obra, tales como los ya mencionados de vida, cultura, valor y los “imperativos” que de ellos se derivan, a saber, los “vitales” y los “culturales”. Tales conceptos siguen jugando un papel directriz en la así llamada “segunda navegación”, es decir, a partir de 1929 y de escritos emblemáticos como *¿Qué es filosofía?* y los posteriores de los años treinta, en los que las nociones de “razón vital” e “imperativo vital” siguen plenamente operativas, especialmente en su ética. Baste mencionar el importante ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932), en el que Ortega equipara el “imperativo vital” al “tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser” (V, 130). Más adelante comentaré este punto, en el que se juega buena parte de la ética orteguiana.

Planteada así la cuestión, el objetivo de este trabajo es poner al descubierto algunas de las luces y sombras que el TNT arroja sobre los conceptos mencionados. La lectura crítica que propongo de este libro, lejos de desmerecerlo, pretende llamar la atención sobre las complejidades, ambigüedades e incluso incongruencias que encierran algunos de sus conceptos básicos, lo cual nos obliga, no a desecharlo como un libro inútil, sino a leerlo con suma atención y cuidado, indagando el sentido preciso que adquieren estos conceptos en cada párrafo del libro. En ello radica, a mi juicio, el gran valor filosófico de esta obra, en contener innumerables intuiciones geniales, pero que Ortega no termina de conceptualizar con precisión y univocidad, lo que nos obliga a pensar a fondo tales ambigüedades, en un ejercicio de lectura crítica fenomenológica, en camino de ida y vuelta de los conceptos a la experiencia vital intersubjetiva que estos encierran o deberían encerrar para lograr legitimidad y rigor filosófico. Desde esta perspectiva, cien años después de su publicación, el TNT sigue ofreciéndonos, en palabras de Granell, un verdadero “yacimiento minero”, y “la vena”, ciertamente, “es ancha y de oro puro” (Granell, 1955: 39).

Por ello, más allá de todas las críticas, quisiera reivindicar la importancia de esta obra en la filosofía de Ortega y reconocer que para mí fue decisivo, entre otros, el capítulo quinto, dedicado al “doble imperativo”, ya que en él encontramos una de las claves para interpretar su ética. “Nuestras vidas”, escribe allí Ortega, “necesitan ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes”, a saber, el “vital” y el “cultural” (III, 586), reivindicando “la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos” (III, 585). Sin caer en psicologismos, este “podrían recibir” me hizo sospechar que Ortega no estaba del todo seguro de la formulación conceptual que aquí nos brinda, y que, en todo caso, esta contraposición de imperativos

encerraba mucha más enjundia y complejidad de lo que parecía. En lo que sigue, comentaré resumidamente algunos problemas básicos que encuentro al revisar este “doble imperativo”, problemas que, por su alcance e importancia, no se restringen al campo de la ética, sino que atañen a las bases mismas de su filosofía, especialmente a las dimensiones, temas y tareas que Ortega considera de “filosofía primera”, a saber, la ontología, la epistemología, la metodología y la antropología filosófica⁸. Todas ellas han de hacerse cargo ineludiblemente de la relación o correlación entre objetividad y subjetividad, y deben, por tanto, rendir cuentas ante la citada tesis del “doble imperativo”. Esta última nos plantea varias cuestiones importantes, no del todo resueltas, según me parece, en el TNT, que comentaré a continuación. Así, en un primer apartado me detendré en el citado “doble imperativo” y en las nociones de “vida” operativas en el TNT, profundizando en las ideas que ya he avanzado. El segundo apartado lo dedicaré a la noción de “sensibilidad vital” y al rol que juegan los valores en el tránsito de “lo vital” y de una idea general de “vida” a una noción de vida específicamente humana, que es, más allá de todas las ambigüedades, la realmente importante en el TNT. Como podrá advertir el lector, este trabajo se ha forjado en diálogo con uno de los últimos trabajos de José Lasaga, titulado, precisamente, “Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto” (2023), que considero de lectura ineludible para el estudio de la obra que nos ocupa, por más que —o precisamente por ello— no se compartan por completo la interpretación y valoración que de ella nos propone. Aprovecho, pues, esta ocasión y la reelaboración de este trabajo para continuar el diálogo que desde hace algunos años vengo manteniendo de forma privilegiada con José Lasaga, maestro y referente para mí en los temas que nos ocupan.

2. El “doble imperativo” y la idea de “vida”: luces y sombras de dos conceptos clave

Como he indicado ya, una de las ideas directrices del TNT es la del “doble imperativo” y la necesidad de completar los imperativos objetivos o culturales, por un lado, con los subjetivos o vitales, por otro. Sin embargo, esta equivalencia no es del todo precisa, puesto que el empleo que Ortega hace de “vital” y “subjetivo” no es siempre equivalente, ni en el TNT ni en las obras posteriores, lo cual acarrea ambigüedades irresueltas, derivadas, en gran medida, de la ambigüedad ya mencionada del concepto —o conceptos— de vida. De hecho,

⁸ Sobre la cuestión de los temas y tareas que Ortega considera de “filosofía primera”, que nos aparecerá a lo largo de este trabajo como un punto central para evaluar *El tema de nuestro tiempo* y toda la “primera navegación” en el conjunto de la obra orteguiana, me permito remitirme al primer capítulo de mi libro *La ética de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 41-74.

como he intentado mostrar en otro lugar⁹, esta tensión irresuelta reaparece en los escritos de los años treinta, en pasajes como el citado del ensayo sobre Goethe, de ahí mi propuesta de sustituir la noción de “imperativo vital” por “imperativo biográfico”, ya que este conjuga las dos instancias –la subjetiva y la objetiva–, integrando así los dos ingredientes radicales de la vida humana, a saber, el yo y la circunstancia. De nuevo nos aparecen aquí, referidas ahora a la correlación de imperativos, las ideas de contraposición y/o síntesis. Lo cierto es que el TNT permite ambas interpretaciones, dependiendo del pasaje que elijamos, puesto que la contraposición entre vida y cultura se hace extensiva a sus respectivos imperativos. Sin embargo, no es menos cierto que Ortega insiste en que la contraposición, planteada como punto de partida, debe ser superada y dar lugar a una síntesis, dado que ambos imperativos, tomados aisladamente, resultan insuficientes. Por este motivo, no podemos privilegiar ninguno de ellos, sino que se nos presentan, más bien, como “dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen”, de ahí que “cualquier desequilibrio en favor de una o de otra trae consigo irremediamente una degeneración” (III, 584). Lo que Ortega está postulando es, pues, un imperativo que surge de la conjugación o *correlación* de ambos, es decir, un tercer imperativo, que, en rigor, no debería denominarse “vital” ni “cultural”, sino de otro modo. Sin embargo, Ortega no nos ofrece ninguna denominación específica para este tercer imperativo, que proponemos denominar “biográfico”, en coherencia con su “metafísica de la vida humana”. En ausencia de una conceptualización explícita de este tercer imperativo, Ortega seguirá reivindicando en sus escritos posteriores la noción de “imperativo vital” como *leitmotiv* de su ética, priorizando así la dimensión subjetiva de la correlación en detrimento de la objetiva, lo cual tendrá importantes consecuencias, especialmente en la ética. He aquí un primer motivo por el cual no me parece acertado seguir asumiéndolo como principio rector de su ética, ya que, tomado en rigor, desemboca en una ética “subjetivista”. Así, ante el citado pasaje del ensayo sobre Goethe¹⁰, cabe plantearse estas tres preguntas: primero, ¿resulta legítima y coherente la equivalencia o paralelismo conceptual que Ortega establece entre “imperativo vital” y “vocación personal”?; segundo, ¿no está asumiendo, quizás inadvertidamente, una concepción subjetivista de la “vocación personal”, que olvida, precisamente, la dimensión objetiva que todo

⁹ Este es uno de los temas centrales que abordo en *La ética de Ortega y Gasset*, en diálogo con las interpretaciones de Marías, Rodríguez Huéscar, Granell, Aranguren, Cerezo, Lasaga, Conill, Domingo Moratalla, Díaz Álvarez y Brioso, entre otros autores.

¹⁰ “No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el *imperativo vital*; con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo”, “Pidiendo un Goethe desde dentro.– *Carta a un alemán*” (1932), V, 130.

auténtico imperativo debe también asumir?; tercero, despojada de su fenomenología de los valores, ¿no cae esta ética de la “vocación” y de la “autenticidad” formal, abstracta y vacía, como la describe José Lasaga (cfr. 2006, p. 195), en un relativismo subjetivista? Estas y otras cuestiones similares son las que motivaron mi relectura de la ética orteguiana, no ya desde la “metafísica de la vida humana”, según nos propuso Aranguren en su libro *La ética de Ortega* (1958), sino desde el TNT y los escritos de la “primera navegación”, en concreto, los dedicados a la “ciencia estimativa”, en los que el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de 1918 (cfr. VII, 703-738) ocupa un lugar central y sin parangón en el resto de la obra orteguiana. La tesis que he sostenido en otros trabajos –a los que me remito para no repetirme aquí– es que tales interrogantes resultan irresolubles al margen de los escritos de la “primera navegación”. No es suficiente para resolverlas, pues, aunque sí necesaria, la “metafísica de la vida” y los posteriores desarrollos de los años treinta y cuarenta. Por esta razón, he defendido que entre la “primera” y la “segunda navegación” no hay un salto o ruptura en lo que a estas tesis éticas y axiológicas se refiere, sino continuidad, de ahí que Ortega nunca se retractara ni criticara su fenomenología de los valores, sino que, sencillamente, la asume y opera con ella integrándola en su “metafísica de la vida humana”. Y este es, como bien resume José Lasaga en su citado artículo, uno de los puntos centrales a discernir:

El punto de discusión respecto del significado de TNT en el conjunto de su filosofía oscila entre los que subrayan la continuidad y los que incidimos en que hay cierta ruptura en el sentido último que Ortega atribuye a “vida” en su filosofía de los años veinte y en la de la “Segunda Navegación”. Salto o ruptura hay, al menos porque se elimina la ambigüedad bio-psicológica que envuelve al término o en la forma en que se resuelve las relaciones entre vida y cultura, valores vitales e intelectuales (Lasaga, 2023: 114).

Conviene tener presente, efectivamente, cuál es el “punto de discusión”, así como la tesis básica que defiende Lasaga, a saber, que “Ortega no logra renovar la idea nuclear de «vida humana» por depender aún de un enfoque naturalista y fiar la fundamentación de la razón vital a una ciencia nueva y no a una filosofía primera, como propondrá desde los cursos y textos de los años 30” (*id.*, p. 93). Aunque comparto la tesis de que Ortega no logra en el TNT renovar la idea de “vida humana” definida como “realidad radical”, no creo, sin embargo, como ya he argumentado, que dependiera en esta obra, ni tampoco en la “primera navegación”, de un “enfoque naturalista”. Este calificativo me parece excesivo y no creo que haga justicia a la complejidad de la filosofía orteguiana, por más que la noción de vida en el TNT oscile, efectivamente, entre varios sentidos, uno de ellos, el biológico-naturalista, pero no el único ni el más relevante. De hecho, una visión “naturalista” de la vida humana resulta

difícilmente compatible con afirmaciones como las siguientes: “la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adoptaba en cada caso” (III, 572), lo cual no le impide a Ortega reconocer que “la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda esta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor” (III, 573). Esta descripción de la vida humana, como esencialmente “histórica”, necesitada de la “verdad” y ejecutada necesariamente en un mundo de “sentido” y “valores” –recuérdese la distinción ontológica que establece Ortega entre el “mundo del ser” y el “mundo del valer” (cfr. VII, 711)–, todo ello resulta incompatible e irreductible a una concepción naturalista o biologicista de la vida humana y, desde luego, desborda o “trasciende”, como apunta Ortega, tales enfoques. A todo ello debemos añadir, como bien señala Lasaga, que “sin TNT, Ortega no habría llegado a postular la historicidad nuclear de nuestra vida ni a profundizar en una filosofía de la historia que le abriría las puertas de su metafísica de la vida humana” (Lasaga, 2023: 114). Nada de esto parece resultar plausible desde un enfoque naturalista.

Esta misma valoración podemos aplicarla a la tesis según la cual “la vida humana es eminentemente vida psicológica” (III, 569). Esta tesis, contextualizada en el marco de la antropología filosófica que Ortega está desarrollando en estos años, expuesta sintéticamente en el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), desborda por completo cualquier enfoque naturalista y toda psicología descriptiva, abriéndonos el camino, más bien, hacia una antropología filosófica como filosofía primera¹¹. Aunque lo he mencionado en otras ocasiones, no me resisto a recordar aquí el siguiente pasaje de Granell, puesto que en él sintetiza en pocas líneas y de forma magistral esta compleja problemática concerniente al rol de la conciencia en la vida humana y la consecuente concepción de esta como “vida psicológica”:

El objeto de la filosofía –escribe Granell– es la vida. No la vida biológica –la cual es objeto de la biología–, sino esa última realidad que complica la esencial relación entre objeto y sujeto. A lo largo de toda la historia de la filosofía, los sistemas han basculado violentamente de un polo a otro de esta realidad presente e insoslayable. (...) Ambos erraban y ambos tenían razón. Pretendían reducir un polo de la existencia al otro, sin observar que la realidad básica era la unidad de su enlace, ese ser el uno para el otro. En verdad, las cosas no son posibles filosóficamente sin una conciencia aprehensora, pero la conciencia en sí misma es una abstracción. Lo realmente existente es la unidad

¹¹ Sobre esta cuestión me remito al trabajo de San Martín “La antropología de Ortega como filosofía primera” (2010), así como a su *Antropología filosófica*, de profunda raigambre orteguiana, en la que dedica un apartado a “Los tres tipos de vida propuestos por Ortega y Gasset” (2015: 160-163).

de la conciencia y de las cosas. “Yo soy yo y mi circunstancia”, dice Ortega desde 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, resumiendo así con tajante fórmula la unidad del mundo y de la conciencia. Por tanto, el yo y la circunstancia son inseparables, constituyen los elementos de algo básico y previo: la vida. El sujeto está en la vida, como lo está el objeto; pero esta relación dual no está en parte alguna, es la radical realidad, la última explicación posible (Granell, 1946: 76).

Pasajes como este son los que nos invitan a reivindicar a Granell como precursor, desde dentro de la propia Escuela de Madrid, de la que San Martín ha denominado “lectura fenomenológica” de la obra de Ortega, lectura que, por extemporáneo que resulte, asume como hilo conductor la noción de “vida radical” como “conciencia trascendental” (cfr. San Martín, 2013b). Como bien advierte Granell, estas tesis básicas orteguianas resultan incomprensibles e infundadas al margen de la noción de “conciencia”, puesto que sin ella no habría vida propiamente humana; es decir, sin “vida psicológica” no hay vida humana. Asumir esto y adoptarlo como punto de partida radical no implica psicologismo alguno, ni permanecer anclado en un enfoque de psicología descriptiva, sino tomarse en serio una tesis central asumida y promulgada por Ortega ya en 1916: “No vacilo ni un momento en afirmar que esta idea de la conciencia como acto intencional, como acto de referencia a objetos, sugerida según indiqué por Brentano e impuesta triunfalmente a la ciencia más reciente por Husserl, está llamada a volver de arriba a abajo toda la psicología y de rechazo toda la filosofía contemporánea” (VII, 646). Con ella, sostiene Ortega, “intentamos superar toda la modernidad” (*id.*). No estamos, por tanto, en el paradigma filosófico moderno-kantiano, ni en el nietzscheano, pero tampoco en el naturalismo ni en la psicología, sino en la fenomenología. Desde esta perspectiva, como bien subraya Granell, la continuidad entre *Meditaciones del Quijote* y *¿Qué es filosofía?*, pasando por *El tema de nuestro tiempo*, resulta más que plausible y defendible. Y no debemos olvidar en todo este desarrollo filosófico una de las piezas clave, el ya mencionado ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), que, en palabras de José Lasaga, “venía a dar soporte, casi de filosofía primera, a la razón vital proyectada en TNT” (2023: 111). Este “casi” que se reserva Lasaga para considerar este ensayo un soporte de una auténtica “filosofía primera” es comprensible si entendemos por esto último –como sostiene Lasaga– únicamente la “metafísica de la vida humana” de los años treinta. Sin embargo, de considerar este ensayo de 1925 como un texto de “psicología descriptiva” –según sostenía Lasaga en sus trabajos previos– a otorgarle el rango de “casi”

filosofía primera, creo advertir un cambio de apreciación importante¹². Sea como fuere, queda claro cuáles son, efectivamente, los temas centrales en juego, que van más allá de las distintas interpretaciones de la filosofía orteguiana, situándonos hoy, a nosotros mismos, ante problemas filosóficos de primer orden.

Lo que nos interesa subrayar ahora es que, efectivamente, Ortega opera en el TNT con varias nociones de vida, pero estas ambigüedades e incongruencias no nos obligan a considerarlo como dependiente de un enfoque naturalista, sino que otra opción es intentar depurarlo de tales ambigüedades y rescatar todo lo rescatable, que no es poco. Una posible vía para ello puede ser, como nos propone Granell en su “Introducción” de 1987¹³, leer el libro tomando como hilo conductor la dimensión estimativa, afectiva, axiológica de la vida humana, esto es, al hilo de la noción de “sensibilidad vital”. Veámoslo en el siguiente apartado.

3. De la “sensibilidad vital” a los valores: de “lo vital” a la vida humana

Recordemos el sentido técnico que le confiere Ortega en el TNT a la noción de “sensibilidad vital”:

ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Ésta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época (III, 562).

Así definida, la “sensibilidad vital” no puede predicarse de toda “vida”, sino solo de la vida humana, lo cual nos permite precisar ambas nociones –la de “vida” y la de “sensibilidad vital”–, vinculadas ambas inexorablemente a los valores. Estos conceptos –sensibilidad vital y valores– quedan vinculados, a su vez, mediante las nociones de “estimación” y “sistema de preferencias”. Recuérdese la aclaración que nos ofrece Ortega ya en su citado *Discurso* de 1918, es decir, varios años antes de la publicación del TNT: “existe como la ceguera visual, la ceguera estimativa, la incapacidad de «ver» ciertos valores.

¹² Sobre este punto me permito remitirme al capítulo 6 de mi libro *La ética de Ortega y Gasset*, pp. 181-220, en el que discuto la interpretación que mantiene Lasaga de “Vitalidad, alma, espíritu”. Si se compara la valoración que nos ofrece de este ensayo en su tesis doctoral de 1991 (*La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega*) y en los posteriores de los últimos años con la que mantiene aquí, creo que puede apreciarse un cambio significativo.

¹³ Me refiero a la “Introducción” que escribe en 1987 a la edición de *El tema de nuestro tiempo* publicada en Espasa-Calpe, pp. 9-51. Recientemente se ha publicado el epígrafe titulado “Las generaciones y la sensibilidad vital” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 43, 2021, pp. 211-215.

En rigor, cada época, como cada individuo goza de una peculiar acuidad para percibir ciertas cualidades valorales y, a la vez, padece cierto sistema de cegueras. Sobre todo en lo que se refiere a los valores «mejor» y «menos bueno o peor», es decir, a la preferencia y posposición, a los rangos de los valores» (VII, 732). Estas mismas ideas reaparecen citadas en un texto inédito de 1926, “[Militares y clases mercantiles]”¹⁴, remitidas ahora al concepto de “ethos”, y es justamente en este campo conceptual en el que debe ubicarse la noción de “sensibilidad vital”, de ahí su vinculación con la estimativa y los valores:

Ahora bien, eso que vagamente llamamos temperamento íntimo y que nuestros antepasados denominaban la índole del sujeto, consiste meramente en una estructura de simpatías y antipatías nativas, de preferencias y posposiciones, de estimaciones y repulsiones. Más allá del plano en que se mueven nuestras ideas operan ocultas nuestras personales valoraciones. Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu «función estimativa»; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental. Conviene, para entendernos, dar algún nombre específico a ese “carácter estimativo” y, por ello, siguiendo la noble tradición del pensamiento griego le llamaremos *ethos* (VII, 755).

Todos estos conceptos nos remitirán un año después al más “radical” de todos en este campo conceptual, a saber, al “sentimiento metafísico”, descrito por Ortega como sigue en su ensayo “La elección en amor” (1927):

Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse “sentimiento metafísico”, o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo.

Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quererres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montado en ella, coloreado por ella. Precisamente, el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo (V, 503).

¹⁴ Los editores de las nuevas *Obras completas* fechan este texto en 1920, aunque creo, y así lo he intentado mostrar, que es de 1926. Las razones que aduzco para ello se encuentran en mi libro *La ética de Ortega y Gasset*, pp. 120-127. Para el tema que nos ocupa tiene cierta relevancia, puesto que justo en estos años está fraguando Ortega muchos de los conceptos que articularán su teoría de la razón vital y de la “ciencia estimativa”.

Cito estos pasajes para mostrar, primero, que todos estos conceptos solo se aplican a la vida humana, y no a la “vida” en general, lo cual abre una posible vía para para desambiguar y depurar –bien que trabajosamente– las resonancias naturalistas y biologicistas que impregnan la noción de vida en el TNT. En segundo lugar, para hacer notar que el concepto de “sensibilidad vital” y todos los citados como parte de este campo conceptual siguen jugando un papel central en la obra de Ortega, especialmente en su “metafísica de la vida humana”, lo cual revela otra importante continuidad entre los escritos de los años veinte y los posteriores. En realidad, como he intentado mostrar en otro lugar, el origen de todos ellos podemos rastrearlo en el concepto de “tesitura”, que Ortega elabora acuñándole un sentido técnico, ya en 1916, en las conferencias bonaerenses de “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”, en el marco de la “ciencia estimativa” que propone allí por vez primera. Coincido, pues, con Lasaga cuando plantea sus reservas ante el concepto de “sensibilidad”, considerándolo “demasiado impreciso para asumir la tarea de explicar el cambio histórico” (Lasaga, 2023: 99), pero bien pudiera valernos para esta otra tarea de relectura de este concepto en el TNT, depurándolo de su sentido biológico y animal, siguiendo la siguiente apreciación del propio Lasaga: “Los animales también poseen sensibilidad, siendo esta la que le permite «responder» al medio; pero, en el caso humano, la sensibilidad caracteriza una forma de vida, una época: así, una cultura no es sino una cierta dirección de la sensibilidad colectiva, por tanto, «el fenómeno primario en historia»” (*id.*). Queda así abierta la puerta para la superación del naturalismo que impregna, pero no determina, la noción de vida en el TNT.

Finalmente, en tercer lugar, podemos aplicar este mismo análisis a los valores, dando el paso de la “vida” y de la “vitalidad” a la vida propiamente humana. Los valores, como bien sostiene Ortega, son un componente esencial de la vida humana. Ahora bien, la cuestión de los valores y, en concreto, de los valores “vitales”, a los que Ortega dedica el capítulo VIII del TNT, nos obliga a retrotraernos una vez más a la raíz del problema, esto es, al concepto mismo de vida. En palabras del propio Ortega: “Eran inevitables estas breves noticias sobre el mundo de los valores para hacer inteligible el hecho de que hasta el presente la vida no haya sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo” (III, 596). Esto último es, como sabemos, lo que Ortega, siguiendo a Nietzsche, reivindica en este libro. En este sentido, como sostiene Lasaga, “cabe decir que la «nueva» moral que sugiere Ortega en estas páginas podría describirse como una moral inspirada en un Nietzsche” (Lasaga, 2023: 106). Sin embargo, como ya vimos más arriba, por más “inspirado” que Ortega esté por Nietzsche, las éticas que proponen ambos autores resultan en última instancia incompatibles a la luz de tesis como las siguientes, referidas, precisamente, a los valores:

Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos «preferir», nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables. Podremos en cada caso equivocarnos nuestra preferencia, anteponiendo lo inferior a lo superior, lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigurosa de los números. Cuando se hace constitutivo en una persona, en una época, en un pueblo, cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior subvirtiendo los rangos objetivos de los valores, se trata de una perversión, de una enfermedad estimativa (III, 596).

La ética y la vida de la que nos habla Ortega en el TNT tiene que rendir cuentas ante estas tesis básicas de su filosofía, tesis que no son ocasionales ni ocurrencias que aparecen en unos cuantos textos de la “primera navegación”, sino que recorren su obra de principio a fin, cada vez que aparece en sus escritos la noción de valor, ni más ni menos. Puesto que Ortega no nos ofrece ninguna otra tesis sobre los valores ni se retracta –que sepamos– de ellas en ningún momento, estas siguen vigentes en la “segunda navegación” y en sus escritos más “historicistas” de los últimos años. Cómo conjugarlas coherentemente con estos últimos es ya otra cuestión¹⁵, pero esta noción de “sistema de preferencias”, fundada en su axiología fenomenológica, y la consecuente noción de vida humana –presupuesta y operativa a pleno rendimiento en el TNT– muestra una clara continuidad con la desarrollada posteriormente en los años treinta como “realidad radical” y “biografía”. Por tanto, si hemos de decidir entre “salto” y “ruptura” o “continuidad”, optamos claramente por la segunda opción, sin que ello nos impida reconocer un arduo y largo camino repleto de emboscadas y encrucijadas filosóficas. En lo que sí coincidimos plenamente con Lasaga es en que “la forma de rescatar a Ortega de la acusación de «biologicista» no es ocultar debajo de la alfombra ciertas expresiones como «las funciones espirituales son también funciones biológicas»”, sino que se trata, efectivamente, de “afinar el análisis” (Lasaga, 2023: 101, nota 16). Si los análisis precedentes logran aportar algo de luz en los claroscuros de *El tema de nuestro tiempo* o, al menos, incentivar su relectura desde la perspectiva propuesta, mi objetivo habrá sido felizmente cumplido. ●

Fecha de recepción: 27/01/2025

Fecha de aceptación: 11/02/2025

¹⁵ Han sido Jesús M. Díaz Álvarez y Jorge Brioso quienes con más énfasis han defendido esta lectura “historicista radical” del último Ortega. El capítulo 8 de mi libro *La ética de Ortega y Gasset*, pp. 253-294, está dedicado a discutir algunas de las tesis que defienden estos autores.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis L. (1958): *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé (2021a): *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. Madrid: UNED.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé (2021b): "Manuel Granell, discípulo de Ortega *in partibus infidelium*", *Revista de Estudios Orteguianos*, 43, pp. 199-210.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.) (2022): *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson.
- GRANELL, Manuel (1946): *Cartas filosóficas a una mujer*. Madrid: Revista de Occidente.
- GRANELL, Manuel (1960): *Ortega y su filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- GRANELL, Manuel (1987): "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 9-51.
- GRANELL, Manuel (2021): "Las generaciones y la sensibilidad vital", *Revista de Estudios Orteguianos*, 43, pp. 211-215.
- LASAGA, José (2006): *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma / Fundación José Ortega y Gasset.
- LASAGA, José (2023): "Cien años de *El tema de nuestro tiempo*: un horizonte muy abierto", *Investigaciones Fenomenológicas*, 20, pp. 93-115.
- ORTEGA Y GASSET, José (2002): *El tema de nuestro tiempo*. Edición de Domingo Hernández. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SAN MARTÍN, Javier (2010): "La antropología de Ortega como filosofía primera", en Javier SAN MARTÍN y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 69-79.
- SAN MARTÍN, Javier (2013a): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-67.
- SAN MARTÍN, Javier (2013b): "La vida radical como conciencia trascendental", *Revista de Humanidades*, 28, pp. 229-24.
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.

Redescubriendo la Metafísica de Ortega y Gasset*

Giulia Padula

ORCID: 0009-0008-6101-5093

Resumen

Esta contribución propone revalorizar la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega y Gasset, a menudo descuidada en la filosofía contemporánea. De hecho, el autor español no solo impartió clases de Metafísica, sino que arraigó profundamente esta disciplina en su reflexión sobre la existencia humana. En una época caracterizada por el creciente desinterés por las grandes cuestiones metafísicas, se considera que un retorno a la filosofía de Ortega puede aportar herramientas conceptuales innovadoras y pertinentes para comprender la complejidad de la experiencia humana y los retos de nuestro tiempo. De hecho, Ortega no consideraba la metafísica como un ejercicio abstracto, sino como una dimensión constitutiva del ser humano.

Palabras clave

Ortega y Gasset, metafísica, necesidad, profundidad, latente, patente, orientación radical, sentido original

Abstract

This contribution proposes to revalue the metaphysical dimension of Ortega y Gasset's thought, which is often neglected in contemporary philosophy. In fact, the Spanish author not only taught Metaphysics, but also deeply rooted this discipline in his reflection on human existence. In an era characterised by a growing disinterest in the great metaphysical questions, it is considered that a return to Ortega's philosophy can provide innovative and relevant conceptual tools to understand the complexity of human experience and the challenges of our time. In fact, Ortega did not consider metaphysics as an abstract exercise, but as a constitutive dimension of the human being.

Keywords

Ortega y Gasset, metaphysics, need, depth, latent, patent, radical orientation, original sense

Consideraciones preliminares

Este estudio examina la pertinencia de abordar la metafísica de José Ortega y Gasset como una rama del pensamiento vigente en la actualidad. La discusión en torno a este tema requiere resolver, en primera instancia, el interrogante de en qué sentido el pensamiento de Ortega puede definirse como metafísico, considerando que el filósofo argumenta a favor de una reformulación del pensamiento tradicional que ya no se considera adecuado. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el término *superar*, para Ortega, no significa rechazar, sino asimilar, conservar e ir *más allá*, dando un paso más en la historia del pensamiento: “toda superación implica una

* Este artículo tiene como antecedentes de difusión las ponencias de la autora: *La vocación como mediación metafísica entre el yo y la circunstancia*, en “Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset” (Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega-Marañón, Madrid, 18 de diciembre de 2024) y *La vocazione come mediazione nel pensiero di Ortega y Gasset*, Student Session – 25th World Congress of Philosophy “Philosophy across Boundaries” (Sapienza University, Roma, 1-8 de agosto de 2024).

Cómo citar este artículo:

Padula, G. (2025). Redescubriendo la metafísica de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 129-148.
<https://doi.org/10.63487/reo.149>



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

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 50. 2025
 mayo-octubre

asimilación: hay que (...) llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar”¹.

El pensamiento, en efecto, sigue avanzando, es un proceso que “termina y no se acaba”, y la metafísica, como la vida, es un *faciendum*, una necesidad que se impone al hombre, algo que debemos seguir haciendo.

Lo que Ortega rechaza, por tanto, no es la metafísica como tal, entendida como búsqueda de una verdad, de un principio que fundamente la realidad, sino ciertas formas históricas que ha adoptado la metafísica en el transcurso del tiempo.

Filosofía es todo lo que puede decirse del universo, escribió Ortega en *¿Qué es filosofía?*, en el que esboza el estrecho vínculo entre las palabras y el ser: la ontología —escribe el filósofo, refiriéndose a su etimología— es precisamente decir el ser de las cosas, hacerlo manifiesto, presente, descubrir cuál es la verdad íntima que se oculta en ellas².

El propósito de este artículo es, por tanto, redescubrir la intención metafísica que subyace y persiste en el pensamiento de Ortega. Para ello, me centraré en la necesidad de la metafísica como actitud del hombre y en cómo se traduce en una instancia existencial sentida por algunos hombres de manera particular. A través de las *Meditaciones del Quijote*, intentaré mostrar la centralidad del término *profundidad* y su capacidad para definir la metafísica de Ortega. Hay también otros términos del pensamiento orteguiano que siguen reflejando esta tensión metafísica (como latente/patente, trasmundo, ser ejecutivo, *entelecheia*), y entre ellos, en particular, el término *correlación*, que se convierte en central y es expresión de un vínculo metafísico entre el yo y el mundo. Por último, hacia la conclusión, reflexionaré cómo la metafísica de Ortega se presenta como una búsqueda de sentido (orientación radical) que siempre se sitúa en circunstancia para cada cual.

Otra consideración, previa al estudio, que puede parecer banal u obvia, es que Ortega fue catedrático de Metafísica. También es interesante señalar que el filósofo madrileño siempre escribía el término *Metafísica* con mayúscula inicial. Ortega nunca llegó a dar una explicación para justificar esta particularidad ortográfica, sin embargo, creo poder afirmar que ello podría deberse al valor capital que para él sigue teniendo la metafísica, que serviría, así, como el nombre propio que debe atribuirse a la filosofía de la vida. Cabe destacar que Ortega consideraba la metafísica como la *filosofía primera*, o utilizando una terminología más cercana a él, la *filosofía radical*, es decir, la raíz misma de la filosofía.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VIII, 313. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos.

² Cfr. *ibid.*, 289.

Con el paso de los años, la filosofía de Ortega se irá perfilando cada vez más como una metafísica del hombre, una metafísica de la vida. En efecto, hay que tener en cuenta el giro ontológico-metafísico que se produce en 1929, cuando el pensador madrileño pasa de un planteamiento estrechamente ligado a cuestiones de antropología entre los años veinte y treinta, a consideraciones impulsadas por la razón vital e histórica³.

1. La necesidad de la Metafísica

Para hacer auténticamente metafísica, el filósofo español advierte, en el curso *Principios de Metafísica según la razón vital* de 1933-1934, que hay que hacerla como el primer hombre que la inició, de manera original, identificando el problema de la metafísica de su tiempo, que a menudo se había convertido en un residuo de creencias, en una mera actividad intelectual ineficaz para la vida y ya no portadora de ideas innovadoras que pudieran responder a las necesidades humanas⁴.

El filósofo de hoy debería comparar sus investigaciones con lo que pensaron los antiguos y dejar que el núcleo constante de las cuestiones sea penetrado por una nueva luz. El problema que lo impide es instalarse en una especie de *dogmatismo filosófico*, como explica Ortega en otro lugar:

La idolatría ejercitada en torno a estos dos príncipes de la filosofía [Aristóteles y Platón] deslumbra las retinas y no permite verlos en su jugosa y precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente (...) la de “enajenarnoslos”, distanciarlos de nosotros, (...) poner en claro cuestiones radicales de su obra que, hasta ahora, tercamente se han resistido a la penetración⁵.

Solo podremos comprender verdaderamente la idea que ha surgido en un filósofo cuando hayamos reconstruido su situación concreta y comprobado la finalidad que tenía cuando nació. Ni siquiera basta con mostrar la influencia que una idea anterior tuvo en otra posterior, la idea influye en un hombre en

³ Para un análisis exhaustivo sobre el tema de la metafísica de Ortega se recomienda consultar las siguientes publicaciones: Hernán LARRAÍN ACUÑA, *La metafísica de Ortega y Gasset. La génesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962; Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1973; Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: MEC, 1982; Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984; Marcos ALONSO FERNÁNDEZ, “El hombre no tiene naturaleza. Un examen de la metafísica orteguiana”, *Revista de Filosofía*, 45, 1 (2020), pp. 69-85.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 76.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier.– (Ideas para una historia de la filosofía)” (1942), VI, 141.

la medida en que reacciona ante ella con una nueva idea, y por eso escribió: “intento exponer a ustedes una metafísica de nuevo estilo, un modo de pensar filosófico diferente *en* lo más radical del recibido, les prevengo para que [no] se entorpezcan la comprensión dando por firmes e incontrovertidas las antiguas ideas filosóficas”⁶. De hecho, no se trata de elegir entre las formas de pensamiento formuladas en el pasado cuál preferimos, sino de crear una nueva forma porque la vida humana, y por tanto la filosofía que surge en ella, es un continuo imperativo de autenticidad que, en la perspectiva del filósofo madrileño, es una empresa creativa.

El auténtico filósofo, filosofa por íntima necesidad, no parte de una filosofía ya hecha; todo gran filósofo lo ha sido porque se ha esforzado por reproducir en su persona una situación original, aquella en la que nació la filosofía misma, es decir, cuando aún no existía una tradición. En otro sentido, sin embargo, un filósofo siempre ha elaborado su pensamiento dentro de una tradición, lo que Ortega llama un *subsuelo* intelectual, pero esta tradición también le ha impuesto inevitablemente límites que pueden y deben ser superados.

La auténtica actitud filosófica consiste, pues, en buscar el sentido que subyace a la realidad. Fue el propio Aristóteles –escribe Ortega– quien definió la filosofía como una “ciencia que busca”⁷. De este modo, la filosofía se sitúa en una condición teórica respecto a la realidad y a las cuestiones últimas admitiendo, al mismo tiempo, que puede no haber solución. Sin embargo, continúa el filósofo español, el resultado no prejuzga la investigación y ello no debe hacernos abandonar nuestra postura ante los temas últimos. Las ciencias positivas, en cambio, se caracterizan por su exactitud, por la precisión y el rigor de sus predicciones, pero incluso allí donde la ciencia positiva se vería obligada a detenerse, donde el científico tendría que renunciar, el hombre no se detendría, sintiéndose impulsado a buscar más, a ir más lejos. Ortega escribe que “la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta –pero que es incompleta y penúltima. No se basta a sí misma. Su objeto es parcial (...), no es una verdad radical. Por ello, postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas”⁸.

Cuando nos encontramos teóricamente con el mundo, este se nos presenta como un problema porque no puede explicarse por sí mismo: la materia no se basta a sí misma, no podría haber alcanzado la existencia en virtud de sus solas necesidades. Esta consideración llevó al hombre, escribe de nuevo Ortega, a buscar una causa que pudiera explicar el mundo material, a creer que tenía que

⁶ José ORTEGA Y GASSET, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, VIII, 420.

⁷ Cabe suponer que el pasaje al que se refiere Ortega es ARISTÓTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982a5: “ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ’ ἂν εἴη”, ya que la única referencia que transcribe es la palabra griega ζητοῦμεν.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 265.

haber un *ser fundamental*, unitario, distinto del ser del mundo que, en cambio, está fragmentado, con lo que el tema del ser fundamental se convirtió en una de las preocupaciones exclusivas de la filosofía.

Sin embargo, aunque la metafísica es una actividad teórica con respecto al mundo, va más allá y no puede reducirse únicamente al aspecto especulativo. De hecho, se sitúa en un nivel más original, porque en la búsqueda de la totalidad del universo, se busca, a nivel personal, el sentido que unifica los diversos aspectos de la propia vida, para poder captarlo en una unidad de sentido y en correlación con las propias circunstancias. Por eso la metafísica es “una cosa inevitable”, porque el hombre se encuentra constantemente en la necesidad de referirse a un mundo que pretende entender en su plenitud, cuyas razones últimas lo explican y en el que debe orientarse para vivir.

La búsqueda filosófica se delinea así en la búsqueda de una integridad y unidad de sentido del mundo y de la vida personal. Sin embargo, el resultado de esta búsqueda lleva a Ortega a afirmar que “el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, (...) de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado”⁹. El pensador madrileño compara esta experiencia con la de observar un mosaico, donde lo que inmediatamente nos llama la atención es la falta de una pieza que complete la imagen, y es esta ausencia la que da impulso a la investigación. Nos sentimos impulsados a buscar el todo, pero lo que poseemos nunca puede ser el *todo*. El problema planteado por la filosofía es, pues, ilimitado en su extensión, porque abarca el todo tanto por la intensidad, como por la profundidad de la cuestión y porque se refiere al problema del sentido y de la autenticidad latente de lo que nos rodea. Para ello, la lectura de la realidad –afirma el pensador madrileño– no debe hacerse horizontalmente, sino verticalmente, descendiendo hasta las raíces del sentido profundo del ser.

Lo que busca la persona humana, repite, es ante todo el sentido profundo de la realidad y, por tanto, de su propia vida, por lo que la cuestión del ser adquiere un carácter existencial. En efecto, la búsqueda de la verdad, en el pensamiento de Ortega, corresponde al imperativo de autenticidad, que en el hombre significa llegar a coincidir con uno mismo y descubrir su misión en el mundo.

Por lo que se desprende de los escritos de Ortega, el núcleo de la cuestión puede identificarse de hecho con la pregunta ontológica “¿qué es?” que ha llevado al hombre a darse cuenta de que el ser de la cosa no coincide con la cosa y este ser de la cosa es lo que hay que buscar *en otra parte*. Lo que Ortega critica no es la actitud humana que tiene como punto de partida una búsqueda de plenitud más allá de la realidad inmediata –actitud que él mismo emprende– sino el hecho de que hayamos *duplicado* nuestro mundo al postular un mundo de las esencias, hasta el punto de considerarlo una realidad *más verdadera* que

⁹ *Ibid.*, 281-282.

el mundo en que realmente vivimos, lo que ha llevado a una jerarquización del ser.

Si Ortega, por un lado, critica la duplicación del mundo, por otro, admite que la realidad se compone de varios planos, de una superficie y de una profundidad, y es ahí donde hay que buscar el sentido profundo de la realidad, de la vida. Más que una escala ontológica, en la que las cosas poseen mayor o menor grado de ser, lo que algo es depende de su valor existencial, de su sentido intra-vital. Es en este ámbito donde se verifica si se cumple la misión de autenticidad.

El punto central es, pues, tratar de comprender la razón profunda, por la cual el hombre busca el tras mundo del ser y por qué este nuestro mundo no le basta, lo que lo lleva a emprender la *segunda navegación*.

En efecto, la pregunta “¿qué es el ser auténtico?” sigue en pie y puede reformularse como “¿qué es el ser radical?” El hombre, cuando busca el ser de la cosa, está buscando la cosa en su plena autenticidad-verdad de ser y su lugar dentro de la vida humana.

Para Ortega hacer metafísica significa sobre todo vivir según una actitud metafísica, precisamente porque pensamiento y vida, intelecto y existencia en todos sus aspectos, no están separados sino en una *co-relación* existencial. Para el pensador madrileño hacer metafísica, por tanto, no significa sólo hacer una reflexión teórica sobre la vida, sino buscar el fundamento originario de la realidad radical, el auténtico sentido de la existencia, lo que hay de profundo tanto en la realidad exterior, como en la circunstancia, y, sobre todo, determinar el núcleo originario que constituye el auténtico ser de uno mismo. Por eso, afirma lapidariamente, “el hombre es Metafísica”¹⁰. Todo hacer del hombre es en realidad un hacer metafísico porque está constituido por la búsqueda del sentido de lo que se hace, de cuál es su motivo fundante y su finalidad. Es un hacer que tiene su auténtico origen en el *ser radical*, es decir, en la propia vocación, y que se orienta hacia su realización.

Algunos hombres sienten esta necesidad de un modo peculiar, como en el caso de los filósofos profesionales: intelectuales, profesores o estudiantes. Para otros es menos sentida, pero, en cualquier caso, la metafísica es una necesidad de la que el hombre no puede prescindir: Metafísica es “ese desesperado afán de llenar con sentido y dar realidad a la vida, que es, sin ella, vacío y nulidad de sí misma”¹¹.

La metafísica de la que habla Ortega no es tanto la entendida como materia académica, sino la metafísica como necesidad íntima e ineludible. Podríamos

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. [Curso de 1932-1933]*, VIII, 633.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 74.

llamarla una pre-metafísica, que se sitúa en un nivel originario y fundacional, que subyace también a las diversas metafísicas que constituyen la historia de la filosofía y es esta metafísica la que hay que redescubrir.

2. Metafísica como *orientación radical*

El hombre está ansioso de ser, de subsistir, de realizar su propio ser individual, por eso se le ha descrito como una *aspiración*, y este ente, que somos nosotros, está siempre en una situación de inseguridad radical, porque en cada momento tenemos que decidir qué hacer. Por tanto, el término *hacer*, en este sentido, está estrechamente relacionado con *hacer metafísica* y lo que esto significa.

En la segunda lección del curso *Principios de Metafísica según la razón vital* de 1932-1933, Ortega dice que “Metafísica es algo que el hombre hace”¹² y este hacer metafísico viene dictado por el hecho de que el hombre busca una “orientación radical” en su propia circunstancia. En efecto, primero debemos interpretar y orientarnos en la circunstancia en que nos encontramos, definir el horizonte dentro del cual vivimos (mundo vital). A partir de ahí, la metafísica es concebida por el filósofo español como la orientación radical para poder movernos en la realidad radical que es la vida¹³.

El término será retomado y explicado en el año siguiente, en el curso de 1933-1934. El hacer aquí mencionado, advierte Ortega, no debe identificarse con el concepto de actividad (*acción*) en el sentido de producir efectos. Es cierto que cada tipo de hacer implica una determinada actividad a la que siguen determinados efectos, pero eso no es todo. En cambio, es necesario centrarse en la característica peculiar que une a cada tipo de hacer, a saber, el hecho de que hay un yo que lo realiza. En otras palabras, cada hacer nunca es separable del yo agente que lo produce, lo que a su vez significa que siempre hay una intervención de la voluntad.

Todo hacer tiene dos componentes que definen todo hacer humano: “aquella realidad que es movida por un *por* y va dirigida por un *para*”¹⁴. El primero se refiere a que hacemos algo por un motivo: es el por qué, la causa que lo genera (*por*). El segundo, a que hacemos algo con un objetivo: un fin hacia el que nos dirigimos (*para*).

Por tanto, estos componentes también están presentes cuando hacemos metafísica. Escribe Ortega que la metafísica se ha definido siempre como un saber,

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. [Curso de 1932-1933]*, VIII, 563.

¹³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 387-388.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 54.

como un ejercicio de la actividad intelectual que se diferenciaba de otros saberes por su objeto. Para Aristóteles, era la ciencia del ser en cuanto ser y de la realidad fundamental, Dios. Para Descartes y Leibniz, era el conocimiento de las verdades primeras. Para Kant, no es una ciencia y sólo admite sus postulados. Para Schelling y Hegel, es el absoluto. Para Comte, es el uso de la mala inteligencia. Si se quisiera dar una definición a la metafísica, según la perspectiva de qué tipo de saber es, se podría llegar, según Ortega, a no poder distinguirla de otros saberes; si se intentara precisar su objeto nos encontraríamos con metafísicas distintas, porque desde un punto de vista histórico vemos metafísicas, en plural, y no metafísica, en singular. Como ya hemos dicho, para el filósofo madrileño la metafísica no es algo ya hecho, algo perfectamente acabado que no tiene nada más que decir, sino que es algo que hay que seguir haciendo¹⁵. Será nuestro hacer el que especifique qué entenderemos por metafísica.

El punto central de esta idea reside en que el hacer metafísico, para Ortega, no se agota en una actividad intelectual, sino que es una necesidad vital, existencial, surge en algunos hombres de un modo más evidente y en el verdadero filósofo se manifiesta, desde su inicio, como algo de lo que siente que no puede prescindir (que esta necesidad se satisfaga o no a través de una actividad intelectual es algo posterior). Este es, según el pensador español, el hacer metafísico que surge de la vocación de ser un auténtico filósofo. Este tipo de hacer difiere del del mero estudiante o, a veces, incluso del profesor. El estudiante se sitúa en el extremo inferior de la escala del hacer metafísico, mientras que Platón representa el modo pleno y ejemplar de hacer metafísica¹⁶.

Parafraseando a Sócrates, Ortega afirma que no se puede vivir una vida sin filosofía, es decir, el hombre busca siempre el sentido, el significado profundo de su existencia¹⁷. Al *hacer metafísica* designamos, pues, distintas realidades, una de las cuales es la prototípica y ejemplar, la que llena de sentido a las demás. La metafísica en su primera autenticidad es ese hacer, u ocupación humana, que comienza cuando nos damos cuenta de que todas las demás ocupaciones, todo nuestro vivir es ilusorio, absurdo y sin sentido. Llegamos así a una extraña definición de filosofía: “El hacer metafísico en su modo plenario y más real comienza por ser un sentir la imposibilidad de todo hacer, la falta de sentido de todo vivir, lo invivible que es la vida”¹⁸.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 57-58.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 64.

¹⁷ Véase PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38A: “βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ’ ἐπὶ ἥττον πεῖσεσθὲ μοι λέγοντι”.

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 73.

3. Hacer Metafísica por vocación

Quien se acerca a la filosofía para estudiarla se acerca a una disciplina ya hecha, a una de esas trayectorias vitales que son las profesiones¹⁹. Lo que marca la diferencia es la motivación original, por la que un alumno elige la filosofía como materia de estudio. Entre las distintas personas de una clase universitaria, aunque compartan la misma trayectoria esquemática, las motivaciones pueden ser de hecho muy diferentes. Hay algunos que se han matriculado por curiosidad, otros para seguir a un profesor con una capacidad retórica por la que se sienten atraídos, lo que Ortega define como un gusto literario o intelectual. Hay otros que han venido en grupo, como llevados por un interés colectivo por la filosofía, pero este es el motivo menos auténtico, impulsado por el *hacer* de las personas. Luego hay otros que desean ser profesores o escritores de profesión. Estos emprenden los estudios con vistas a un puesto de trabajo y, por último, están los que sienten una *inquiétude radical*, los que viven la filosofía como una necesidad íntima y la capacidad de gozar del gusto intelectual es, en este caso, el signo de un germen de vocación: “Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica y la original. En él, no en la sociedad, está el *origen* de la filosofía y su auténtica o radical realidad”²⁰.

La subdivisión puede reducirse finalmente a dos grandes grupos. El primer grupo está formado por aquellos que quieren hacer metafísica en sentido estricto, por necesidad íntima, es decir, aquellos que sienten que, si uno no toma este camino, parece que no puede vivir. Significa hacer algo que uno considera importante, que tiene valor en sí mismo. Luego está el segundo grupo formado por los que no se mueven por esa necesidad inmediata. En este caso estudiar y luego enseñar metafísica podría ser una especie de imposición que viene de fuera e implica transigir y aceptar una forma de vida inauténtica. Esto ocurre, según Ortega, cuando se considera la metafísica sólo como una asignatura escolar y se opta por estudiarla como se estudiaría cualquier otra asignatura. Para los miembros de este grupo, hacer metafísica es una función social, porque la sociedad necesita profesores igual que necesita médicos, artesanos, funcionarios, etc. Existen, por tanto, diferentes tipos de hacer y con *hacer* Metafísica:

designamos realidades vivientes muy distintas, de las cuales una es la prototípica y ejemplar, una la que llena con integral realidad el sentido de aquellas palabras, mientras las restantes son modos deficientes de esa misma realidad (...). En la naturaleza las cosas o son reales o no son reales, no hay término

¹⁹ Para esta parte, véase en particular *ibid.*, 60-70.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier.— (Ideas para una historia de la filosofía)”, VI, 155-156.

medio. Pero ya veremos cómo y por qué la realidad vital no es así; cómo y por qué las vidas y sus haceres, aun siendo todos reales, unos son más su realidad que otros²¹.

Hacer metafísica de manera original es, pues, una llamada a un cierto tipo de vida, el imperativo que asciende desde nuestras profundidades: la vocación²².

4. Metafísica de la *profundidad*

Hay dos términos recurrentes y centrales en el lenguaje de Ortega, a saber, los términos *patente* y *latente*. Desde los escritos del filósofo, estos conceptos son las lentes que hay que adoptar para leer la realidad en su totalidad. El pasaje que voy a considerar está tomado de las *Meditaciones del Quijote*, donde los términos se describen a través de la metáfora del bosque²³.

Ortega se pregunta de qué se compone realmente un bosque. Reflexionando, de hecho, el bosque se compone paradójicamente de los mismos árboles que no podemos ver, encierra en sí mismo algo no visible (por eso en muchas culturas se asocia al misterio) y está, en cierto sentido, siempre *más allá* con respecto al lugar donde nos encontramos. Los árboles *patentes*, que veo frente a nosotros, ocultan los *latentes* que están más allá de nuestro campo de visión y es precisamente en este claro/oscuro, en este juego de patencia/latencia donde la realidad del bosque se realiza plenamente. Esta realidad, sin embargo, se convierte en símbolo de la realidad en general. De hecho, Ortega pasa de la metáfora a la aplicación, para introducir la interpretación del término *aletheia* y desvelar los conceptos de patencia/latencia que serán elementos fundamentales para la teoría del “punto de vista” (o perspectivismo).

En efecto, no solo la realidad como fundamento se realiza a través de la *co-relación* patencia/latencia, sino que cualquier otra realidad que descubramos está constituida por estos dos planos. Siempre hay un plano latente, profundo, que está más allá, y por eso no es visible a primera vista. Ese plano latente

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 64.

²² En lo que respecta al debate concerniente a la relación entre metafísica, antropología, ética y vocación, se han realizado numerosas contribuciones. Sin embargo, este tópico no constituye el objeto central de mi artículo. A modo ilustrativo, me permito citar una contribución de José LASAGA MEDINA, “Vida humana y vocación”, *Stoa*, 22, 11 (2020), pp. 10-32.

²³ Para esta parte, véase José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 764-770. Para algunas reflexiones me referiré también a Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Alianza, 1985 (en particular, el capítulo IV) y al artículo de María JOÃO NEVES, “Sobre la metáfora operante de los claros del bosque en Ortega y Gasset, Martin Heidegger y María Zambrano”, *Aurora*, 13 (2012), pp. 40-49.

necesita, al mismo tiempo e inevitablemente una superficie patente en la que manifestarse. Por eso el cuerpo puede verse como la superficie patente en la que se manifiesta la interioridad del hombre, y el lenguaje, el habla, es la manifestación patente de los pensamientos y de la vida profunda que se genera en el *intus* latente de cada uno de nosotros.

Captar lo latente requiere un esfuerzo, una *segunda mirada* que nos permita descubrir lo que el filósofo madrileño llama *trasmundo*²⁴. El trasmundo es, pues, la *tercera dimensión*, el plano de profundidad, de interioridad que no vemos ni tocamos, como ocurre con la superficie. Aplicando este principio a la biografía, por ejemplo, los hechos externos son la manifestación patente de la vocación latente que se oculta en todos. Por eso, como nos decía Ortega, el biógrafo necesita una segunda vista para detectarla: la investigación de la vida humana captada desde dentro va más allá de los acontecimientos fácticos.

Para llegar a la profundidad, no se trata de “diseccionar” la realidad en cuestión como si fuéramos biólogos analizando un cuerpo o un objeto desde un punto de vista meramente material. Si así se hiciera, significaría que cada una de sus capas, por fina que fuera, seguiría teniendo su propia profundidad, su propio espesor. Si se consiguiera una transparencia perfecta, no quedaría nada. Por eso siempre habrá una parte latente que no se puede diseccionar, sólo asir.

En este punto, el filósofo español ilustra una segunda metáfora relacionada ya no con la vista, sino con el oído. En el bosque también oímos sonidos, los de los riachuelos que fluyen bajo tierra y los de los arroyos, cuyo gorgoteo percibimos más lejano. Del plano de las impresiones visuales (*delante* de los árboles del bosque) pasamos ahora al plano de las impresiones auditivas: aquí ya no hablamos de lejano/latente, sino de lejano/cercano. Un sonido se percibe como lejano o como cercano en función de nuestra posición con respecto al lugar de donde procede. Si quiero oír con mayor nitidez y averiguar de dónde procede el sonido, soy yo quien debe desplazarse, momento en el que cambiaría la impresión que tengo. Por tanto, es la distancia (cualidad espacial) con respecto a la fuente del sonido lo que modifica su intensidad. Soy yo quien los mantiene en una tensión virtual, en consecuencia, la distancia, como en la visión, es “una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano”²⁵. Si la distancia desapareciera, todo estaría en el mismo plano. Los conceptos de latente y patente se desarrollarán, como sabemos, con los de *com-presente* y *presente*, o presencia potencial y presencia real en *El hombre y la gente*²⁶.

Ortega desciende a las profundidades, dando otra vuelta de tuerca a su discurso. La metáfora pretende mostrar cómo la realidad se compone de distintos

²⁴ Hay aquí referencias explícitas a Platón. Véase PLATÓN, *Phaedo*, 79A-C.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 768.

²⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 175-178.

planos y cómo cada plano tiene sus impresiones particulares. El mundo patente se caracteriza por las impresiones sensibles, relacionadas con lo que podemos tocar, ver, sentir, y estas nos llegan, las recibimos pasivamente. Este plano es sólo una cara, una cara de la moneda, porque luego está el plano latente, el de las realidades superiores (que, sin embargo, están por debajo, en profundidad), expresadas en cambio por conceptos, que se forman a través de nuestro esfuerzo por interpretar la realidad: lo que Ortega llama un “ver que es mirar”. La filosofía saca así a la superficie lo que está en las profundidades por medio del concepto²⁷.

Si queremos transformar una figura plana, incluso en geometría, en un sólido, entonces debemos ocuparnos de la tercera dimensión, la de la profundidad, que

sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos *escorzo*.

El *escorzo* es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual²⁸.

En la pintura impresionista, el *escorzo* es el principio del que nace la perspectiva, a partir de la cual se puede captar la tercera dimensión, la de la profundidad²⁹. Antonio Rodríguez Huéscar comenta, a este respecto, que el término *escorzo*, aunque utilizado precisamente en pintura, para el filósofo español se convierte en un concepto metafísico de aplicación y valor universales, a partir del cual tenemos una profundidad del mundo y una profundidad de la vida misma³⁰.

²⁷ En un comentario sobre las *Meditaciones*, en este sentido, Fernando Pérez-Borbujo afirma que la metáfora del bosque pretende mostrar cómo Ortega entiende la realidad como compuesta de estratos jerarquizados: lo superficial que es visible y lo profundo que es invisible. Estas realidades más profundas exigen nuestro esfuerzo para ser descubiertas, una *segunda navegación*. La peculiaridad de estas realidades es que no se nos imponen, no vienen a nosotros como impresiones, sino que tenemos que buscarlas voluntariamente; es ese trasmundo que exige ser descubierto. Cfr. Fernando PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*. Barcelona: Herder, 2016 [EPUB e-book]. En el contexto de la investigación véase también Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Barcelona: Shackleton Books, 2022 (en particular, pp. 71-122).

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 770.

²⁹ Sobre este tema, véase también el breve ensayo de 1923: José ORTEGA Y GASSET, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust”, en *El Espectador VIII*, II, 790-798.

³⁰ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y Verdad*, ob. cit., p. 82. Descubrir la profundidad significa, escribe Huéscar, hacer una pluralidad de conexiones que son de tres tipos: (1) las cosas como pensamiento; (2) las cosas con nosotros (indicadas por las palabras

Aplicando este principio a la vida, se puede descubrir la mirada que permite captar esta tercera dimensión en el hombre. En primer lugar, es gracias a nuestra cooperación, al esfuerzo que hacemos para mirar que “nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras”³¹. En este segundo plano, el de la profundidad, el trasmundo es “constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real”³².

Este trasmundo no es algo que creamos, no es un duplicado del mundo real, ni un mundo más verdadero, como critica el sustancialismo, sino que ambos, mundo patente y latente, son de lo que se compone la realidad, igual que yo soy “yo-circunstancia”.

Por lo que se desprende de los escritos del filósofo español, el núcleo de la cuestión puede identificarse de hecho en la pregunta ontológica “qué es” que ha llevado al hombre a darse cuenta de que el ser de la cosa no coincide con la cosa y este ser de la cosa es lo que hay que buscar “en otra parte”. Lo que Ortega critica no es la actitud humana que tiene como punto de partida una búsqueda de completitud hacia un más allá, actitud que él mismo emprende, sino el hecho de que hayamos duplicado nuestro mundo con la postulación del mundo de las esencias, hasta el punto de juzgarlo una realidad más verdadera que el mundo real en el que vivimos, con la consiguiente jerarquía del ser.

El mundo tiene, pues, un trasmundo que, como hemos visto, interpela y exige ser descubierto y respondido por el hombre. Si el trasmundo ha de buscarse en profundidad, en mi opinión, por lo dicho hasta ahora, podría hablarse de una *Metafísica de la profundidad*.

5. Una mirada al lenguaje

Ortega escribe que necesitamos nuevos conceptos, nuevas categorías, ideas, términos distintos de los antiguos para poder concebir teóricamente la realidad radical, la vida tan concreta. Esto se expresa con el concepto de *ser ejecutivo*. Según Ortega, hay que corregir el punto de partida de la reflexión filosófica: no se puede partir de la simple consideración de que el mundo existe, como pretende el realismo, ni de que el yo (o más bien mi pensamiento) existe. En efecto, si el pensamiento existe, entonces habrá un yo que piensa, que se forma ideas sobre este mundo en el que vive. La existencia para el hombre significa

vinculación, interpenetración, fusión) y ampliar nuestra individualidad; (3) conexión de cada cosa con todas las demás. Además, la profundidad es lo que Ortega llama trasmundo, que necesita de mi actividad para constituirse. El mundo para Ortega no es una cosa, sino una estructura, desde el plano de las impresiones patentes en relación con el plano de las impresiones latentes. La estructura es el “mundo en conexión universal”. Cfr. *ibid.*, pp. 64-82.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 768.

³² *Idem.*

coexistencia con la circunstancia, es una necesidad mutua, una dependencia bilateral, de la que surge también el concepto del ser humano como ser indigente y de la persona como aspiración.

Nuestra aspiración existe ahora, mientras estamos existiendo, pero si está presente, eso significa que tiende hacia algo que todavía no está. De modo que estamos aquí y ahora, pero al mismo tiempo tendemos hacia algo que todavía no somos, por eso Ortega afirma que, desde este punto de vista, el hombre es un *muñón* y también entendemos por qué en *¿Qué es filosofía?* escribió que el ser fundamental es el ausente por excelencia; precisamente porque es lo que se busca y a lo que se aspira³³. El hombre aspira a ser y para realizar ese ser realiza acciones, debe hacer algo. Los dos conceptos *yo* y *futuro* se convierten en una anticipación, expresan la concepción que Ortega tiene de la vida personal como “el yo que debe ser”. Vivir es, pues, proyectarse y el yo del presente es ya una anticipación de lo que seremos. En esta capacidad del ser humano es posible vislumbrar la trascendencia. Además, como proyecto, el hombre es posibilidad (ser potencial) y, como encajado en una circunstancia, es realización (ser presente).

La vida, en efecto, está sucediendo, está siendo, se está realizando, de ahí que Ortega utilice la expresión “estar haciendo su esencia”; es decir, está en proceso de devenir, de realizarse. Por eso el filósofo español afirma que el mejor término para expresar el gerundio *está siendo* es, en cambio, decir que el hombre está viviendo.

Otro término que expresa quiénes somos podemos leerlo en *Goethe desde dentro*, donde Ortega escribe: “¿quién soy yo?, él se respondía: una *entelequia*, empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste. Cada cual es «el que tiene que llegar a ser», aunque acaso no consiga ser nunca”³⁴.

En un sentido propiamente aristotélico *entelecheia* significa el resultado, la realización. Sin embargo, para Ortega, la vida nunca se realiza definitivamente (o más bien es la muerte la que acaba con cualquier posibilidad de cambio) porque la vida es un *faciendum* constante. Así, cabe suponer que el término se entiende aquí más bien en el sentido leibniziano. Para Leibniz, como sabemos, las mónadas no son sólo actividad, sino también potencia, porque la *entelequia* lleva consigo no sólo una facultad activa, sino también una fuerza (*conatus*) de la que se sigue la acción misma. La *entelecheia* según esta perspectiva es un principio inmanente al que actúa, lo que conduce a una visión dinámico-orgánica de la realidad cercana al pensamiento de Ortega³⁵.

³³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica*. [Curso de 1940], IX, 537.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro.— Carta a un alemán” (1932), en *Goethe desde dentro*, V, 129.

³⁵ Por *entelecheia*, la referencia explícita es a Goethe, a quien Ortega hace hablar en primera persona. Según algunos estudios, Goethe deriva en realidad el término *entelecheia* de Leibniz, y se

Los términos utilizados, tanto los reformulados como los tomados de la tradición, muestran cómo incluso el lenguaje utilizado que puede considerarse metafísico y las palabras conservan su significado metafísico original, además podemos ver que el filósofo permanece inserto en una tradición que no rechaza *in toto*, sino que pretende renovar.

Lo que hay que superar principalmente, en la metafísica tradicional, es su intento de objetivar la realidad, entendida como algo puramente externo al hombre. En cambio, el sentido profundo de la realidad está compuesto por el yo y su circunstancia, situados en una relación de coexistencia e interdependencia mutua.

De ahí la centralidad del término *co-relación*, que pone de relieve el vínculo metafísico entre el yo y la circunstancia. La atención a la dimensión latente y profunda tanto del yo como de la realidad no significa volver a caer en el subjetivismo o el objetivismo, ya que es precisamente la búsqueda del vínculo entre el yo y la circunstancia lo que salva la recaída en el reduccionismo. La correlación yo-mundo está constituida por el sentido, por las relaciones vitales para llegar a una plenitud de sentido.

El concepto de *co-relación* se encuentra entre los temas centrales de la filosofía de Ortega y constituye una de las propuestas para una nueva lectura de la realidad. El ser de la cosa expresaría en última instancia la relación de la cosa con nosotros, su funcionamiento dentro de nuestra vida. Como comenta Huéscar al respecto en su estudio: “incluso la noción de «cosa» aparece fundamentalmente alterada. No se trata de «sustancias», sino de «relaciones» —una cosa es un nudo de relaciones con todas las demás (conexión universal)— y, en última instancia, de las funciones de la vida humana”³⁶.

Vivir es la forma radical de ser, la vida es la “realidad radical”, el dato original, porque toda otra realidad aparece dentro de nuestra vida; no sólo significa la cosa, no sólo significa la intimidad, sino la coexistencia entre el yo y la circunstancia. Sin embargo, no se trata de dos entidades estáticas, una al lado de la otra, lo que repetiría el modelo del ser sustancial, sino que hay una interacción, una interdependencia de una con la otra, del mismo modo que hay una interrelación entre yo y el otro hombre.

A modo de cierre, podemos afirmar que la co-relación pretende indicar la interdependencia mutua entre estos dos términos que casi siempre se han

desprende también de una correspondencia a su amigo Johann P. Eckermann, en la que escribe que el hombre debe desasirse de lo que no le conforma. Conformidad que será llamada por Ortega “coincidencia del hombre consigo mismo”, concepto central en el pensamiento orteguiano sobre la *vocación*. Para un análisis más detallado, consúltese Giorgio DOLFINI, “L’entelechia di Faust”, *Studi di Letteratura Francese*, 171, 9 (1983), pp. 66-102; Guillem TURRÓ ORTEGA y Miguel SEGURÓ MENDLEWICZ, “La autenticidad como vida felicitaria en Ortega y Gasset”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 115, 1 (2023), p. 39.

³⁶ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., p. 40.

considerado por separado en la historia de la filosofía: el yo y el mundo, porque hay una “dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos –el hombre y el mundo– se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo”³⁷.

Tanto la realidad externa –mundo o circunstancia, en el lenguaje de Ortega– como la realidad radical que es mi vida es algo complejo, en el sentido de articulado, no unívoco, es decir, está constituido por distintos elementos que a menudo también pueden estar en contradicción entre sí. En el pensamiento de Ortega permanece la búsqueda de la unidad, de la integridad del mundo, pero esta unidad se capta siempre en clave dinámica y se realiza en los vínculos que existen entre las cosas y entre nosotros y las cosas³⁸.

El tipo de vínculo que se establece no es casual, y al mismo tiempo permite considerar cada uno en su propia independencia sin caer en la absorción de un término en el otro. La co-relación entre el yo y la circunstancia supera la fractura entre sujeto y objeto, entre el yo y el mundo, generada en particular por el substancialismo y el idealismo. Se trata de una co-relación dinámica que sustituye a la visión estática de la realidad. Por ejemplo, la co-relación provocada por la vocación dentro del yo hace plena la existencia de cada persona y reúne en una unidad de sentido y significado los diversos aspectos de la vida, los momentos vividos, las experiencias realizadas, las elecciones tomadas, el paso del tiempo e incluso aquellos acontecimientos aparentemente desprovistos de *logos*.

6. Metafísica: plenitud de sentido

Salvar las cosas, escribió Ortega, es amarlas, y amarlas es llevarlas a la plenitud de sentido, a la plenitud de ser y de vida. Descubrir la profundidad y el origen de los vínculos y conexiones entre los planos latente y patente, entre el yo y la circunstancia en todos los aspectos de que uno y otra se componen, es posible a través del amor. Es la mirada que permite ir más allá de la superficie

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la técnica” (1933), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 575.

³⁸ Es, como ha escrito Isabel Ferreiro Lavedán, un pensamiento complejo, porque compleja, es decir, compuesta de varios elementos es la realidad humana. Las respuestas dadas por la tradición filosófica a por qué el hombre busca el ser son insuficientes para Ortega, tanto las de las teorías del conocimiento como las de carácter metafísico. Sin embargo, insuficientes no significa falsas, o puro error, sino parciales e incompletas. Son aspectos válidos de la verdad integral que se busca y que hay que juntar para lograr una visión de conjunto. Cfr. Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una lettura complessa per un pensiero complesso”, en Giuseppe CACCIATORE y Armando MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 213-214.

patentada, una mirada que se convierte en amor y se traduce en cuidar y así encontrar la manera de reabsorber la propia circunstancia, salvándola. Esta salvación consiste en redescubrir la red de unidad que une las cosas entre sí, a nosotros con las cosas y al hombre consigo mismo. Es también una búsqueda de la razón, el sentido profundo que vincula al hombre con el mundo exterior y su vivir. Sin vida individual, las circunstancias parecerán desprovistas de un *logos*, como escribe Ortega a este respecto:

Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, *logos*, no son más que “sentidos”, conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstancial, parece casual y falto de significación³⁹.

Es necesario, por tanto, aprender a captar la presencia del *logos* en las circunstancias, incluso en las cosas más simples o en hechos aparentemente sin importancia. Ortega desarrollará en esta dirección la razón vital, es decir, una razón que, partiendo de la vida misma, sea capaz de captar una conexión y una lógica interna incluso en aquellos acontecimientos irracionales para una razón pura o positiva.

El filósofo español en su discurso vuelve a referirse a Platón, a propósito de *Eros*, el mediador, el Amor que quiere que el mundo viva en conexión en una estructura esencial definida para que el todo esté bien conectado consigo mismo. *Eros* es, pues, una fuerza unificadora, la que permite la síntesis según un orden, como hace un arquitecto. Del mismo modo, la filosofía busca el sentido de las cosas, trata de captar el mundo en su unidad y conexión, el lugar que ocupa el hombre en el universo. Estos aspectos fueron abordados en el segundo epígrafe, en el que mostré cómo Ortega concibe la filosofía como el camino hacia una perspectiva integral, que aquí vemos protagonizada por el *eros*.

En *¿Qué es filosofía?* escribió que la filosofía es el intento que hace la vida de trascenderse a sí misma. La contemplación a la que llega es un acto de amor porque al amar se vive para el otro, se busca al otro, se prescinde de cualquier otro interés parcial por lo que completa la vida. Es en estos términos que es posible hablar de una constitución metafísica del ser humano. El ser humano es un ser en relación consigo mismo y con el mundo que le rodea, y el amor le permite dar un salto hacia una realidad que va más allá de sí mismo⁴⁰.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 755.

⁴⁰ Sobre este tema, véase también Francisco ROCO GODOY, *Introducción a la filosofía o para leer las Meditaciones del Quijote*. La Serena: Editorial Universidad de La Serena, 2014, p. 45.

En *El hombre y la gente* Ortega también escribió que descubro el Yo, la primera persona, precisamente después de descubrir al Otro, que se convierte en un Tú. Gracias a lo que el filósofo llama una apertura original, *a nativitate*, una capacidad de salir de uno mismo⁴¹.

El hombre está hecho de estas dos grandes capacidades: entrar en su propio mundo interior, en lo más profundo de sí mismo (ensimismarse) y salir hacia el Otro y hacia su propia circunstancia. Aspectos que no son contradictorios, sino complementarios y especulares. Esta actitud puede denominarse, en terminología tradicional, capacidad de autotrascendencia, característica que refleja la dimensión metafísica de la persona humana.

Lo que busca el ser humano, repite el filósofo español, es ante todo el sentido profundo de la realidad y, por tanto, de su propia vida, por lo que la pregunta por el ser adquiere un carácter existencial.

Para Ortega, la verdad no es mera interpretación, sino que la vida humana debe ser interpretada, comprendida en profundidad, buscando su sentido originario. La hermenéutica se convierte así en un camino, al igual que la fenomenología, para que la vida pueda revelarse y así ser vivida en su verdad-autenticidad. Por lo que se ha visto hasta ahora, la de Ortega no pretende ser una actitud anti-metafísica, sino un redescubrimiento de la originalidad, de un fundamento que no deriva de otra cosa. La cuestión, repito, es de índole existencial, y este es el plano sobre el que Ortega ha desplazado su reflexión, siguiendo la misma intuición heideggeriana y luego gadameriana, pero dándole su propio rasgo distintivo. En efecto, si para Heidegger la búsqueda del sentido es una búsqueda de la estructura formal del significado del ser, y la historia de la metafísica es, en última instancia, la historia del nihilismo, del olvido del ser, para Ortega la búsqueda se conjuga con el sentido de la vida humana, de la vida personal de cada uno, y la historia de la filosofía es una serie dialéctica compuesta de etapas y marcada por un imperativo de autenticidad que se traduce en responder a las necesidades históricas del hombre de su tiempo.

A modo de conclusión

Con la tradición metafísica, Ortega comparte el hecho de que existe un tras mundo del ser, de que la realidad se compone de varios planos, y reconoce en el hombre un deseo intrínseco de ir más allá, de captar el mundo en su integridad (desde el punto de vista ontológico) y la realidad en su verdad (desde el punto de vista epistemológico)⁴². En Ortega, esta actitud se delinea

⁴¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 205-207.

⁴² Es posible, pues, delinear la figura de Ortega como la de un pensador metafísico, escribe Pedro Cerezo Galán, si tenemos en cuenta que el filósofo madrileño partía de la búsqueda constante de un fundamento y de la necesidad epistemológica de la verdad, elementos generalmente

en la identificación de los vínculos, las conexiones, las relaciones que existen entre los diversos aspectos del mundo y entre el yo y el mundo-circunstancia.

Cada filosofía, sin embargo, contiene en sí misma algún atisbo de verdad; cada una de ellas, un camino que conduce al todo. Sin embargo, el verdadero error ha sido pretender considerar la propia como la filosofía última y definitiva.

Si se admite que “el ser se dice de muchas maneras”, se podría aplicar este principio a la historia de la filosofía que estudia el ser en sus diversos aspectos. Manteniendo una visión perspectivista de la realidad, con la acuñación del ser ejecutivo en función de la vida, un ser visto desde un punto de vista existencial, Ortega captó un aspecto del mismo. No existe una filosofía en la que se resuelvan todos los problemas o que pueda considerarse definitiva. Sin embargo, somos el fruto de las generaciones que nos han precedido, del pensamiento que se ha desarrollado hasta nosotros, por lo que la tradición de la que procedemos no debe rechazarse en su totalidad. De hecho, pasado, presente y futuro se entrelazan en el ser humano que es, por su propia constitución, un ser temporal⁴³.

Cada tiempo histórico exige algo de los filósofos, incluso el nuestro, donde el propio término *metafísica* parece haber quedado desfasado. Sin embargo, podemos seguir haciendo metafísica, en un sentido original, como un hombre nuevo y para hacer esto necesitamos superar la tradición, en el sentido de superar lo que no nos permite ir *más allá* de lo conocido para ampliar horizontes y cuestionar la realidad desde un nuevo punto de vista. Y el nuevo punto de vista puede ser precisamente la perspectiva metafísica de la realidad radical, redescubrir este escorzo, que todavía puede decirnos algo sobre el hombre y

ausentes en la posmodernidad. Con la idea de la coexistencia del ser con la circunstancia (que concierne al aspecto metafísico) y la teoría perspectivista (que concierne a la epistemología), por un lado, se produce una ruptura entre la filosofía de Ortega y la filosofía típicamente realista y moderna, y por otro, se intenta realizar esa ruptura entre racionalismo y relativismo, con el perspectivismo, y entre realismo e idealismo (en el ámbito ontológico-metafísico), con el concepto de ser ejecutivo. Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, “Ortega: niente affatto moderno e molto XX secolo?”, en Giuseppe CACCIATORE y Armando MASCOLO (eds.), ob. cit., pp. 79-82.

⁴³ Así lo expresó también el filósofo italiano Enrico Berti: “la metafísica, como cualquier otro discurso humano, en la medida en que pertenece a la experiencia, es un discurso inevitablemente histórico, es decir, no sólo nunca definitivo, sino también siempre abierto a nuevos desarrollos, incluso a nuevas y verdaderas reformulaciones (...) su historicidad es la historicidad misma de la filosofía, por lo que también la metafísica, como es obvio, pertenece a la historia de la filosofía y está destinada a continuar como continúa la filosofía” (la traducción es mía). Enrico BERTI, *Introduzione alla metafísica*. Turín: Utet, 1993, p. 116: “la metafísica, come ogni altro discorso umano, in quanto appartenente all’esperienza, è un discorso inevitabilmente storico, cioè non solo mai definitivo, ma anche sempre aperto a nuovi sviluppi, anzi a nuove e vere riformulazioni (...) la sua storicità è la stessa storicità della filosofia, perciò anche la metafísica, come del resto è ovvio, appartiene alla storia della filosofia ed è destinata a continuare con il continuare di questa”.

su circunstancia porque una visión metafísica permite una visión unificada de la realidad radical.

Este es el legado del pensamiento de Ortega y Gasset. Preguntémonos: ¿qué forma deben adoptar las metafísicas actuales? ●

Fecha de recepción: 30/01/2025

Fecha de aceptación: 15/03/2025

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO FERNÁNDEZ, M. (2020): "El hombre no tiene naturaleza. Un examen de la metafísica orteguiana", *Revista de Filosofía*, 45, 1, pp. 69-85.
- ARISTÓTELES (2008): *Metafísica*, en *Opere I*. Milán: Mondadori.
- BERTI, E. (1993): *Introduzione alla metafisica*. Turín: Utet.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, P. (2012): "Ortega: niente affatto moderno e molto XX secolo?", en G. CACCIATORE y A. MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, pp. 68-90.
- DOLFINI, G. (1983): "L'entelechia di Faust", *Studi di Letteratura Francese*, 171, 9, pp. 66-102.
- FERREIRO LAVEDÁN, I. (2012): "Una lettura complessa per un pensiero complesso", en G. CACCIATORE y A. MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, pp. 211-236.
- LARRAIN ACUÑA, H. (1962): *La metafísica de Ortega y Gasset. La génesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- LASAGA MEDINA, J. (2020): "Vida humana y vocación", *Stoa*, 22, 11, pp. 10-32.
- MARIAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- NEVES JOÃO, M. (2012): "Sobre la metáfora operante de los claros del bosque en Ortega y Gasset, Martin Heidegger y María Zambrano", *Aurora*, 13, pp. 40-49.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F. (2016): *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*. Barcelona: Herder.
- PLATÓN (2000): *Apología di Socrate*, en *Tutti gli scritti*. Milán: Bompiani.
- PLATÓN (2000): *Fedro*, en *Tutti gli scritti*. Milán: Bompiani.
- ROCO GODOY, F. (2014): *Introducción a la filosofía o para leer las Meditaciones del Quijote*. La Serena: Editorial Universidad de La Serena.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: MEC.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985): *Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Alianza.
- TURRÓ ORTEGA, G. y SEGURÓ MENDLEWICZ, M. (2023): "La autenticidad como vida felicitaria en Ortega y Gasset", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 115, 1, pp. 23-44.
- ZAMORA BONILLA, J. (2022): *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Barcelona: Shackleton Books.

"Llevo doce años de silencio"

Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940)

Xavier Ortega Martín

ORCID: 0000-0002-8317-5230

Resumen

Partiendo del estudio de un texto de 1945, el artículo examina el silencio y exilio de Ortega como gestos filosóficos que responden a las violencias que devastaron Europa a partir de 1930. Su renuncia al discurso público y su exilio expresan el rechazo a una política ajena a la verdad, y sirven como base para una reflexión metapolítica radical sobre las nuevas circunstancias internacionales de la filosofía. Estas experiencias le permiten desarrollar un concepto histórico-racional del exiliado y poner en movimiento su concepto de razón vital e histórica, en busca de circunstancias propicias para su entrada en vigencia.

Palabras clave

Ortega y Gasset, razón vital e histórica, metapolítica, silencio, exilio, espectáculo, violencia política

Abstract

Based on the study of a text from 1945, the article examines Ortega's silence and exile as philosophical gestures that respond to the violence that devastated Europe from 1930 onwards. His renunciation of public discourse and his exile express a rejection of a politics alien to truth, and serve as the basis for a radical metapolitical reflection on the new international circumstances of philosophy. These experiences enable him to develop a historical-rational concept of the exile and to set his concept of vital and historical reason in motion in search of circumstances conducive to its coming into effect.

Keywords

Ortega y Gasset, vital and historical reason, metapolitics, silence, exile, spectacle, political violence

Si he decidido aprovechar la oportunidad de hablar del silencio y del exilio para hablar de José Ortega y Gasset, es porque creo que esta es una dimensión de su vida y de su obra que las transforma, para nosotros, en un problema que es necesario afrontar¹. Mejor dicho, creo que es, en el setenta aniversario de su fallecimiento, una oportunidad para dirigirse en un gesto de exageración a aquellos que están constantemente tropezando con la cuestión de hasta dónde hay que callar y hasta dónde hay que errar. Me parece que la condición para que podamos decir algo sobre el exilio y el silencio de Ortega es que lo tomemos como una especie de metáfora –históricamente fundamentada– de la situación en la que nos encontramos aquí y ahora: *mutato nomine de te fabula narratur*, dice Horacio en sus *Sátiras*, y Marx en su *Capital*.

¹ Este artículo tiene como antecedente una breve ponencia elaborada para el simposio anual del Departamento de Estudios Políticos de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales) de París, celebrado en 2024 bajo el título "Paroles, discours, silences" ("Palabras, discursos, silencios").

Cómo citar este artículo:

Ortega Martín, X. (2025). "Llevo doce años de silencio". Una lectura filosófica del silencio de José Ortega y Gasset frente al colapso europeo (1930-1940). *Revista de Estudios Ortegaianos*, (50), 149-169. <https://doi.org/10.63487/reo.150>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

Un paso importante en ese sentido ha sido la proposición de don José Lasaga en su estudio "Sobre el silencio de Ortega"². De él retomamos la tesis de que es absolutamente central, para patentizar la inteligibilidad y universalidad de la vida de Ortega –y el hecho, consecutivo, de que esa vida de otro tiempo y lugar, nos interese a *nosotros*–, que tratemos esa vida como una vida filosófica, desde el punto de vista de la razón vital e histórica que *es su propio imperativo filosófico*, es decir: que la tratemos como una vida que busca las circunstancias en las que puedan afirmarse verdades. Pues para tratar la filosofía de Ortega no se pueden leer sus textos como meros repertorios de ideas. Se tienen que entender estas, más bien, en relación con la circunstancia en que fueron fraguadas, es decir, como *principios propuestos a la vida para orientarse óptimamente en su trascendencia de dichas circunstancias*. Así, del filosofar de Ortega no puede entenderse ni la mitad si se lo amputa de sus *condiciones*, de los problemas que le sobrecogen desde sus circunstancias contemporáneas: las circunstancias políticas de la Segunda República, de las guerras civil y mundial, y las circunstancias personales de su exilio, circunstancias que plantean tantos *problemas filosóficos* en que Ortega edifica su filosofía, pues se resuelve a no ignorarlos, sino a hacerlos suyos. Y, recíprocamente, el enfrentarse a estos problemas modifica la índole de la misma filosofía, que va cambiando de perfil conforme va cambiando la comprensión de sus condiciones.

Callar ante el derrumbe de la posibilidad de una verdadera República

Partamos de la definición del silencio político de Ortega que dio José Lasaga en su texto epónimo, donde describe dicho silencio como

la actitud que adoptó el filósofo frente a los acontecimientos históricos que culminaron con la guerra civil de 1936-39, la desaparición de la II República y la larga dictadura del general Franco. (...) Su figura y su filosofía, en fin, su recepción misma se han visto condicionadas por la equívoca posición que adoptó, creo que con una tan extrema como dolorosa conciencia de la misma, al negarse a decir una palabra clara sobre la situación de España y la suya propia, respecto del régimen que la gobernaba, después del desenlace del conflicto bélico en 1939 y sobre el origen del mismo³.

Así pues, su silencio marcó no sólo su vida, sino también la recepción de su filosofía. El silencio político se convirtió para él en uno de los componentes centrales y necesarios del destino del intelectual. Visto desde la perspectiva de esta tesis, la extrema prolijidad política de Ortega, antes que su silencio,

² José LASAGA MEDINA, "Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 745-746 (julio-agosto 2012), pp. 33-56.

³ José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 33.

constituye una paradoja inicial. Me parece que considerar la decisión de guardar silencio como anulación de la decisión previa de dedicarse a la vida política en cuanto intelectual sería ir demasiado deprisa, y faltar a la sistematicidad histórico-vital de su filosofía. Por el contrario, creo que la tragedia del incremento bárbaro de la violencia político-social durante la Segunda República (que culminó en el alzamiento franquista de 1936) no daría al silencio de Ortega un significado trágico universal si este no hubiera *propuesto* asociar, en el momento de proclamar la Segunda República, el destino de la filosofía y el de la política. Si la filosofía no hubiese, en ese momento, atisbado la posibilidad de que la nueva experiencia colectiva revele a la vista de los hombres una nueva verdad, no hubiese sido ese colapso una tragedia desde el punto de vista de la filosofía. Y si Ortega no hubiese tratado de poner la filosofía a la altura del momento histórico –según su concepto de la articulación entre la filosofía y la cultura vigente–, si Ortega no hubiese intentado mostrarse fiel a esa nueva idea política y procurado obrar como pudo a la refundación de un nuevo tejido institucional, la filosofía no se habría visto afectada por el estallido de violencia irracional y el despedazamiento cultural que marcó su fracaso.

Este silencio se afirmó a partir de 1933, cuando abandonó la vida política de la Segunda República que había reclamado y contribuido a instaurar, renunció a su acta de diputado, disolvió la organización política que había fundado y dejó de pronunciar discursos públicos y de publicar artículos políticos en la prensa española. Este silencio constituía una afirmación de lo que él consideraba el principio del fracaso de la República, y se afirma *en nombre* de la República, en cuyo advenimiento había visto cumplirse el destino ineludible de España, la oportunidad de afirmarse como nación, de realizar por fin una política que no estuviera al servicio de ningún interés particular. De realizar radicalmente, como dice en el artículo que marca el final de su locuacidad política, “el imperio de la moral en la política frente a todo utilitarismo y frente a todo maquiavelismo”⁴. Su silencio político marca, pues, una ruptura con una gran facundia política, que se justificaba desde el punto de vista de la situación histórica, que atestiguaba el surgimiento de la República en el movimiento real de la historia, como el *destino histórico* de España, la oportunidad de realizar una verdad necesaria.

En su último artículo político, fechado en 1933, Ortega afirmaba que las disputas entre intereses particulares sobre la forma que debía adoptar la República habían oscurecido el significado del acontecimiento que supuso el advenimiento de la Segunda República: “la República, quíerose o no se quiera,

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “¡Viva la República!” (1933), en *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 286. En adelante, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos).

es la realidad histórica en que ahora se está, que ahora es el pueblo español"⁵. Esta situación histórica permitía, pues, mantener unidas la labor política y la misión filosófica que consiste en el trabajo de la verdad histórica, puesto que la política se mostraba como la afirmación posible de una verdad histórica, de la ineludibilidad y autenticidad de un acontecimiento colectivo. Refiriéndose al artículo de 1930 en el que afirmaba la necesidad de abolir la monarquía y afirmar la República, proseguía:

todos esos esfuerzos particulares, por cuantiosos que fueran, no habrían bastado a traer la República; que ésta vino en todos y por todos. (...) Porque, a mi juicio, la verdad no es que aquel artículo mío haya tenido importancia por contribuir más o menos al advenimiento de la República, sino al revés, porque la República venía por sus propios pies, tuvo importancia, es decir, resonancia simbólica, aquel artículo mío⁶.

En realidad, la Segunda República que reclamó no fue un momento de la política como continuación y del discurso político como ideología, sino un momento de la política como "comienzo", como "acción", como momento decisivo⁷. Esto desentraña la paradoja de la locuacidad política de Ortega antes de 1933. Dados los cambios culturales y académicos que se estaban produciendo en el país, particularmente en la Universidad Central de Madrid, no es exagerado pensar que Ortega vio en la declaración de la República el comienzo de una realización de la filosofía en la política. Respondía a su deseo de organizar una "nación española", una organización colectiva en la que cada individuo se sintiera responsable y necesitado, y en la que el orden jurídico, económico y simbólico se fundara por fin en la razón, e hiciera posible la lucidez colectiva: por fin la posibilidad de un mutuo *entenderse*. En el fondo, me parece que vio en la República el advenimiento de un acontecimiento que había que hacer necesario construyendo un nuevo orden político, y que brindaba la oportunidad de decidir sobre un destino colectivo razonablemente. Por fin, la nación tenía que haberse constituido sin excluir a ningún individuo, y había empezado a organizarse: no bastaba con haber decidido abolir la monarquía; había que ser fiel a ese momento republicano, afirmarlo como destino, para hacerlo

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "En nombre de la nación, claridad" (1933), V, 288.

⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁷ Así reconoce Ortega en su *Goethe desde dentro* (publicado precisamente en el año 1932), con deslumbrante lucidez, la importancia de las ideas de Goethe, mostrando que vida es comienzo y continuación, decisión y fidelidad: "la vida no es sólo comienzo. El comienzo es ya el *ahora*. Y la vida es continuación, es pervivencia en el instante que va a llegar más allá del ahora. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización. No basta la acción, que es un mero decidirse uno –sino que es menester fabricar lo decidido, ejecutarlo, lograrlo. Esta exigencia de efectiva realización en el mundo, más allá de nuestra mera subjetividad e intención, es lo que expresa el «hacer»" (V, 121).

propio y experimentar la verdad histórica que proponía. En este sentido, hay que tomarse muy en serio el gesto de práctica filosófica de Ortega, que nos parece corresponder al descrito por Alain Badiou en el momento filosófico francés de los años cincuenta, que había buscado, al otro lado de los Pirineos:

situar la filosofía directamente dentro de la arena política, sin pasar por el desvío de la filosofía política; inventar lo que podríamos llamar el “militante filosófico”, y hacer de la filosofía una práctica militante en su presencia y en su modo de ser: no sólo una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención [con el fin de crear una nueva subjetividad] política⁸.

A lo largo de su vida, Ortega ha tratado de concebir el método y la subjetividad que salvarían a la civilización europea de su desintegración cultural y de su colapso material⁹. Y su filosofía de la razón histórica pretende responder al problema teórico y práctico del colapso europeo: como aniquilación impensable de las condiciones culturales del pensar, y como desaparición de una humanidad que, sin embargo, habría alcanzado su más alto nivel histórico (especialmente técnico). Y es precisamente una circunstancia propia de esta composibilidad y articulación entre filosofía y política la que Ortega vislumbra en la República y que asocia enfáticamente con su concepto: “la República es el único Régimen que automáticamente se corrige a sí mismo, y en consecuencia, no tolera su propia falsificación”¹⁰. Por eso es oportuno, aunque insuficiente, el comentario de Lasaga, que enmarca el “silencio contundente” de Ortega en “lo político *en el sentido usual de la expresión*” (esencialmente, su definición por la cuestión del partidismo y, en definitiva, de la toma del poder estatal). Es decir, que el silencio de Ortega, para ser elocuente políticamente, lo que pretende ser, exige trascender de lo político “en el sentido usual de la expresión”: precisamente en esto consiste su elocuencia *filosófica*, metapolítica¹¹. De la misma manera que hay que rechazar la destrucción del concepto de la política, en que consiste el afirmar que “todo es político”, también hay que rechazar la oposición *sin más* entre la filosofía y la política, dado que la primera se preocupa de la segunda y, eso espera Ortega, la segunda tendría que preocuparse por la primera si quisiese ser verdadera. El “tener que ver” algo con algo es una relación: la cuestión consiste en aclarar en qué medida tienen que ver filosofía y política.

⁸ Alain BADIOU, “La aventura de la filosofía francesa”, *New Left Review*, 35 (2005), p. 45; la parte entre corchetes se ha tomado y traducido del libro que desarrolla el artículo: *L'aventure de la philosophie française*. París: La Fabrique, 2012, pp. 22-23.

⁹ Asimismo explica José Lasaga que “la opinión pública española [era] el único sujeto de comunicación para Ortega como intelectual”, José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 36.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, “¡Viva la República!”, V, 285.

¹¹ José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 38 (subrayado propio).

Pero entonces se exacerbaron los antagonismos sociales y Ortega abandonó su labor política. Estalló la guerra civil y Ortega, aceptando esta desilusión, decidió exiliarse en 1936, pensando que permanecería en exilio indefinidamente. El exilio fue la decisión que tomó en 1936 de huir del conflicto, de abandonar su circunstancia natal y su cátedra en la Universidad de Madrid, primero por París, hasta 1939, y luego por Argentina, su patria adoptiva, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial¹². Exilio y silencio se solapan, pero el primero puede verse como el momento paroxístico del segundo, cuando el filósofo se vio inevitablemente reducido a la incomunicabilidad *por las circunstancias de su vida*; circunstancias que se prolongaron en cierta medida hasta el final de su vida, hasta el punto de que algunos han hablado de "insilio" para referirse a su marginación por parte de las autoridades durante su difícil regreso a España¹³.

El año 1945 marca el inicio del intento de romper este silencio, mas sin echarse atrás en el rechazo de la política en su sentido usual (ya no se utilizará positivamente el término "política"), sino volviendo a poner explícitamente sobre la mesa la cuestión de la *praxis*, porque no se trata de renunciar a la tesis según la cual vivir es siempre estar *comprometido*. Lo expresa en un texto que permaneció *inédito* hasta 2010, y marcado por un tono muy personal, en el que se funda este artículo. El texto se abre de la siguiente manera:

Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella. Hay, pues, dos cosas, dos humildes cosas a las cuales nadie puede enseñarme: a callar y a emigrar. Otro día diré más precisamente por qué no puedo aprender ni de los otros silencios ni de las otras emigraciones.

Pero ahora ha llegado el momento de quebrar esta decenaria taciturnidad. Se entiende de intentarlo. Entre tanto han acontecido en el Planeta, las cosas más graves que han acontecido desde hace catorce siglos. Y han acontecido con enorme ruido pero en el más absoluto silencio. No hay más auténtico silencio que el *decir* silenciado ni más callar que el del hablar¹⁴.

El silencio político de Ortega es, por un lado, en su vertiente teórica y existencial, una aceptación de lo *trágico* que conlleva el destino filosófico, abocado a la verdad en un mundo donde la política está estructuralmente condenada al

¹² En 1939, en Buenos Aires, llegó a decir que la condición de exiliado se le había hecho casi consustancial, "porque ya no [sabía] bien si [sus] dos breves viajes anteriores a Buenos Aires fueron, en efecto, viajes a un país forastero; o más bien, si esas ausencias larguísimas [suyas] de esta ciudad, no habrán sido el efectivo destierro" (IX, 347).

¹³ Cfr. Manuel AZNAR SOLER, "La historia de las literaturas del exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos", *Migraciones & Exilios*, 3 (2002), p. 21; y Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, "El último Ortega y el horizonte del exilio", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.º 8 (2020), p. 30.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, "[Llevo doce años de silencio...]" (1945), IX, 703.

mito, y el discurso político a la imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre lo que son las cosas¹⁵. Por otra parte, en su aspecto práctico y político, el silencio político busca afirmar la posibilidad de una verdadera política, que no es la espectacular y falsificadora que le reduce al silencio, sino otra, en la que se haga posible la “sutil colaboración entre [el profeta y el político]” de la que nacen todas “las grandes épocas de la historia”¹⁶.

La cuestión que nos parece pertinente es la que se pregunta por la relación existente entre el silencio y el exilio –como destinos históricos aceptados– y la formulación de una proposición filosófica universal. En qué sentido el silencio de Ortega, y su subsecuente exilio, son condiciones de posibilidad para un recobramiento filosófico, un modo de ser fiel al destino que hizo suyo (quizá incluso políticamente fiel a lo que fue para él la República): el de ser un intelectual responsable ante el único tribunal de la verdad, un “pensador contra” la opinión pública. ¿Cómo permiten afirmar la perspectiva de una nueva circunstancia? Tendremos, pues, que reflexionar sobre cómo la filosofía se ve afectada por la existencia de la violencia, y cómo puede definirse como un procedimiento destinado a establecer una medida de los deseos contradictorios y de las circunstancias que los sitúan en el origen del desencadenamiento incontrolado de la violencia. Hay que pensar cómo la búsqueda de esa *medida*, que se impondría a los otros deseos, vincula silencio y exilio: en Ortega, en particular, vemos que ambos podrían no tener nada que ver (empezó a callar antes de tener que huir); pero el texto de 1945, que es un texto de circunstancias, en primera persona los hace mutuamente necesarios. Nos parece que para entender el silencio de Ortega no hay que tratar de desvelar primero qué es lo

¹⁵ Véase el principio de “Ensimismamiento y alteración” (1939, V, 531, 534 y 549-550): “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, etcétera, etcétera. 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. (...) *Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.* (...) Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras representan sólo mitos. (...) No vamos a hablar especialmente de esas cosas en torno a las cuales habla y discute la gente. *El nivel en que ese hablar se mueve –la llamada «política»– está casi íntegramente invadido por estólicas pasiones que maneja una gigantesca intriga tendida por todo el planeta.* Nosotros, por el contrario, vamos a retirarnos de todo ese hablar de la gente, a distanciarnos de la plazuela, del club, del comité, del salón, descendiendo verticalmente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias” (subrayado propio).

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo...” (1937), en *La rebelión de las masas*, IV, 510.

que calla (tal o cual posición política sobre la guerra civil, por ejemplo), sino lo(s) que le obliga(n) a hablar.

Silencio, exilio e imposibilidad de la verdad en el mundo existente

En este texto de 1945, al romper el silencio, Ortega se pregunta qué es realmente *decir*. Decir es *declarar* las circunstancias, el "mundo actual", vislumbrando su sistematicidad¹⁷. Hay que procurar

empezar a esclarecer lo que pasa en el mundo, a de-clararlo, que es la misión auténtica del "decir" y que es el significado etimológico de este vocablo. Los latinos distinguían perfectamente entre el mero hablar y el formal decir. Hablar, hablar, es *loquor*, en cambio *dico* significa una acción que tiene carácter institucional, que tiene el rango solemne y oficial de una función necesaria a la colectividad. *Dicere*, decir, es un término de la lengua religiosa y jurídica y no cualquier parloteo privado o periodístico¹⁸.

La tesis de Ortega es precisamente que la política, tal como existe en el mundo actual, debe ser esclarecida, mostrada clara y distintamente en su consistencia, puesta en su verdadero lugar, y que, precisamente, la política es incapaz de de-clararse en este sentido, de decir, sólo parlotea: no tiene la verdad como criterio rector. Sólo la filosofía tiene ese poder, y para ello debe aislarse de la temporalidad, de las expectativas y de los imperativos de la política, encontrar la tranquilidad (en Argentina, por ejemplo) para perseguir su propio deseo: el de formular verdades claramente –así comienza la conferencia de 1940 que introduce su tratado de sociología¹⁹. Por otra parte, lo que no tiene la filosofía, si entendemos bien, es *el dominio de las condiciones que hacen posible decir la verdad* y, sobre todo, que esta sea atendida (razón por la cual el filósofo, en tanto que filósofo, sólo puede aspirar a gritar en el desierto). Este es el sentido de su afirmación según la cual: "La inteligencia no debe aspirar a mandar (...). No es adelantándose al primer rango de la sociedad a la manera del político, del guerrero, del sacerdote, como cumplirá mejor su destino, sino al revés, recatándose, oscureciéndose, retirándose a líneas sociales más

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, "[Llevo doce años de silencio...]", IX, 706.

¹⁸ *Ibid.*, p. 704.

¹⁹ Ver *supra* la nota 14. El fin del verdadero intelectual no es la política –se convertiría entonces en un demagogo– pero no se desliga del compromiso por ello: simplemente, su objetivo es, por su decir, "*comprometerse ante la realidad, divina o natural*" (*ibid.*, p. 705). El concepto de compromiso es por tanto ambiguo: puede significar compromiso en sentido peyorativo, el del demagogo que renuncia a la verdad para defender intereses particulares; puede significar el *engagement* sartriano, en el que Ortega ve un voluntarismo inconsecuente; pero en su sentido fuerte de compromiso con la verdad, es conservado por Ortega para describir al *verdadero* intelectual: él mismo.

modestas. La inteligencia (...) es (...) muy poca cosa para pretender empujar el orbe gigante de la historia"²⁰. Así, desde un punto de vista práctico, el silencio *político* corresponde a la afirmación de los límites entre la política en su sentido usual (donde reinan las ilusiones y la demagogia) y la filosofía (ámbito que Ortega intenta ordenar, y delimita *con su silencio*). Cuando Ortega dice "a partir de ahora mantendré un silencio político" es una forma de afirmar dos cosas: 1) todo lo que *digo* no tiene que ver con la política del mundo tal como es, la política en su sentido usual, sino con la búsqueda de la verdad; 2) lo que *callo* es política. Lo que este silencio *hace existir* en el mundo actual es la distinción entre la política de ese mundo y su verdad; o, mejor aún, la distinción entre el mundo tal como es y la verdad. Lo que este silencio afirma es la imposibilidad estructural de *decir* y buscar la verdad en el mundo tal como es. Sólo puede buscarse en la soledad, desde la que, por tanto, no puede decirse: ya que para decirla es necesario ser escuchado y, consiguientemente, no estar solo.

Silencio político y verdad

Por estas precisas razones coinciden exilio y silencio en el problema *nuevo* que Ortega descubre en este texto:

Filiar los rasgos de novedad que la nueva e inmensa tragedia ostenta es faena larga que ha de ocuparme, artículo tras artículo, durante mucho tiempo. Ahora basta con señalar, por lo que tiene de especialmente simbólico, este único detalle. Por vez primera, frente a todo su pretérito, el hombre se ha encontrado con que no podía intentar la acción más humilde que cabe proponerse, la que le empareja con los seres menos ilustres de la naturaleza viviente: con el conejo, con el ratón, con la lagartija, con el insecto —el intento de fuga, de evasión. El Planeta entero se ha convertido en gigantesca ratonera, en sideral prisión. Ahora, al perderla, se ha descubierto una incalculable riqueza, desatendida pero esencial, que había en el mundo: la existencia en él de "sitios" diversos, de lugares donde la vida humana se encontraba en diferente situación, de modo que era posible huir del uno al otro. Esto significa que en el mundo había muchos mundos y por ello gozaba de la más esencial riqueza. Pero estos años no ha habido más que *un* mundo, sin pluralidad interior ninguna, idéntico de punta a punta, desesperadamente homogéneo, in-evitable, de situación única. La fuga se ha hecho imposible precisamente cuando un número de hombres, sin comparación mayor que nunca, han visto la felicidad presentárseles con el perfil de una fuga²¹.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Cosmopolitismo" (1924), en *Goethe desde dentro*, V, 204.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, "[Llevo doce años de silencio...]", IX, 703-704.

a) *El exilio conlleva incomunicación y soledad*

El exilio (subjetivo), y el desorden estructural del mundo que es su correlato material, hacen que la búsqueda de estas verdades fundamentales y orientativas sea a la vez absolutamente necesaria y que sea casi imposible de comunicar, porque los exiliados sólo tienen acceso a escasa cultura común, son transterrados, en el sentido, sobre todo, de que son transculturados: se encuentran súbitamente frente a personas que no saben quiénes son, de qué hablan, lo que *insinúan* y *callan*; esto es lo que Ortega quiere decir cuando afirma que todo discurso verdadero consiste en el silencio (la elisión de aquello a lo que ese discurso se refiere). La forma *quiasmática* en que afirma la relación *dialéctica* entre el decir y el silencio es notable: no hay silencio más auténtico que el decir reducido a silencio, ni silencio más auténtico que el del hablar. Esta ilustra la dialéctica del hablar y del decir, que están mediados por el silencio; pero sobre todo, aquí, de la dialéctica del silencio (soledad meditativa) y la "silenciación" (colectiva, del espectáculo) que Ortega pretende mediar a través *del decir filosófico*. Los exiliados se encuentran en una situación en la que hablar se vuelve utópico, e incluso radicalmente imposible, ya que sus interlocutores no comparten las creencias comunes necesarias para que su discurso sea comprendido. La condición del exiliado le condena a la soledad del pensamiento, a un pensamiento sin decir o, al menos, a un habla mal entendida: está condenado al *quid pro quo*²².

El desorden planetario de los años treinta y cuarenta, el desorden que condujo al exilio masivo dentro de la fase sedentaria que culminó en el Estado-nación, hizo radicalmente imposible el habla como testimonio compartido de las verdades, e hizo absolutamente imprescindible la búsqueda de nuevas

²² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "Meditación del pueblo joven" (1939), IX, 267: "Y parejamente ninguno de los argentinos tiene una idea ni remota de quién soy yo entre y para mis compatriotas, para todos ellos, para los que me son amigos, como para los que me son hostiles. ¡Es que ni idea! Por mucho que les hayan oído hablar de mí, sobre todo a estos últimos, a los hostiles. *Es éste un punto en que mi fatalismo es radical. Y no es que sea imposible conocerse. No. Es muy sencillo –con una condición: que conviviésemos un tiempo bastante largo.* Cuando un argentino oye a uno de estos hostiles enumerar contra mí las mayores tremebundeces, no sospecha hasta qué punto las malentende, porque ignora todo lo que al expresarse así, da ese enemigo mío por supuesto, lo que silencia acerca de mí persona pero está actuando en él junto a su enemistad, junto a su aparente odio y tremebundez. Porque yo he convivido con la vida de ese hostil como él ha convivido con la mía: nuestras existencias, íntegras, están inscritas mutuamente en nosotros –nos sabemos bastante bien y sabemos por qué decimos lo que decimos y sabemos que no decimos mucho que callamos. De ahí que me haga tanta gracia y me traiga tan sin cuidado esa hostilidad. Conozco su secreto, que el argentino ignora. ¿Cómo no voy a conocerlo si he vivido siempre teniéndola en frente, más aún, si he vivido anticipando esa hostilidad, contando de antemano con ella y cuidando que mi vida efectiva la haga imposible, quiero decir, le quite el suelo bajo los pies, impida ser auténtica?" (subrayado propio).

verdades que volvieran a hacer posible el decir. La masa irreductible de exiliados emigrados se convirtió en uno de los puntos de ejecución de la violencia del orden europeo, que alcanzaron un nivel sin precedentes, como atestigua Ortega en una nota de trabajo: “Lo que hay en el trato que se da hoy al vencido de castigo revela en el vencedor un espíritu de pedante y de asesino completamente nuevo en nuestra historia europea. También los vencedores se han revelado contra todas las «formas». No se ha aceptado ni la forma tradicional del vencido, no se ha «detenido» ante nada. ¿Qué significa esta insumisión a toda «forma»? ”²³ El exilio no es un problema *nuevo* en términos absolutos, ya que la emigración no es nada nuevo: la emigración es “una situación que se ha dado muy repetidamente en la historia hasta el punto de ser como una «categoría» de la vida humana”²⁴. Es un problema nuevo en la medida en que el orden político mundial lo transforma en una circunstancia estructural e inevitable (como lo atestigua su masificación *exponencial*). La exclusión masiva del espacio del decir y del oír –e incluso del entender– por razones extrínsecas a ellos (intereses imperialistas, intereses particulares, arbitrarios en cuanto a la voluntad de verdad, pudiendo esta sólo discriminar a partir de lo universal y lo necesario), la exclusión del hábitat, del hogar, de la patria... todo ello se vuelve irreductible e ineludible, como condición necesaria para la reproducción de ese orden a pesar de su contradicción. La violencia se concentra y canaliza hacia los “vencidos” de la historia, por razones filosóficamente injustificables, como en la alusión de Ortega a la Revolución Francesa en una nota de trabajo contemporánea: “Durante la Revolución Francesa se pusieron en todas partes, más o menos, análogas dificultades a los emigrados franceses que hoy a los de diversos países. En muchos estados alemanes había en las fronteras un «écriteau» que decía: «On ne laisse séjourner ici ni juifs, ni vagabonds, ni gens sans aveu, ni émigrés». Cit. en Baldensperger”²⁵. Este comentario de Ortega tematiza explícitamente *un vínculo histórico-filosófico entre la figura del exiliado y la crisis intelectual y política europea* –ya mencionada en un artículo reciente²⁶–, vínculo que Salomé Fœhn atisba brillantemente en su tesis de doctorado en

²³ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Rebelión”, digitalizada del Archivo de Ortega de la Fundación Ortega-Marañón, sig. 26/1/1, folio 22, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio”, ob. cit., p. 31.

²⁴ Nota de trabajo, sig. 26/1/1, folio 23, en *idem*.

²⁵ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Emigración”, sig. 26/3/4, folio 1, en *ibid.*, p. 32 (la editora transcribe “voyager” en lugar de “séjourner”, como aparece en la nota). La referencia precisa de Ortega puede encontrarse en Fernand BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l’émigration française (1789-1815). Vol. I. Les expériences du présent*. París: Plon / Nourrit et Cie, 1924, p. 64.

²⁶ Xavier ORTEGA MARTÍN, “Compte-rendu critique de *La palabra ambigua. Los intelectuales en España (1889-2019)* de David Jiménez Torres”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent)*. Histoire politique, économique, sociale et culturelle, 33 (2025).

su comparación de la condición de los filósofos republicanos de Europa occidental con la de los filósofos judíos de Europa central (estudiados por Michael Löwy), que se caracteriza por una "situación de «libre vacilación», de «desvinculación», que caracteriza a los intelectuales en general, [y] se aplica aún más a los intelectuales judíos del siglo XX, a menudo nómadas, exiliados, reducidos a una situación marginal, inestable o precaria"²⁷. De esta manera llega la señora Fœhn a un análisis clarividente que da cuenta del vínculo histórico-racional entre las filosofías del exilio y sus circunstancias históricas:

El pensamiento (...) adquiere inevitablemente una dimensión utópica. En el caso de los exiliados españoles, ésta toma la forma de un regreso a la esencia de España, pero también de un pensamiento sobre la alteridad y la colectividad. Esta dimensión utópica parece inherente a cualquier situación de exilio y, más concretamente, a la obra de cualquier intelectual de principios del siglo XX que se oponga a regímenes totalitarios y se encuentre, en virtud de su oposición, "desvinculado". Según Michael Löwy, la apertura al mundo de intelectuales, artistas y académicos itinerantes se traduce en un estilo de vida cosmopolita (...). Los filósofos republicanos, como señalan José Gaos y Juan David García Bacca en sus respectivas autobiografías, estudiaron en las mejores universidades nacionales y europeas, por lo que también ellos, a través de sus diversas andanzas y como intelectuales, gozaron de la independencia de clases sociales a la que se refiere Löwy²⁸.

La posibilidad positiva de las circunstancias exílicas es precisamente un tema de Ortega, quien opone al internacionalismo abstracto de la Sociedad de Naciones "el cosmopolitismo de ciertas minorías intelectuales", asociándose en estas la conciencia de la necesidad histórica de colaborar intelectualmente allende las fronteras nacionales y el deseo filosófico de "crear (...) nuevos principios" que sustituyan a los "principios de cultura tradicionales que han perdido su eficacia"²⁹.

b) *Descripción de las contradicciones*

Lo llamativo del texto de 1945 es la tematización que hace Ortega del advenimiento de una fase de la historia universal en la que la historia universal, en su totalidad, queda impedida. Es decir, en cuanto universal: las cosas siguen

²⁷ Michael LÖWY, *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*. París: Editions de l'Éclat, 2010, p. 13, citado en Salomé FOEHN, *Les philosophes de l'exil republicain espagnol de 1939*. Tesis de Doctorado. París: Universidad de París 3 y University of Saint Andrews, 2011, p. 81 (traducción propia).

²⁸ Salomé FOEHN, ob. cit., pp. 80 y ss. (traducción propia).

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, "Cosmopolitismo", V, 199 y 203.

ocurriendo, por supuesto, pero *en su rincón*; su sentido no es compartido. Se produce entonces por fuerza una emigración, dentro del sedentarismo lineal que caracterizó la subjetividad histórica de la modernidad europea. Esa contradicción opone la necesidad de establecerse y la irreductibilidad del exilio: o sea, consiste en la coexistencia del imperativo de establecerse (de *con-vivir* y *con-saber*) y la imposibilidad de establecerse. En otras palabras, se trata de la existencia de un mundo marcado por una *condición exílica* en la que la emigración y la soledad se hacen estructuralmente ineludibles: pero, todo ello, en nombre de factores de sedentarismo y en el trasfondo de una necesidad compartida de establecerse. El exilio se convierte en una circunstancia de consistencia propia en un mundo sedentario.

Esta contradicción del exiliado en la estructura misma de su existencia (como doble identidad, o más bien como *no identidad*) se describe en otra nota de trabajo inédita, analizada por la profesora Giustiniani: “Su condición de exiliado” ponía a Ortega “en una especie de no-lugar, una postura marginal: «El trato con el descolocado es muy difícil. Es mareante. No hay modo de acertarle porque *el descolocado está colocado a la vez en dos lugares: el que en efecto ocupa y el que propiamente le correspondería*»”³⁰. El exiliado no tendría ningún lugar donde vivir, ningún suelo definitivo bajo sus pies. Subjetivamente, esto significa estar condenado a pensar(se) solo, a trabajar solo para revelar las verdades en las que podría fundarse su vida y la de las personas que le rodean. Es difícil no dibujar aquí el paralelismo con la famosa frase de Marx y Engels en su *Manifiesto*, que afirma la inseparabilidad de la dimensión reveladora del proletariado como sujeto revolucionario, de su ausencia de identidad, de su desposesión de toda identidad nacional: “Los obreros no tienen patria. No es posible quitarles lo que no tienen”³¹. Esto se debe a que en el trasfondo de ambos pensadores está en juego el mismo problema, a saber, el problema post-hegeliano de la formación de un sujeto en la historia universal. Si los exiliados no constituyen propiamente un *sujeto*, parece que Ortega está jugando con una categoría *esencial* (y no *empírica*) del exiliado, que le permite precisamente plantearse el problema de la comunidad de destinos entre el exiliado y el filósofo. De este modo, Ortega revela la copertenencia circunstancial entre la subjetividad exílica y la relación de los intelectuales con el poder (ya que *han de ser*, si son de verdad los mejores, *cosmopolitas*), lo que los constituye “no como una clase social (...) sino como una categoría social (...) definida por criterios extraeconómicos”³². Si continuamos

³⁰ Nota de trabajo de la carpetilla titulada “Recomendaciones”, sig. 20/12/13, folio 6, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio”, ob. cit., p. 34 (subrayamos).

³¹ Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto del partido comunista*, en Marx. Madrid: Editorial Gredos, 2012, p. 600.

³² Salomé FOEHN, ob. cit., p. 100 (traducción propia).

la comparación: así como "las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de vida del proletariado"³³, el desterrado actualiza esa contradicción que se encuentra en el núcleo de la forma de convivir que se llama Estado-nación. Y, como el filósofo, el exiliado *puede* afirmar una verdad profunda sobre el mundo, a partir de estas circunstancias particulares que se le imponen históricamente, y en las que *puede* afirmar su des-ilusión; puede afirmar: "yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco"³⁴.

Ortega se aplica a sí mismo esta idea de contradicción en acto, aceptando el exilio como destino necesario de su vida (y de su condición de intelectual) y describiendo el exilio como "*símbolo* en cierta dimensión de [su] vida"³⁵. El exilio, como símbolo, se convierte así en un significante referido a una totalidad social inconsistente: el (des)orden mundial que reproduce dicha contradicción o, si se quiere, el proceso del capitalismo tardío a partir de su reconfiguración en las terribles crisis mundiales del siglo XX. Precisamente este significado adquiere en Lacan el concepto de lo *simbólico*: es el puente que confiere a lo *real* (i.e. el proceso viviente particular) un valor universal, en tanto que lo inserta en la ficción de la historia universal de la humanidad, concebida esta como totalidad *imaginaria* (puesto que no puede presenciarse efectivamente como lo *real*)³⁶. Este triplete conceptual lacaniano (abreviado RSI) permite explicitar la manera en que un individuo particular puede representarse como parte de un sujeto universal, y su acción tomar su valor en la historia universal. A través de esta narración, aunque en primera persona, sobre la condición de exiliado, Ortega incide en el orden de los hechos que corresponde a los "cambios

³³ Karl MARX y Friedrich ENGELS, ob. cit., p. 592.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 273. Permítasenos aludir aquí al presente, pues ese es en última instancia el propósito de la razón histórica, y afirmar que las reflexiones de Ortega se hacen aún más agudas en vista de la situación actual en que se da la coincidencia creciente, en el llamado "Norte global", de la categoría subjetiva del exiliado con una clase social definida por criterios económicos. Este es un tema ya bien documentado en filosofía política y social, especialmente en el trabajo de Étienne Balibar, por ejemplo su ya clásico: Étienne BALIBAR e Immanuel WALLERSTEIN, *Raza, nación, clase: las identidades ambiguas*. Barcelona: Dirección Única, 2018. Cfr. una síntesis reciente de sociología y economía de las migraciones: Annalisa LENDARO, Claire RODIER y Youri Lou VERTONGEN, *La crise de l'accueil: frontières, droits, résistances*. París: Éditions La Découverte, col. "Recherches", 2019. Cfr. también los trabajos pioneros de sociología de la inmigración del bourdieusiano Abdelmalek Sayad, especialmente: Abdelmalek SAYAD, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*. [La inmigración, o las paradojas de la alteridad]. Bruselas: De Boeck Université, col. "Liber", 1992 y A. SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. [La doble ausencia. De las ilusiones del emigrante a los sufrimientos del inmigrante]. París: Seuil, col. "L'Homme, l'étranger", 1999.

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1939-1940], IX, 347 (subrayado propio).

³⁶ Cfr. Jacques LACAN, *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1987.

latentes, misteriosos, que se producen en las entrañas del alma humana³⁷. Con esto, y *por* ello, llega Ortega, en esta segunda navegación, a cambiar de perspectiva y a tematizar la internacionalización de las estructuras del hablar y del habitar: la circunstancia ya no puede ser simplemente España, y la impotencia de la que da testimonio la Guerra Civil española es una impotencia *nacional* para asegurar la vida pacífica de los pueblos, frente a lo *internacional* como la nueva circunstancia desde la que deben pensarse y resolverse los problemas de la vida de la gente, en perspectiva cosmopolita. Es el síntoma e incremento exponencial de la falta de autonomía que padece *de facto* la infraestructura social –el pueblo español:

Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia, y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase, esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces “mayor”, menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo era tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad. Pero, en estos últimos años, *los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica, y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho –directamente como tal opinión, y no su Gobierno– en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa*³⁸.

Si no habla de la infraestructura económica, al menos muestra que la autonomía nacional subjetiva se hace imposible por la fuerza heterónoma que es la *circulación internacional des-circunstancializada de la información*, la internacionalización y abstracción del “parloteo” constitutivamente enajenado³⁹. Esto es

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 245.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo...”, en *La rebelión de las masas*, IV, 522 (subrayado propio).

³⁹ En definitiva, si seguimos a Ortega, lo que establece la división del amor en los españoles es la afirmación truncada de la propia nación, la imposibilidad de los españoles de afirmar su amor mutuo y universal en el marco de las instituciones nacionales. Es esta constatación la que marca el comienzo de su silencio, como escribe en el texto que marca el inicio de su segunda fase filosófica, aquella en la que se retira de sus ocupaciones de político y escritor para comenzar a sistematizar su pensamiento, aquella que comienza con su silencio político y estará marcada por su destierro: “Pero entre tanto, el mundo ha caminado, la circunstancia se ha hecho otra. El tema de mi vida tiene también que variar. (...) En efecto, si nos atenemos sólo a los hechos visibles, es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez. Pero yo sé que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaba del Continente. Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo” (“Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 98). Esta cita muestra hasta qué

precisamente lo que, décadas más tarde, alguien como Guy Debord llamará "espectáculo", y que Ortega llama muy pronto "antiespiritualidad", es decir, la existencia efectiva y continuamente reproducida de la *inversión* entre lo realmente decisivo y lo que no tiene importancia: el imperio del parloteo, de cuya dimensión internacional se dio cuenta con la guerra civil y el exilio⁴⁰.

Por eso las circunstancias son tan *trágicas* (palabra que aparece dos veces en las cuatro páginas del texto de 1945): cualquier optimismo se desmiente casi de inmediato, y la huida ya no es una cuestión de "ir a buscar un lugar más vivible"; la huida ya no es hacia un otro lugar, es una huida *en* el lugar. La comunicación ya no consiste en compartir y elaborar verdades juntos; es parloteo inefectivo, ruido silencioso. La única manera de lograr un verdadero cambio de lugar es el suicidio, la huida de la vida⁴¹; o el pensamiento, la huida del mundo, incapaz de justificar su utilidad desde el punto de vista del mundo tal como es⁴². *La unidad del mundo surgido se caracteriza por esta contradicción fundamental: la coexistencia de la necesidad imperiosa de huir y la imposibilidad de esa huida. Es esta contradicción la que Ortega afirma como una verdad nueva, en la radical soledad de su texto: la universal inconsistencia que se da a sí mismo este mundo inmundado.*

punto el silencio de Ortega se enmarca en una *decisión filosófica* que le da su propia consistencia filosófica, que determina integralmente su filosofía, y que preexiste a la guerra civil e incluso, en cierto modo al propio "silencio político". Esa decisión está profundamente marcada por la toma de conciencia de que trascender las fronteras nacionales es una condición de la filosofía.

⁴⁰ Véase José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 567-568: "en cierto modo es antiespiritualidad (...). [La profesión de los periodistas] los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida. (...) No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas –Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto– se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual». Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación". El texto de Guy Debord se encontrará en español en: Guy DEBORD, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2000.

⁴¹ Asimismo caracteriza Ortega el suicidio asociándolo al "animal trashumante" que es el hombre, habiendo "en él siempre una potencia migratoria" e insistiendo en que "la capacidad de irse, tan esencial al hombre (...) tiene su manifestación suprema en el suicidio", José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes" (1934), IX, 161.

⁴² Hay que señalar que, para Ortega, estos dos tipos de práctica son muy próximos, y el verdadero filósofo es, en este metafórico sentido, suicida; no en el sentido del suicidio romántico –el suicidio de negarse a vivir, de negarse a arriesgarse al compromiso para preservar su pureza subjetiva–, sino en el sentido del suicidio trágico –del cuestionamiento de lo que existe, sin saber realmente adónde puede conducir; de la aceptación de la indeterminación del destino que, a partir de entonces, le compromete.

c) *Lo que tienen en común los exiliados: de la soledad a la salida del silencio y al descubrimiento de nuevas verdades compartidas*

Así pues, el texto de 1945 tematiza el exilio y la huida como un *problema general* –y ya no exclusivamente personal–, es decir, como impulsado por una contradicción interna e ineludible de la circunstancia actual, de “la realidad presente, [sistemática], del mundo”⁴³. Afirma la co-pertenencia entre el propio exilio orteguiano y la circunstancia internacional, cuya inconsistencia debe tomarse como punto de partida y afirmarse para poder empezar a decir de nuevo la verdad. El texto marca el intento de encontrar y crear de nuevo un *lugar* geocultural para escapar del silencio y la soledad, y poner fin a la huida. Lo que todos estos exiliados tienen en común con el filósofo Ortega es, al menos, que han sido empujados al exilio. Esta contradicción provocada por el exilio y la incomunicabilidad masiva, y la imposibilidad global de decir la verdad, es el nuevo terreno compartido que Ortega señala; es este “convivir” y “consaber” interdependientes⁴⁴. Para poder decir, hay que poder ser escuchado, eso es lo mínimo. Pero las cosas están de tal manera en ese mundo que afronta Ortega que la gente ya no se entiende, porque no ha vivido junta; no tiene nada “consabido” porque no ha “convivido”. En cuanto la gente pierde la experiencia de las realidades comunes, el habla no puede ser efectiva, no es más que un “gritar en el desierto”. En ese sentido interpretamos radicalmente el hecho de que antes de la guerra, en 1934, Ortega afirmaba en su “Prólogo para alemanes” que el hombre, para ser, para hacer lo propiamente humano, necesita la verdad: el hombre es “*verðávro*”. Si no tiene verdades, el hombre ya no puede vivir, y le amenaza el colapso: en particular, ya no puede hablar en el sentido de “hablar y ser escuchado”; sólo puede hablar en el vacío, sin entenderse.

d) *La contradicción y su superación: exilio-silencio y soledad-pensamiento*

Busca señalar y *de-clarar* una llamativa coincidencia: el mismo mundo en que se impide buscar y, sobre todo, decir y compartir verdades –salvo fuera de sí mismo, en soledad– es un mundo que produce masas de exiliados, es decir, personas que están solas, aisladas, sin interlocutores con los que comunicarse⁴⁵.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “[Llevo doce años de silencio...]”, IX, 706.

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación del pueblo joven”, IX, 268.

⁴⁵ Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “Zambrano et Ortega: un dialogue (en creux) sur l’engagement et le silence en temps d’exil”, en Raphaël ESTÈVE (dir.), *Clartés de María Zambrano*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2013, p. 12 (traducción propia): “De estos fragmentos (reunidos esencialmente en el archivo «Veinte años después I», Archivo Ortega y Gasset, fondo «Notas de trabajo», 26/1/1/2) se desprende que el filósofo español ve el exilio como una pérdida irremediable para el país del que huyen las élites. Además, la integración

Y, como dice en su texto sobre el "cosmopolitismo de la inteligencia", "esta coincidencia es demasiado oportuna para ser fortuita"⁴⁶. Esto no significa que consigan afirmar su soledad, afirmarla como condición necesaria de su existencia y de su acceso a las verdades, afirmar lo trágico de este su destino, pero al menos están puestos en situación de descubrir esa verdad del mundo, esa contradicción "in-evitable"⁴⁷. Tal vez así pueda entenderse la alusión de Ortega, en este texto, a que muchos exiliados han soñado con una isla desierta: no sólo porque se encuentran literalmente desterrados, *aislados*, sino quizá también porque han podido llegar a desear conocer la verdad de esta condición para poder afirmar su soledad. Pero esta contradicción, que se impone en acto, entre una circunstancia internacional que imposibilita *decir* (compartir) verdades, al tiempo que crea un espacio de exilio, de errancia, en el que se hace posible el descubrimiento de esas verdades, no es necesariamente definitiva. Pero tampoco es espontáneo el acceso de los desterrados a las verdades que les son propuestas, pues la pedagógica realidad les sitúa "de modo que la[s] descubra[n]" ellos: ningún individuo es espontáneamente un sujeto, capaz de afirmar proposiciones universales⁴⁸. Eso explica el fracaso de la idea republicana, según Ortega, que fue propuesta a los españoles, pero que no fue afirmada universalmente, sino finalmente oscurecida por el perseguimiento de intereses particulares. De hecho, cuando Ortega regresó a España en 1948, puso cuidado en decir en una conferencia en su recién fundado Instituto de Humanidades que reemprendía la *práctica* colectiva: lo que puede entenderse como un intento de lograr una síntesis entre la política del mundo tal como es y la verdad del mundo tal como es:

En otoño próximo, pues, seguiremos hablando y más formalmente sobre el derecho [en Roma y en absoluto]. Pero me urgía, ya que *sesgábamos rozando el tema, no desaprovechar la ocasión para iniciar, junto a lo teórico, mi campaña, no política, [bien claro lo he dicho], pero sí práctica y, por vez primera desde hace tantos años, [vuelvo a] clamar en el desierto*. Porque la misión del intelectual [que lo es de verdad], del profeta, grande o chico, es eso: clamar en el desierto. (...) El intelectual, cuando lo es de verdad, es el que desde su soledad –el hombre no es en verdad sí mismo sino en su soledad– clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su personal soledad⁴⁹.

de los «inmigrantes» en la cultura de los «nativos» se ve dificultada por «la incomunicabilidad entre los pueblos». Así afirma Ortega en Argentina en su "Meditación del pueblo joven", IX, 267, ver la cita en la nota 22, *supra*. La condición de comunicabilidad entre las naciones es situarse en el plano de su unidad, que para Ortega, en la situación de Occidente, está constituida por la unidad europea: lo que él llama el plano de la ultranación.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, "Cosmopolitismo", V, 203.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, "[Llevo doce años de silencio...]", IX, 704.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 769.

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1405-1406 (subrayado propio).

Conclusión

A modo de conclusión diremos que, si desarrollamos la implicación de esta reflexión a partir de Ortega, topamos con la necesidad de encontrar una práctica colectiva que corresponda a la verdad de la historia, la coincidencia de la vida histórica consigo misma, la verdad a la que nos refieren los exiliados desde su exilio, siendo ellos los que, desde su soledad, pueden traer de vuelta la verdad integral de la historia, y oponerla a la historia apócrifa escrita por los vencedores (como afirma María Zambrano, y como también podría escribirlo Walter Benjamin)⁵⁰. Así lo sugiere esta nota de trabajo, ya citada, sobre la emigración, contenida en los archivos personales de Ortega: “*Vida en la emigración*. Es una situación que se ha dado muy repetidamente en la historia hasta el punto de ser como una «categoría» de la vida humana. Pero tien[e] dos formas: una —el desterrado, *huído*, *fuor’uscito*— otra, el que se va voluntariamente porque la *política estúpida de su país tiranizando al hombre le hace pensar que la «verdadera vida» es fuera del Estado, por tanto, vida de extranjero como tal*”⁵¹. Aunque es obvio que ambas comparten la misma circunstancia, Ortega se asoció principalmente con la segunda figura de esa categoría histórica: con la figura *afirmativa* del filósofo exiliado, aunque, como se ve en el caso de la “España peregrina” o de los pensadores judíos apátridas estudiados por Löwy, ambas figuras forman una continuidad.

Así, *según va haciendo filósofos y suyos los problemas vitales e históricos que le propone la circunstancia*, y según va mostrando la interdependencia de estos, su conjunta importancia para la vida humana, va Ortega transformando su proyecto, tratando de mostrarse, en sus decisiones, fiel a su destino de filósofo y, en consecuencia, fiel a las verdades que descubre la historia. Y, en el marco de su última propuesta institucional, termina formulando el proyecto de encontrar una “práctica” —por oposición a la “política” en el sentido usual, supeditado a la fascinación del poder estatal y organizada por el partidismo— que reorganice, dentro de la vida de las personas, la posibilidad de escapar a otro lugar. Que haga posible, en primer lugar, el *decir* la verdad, y el imaginar y realizar un mundo en el que se pueda compartir colectivamente; lo que presupone que la verdad se diga, pero también que esto sea estructuralmente posible (de ahí el proyecto de Ortega de oponer al tiempo alienado del espectáculo mediático el tiempo largo de la Universidad)⁵². Pero este lugar, si lo seguimos, sólo

⁵⁰ Parece que si Ortega era contrarrevolucionario, lo era en el sentido estricto de que por “revolución” entendía la negativa a salvar la historia pasada, lo que significa efectivamente la falsificación de la verdad universal de la historia en su integridad. Ahora bien, si es posible una política de lo verdadero, esta debe hacer justicia a la historia universal.

⁵¹ *Vid.* nota 24. Nota de trabajo, sig. 26/1/1, folio 23, citada en Eve FOURMONT-GIUSTINIANI, “El último Ortega y el horizonte del exilio.”, ob. cit., pp. 31-32 (subrayamos).

⁵² Asimismo, no me parece del todo oportuna la tesis de José Lasaga, quien declara que la comprensión filosófica (histórico-racional) del silencio orteguiano presupone la oposición e

puede ser otro mundo –o más bien un mundo otro– pues la posibilidad de decir la verdad (y de compartir verdades) está ausente en el mundo tal como es. Sólo hay parloteo, es decir, discurso abstracto al servicio de intereses particulares; y no compartición de verdades universales. ●

Fecha de recepción: 09/01/2025

Fecha de aceptación: 10/03/2025

incompatibilidad entre filosofía y política: "El silencio de Ortega, incomprensible políticamente, acaso lo sea en clave filosófica" (José LASAGA MEDINA, ob. cit., p. 50). Hablando del colapso europeo que vislumbra Ortega, llega a afirmar: "Lo que estaba ocurriendo no era político sino filosófico y moral" (*ibid.*, p. 42). Por lo contrario, esa distinción y contradicción es, por lo que nos parece, dialéctica, y la concepción raciovitalista de la filosofía nos lleva a renegar de aquella categoría de "política" que permite la oposición sin más entre filosofía y política.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZNAR SOLER, Manuel (2002): "La historia de las literaturas del exilio republicano español de 1939: problemas teóricos y metodológicos", *Migraciones & Exilios*, 3, pp. 9-22.
- BADIOU, Alain (2005): "La aventura de la filosofía francesa", *New Left Review*, 35, pp. 37-45.
- BADIOU, Alain (2012): *L'aventure de la philosophie française*. París: La Fabrique.
- BALDENSPERGER, Fernand (1924): *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815). Vol. I. Les expériences du présent*. París: Plon / Nourrit et Cie.
- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel (2018): *Raza, nación, clase: las identidades ambiguas*. Barcelona: Dirección Única.
- DEBORD, Guy (2000): *La sociedad del espectáculo*, José Luis Pardo (ed.). Valencia: Editorial Pre-Textos, 1.ª edición.
- FOEHN, Salomé (2011): *Les philosophes de l'exil republicain espagnol de 1939*. Tesis de Doctorado. París: Université Paris 3 y University of Saint Andrews.
- FOURMONT-GIUSTINIANI, Eve (2013): "Zambrano et Ortega : un dialogue (en creux) sur l'engagement et le silence en temps d'exil", en Raphaël ESTÈVE (dir.), *Clartés de María Zambrano*. Burdeos: Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 111-128.
- FOURMONT-GIUSTINIANI, Eve (2020): "El último Ortega y el horizonte del exilio", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n.º 8, pp. 23-39.
- LACAN, Jacques (1987): *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- LASAGA MEDINA, José (2012): "Sobre el silencio de Ortega. El silencio del hombre y el silencio del intelectual", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 745-746, pp. 33-56.
- LENDARO, Annalisa; RODIER, Claire y VERTONGEN, Youri Lou (2019): *La crise de l'accueil: frontières, droits, résistances*. París: Éditions La Découverte.
- LÖWY, Michael (2010): *Juifs hétérodoxes. Roman-tisme, messianisme, utopie*. París: Editions de l'Éclat.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2012): *Manifiesto del partido comunista*, en Marx. Madrid: Editorial Gredos, pp. 577-651.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, I-X. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA MARTÍN, Xavier (2025): "Compte-rendu critique de *La palabra ambigua. Los intelectuales en España (1889-2019)* de David Jiménez Torres", *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine (de 1808 au temps présent). Histoire politique, économique, sociale et culturelle*, n.º 33.
- SAYAD Abdelmalek (1992): *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*. Bruselas: De Boeck Université.
- SAYAD Abdelmalek (1999): *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. París: Seuil.



Firma invitada

< José Ortega y Gasset en Aravaca, Madrid, 1929.

Las lecciones del maestro*

Javier Gomá Lanzón

Vano sería el intento de añadir información que no sepan sobradamente los muchos y competentes especialistas en la obra del filósofo. Por tanto, no voy a proporcionar información, sino interpretación. Dibujaré la imagen de la vida del filósofo. La imagen de la vida de alguien no es su biografía, sino el recuerdo general que nos queda cuando su vida, ya pasada, se contempla en conjunto.

Anticipo la tesis que defenderé: la imagen póstuma de Ortega es la de un gran maestro, además del mejor filósofo y fino literato. Ahora bien, no todas las lecciones valen igual. Al final, me referiré a dos que, con el paso del tiempo, parecen equivocadas y deben ser abandonadas.

1. Cuando me plantean la socorrida pregunta –socorrida a un filósofo de la ejemplaridad– de quién o quiénes han sido mis maestros, contesto siempre que el mayor maestro que he tenido ha sido la biblioteca de mi padre. Mi padre tenía muchos libros, no como bibliófilo, que no lo era, sino como lector, que lo era mucho. A partir de los quince años me convertí yo también en un lector voraz, inflamado por lecturas impacientes, y pasé horas interminables escrutando esa biblioteca extendida, principalmente, por dos salones de casa. Cuando a las tres de la madrugada terminaba un libro que me había llevado a otro, el cual necesitaba leer con urgencia porque sentía que me iba la vida en ello, solía ocurrir que ese segundo libro felizmente lo encontraba también en algún lugar de la biblioteca, de modo que podía irme a la cama tranquilo sabiendo que al día siguiente estaría disponible y a la mano. Y así iba de fascinación en fascinación.

Entre esos libros, estaban las *Obras completas* de Ortega publicadas en los sesenta en lomos grises por la editorial Revista de Occidente; *El espectador* con cubiertas elegantes de la antigua Biblioteca Nueva; muchos ensayos sueltos de Ortega de Austral; y algunas ediciones raras, como una afolletada de *Europa meditatio quaedam*.

Nací en Bilbao en 1965 y con ocho años, en 1973, me trasladé a Madrid siguiendo a mi familia. Todavía viviendo en Bilbao, solíamos veranear en El Escorial. Cuando nos mudamos a Madrid, mis padres compraron un chalet en la

* Se trata del texto de la conferencia inaugural de la presentación de la “Cátedra Internacional José Ortega y Gasset”, que tuvo lugar en la Fundación Ortega – Marañón en Madrid el día 28 de octubre de 2024.

Cómo citar este artículo:

Gomá Lanzón, J. (2025). Las lecciones del maestro. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 173-182.
<https://doi.org/10.63487/reo.151>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 50. 2025
 mayo-octubre



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

falda del monte Abantos: desde entonces, solíamos pasar en ese pueblo de la sierra, no sólo largos veranos de la infancia, sino también fines de semana, Navidad y Semana Santa. Por si fuera poco, me casé con mi vecina del chalet vecino de El Escorial hace treinta años y, hace uno, compramos un apartamento pequeño en el centro del pueblo con balcón a la céntrica Plaza de la Cruz. Así que San Lorenzo de El Escorial pertenece por derecho propio a mi mitología particular.

Pues bien, paseando por la principal calle del pueblo, Floridablanca, donde está el teatro de época Carlos III, vi miles de veces la placa que recuerda que en ese domicilio (en las conocidas casas de Patrimonio Nacional) vivió José Ortega y Gasset y escribió en 1914 su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Al parecer, lo tenían alquilado sus padres y lo habitó el filósofo recién casado. En *Meditaciones* se refiere al Monasterio como la “cárdena mole ejemplar”, y en otro lugar, “nuestra gran piedra lírica”. Otros textos de la época evocan el paisaje escorialense, como la conferencia del Ateneo de 1915 titulada “Meditación del Escorial” y el ensayo “*Azorín* o primores de lo vulgar” (ambos recogidos en *El espectador*).

Leí a Ortega por primera vez durante la tercera década de mi vida cuando, en la veintena, uno emprende la trascendental tarea de la doble especialización (oficio y casa). La juventud es una época sintética: le consume a uno la ansiedad por el regalo de la síntesis. Por tanto, más que leer a un autor a fondo, suele leer a muchos y, acuciado por la prisa, recurre a introducciones sobre periodos y autores con más frecuencia que a los autores mismos. Por ejemplo, en mi época de estudiante de Filología Clásica, leí muchos libros sobre la cultura griega y sobre sus principales nombres, pero mucho menos a los autores griegos mismos, falta que me he dado el gusto de remediar después.

La excepción fue precisamente Ortega. Me engullí, uno detrás de otro, todos sus escritos desde 1905 a 1955, de contenido teórico-filosófico (no los políticos ni los más ocasionales). Docenas de ellos. Leí también con admiración las cartas juveniles a su mujer desde Alemania y a Unamuno, que me parecieron un prodigio de madurez precoz. Y algunas memorias familiares: recuerdo las de uno de sus hijos, quien decía de su padre que “emanaba autoridad”. Los resumí, los extracté y, en un apartado de mi documento que titulé *Notas*, registré mis impresiones que consideré potencialmente útiles para mi plan literario futuro. Y, en efecto, lo fueron años después: las utilicé para escribir mi *Tetralogía*, para otros ensayos que he dedicado a Ortega y, últimamente, he vuelto a ellas para preparar este trabajo.

2. La modernidad se presentó en España, durante la Guerra de Independencia, en la persona de Napoleón, embajador de ideales ilustrados. La invasión francesa situó al español de buena fe ante un dilema diabólico: si se ponía del lado del invasor extranjero, era moderno pero afrancesado y antiespañol; si lo combatía, patriota pero reaccionario y antimoderno. El país se partió por mitad en dos alternativas, que rivalizaron dolorosamente entre sí durante muchas

décadas hasta que a fines del siglo XX advino la Transición, mayoría de edad de España como país moderno.

La vida adulta de José Ortega y Gasset (1883-1955) transcurrió en un clima de enfrentamiento entre esas dos Españas que fue enconándose progresivamente a lo largo de la monarquía, la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República y, saltados los frenos de la civilización, desembocó en esa orgía de terror fratricida que fue la Guerra Civil, seguida de la dictadura militar de una mitad vencedora.

Nuestro filósofo de la vida hubo de escribir, pues, en tiempos especialmente antifilosóficos y antivitales, cuando la riqueza de la realidad se redujo a sólo dos opciones simples mutuamente excluyentes. En ese contexto histórico tan hostil a la inteligencia, Ortega compuso los diez gruesos volúmenes de su obra completa, tesoro del pensamiento español. Además, su personalidad fue fuente de inspiración irresistiblemente creadora para los miembros de las sucesivas generaciones que lo trataron (las de 98, 14 y 27), creándose en torno a su figura una república de amigos de la que él fue presidente natural y perpetuo.

Y, una vez muerto, su influencia no se apagó, sino, al contrario, se prolongó. No tanto en los departamentos de filosofía de la universidad española, copados primero por tomistas, luego por marxistas. Sino en otros departamentos universitarios y, principalmente, en la clase de las profesiones liberales (como mi propio padre): fueron muchos los que se declararon discípulos de Ortega o en su estela tanto en España (historiadores, sociólogos, psicólogos, artistas, novelistas) como en el exilio del continente americano (María Zambrano, Julián Marías o Sánchez Albornoz, entre otros muchos). Con la llegada de la democracia y, como prueba de su prolongada influencia en el tiempo, se constituyó la Fundación Ortega – Marañón. La Fundación mantiene viva la memoria de Ortega y Gasset y el estudio de su obra, entre otras vías, a través de la *Revista de Occidente*, el archivo personal que administra, la *Revista de Estudios Orteguianos*, la promoción de las *Obras completas*, cuidadosamente editadas en Taurus, y, ahora también, el Centro de Estudios Orteguianos.

3. He defendido en una conferencia dada hace unos años en esta misma institución, titulada “Tarde pero bien” (hoy en mi libro *Dignidad*) que España ha mantenido históricamente una relación problemática con la modernidad. Ese problematicismo se verifica en tres ausencias o presencias defectivas en la España moderna: de grandes empresas y empresarios, de una ciudadanía titular de derechos y de un sujeto autoconsciente, creador de pensamiento.

Respecto a esto último, el mundo simbólico creado por la subjetividad, la contribución de España a la historia de la filosofía europea es deficiente. Este fue el tema que hizo estallar la famosa “Polémica de la ciencia española” a fines del XIX. Una frase incidental de Gumersindo de Azcárate fue contestada por un jovencísimo Menéndez Pelayo y, en el calor de la discusión suscitada, intervinieron krausistas y escolásticos. Menéndez Pelayo reunió sus artículos en *La ciencia española* y continuó sus investigaciones en *Historia de los heterodoxos españoles* e

Historia de las ideas estéticas en España. El impresionante acarreo de personas y obras en español en todas las disciplinas (teología, filosofía, derecho, economía, medicina, entre otras) no conseguía refutar el hecho evidente de que la historia del pensamiento europeo, sobre todo durante la gestación de la modernidad, se ha escrito sin nombres ni obras españolas y que, omitiendo la contribución de España, esa historia es, en su exposición canónica, completa y suficiente.

El discurso filosófico de la modernidad –por decirlo con el título del conocido ensayo de Habermas– se ha escrito sin la aportación de obras en español. Los casos de Lula, Vitoria, Suárez o Gracián no desmienten esta conclusión, porque, o no escribieron en español, o, si lo hicieron, sus obras contaron sólo en la medida en que fueron recibidos por uno de los verdaderos protagonistas (Gracián por Schopenhauer, por ejemplo). No encontramos en nuestra literatura tratados filosóficos como los de Descartes, Spinoza, Hume, Kant o Hegel, con los que se formó, extramuros, la conciencia europea moderna, perfectamente autónoma sin el ingrediente hispánico. De esta constatación dimana un arraigado prejuicio histórico que todavía hoy perdura: de España son bienvenidos poesía, novela, pintura, cine, flamenco, cocina, deporte, pero no concepto. Este es germánico-anglosajón y acaso italiano y francés, pero español no, eso no. El mundo solo espera de nosotros sensualidad, fiesta, pasión, juego y lecciones sobre el arte de vivir, pero nunca trabajo en el concepto.

Unamuno, como el hábil prestidigitador que fue, dio la vuelta a este prejuicio. En *El sentimiento trágico de la vida* defiende la existencia de un modo narrativo o no conceptual de pensar que podría llegar a constituir una manifestación intelectual incluso superior a los tratados filosóficos de la tradición europea. Ejemplos de ese modo literario (no científico) de pensar serían el *Romancero*, las *Coplas* de Manrique, las canciones de San Juan de la Cruz, el teatro de *La celestina* y *La vida es sueño* o los dos grandes inventos literarios que la España del Renacimiento regaló al mundo: la novela moderna (Cervantes) y el ensayo (Vives, Guevara o Fray Luis). De igual manera que Schiller puede dar que pensar filosóficamente más que Fichte, así Santa Teresa puede dar que pensar más que Descartes. Bajo esta original perspectiva unamuniana –la de una filosofía no contenida en tratados sistemáticos, sino derramada en obras literarias que, aunque no conceptuales, dan que pensar–, España deja de ser una potencia marginal o insignificante en la formación de la conciencia moderna y asume por derecho propio una posición de vanguardia.

No es posible ignorar que también Ortega y Gasset, aunque formado en Alemania, se derramó, continuando en eso la tradición hispánica, en una pluralidad de formas literarias distintas de ese tratado sistemático que anunció muchas veces y nunca concluyó. Su obra completa apareció fragmentada en centenas de artículos periodísticos, ensayos cortos, panfletos, revistas, cursos universitarios, discursos, conferencias públicas, prólogos y suscripciones. Y dentro de esta pluralidad de géneros permaneció como sello invariable del

autor la elegancia de su estilo literario, creador de muchas metáforas y sintagmas felices que perduran en la memoria colectiva hasta hoy (como realidad radical, razón vital, histórica, etimológica, generación, circunstancia, alteración y ensimismamiento, vocación, empresa, ser ejecutivo, ejemplaridad, vulgaridad). Ortega quería, como el novelista, ser leído por todo el mundo, no sólo por los técnicos del ramo. Con ese fin, practicó la amenidad del pensamiento y se explicó con una claridad y un encanto que seducen al lector común que lee novelas. Poseyó una de las mejores prosas de su siglo y hubiera podido ganar el premio Nobel de Literatura con no menos méritos que otros filósofos contemporáneos, como Bergson o Russell, que sí lo recibieron.

Pero es que Ortega, además de escritor egregio, fue también un virtuoso del concepto filosófico como no lo había sido nadie antes que él en nuestra lengua. Puesto su dominio de la forma al servicio de ideas brillantes, enseñó la perfecta ductilidad del español para las filigranas del pensamiento abstracto y demostró con su propio ejemplo cómo los conceptos más hondos de la filosofía admiten ser expuestos en nuestro idioma, no sólo con gracia, sino con precisión y sutileza. De manera que no es exagerado concluir, sumando el contenido a la forma, que Ortega y Gasset es acreedor al dictado de príncipe de los filósofos españoles.

4. Con todo, Ortega no pertenece al selecto club de los pensadores universales, esos escasos ingenios que han innovado en el estado de la cultura de su tiempo con una visión verdaderamente original y propia.

Esta afirmación descansa en la distinción entre talento y genio: demuestra talento quien administra con inteligencia las ideas que ya existen, mientras que genio es quien alumbra una idea nueva que antes no existía. La lectura de la obra completa de Ortega me ha persuadido de que sus grandes tesis, las que definen su sistema, fueron tomadas en préstamo de algún pensador anterior. No conozco idea fundamental suya –no el nombre que le puso en español, que en eso sí fue muy creador– que no pueda filiarse en alguno de los filósofos de la generación anterior o contemporánea a la suya. La fuente principal de su filosofía es la germánica (con nombres como Nietzsche, Cohen, Husserl, Simmel, Dilthey, Scheler y Heidegger), pero no cabe exagerar la influencia que, ahora viniendo de la fuente francesa, tuvo en Ortega el pensamiento de Bergson.

Sentado esto, hay que añadir enseguida que el modo en que Ortega recibe las invenciones ya existentes y las envuelve en su prosa de experto literato, con ese aire magnífico que le presta, es decididamente portentoso: una obra maestra de la literatura. Nuestro filósofo se comportó como un administrador brillantísimo del patrimonio cultural europeo, cosa más propia del hombre de talento que del genio, pero la inteligencia que desplegó en dicha tarea fue tan descomunal –tan lúcida, tan rica, tan consumada– que bien puede decirse de Ortega que fue *genialmente* talentoso.

Cumbre de la literatura y príncipe de los filósofos españoles: dos títulos eminentes y, sin embargo, ninguno de ellos da la medida de quién realmente

fue Ortega y Gasset. Porque el único título que hace justicia a la amplitud de su figura es el de *maestro*. No me refiero a que se desempeñara como buen profesor en las aulas universitarias, que también. Digo que fue el maestro de un país entero. *Ortega fue para España lo que Goethe para Alemania*: alguien que enseña a un pueblo entero a pensar y a sentir de manera correcta en un momento agónico de su historia.

Proyectó las luces de la Ilustración sobre sus contemporáneos en horas turbias y representó para ellos una influencia civilizadora en horas incívicas y bárbaras. La influencia de su ejemplo invita al conocedor de su vida y su obra a ser ciudadano maduro y responsable, para lo cual sus textos aportan un arsenal de razones tan bellas como convincentes. En esto supera a algunos de aquellos genios que le prestaron sus conceptos. Ortega es siempre la voz de la civilización, voz de timbre apolíneo, solar. Se comporta en todo momento como perfecto hombre de mundo. Cuando alguien frecuenta salones, buena sociedad, inteligencias ingeniosas y tertulias literarias aprende a comportarse en compañía de los otros y tiene eso que llamamos “mundo”. Abandona las ensoñaciones irresponsables de los solitarios y se esfuerza por brillar en sociedad con propuestas razonables y colaborativas. Si un día el mundo despertara nietzscheano o heideggeriano, si amaneciera habiendo llevado a la historia los postulados teóricos de Nietzsche o Heidegger, nuestra sociedad sería peor, entenebrecida por una inclemente voluntad de poder o una pulsión irracional de resabios antiliberales y antidemocráticos; si ese mismo mundo, en cambio, amaneciera orteguiano, sería más jovial, civil, mundano y amistoso de lo que es ahora.

5. Ahora voy a referirme someramente a mi propia obra como ejemplo de la continuada influencia de Ortega en un escritor de prosa filosófica del siglo XXI. Siempre he pensado que no estamos tan sobrados de figuras de su magnitud en la tradición española como para prescindir ligeramente de ella. Por eso decidí conversar con Ortega, en pie de igualdad con otros del pensamiento europeo, en los primeros tres libros de mi *Tetralogía de la ejemplaridad*, los dedicados a la experiencia previos al estudio en el último de la esperanza (entendida como la expectativa de una continuidad de lo humano después de la muerte, es decir, como la supervivencia personal *post mortem*, sobre la que Unamuno escribió ampliamente, pero Ortega no dijo nada sustantivo). Me traslado a mi treintena, cuando estaba sumido en una lucha a vida o muerte con la escritura para intentar dar forma a mi plan literario.

El centro de mi visión filosófica, desde el inicio, es el *universal concreto*, es decir, la intuición de que lo concreto puede poseer universalidad. Eso concreto que posee universalidad es el *ejemplo*; eso que en lo concreto es universal es la *ejemplaridad*. Quería contar esta intuición poderosa que había tenido muy tempranamente y a la que llevaba mucho tiempo dando vueltas. Esa idea, el universal concreto, está presente en el comienzo y el final de mi obra filosófica:

enunciada en el primer párrafo de mi primer libro, *Imitación y experiencia*, publicado en 2003, y da título, veinte años después, a mi último libro, *Universal concreto*, salido en 2023.

Pero a mi intento me oponía un problema gravísimo que parecía insuperable: toda la tradición filosófica desde Parménides hasta el siglo XX se ha desarrollado dentro del paradigma lingüístico. Y cuando durante el siglo XX la tradición filosófica entró en profunda crisis, las salidas a las crisis se encontraron todas dentro del “giro lingüístico”: pragmatismo, fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica, filosofía crítica, estructuralismo, acción comunicativa, etcétera. Es decir, la tradición adoptó como paradigma una clase de lenguaje –científico, codificado, especial–, mientras que la crítica a la tradición se hizo en nombre del carácter constitutivo de otra clase de lenguaje –natural, social, común, no codificado. En consecuencia, la historia de la filosofía se había hecho, primero, en el lenguaje codificado, después del giro lingüístico, en lenguaje natural, pero siempre, antes y después del giro moderno, dentro del paradigma lingüístico.

Ahora bien, el lenguaje es esencialmente un *universal abstracto*: el *logos*, palabra que designa tanto palabra como concepto, es siempre abstracto, nunca concreto. Luego el paradigma dominante a lo largo de la historia de la filosofía, antes y después de la crisis, era inhábil para pensar el universal concreto del ejemplo, objeto central de mi visión.

Y entonces vino en mi ayuda el último Ortega, el de la segunda navegación, autor de los ensayos “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia” (1941), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), *Origen y epílogo de la filosofía* (1943 y 1953). En estos tres textos principalmente, insinúa el advenimiento, no de una nueva etapa de la filosofía, sino de un modo de pensar no filosófico ni lingüístico. Argumenta que la filosofía es una forma de pensamiento, pero sólo una, que, como tuvo un comienzo, tendrá también un final y que sobrevendrán otras formas de aproximación intelectual al entorno. Como nuevo contexto favorable a mi *universal concreto*, puede cualquiera imaginarse la emoción con la que leí líneas como las siguientes: “el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro «buen día»”¹.

Sostiene que la filosofía asiste a su propio acabamiento y a su sustitución por otras formas, como la oración o el amén, que se contraponen al *aletheia* griego. El contraste entre el amén y la verdad griega nos permite mirar –dice Ortega– “otras formas pretéritas del Pensamiento que han quedado siempre

¹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 1116. Las cursivas son de Javier Gomá.

inasequibles para el hombre moderno, como es el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la «sapiencia» o «experiencia de la vida»².

En cuanto a la experiencia de la vida, en su ensayo “Goethe sin Weimar” (1949) dice Ortega: “Es increíble, pero el caso es que no existe ningún libro que lleve este magnífico título: *Experiencia de la vida*”, por lo que existe el deber filosófico de “reflexionar científicamente sobre ese hecho enorme e infinitamente jugoso”³. Como es sabido, tampoco él cumplió ese deber filosófico pendiente y no escribió nada sobre el hecho enorme. Pero a mí me sirvió, ya desde *Imitación y experiencia*, para poner la investigación filosófica sobre la imitación del ejemplo en el contexto de la experiencia de la vida, una aproximación intelectual mucho más favorable que el lenguaje para la comprensión del universal concreto.

6. Con todo, la teoría de la ejemplaridad, culminada recientemente en mi último libro, *Universal concreto* (2023), hubo de separarse del príncipe de los filósofos españoles en dos de sus premisas fundamentales.

Una de ellas es su anacrónico aristocratismo, constante sin desmayos a lo largo de todo su pensamiento.

Ensayos de su primera etapa –*Vieja y nueva política*, *España invertebrada*, *La deshumanización del arte* y *La rebelión de las masas*– presentan a la nación como la articulación entre, de un lado, la élite de individuos ejemplares y vitalmente superiores y, de otro, una mayoría dócil, llamada masa o montón humano, cuyo único deber estriba en imitar a aquella minoría selecta. Si la masa es indócil a los mejores, Ortega la declara en rebeldía, culpable de la desvertebración de la nación. En su segunda etapa, el aristocratismo sigue, pero desprendido del elemento social de la ejemplaridad aristocrática, desprendimiento motivado seguramente por el horror al caudillismo fascista emergente en los años treinta, interpretación corrupta de su doctrina de las élites. Así, en el texto tardío *El hombre y la gente* ya no hay minorías selectas, sólo un yo aislado destinado a *ensimismarse*, y todo lo que no sea un yo (el otro, la sociedad), perdido en la *alteración* de las cosas, es declarado *gente*, eso impropio, vulgar, anónimo y repetitivo concebido a imagen del *Das Man* de Heidegger. La inicial indocilidad de la masa se extiende ahora a cuanto no es un yo ensimismado, de modo que la sociedad en su conjunto, no sólo la mayoría indócil como antes, es epítome de inautenticidad y falsedad. En conclusión, Ortega, al principio, predica una ejemplaridad aristocrática y, al final, un aristocratismo sin ejemplaridad. En él, la ejemplaridad es accidental y la aristocracia esencial.

Ortega, tan centinela, tan fino, alerta de movimientos espirituales, no estuvo en este asunto a la altura de su tiempo. Pensándose original, su teoría de las élites dio forma a la desigualdad dominante en la historia de la humanidad desde

² “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 21.

³ VI, 583. También X, 17.

su origen, y lo hizo justo cuando, con el paso del liberalismo a la democracia, iba a ser categóricamente desmentida por la evidencia igualitaria extendida durante el siglo XX, según la cual hombres y mujeres, por el hecho de existir, comparten siempre la misma dignidad. No hay masas, sino muchos ciudadanos, cada uno de ellos llamado, no a la docilidad, sino a la ejemplaridad. Ortega nunca vio la justicia y la verdad de la igualdad, no sintió su belleza y su grandeza, no comprendió el progreso moral que esa dignidad igualitaria representa. Por eso, la *Tetralogía*, que construye su teoría de la ejemplaridad sobre bases igualitarias, redefine la vulgaridad como un estadio positivo de la realización histórica del principio igualitario en dirección, no de una minoría selecta, como en el ideal aristocrático de Ortega, sino hacia el ideal democrático de una *mayoría selecta*.

7. La segunda premisa averiada de Ortega está en su vitalismo: al dejar a la espalda la mortalidad, elemento intrínseco a la condición humana, volatiliza el meollo mismo de su filosofía. Vida humana —en la tesis de la *Tetralogía*— es vida mortal.

Mortal significa contingente, no necesario, pero la contingencia puede entenderse de dos maneras: a) como algo que podría ser diferente dentro de las muchas posibilidades de la vida: es médico pero podría haber sido veterinario (contingencia *histórica*); b) como algo que podría no ser y que, aunque ahora es, algún día no será: ser mortal y no un dios inmortal (contingencia *ontológica*). La vida, según las edades, deja en el paladar un poso cambiante. Decimos a un hijo en apuros: “No te preocupes, la vida es larga”, confiando en que la multitud de acontecimientos futuros aliviarán su tribulación presente. En cambio, cuando uno es anciano y recuerda su juventud, ya no le encuentra sabor a la vida, que se le ha pasado como un soplo. La vida, para la contingencia histórica, sabe a rica plenitud; para la contingencia ontológica, resulta insípida.

Ortega fue tan clarividente para la primera contingencia como miope para la segunda. Exalta las contingencias (en plural) que colman de lujo existencial nuestro vivir, pero se desinteresa de la contingencia (en singular) que atraviesa nuestra mortalidad y la transfigura ontológicamente. Cuando se refiere a la segunda, la desestima como achaque de Kierkegaard o Heidegger, empeñados en cultivar temas tristes que le producen instintiva aprensión: angustia, nada, muerte. No desarrolla una ontología de la mortalidad humana, hecha de los materiales de la finitud, la experiencia frustrante del límite, la resistencia a nuestros mayores deseos y la tragedia final del cadáver. Su filosofía no tiene en cuenta que, en la realidad de las cosas, la inmensa mayoría de las vidas son incompletas, insatisfechas, cuando no rotas, aplastadas por la negatividad de unas condiciones adversas (materiales, sociales, históricas). Fue testigo de las decenas de millones de víctimas producidas por las dos guerras mundiales y de la muerte y el exilio de tantos amigos y conocidos a consecuencia de la Guerra Civil y, pese a su proximidad personal con tan misteriosa desolación y

ruina humana, profesa una ontología olímpica cuyo objeto es esa clase de vida superior reservada exclusivamente a los bienaventurados dioses.

Además de las condiciones estructurales de la realidad, donde el individuo acaba sucumbiendo a la negatividad de las cosas, Ortega parece desconocer también una nota fundamental de nuestro tiempo: el malestar de la cultura. El malestar forma parte de la condición moderna y la nueva subjetividad, su mayor creación, se halla en un perpetuo estado doliente por cuanto es consciente de dos noticias contradictorias que le conciernen en lo más vivo: la dignidad infinita de la que es portador y la indignidad del sepulcro que tarde o temprano le espera. Esa doble conciencia hace nacer en el sujeto contemporáneo el *ennui*, el *spleen*, ese descontento que le acompaña siempre por muy bien que ocasionalmente le vaya. De ahí esa ansiosa búsqueda del sentido de la vida que tan bien retrata nuestra época. Ortega describía al hombre como proyección o futurición, pero cerró los ojos al único hecho absolutamente cierto de su futuro: su propia muerte, cuya conciencia presta a la vida humana una tonalidad distintiva y única.

Dando la espalda a ese descontento cultural, para describir su concepto de vida Ortega usa palabras como deporte, juego, alegría creadora, aventura, afán, quehacer, empresa, vocación. Recorre por sus libros una corriente de panvitalismo optimista, desafiante y en permanente desbordamiento. “Vivir –dice– es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hacia el infinito”⁴. Vivir es *vivir más* y también *más vivir*, nunca no vivir o dejar de vivir. La ebriedad efervescente y dionisiaca de la primera época, de inspiración nietzscheana, asume en la segunda, coincidente con su exilio, una tonalidad menos exaltada con voces como náufrago, forastero, emigrado, pero nunca, ni antes ni después, abandona su premisa de la vida como emanación succulenta de infinitas posibilidades. Al contrario, el Ortega tardío radicaliza su tesis inicial sobre la absorción de la circunstancia y el perspectivismo del punto de vista y formula el conocido programa de una razón vital, histórica y etimológica.

8. Es precisamente la conciencia de la contingencia ontológica la que despierta en algunas minervas inconformistas, al saberse mortales, el deseo desesperado de producir una obra de arte que contribuya a la creación de una segunda naturaleza (la cultura) que supla las insuficiencias de la primera, donde somos infelices. La incompreensión orteguiana de la mortalidad le privó de ese relámpago de grandeza que centellea en los clásicos. Nunca tuvo oído para lo sublime, lo numinoso o la incierta totalidad; nunca exploró las zonas sombrías y no urbanizadas de la provincia humana. Lo suyo fue la claridad solar del concepto.

En el fondo, las dos premisas defectuosas de Ortega guardan una necesidad mutua: su olimpismo es deudor de su aristocratismo. No sentir la igualdad le llevó a no pensar la mortalidad.

⁴ “Renan” (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, 41.

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



Clásicos sobre Ortega

< Eduardo de Figueroa, Conde de Yebes. Retrato pintado por Manuel Benedito.

Historia y circunstancia del Prólogo de Ortega a *Veinte años de caza mayor*. Una conferencia desconocida

Introducción de Ignacio García de Leániz Caprile

*A Pedro Tur de Montis, XII conde de Yebes,
del linaje de aquellos que de lo oscuro a lo claro aspiran¹*

Habent sua fata libelli... Tienen ciertamente su destino y peripecias los libros. Y también sus prólogos, que como humildes heraldos los abren y anuncian, con su intrahistoria íntima y sus avatares no siempre parejos a los del texto que anteceden. Pero esa relación ancilar, servilmente escueta, del prefacio para con la obra se quiebra en el caso singular de un prólogo tan monumental² como el de Ortega a los *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes, uno de sus textos filosóficos cimeros y más leídos especialmente en el mundo centroeuropeo, según veremos. Porque Ortega, nunca dado a prologar por compromiso ni para salir del paso, escribe a la tímida petición del escritor cazador un prefacio que adquiere autonomía propia siendo un ensayo en sí mismo, como esqueje independizado del tallo nutricio en que consiste el estupendo tratado de montería de Yebes, editándose enseguida como obra separada³. Queda así rota desde muy pronto la simbiosis entre prólogo y texto prologado, a pesar de que el libro de Yebes resulta una gran obra, sumamente pedagógica y amena, escrita con un estilo ágil como a vuelapluma, con un

¹ Agradezco a Pedro Tur su generosa ayuda en esta investigación, así como el permiso para que la revista pueda publicar el texto íntegro de la conferencia de su bisabuelo Eduardo de Figueroa, VIII conde de Yebes.

² Anota Emilio García Gómez, a quien Ortega regaló el manuscrito con su redonda caligrafía, que era de una extensión de setenta páginas en cuarto mayor. Cfr. Emilio GARCÍA GÓMEZ, "El último estilo de Ortega", *ABC*, 07/05/1983, p. 3.

³ *Veinte años de caza mayor*, precedido del prólogo de Ortega, apareció en 1943 editado por Espasa-Calpe. Acompañaban a los textos, 89 fotografías, 92 dibujos y dos planos elaborados por el autor. El prólogo, por su parte, se incluyó en el volumen VI de José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1947.

Cómo citar este artículo:

García de Leániz Caprile, I. (2025). Historia y circunstancia del prólogo de Ortega a "Veinte años de caza mayor". Una conferencia desconocida. *Revista de Estudios Orteguianos*, (50), 185-198. <https://doi.org/10.63487/reo.152>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



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

léxico serrano, campestre y cinegético que la convierte en un tesoro vivo de nuestra lengua⁴, cargado de un lirismo que cautiva al lector.

Un gran libro, pues, donde Yebes plasma su saber sobre montería tras veinte años de experiencia, precedido de un grandísimo prólogo que el devenir editorial ha escindido; lo que provoca que el texto de Ortega independizado así quede en cierto sentido manco, al faltarte su “objeto intencional”, su razón de ser: el tratado venatorio de Yebes del que bebe ávidamente. O lo que es lo mismo: el lector de Ortega que lea *además* la obra del conde encontrará entre sus páginas tan “vivenciales” la perspectiva ideal desde la que comprender mejor todas las ideas, hallazgos y sugerencias del prólogo. Escrito como está desde la lectura reiterada que hace Ortega entre Buenos Aires y Lisboa del manuscrito cinegético con sus fotos, dibujos y mapas que le hace llegar el conde, como se aludirá más adelante.

Con todo, nos eran apenas conocidas la génesis, la circunstancia y las razones que le llevaron a nuestro pensador a escribir este ensayo prologal, finalizado en Portugal en junio de 1942. Mas ha querido el azar —una de las formas del destino— que se produjera una feliz serendipia buscando en internet determinados datos del noble venador. Así, me topé sin pretenderlo con el texto íntegro de la conferencia “Breve historia de un prólogo histórico”⁵ que Eduardo Yebes impartió en el Club Urbis de Madrid el 27 de junio de 1963, veinte años después de que el prólogo y lo prologado vieran la luz. Conferencia que, como comprobará el lector, arroja una valiosa información sobre el origen del ensayo orteguiano, la personalidad misma de Ortega, su estado anímico e intelectual recién llegado a Lisboa desde su purgatorio argentino y su saber enciclopédico sobre la caza.

Pero antes de exponer el texto rescatado de tan escasa circulación, conviene preguntarse por algunas cuestiones previas tales como quiénes eran el conde y la condesa de Yebes, su amistad con el matrimonio Ortega, la afición del filósofo madrileño por la caza y, finalmente, la extraordinaria recepción centroeuropea del prólogo en cuestión.

⁴ “Encame”, “montarral”, “macareno”, “querencioso”, “sopíe”, “raña”, “mancha”, “postuerillo”, “redroviento”, “enmontado”, “resecho”, “albar”, “arocha”, “bocería”, “dicha”, “dar de pie”, “jugar el lance”, “encarnar una pieza”... son ejemplos de vocablos y expresiones que hacían las delicias de Ortega lector y de quien se acerque a su prosa.

⁵ Lo encontré en un pequeño diario digital, *Petreraldia.com*, de dicho pueblo alicantino, alojado allí por Francisco Choclán, cazador y fotógrafo naturalista. Cfr. dirección URL: <https://petreraldia.com/historia-de-un-prologo-por-el-conde-de-yebes> [Consulta: 10 de diciembre de 2024]. Veinte años después de su conferencia, Yebes había publicado el texto en forma de artículo en el diario *ABC*: cfr. “Breve historia de un prólogo histórico”, *ABC*, 26/05/1983, p. 57. Ese mismo año, aparece publicado como prefacio en preciosa edición no venal restringida de dos mil ejemplares promovida por sus nietos, ilustrada con dibujos y bocetos del autor: Cfr. Conde de YEBES, *Veinte años de caza mayor. Prólogo de José Ortega y Gasset*. Sevilla: Ediciones Al Ándalus, 1983, edición no venal, pp. 7-11.

Perfil de Eduardo y Carmen Yebes

Nace Eduardo de Figueroa y Alonso-Martínez, VIII conde de Yebes, en Madrid en 1899, hijo del conde de Romanones, tres veces presidente del Consejo de Ministros⁶ con Alfonso XIII, y nieto por vía materna del ministro y jurisconsulto de Isabel II Manuel Alonso-Martínez. Fue un hombre polifacético bien alejado de la ociosidad nobiliaria, como nos recuerda Ortega al comienzo de su texto: arquitecto, dibujante, escultor animalista y escritor, perteneciente a la irreplicable inteligencia madrileña de aquellas décadas, dominadas por una constelación que fusiona tres generaciones memorables: 98, 14 y 27. Como arquitecto, Yebes nos ha dejado entre otras obras su edificio de viviendas en el número 53 de la calle José Abascal, ejemplo de la vanguardia racionalista madrileña anterior a la Guerra. En 1923 le vemos dar una conferencia en la Residencia de Estudiantes sobre arquitectura de los rascacielos que había conocido en su viaje nupcial a Estados Unidos. Pero, ante todo, Yebes era cazador de montería, quizá el más diestro de su época junto con el duque de Arión, Joaquín Fernández de Córdoba. A los doce años se inicia en el arte venatorio cazando alimañas de la mano de los guardas en la finca familiar de “Monte Encinar”, en Guadalajara, y sostiene ininterrumpida su actividad cinegética hasta siete años antes de morir en 1984. Era para el conde la caza una *dedicación*, en el sentido orteguiano de lo más activo que un hombre puede hacer con la vida que le es dada. Al respecto de su ocupación cinegética, nos advierte Ortega:

Observe el lector el entusiasmo, el fervor casi místico con que habla el autor de cuanto a la caza se refiere; campo, can, fusil o res. Los que le conocemos percibimos aún más ese entusiasmo, ese fervor, porque nos consta que no son mero vocabulario, sino que en ellos arde un cuarto de siglo de fatigas por vegas y serranías, de sacrificios y peligros nada desdeñables (...). Pero lo más característico en el conde Yebes es que de vez en cuando desaparece súbitamente de la ciudad, como si se volatilizase. Nadie sabe dónde está, porque está donde no está nadie: en el más perdido risco del perdido Gredos, en el fondo de un coto, allá por Sierra Morena, en el oscuro seno de un bosque toledano. Yebes se ha ido de caza y no de cualquier manera, sino, casi siempre, a cacerías largas y minuciosamente premeditadas⁷.

Y es precisamente esa fidelidad a su singular vocación uno de los motivos por los que nuestro pensador amiga con Eduardo Yebes, con amistad dibujada

⁶ Era Romanones desde bien temprano, junto con Maura y La Cierva, uno de los destinatarios principales de las diatribas de Ortega contra la Restauración, que se condensan en su conocida conferencia “Vieja y nueva política” de 1914.

⁷ Citaremos el prólogo según la reciente edición de Deusto: José ORTEGA Y GASSET, *La caza y los toros*. Barcelona: Ediciones Deusto, 2023, p. 20.

en el prólogo como “grande, antigua y cálida”, por parte de un Ortega conocido por ser de mucha exigencia y selectivo con sus amistades. Para él, el Yebes cazador, ejerciendo esta su ocupación felicitaria, es el Yebes que *debía ser* en su aspiración más íntima, según define la felicidad en el texto: “Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación”⁸. En parte por su propia experiencia venatoria de caza menor, en parte por sus enciclopédicas lecturas cinegéticas, Ortega sabe que cazar es “un menester duro, que exige mucho del hombre: hay que mantenerse entrenado, arrostrar cansancios extremos, aceptar el peligro. Implica toda una moral y del más egregio gálibo”⁹. Para el vitalismo orteguiano, un Yebes que monteaza azacano entre riscos y quebradas, “jugando el lance” con la pieza en cuestión, resulta un trasunto madrileño del héroe épico a cuestas con su *amor fati* y arquetipo del “hombre alerta” al que aspira el ideal de filósofo.

Pero la trayectoria y vida activa de Yebes no se comprende sin su casamiento en 1922 con Carmen Muñoz Roca-Tallada, hija del conde de la Viñaza, Cipriano Muñoz y Manzano, erudito polígrafo y embajador en la corte del Zar y en Roma. Recibe así Carmen Yebes una educación privilegiada que le permite desarrollar una vida intelectual influyente en los foros culturales madrileños, centrada en las bellas artes, la historia y la literatura. Poseía de hecho el salón literario más codiciado de Madrid, en el que García Lorca leyó por primera vez *La casa de Bernarda Alba*. Su residencia daba hospitalidad a las personalidades que visitaban la capital –a menudo invitadas por Ortega–, desde Jean Cocteau a Igor Stravinski. Y no menos importante, fomenta que su marido mantuviese su actividad de escritor, ensayista y articulista. Admiradora temprana de Ortega, forma parte de la tertulia de la Granja del Henar, y poco después, de las reuniones de la *Revista de Occidente*. Por indicación de éste, en 1936 la condesa tradujo del inglés el gran libro de Julius Klein, *La Mesta*, publicado en Revista de Occidente ese mismo año, ocultando su autoría bajo un escudo “C. Muñoz”. Era Carmen Yebes ciertamente una mujer deslumbrante en aquel Madrid prodigioso intelectual y artísticamente, tal y como la propia Soledad Ortega escribe en *ABC* con ocasión de su muerte, en 1988, donde evoca

la figura bella y elegante de la Condesa de Yebes siempre que algo valioso, hermoso o interesante tenía lugar en nuestro país. Inteligente y culta, excelente escritora que, en sus biografías históricas, no desdeñó el rigor crítico ni la erudición que había heredado de su padre el Conde de la Viñaza. Carmen Yebes supo sentir el goce y la alegría (...) abierta a todo y a todos¹⁰.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ Soledad ORTEGA, “Adiós a Carmen Yebes”, *ABC*, 05/05/1988, p. 64.

Hoy sabemos que debemos la existencia del prólogo a este empuje hacia la excelencia que ejercía ella sobre el conde. Fue la condesa, como destaca su nieto Francisco Tur de Montis, XI conde de Yebes¹¹, quien le instó a elegir a Ortega como prologuista y, lo más difícil para su tímida inseguridad de escritor y su respeto reverencial por él, a pedirselo personalmente. Fundaron además los condes la Sociedad de Cursos y Conferencias –cogestora del auditorio de la Residencia de Estudiantes con el Comité Hispano-Inglés–, encargándose de organizar las visitas a Madrid de personajes como Marinetti, Paul Valéry, madame Curie, Le Corbusier, Walter Gropius, Winkelmann o Einstein¹².

La amistad de los Yebes con los Ortega

Desde muy temprano formaron los Yebes, a través de las referidas tertulias, parte de los reducidos íntimos de Ortega y Rosa Spottorno. Nuestro pensador salía a comer frecuentemente entre semana invitado por los condes a su casa, y los cuatro realizaban esas excursiones campestres que tanto gustaban a Ortega y tanto bien le hacían¹³, alguna de ellas a la finca y coto de los nobles, cabe los Montes de Toledo. Con Yebes, conversaba frecuentemente de caza –le apasionaba hablar de ella– y de cuestiones de actualidad nacional e internacional¹⁴. Si Ortega estimaba la gran autoridad y maestría del cazador cuanto su modestia y sencillez proverbiales, el conde sentía un respeto reverencial por la inteligencia, el pensamiento y los conocimientos de su amigo filósofo. Y si Eduardo Yebes admiraba todo eso, no menos Ortega esas vacaciones de humanidad que se tomaba el cazador como buen “hombre de cosas”, *prágmata*, dedicado a su ocupación felicitaria extramuros de aquella “tiranía del vivir” cotidiano *pane lucrando* que varias desazones procuraban a Ortega. Y entre ambas estimaciones mutuas, el hilo rojo que enhebraba aquella afinidad electiva: un genuino amor por la caza, bien que más teórico en uno y más vivido en el otro.

Hacia el final de su vida, en una entrevista a *ABC* un año antes de morir en 1984, el noble responde así a la pregunta del periodista Tico Medina, describiendo la “exigencia de calidad” de Ortega, también en la amistad:

¹¹ Conde de YEBES, *La hora del lubicán. Artículos I*. Sevilla: Ediciones Al Ándalus, 2000, edición no venal, p. 12. Debemos al esfuerzo y labor de Francisco Tur de Montis, nieto suyo, la conservación y transmisión de la obra literaria del conde. Así, se ocupó de realizar la selección de artículos que integran este libro, publicar su diario de caza y recopilar el resto de sus artículos en varios volúmenes.

¹² Cfr. “Eduardo de Figueroa y Alonso Martínez”, en *Diccionario Biográfico electrónico (DB-e)* de la Real Academia de la Historia. Dirección URL: <https://dbe.rah.es/biografias/24023/eduardo-de-figueroa-y-alonso-martinez> [Consulta: 29 de noviembre de 2024].

¹³ Como proclamará Ortega jubilosamente por esas fechas en la primera página de “Notas del vago estío” (1925) dentro de *El Espectador V*: “La gran delicia, rodar por los caminos de Castilla”.

¹⁴ Yebes fue diputado a Cortes en 1923 por Barbastro (Huesca).

Tico Medina: “Yebes, ¿cómo era Ortega?”

Lo piensa largamente. Titubea, quizá la única vez en toda la conversación.

Conde de Yebes: “Como ser humano... no se lo sabría decir, francamente. Eso sí, era un hombre que infundía un respeto extraordinario y que se volcaba con todo aquello que tenía y por lo que él sentía un indudable interés. Un gran interés. En cambio, todo aquello que no fuera de calidad no le interesaba. Era muy exigente con todo, con sus amistades, con sus relaciones, sus tertulias. Y esto de la caza, como le digo, supuso para él sacar a la luz algo que llevaba dentro hacía muchos años. Lo mismo que le ocurrió con el torero, que era una cosa que también sentía”¹⁵.

En su exilio portugués, el conde visita frecuentemente a Ortega en Lisboa, Cascaes y Estoril, haciendo honor con su itinerancia a la lealtad de la amistad. Fue en Cascaes la inolvidable escena de sobremesa en la que el filósofo lee en voz alta las setenta páginas manuscritas del prólogo frente al Atlántico abierto cuyo viento se llevó la meditación orteguiana con sus *logoi*; el conde siempre lamentó no poder registrar tales horas de lectura en un magnetófono para la posteridad. Debió de ser ese almuerzo de *estreno* del manuscrito orteguiano en la terraza junto al mar, réplica de los banquetes platónicos en los que fulgura por unas horas divinas la vida del espíritu en todo su esplendor. Nunca se borraría la escena de la mente de Yebes, que evoca en la conferencia, quien en su cuidada amistad hacia Ortega era además fiel a la máxima ciceroniana de ser *numquam intempestiva, numquam molesta*¹⁶. Ciertamente el prólogo no fue escrito, como afirma Ortega y corrobora Yebes, *por* amistad, pero sin esa *amicitia* tan delicada no hubiese visto la luz. Fue, pues, condición necesaria pero no *suficiente*: la suficiencia vendrá añadida por el gran interés del filósofo por el tema venatorio.

Ortega cazador

Si el ensayo prologal adquiere su plenitud al leerlo *desde* el libro matricial de Yebes, conviene también abordarlo desde la perspectiva de un Ortega que fue aficionado a la caza menor. Y aunque se define al principio de su texto como “apenas cazador”, lo era más de lo que su afirmación hacía suponer y además con destreza no desdeñable. Su afición por la caza no era, no podía serlo, *dedicación* como en el conde, sino más bien *entretenimiento* esforzado y felicitario a un tiempo, que a su vez revelaba estratos y anhelos profundos de la personalidad de Ortega. Cazando, Ortega era feliz.

En efecto, sabemos por su hijo Miguel que cazaba unas cinco o seis veces al año, y aunque abandonó la práctica en la Guerra Civil, recuperó la afición en

¹⁵ Conde de YEBES, *La hora del lubicán*, ob. cit., p. 151.

¹⁶ *De amicitia*, VI, 21.

1945 en su retorno a España. Sobre la afición tempranera de Ortega, detalla su hijo:

Empezó a cazar muy joven. Mi tío Eduardo, mayor que él, también era aficionado. Se iban los dos a un monte en Fuentelahiguera, provincia de Guadalajara, propiedad de mi tío José Gasset, donde nace el río Torote. Allí iban los hermanos con su escopeta, a cazar en mano, unas veces con perro y otras sin perro. A veces se ponían a esperar las piezas, que como aquella zona era muy seca y tenía una especie de pequeño embalse, nacimiento del Torote con una presilla, la caza iba allí a beber. Mi padre y mi tío se escondían y sin despilfarrar cartuchos, porque llevaban pocos –no tenían dinero–, mataban una perdiz, un conejo. (...) Hemos cazado mucho en la zona de Torrelodones y también en la provincia de Cáceres. Salíamos temprano, hacia las siete de la mañana, aunque no teníamos costumbres fijas porque con mi padre no había nada reglamentario, ya que casi nunca repetíamos el mismo lugar. Eso sí, sobre todo prefería la perdiz, y además, tiraba bastante bien. Era un cazador con muy buena vista y bastante rápido¹⁷.

En el prólogo, Ortega alude a una cacería suya de sisonos y patos en el valle abulense de Campoazálvaro –“valle tibetano, portentoso, pavoroso”¹⁸– que da cuenta de su afición y habilidades venatorias. Sabemos igualmente que tuvo escopetas del veinte, y nunca del doce. Primero cazaba con una Sarasqueta de dos cañones con extractores automáticos, pero fue incautada en el registro a su domicilio recién empezada la Guerra Civil¹⁹. Su hijo Miguel le regaló una Trust Eibarrés, con la cual tiró mucho hasta el último día en que cazó²⁰.

Fue esta última cacería de Ortega con su hermano Eduardo, en Cáceres en 1949, en la finca de Araya propiedad de los hermanos Silos. Se alojó durante un mes de pura venación en el hotel Jamec, escribiendo al anochecer y yendo a tirar durante el día²¹ entre encinares y pastizales, catando por vez última “la caza en su mismidad” en la penillanura cacereña.

En el texto prologal también nos confiesa una de las razones de su querencia por la activad cinegética:

¹⁷ Miguel ORTEGA, *Ortega y Gasset, mi padre*. Barcelona: Planeta, 1983, p. 170.

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes”, en *La caza y los toros*, ob. cit., p. 52.

¹⁹ Fue en la casa de El Viso que abandona Ortega cautelarmente al día siguiente del asesinato de Calvo Sotelo para refugiarse en la de su suegro, Juan Spottorno, en Serrano 47. El primer registro se realizó días después, el 19 de julio de 1936. Ortega siempre sospechó que la persona que lo hizo fue García Atadell. Cfr. Miguel ORTEGA, ob. cit., p. 129.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ Para más detalle, cfr. Sergio LORENZO, “El misterio del mes que estuvo Ortega y Gasset en Cáceres”, *Hoy*, 19/03/2017. Dirección URL: <https://www.hoy.es/caceres/201703/19/misterio-estuvo-ortega-gasset-20170319001356-v.html> [Consulta: 20 de diciembre de 2024].

Cuando está usted harto de la enojosa actualidad de “ser muy siglo XX”, toma usted la escopeta, silba usted a su can, sale usted al monte y, sin más, se da usted el gusto durante unas horas o unos días de “ser paleolítico”²².

Era Ortega sin duda de personalidad dada a hartazgos con el cariz de su tiempo y la realidad nacional. De ahí que necesitara vacar de la actualidad acuciante para perderse en el campo escopeta al hombro acompañado de *Sil*, su pointer perdiguero, retornando al paleolítico, al *hombre auroral* primigenio que estrena la humanidad. Así lo atestigua su conocida foto emboscado en un cañaveral en los humedales de Sueca en 1934, cazando patos, en actitud acechante como “cazando la caza”, en pura alerta.

Sus conocimientos sobre el arte venatorio y su historia eran muy extensos y su biblioteca de caza, bien dotada, como testimonia el noble en la citada entrevista de *ABC*:

Él tenía una biblioteca fabulosa en la que había muchos y muy importantes libros de caza. Le interesaba tanto el tema que, además, leía todo lo que podía sobre ello. Y para mi prólogo hizo algo que a mí mismo me extrañó mucho. Porque leyó y relejó el libro varias veces y a fondo. Pienso que le sacó tanto jugo que lo que yo torpemente había escrito desde su punto de vista de pensador se convirtió en todas las sugerencias que luego plasmaría en el formidable prólogo. Mire usted, lo de Ortega, ya no es un prólogo, es un ensayo. Además, se ve que reflejó en él un entusiasmo enorme. Yo quedé asombrado al comprobar, ya le digo, todas las sugerencias que había sacado de lo que yo había escrito modestamente, tan modestamente²³.

Pero además ya desde *Meditaciones del Quijote* en 1914, Ortega había recuperado la consideración platónica y tomista del filósofo y científico como la del “hombre que va de caza” —*thereutes, venator*—, con la que precisamente concluye nuestro texto. En este sentido genuinamente orteguiano ir de caza es, como escribe Yebes y cita nuestro autor: “Mirar, mirar y remirar; a toda hora, en todas direcciones y en cualquier circunstancia”²⁴. Dicha supremacía de la vista en el arte venatorio se relaciona de suyo con el filósofo, como aquel que es “amigo del mirar” (*filotheamón*) según Platón, y de modo eminente en un Ortega *espectador* que sabe, con Goethe, que el ojo es el órgano mediante el cual se comprende el mundo²⁵. La pupila venatoria es de este modo el *ojo*

²² “Prólogo...”, ob. cit., p. 112.

²³ Conde de YEBES, *La hora del lubicán*, ob. cit., pp. 24-25.

²⁴ “Prólogo...”, ob. cit., p. 125.

²⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 56 y ss. En la última edición para Alianza, en *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, pp. 72 y ss.

alerta y la venación una metáfora del “pensar alerta”, que busca comprender a través precisamente de la “perspectiva”, cuya etimología, del verbo *spicere* (“mirar”), significa precisamente “ver a través, al través”. La caza para Ortega era, pues, fundamentalmente una pedagogía y refinamiento del mirar, no tanto al animal que *no está*, sino, sobre todo, al paisaje circundante que en la caza siempre *está ahí*, a esa Naturaleza de la que el hombre es tráfuga y a ella retorna ahora venatoriamente reabsorbiéndola con su mirada. Como había hecho y enseñado tempranamente con el bosque de La Herrería en su meditación escurialense. De este modo, ir de caza era, en el fondo, su manera de dejar de estar *dépaysé*, “despaisado”, quebrado el vínculo con el paisaje como le sucede al hombre de nuestro tiempo, según lamentaba en 1917 en “Muerte y resurrección”²⁶.

Sobre la recepción en Alemania y Austria del Prólogo: *Meditationen über die Jagd*

Es en la última parte, tan cargada de significados como emotiva, de la conferencia, donde refiere Yebes la resonancia que el prólogo tuvo en Centroeuropa —especialmente en Alemania y Austria—, que fue muy superior, según nos indica, a la nada desdeñable que tuvo en España.

En efecto, ya en 1953 aparece publicado bajo el título *Meditationen über die Jagd* en la editorial Gustav Kilpper Verlag de Stuttgart en traducción de Gerhard Lepiorz, con delicadas ilustraciones a pluma de Fritz Meinhard. De inmediato pasa a ser en el entorno cinegético germánico, como precisa el noble en la conferencia, “libro de cabecera y de meditación de miles de cazadores de las más variadas clases sociales”. La primera edición de Kilpper se agota enseguida, y otras se multiplican hasta hoy con éxito ya legendario en suelo austro-germánico. De su fervorosa recepción da cuenta el testimonio reciente que he hallado de un aficionado a la caza español —José Miguel Montoya Oliver— que nos narra la siguiente anécdota al respecto, no sin quejumbre patria:

Un curioso dato: durante mis años de trabajo en África para la FAO, trabajé con algunos ingenieros de montes alemanes. Me contaron que en su escuela forestal habían tenido que estudiar el prólogo de Ortega. Curioso: a mí nunca me dijeron en la escuela de ingenieros de montes que ese prólogo existiera. Esto de ser español es maravilloso, pero muy duro. ¡Qué le voy a contar a usted!²⁷

²⁶ “Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma”, afirmaba ya como Rubín de Cendoya en “La pedagogía del paisaje”, publicado en *El Imparcial* el 17 de septiembre de 1906.

²⁷ Comentario de 2 de noviembre de 2016 a las 9:38 horas en Francisco CHOCLÁN, “Un célebre prólogo”, *Petreraldia.com*. Dirección URL: <https://petreraldia.com/opinion/un-celebre-prologo.html> [Consulta: 22 de noviembre de 2024].

No menos elocuente resulta el sucedido que narra Yebes a propósito de su estancia, invitado en septiembre de 1962, en un coto de los Alpes Bávaros, dominado física y espiritualmente por la presencia y lectura de *Meditationen über die Jagd*. Aunque nuestro conferenciante silencia el nombre de los nobles anfitriones cazadores, el actual conde de Yebes me confirma que uno era Francisco José Seefried y Baviera, conde de Seefried, bisnieto del penúltimo emperador de Austria-Hungría, naturalista y cazador que residió en Madrid como empresario y agregado comercial de Austria. Su mujer, Gabrielle von Schnitzler, perteneciente a la antigua nobleza alemana, es la delicada anfitriona que tiene sobre la mesa “en lugar preferente” un ejemplar de *Meditationen* y que lo ha distribuido entre sus invitados y guardas. Es suficiente con leer esta parte final de la plática para hacerse cargo en toda su extensión del impacto e influencia que ha tenido la versión alemana de nuestro prólogo, que compendia la gran estima que Alemania ha profesado por la figura y obra de Ortega.

Mas es ya hora de cerrar este preámbulo para ir al texto mismo de aquella estupenda conferencia olvidada que nos pide paso, impaciente, para dar disfrute al lector, plagada de recuerdos, enseñanzas y noticias desconocidas. Y comprobar que, en ella y en virtud de su amistad, siguiendo a Séneca²⁸, el conde amigo conversa hoy de nuevo con su maestro con la misma franqueza que lo va a hacer contigo mismo, lector oyente.

Mientras que nosotros, ya los ojos fatigados de tanto mirar alerta entre sus páginas, cerramos el tratado venatorio del conde con la satisfacción del rescate de esta pequeña pieza escondida y por azar hallada. Según el misterioso destino de los libros con sus prólogos, y dando así, con la ayuda de su bisnieto Pedro Tur de Montis, en terrenal sentido, *a la caza alcance*.

²⁸ *Epístolas morales a Lucilio*, Lib. I, Epis. 3.

EDUARDO DE FIGUEROA Y ALONSO-MARTÍNEZ, CONDE DE YEBES

*Breve historia de un prólogo histórico**

Hacia el año 1942¹ (¡válgame Dios que el tiempo pasa que es una pena!) tuve la feliz idea (ya explicaré más adelante el porqué de “la feliz”) de lanzarme a escribir un libro –primero de mi vida– sobre caza mayor. Prácticamente acabado, debo confesar que mis dudas y vacilaciones sobre la calidad y el interés que pudiera encerrar la obra eran grandes. Encontré fácilmente al editor y no faltaba ya sino entregar el original, junto con las correspondientes fotografías, dibujos y demás aditamentos.

Así las cosas, pensé por qué el fruto de mi pecadora pluma no había de llevar un prólogo, otro aditamento, tan usual en cualquier libro y especialmente apropiado a la índole del mío. Puesto a darle vueltas al magín en busca de la persona con pluma adecuada, no acababa de encontrarla. Debo añadir que en la elección de esa persona mi ambición era grande. Si la cosa, como yo deseaba, había de tener interés, el encomendarlo a un amigo, por estupendo cazador que fuera, no me inspiraba confianza. Al fin y al cabo, lo lógico sería que saliera del paso brevemente con las consabidas palabras elogiosas en las que sencillamente se comentara con amabilidad y afecto lo que yo había escrito; sin añadir, por lo tanto, nada interesante.

Con éstas, e indudablemente inspirado por San Huberto², pensé en Ortega. Y pensé en Ortega justificadamente, al recordar el especial interés que en

* Seguimos la edición, por ser realizada todavía en vida del conde, publicada en ABC el 26 de mayo de 1983, con ligeras variaciones respecto a la posteriormente publicada en *Petreraldia.com*, y en la que se omiten algunas expresiones de la conferencia dirigidas al público. La traducción alemana del prólogo de Ortega, *Meditationen über die Jagd*, se transcribe en cursiva y adapta a la grafía alemana. Se señalan en adelante entre corchetes las notas del editor.

¹ [Conjeturo que debió de haber errata en la fecha que fija el conferenciante, quizá en la transcripción, quizá por error de memoria, más de veinte años después. Si Ortega finaliza el prólogo en Lisboa en junio de 1942 y el conde afirma que le llevó al menos un año redactarlo, lo más verosímil es que el manuscrito de *Veinte años de caza mayor* estuviese ya listo en 1941, y que fuera en este año el envío al filósofo de la copia de su trabajo, según refiere Yebes. De este modo, cuadraría la data de junio de 1942 en Lisboa que hace Ortega].

² [San Huberto de Lieja (c. 657-727), duque de Aquitania y cazador, cuya intercesión implorará el conde para el buen fin de la petición a Ortega, es el patrón protector de los cazadores].

nuestras frecuentes entrevistas me planteaba el tema de la caza, sobre la cual, desde la primera sesión, pude darme cuenta de la categoría del interlocutor en este dichoso asunto venatorio, que conocía a fondo y a su manera, no por ser practicante, pues nunca lo fue más que episódicamente, y también a su manera, sino porque ese tema especialmente le atraía y sobre él sin duda alguna meditaba con frecuencia. Era empedernido lector del tema de caza, fuese cual fuese la latitud de la cacería y en su fabulosa biblioteca esa materia estaba copiosamente representada. A estos diálogos venatorios con Ortega llegué a tomarles miedo, porque, naturalmente, la categoría del interlocutor, la índole de cuanto planteaba y las preguntas estrujadoras que me hacía, confieso que, a veces, me llegaban a crear un verdadero complejo de inferioridad; hasta el punto que más de una vez los rehuí.

Por ello, y con razón, pensé que quien mejor, quien con más altura y autoridad sería capaz de realzar mi modesto trabajo con su prólogo era Ortega... si le daba la gana. Existía entre nosotros, según él mismo escribe, "amistad grande y antigua", a lo que añade, preguntándose a sí mismo, "que no ve por qué una cálida amistad necesita florecer en prólogos", agregando: "No es tampoco razón suficiente para ponerme en este trance el hecho de que hayamos hablado con frecuencia de caza y sorprenderle que yo, ajeno al oficio venatorio, fuese, no obstante, empedernido lector de libros que le atañen".

Yo conocía muy bien a Ortega y por ello, a pesar de nuestra amistad "grande, antigua y cálida", desde el primer momento me produjo verdadero pánico la idea de ir a plantearle la papeleta. Justificadamente me temía que pudiera tomarlo a broma o que lo encontrara absurdo, exponiéndome, en el mejor de los casos, a una afectuosa negativa que me hubiera llenado de contrariedad.

Llegó el momento en que no hubo más remedio que decidirse y, armándome de todo mi valor, siempre llevado de la mano de San Huberto y buscando una ocasión propicia, tímidamente, azoradamente, le hice presente mi deseo. A medida que avanzaba en la exposición de éste, explicando como Dios mejor me daba a entender la finalidad del libro, la forma en que lo había concebido y la índole del tema dentro de lo venatorio, empecé a observar, con esperanza en unos momentos y desconcierto en otros, la atención con que Ortega me escuchaba. Yo observaba la expresión de sus ojos, la de su tremenda mirada. Tras hacerse repetir cosas que yo, cada vez más achicado, le iba explicando, al final de mi balbuciente relato, saltó como el tigre sobre su presa y alborozadamente, tomándome con fuerza del brazo, exclamó con expresión iluminada y entusiasta: "¡Cuenta usted con ello, cuenta con ello sin falta[!] Acaba de brindarme inesperadamente una ocasión que venía buscando desde hace mucho tiempo". Realmente, no podía creer lo que escuchaba. Quedó Ortega callado unos segundos. Pensaba ya en el prólogo y de antemano se relamía con la idea.

Al cabo de un rato de silencio me volvió a decir: "Cuenta usted con ello, pero le advierto que no va a ser el consabido prólogo a un libro para salir del paso.

Va a ser algo mucho más importante y más extenso y, en consecuencia, necesito tiempo, mucho tiempo, y no puedo decirle aproximadamente cuánto. Mándeme en seguida una copia de su trabajo”.

Me quedé anonadado y naturalmente dispuesto a esperar hasta el final de mis días la entrega del prólogo. Es indudable que la idea de un ensayo sobre la caza y el cazador le rondaba intensamente desde hacía años. Al igual que algún otro tema que, desgraciadamente, se murió sin escribir, por ejemplo, “Paquiro o el toreo”.

Pasó tiempo, meses, a lo largo de los cuales, de vez en cuando, recibía noticias de que Ortega, con el mayor entusiasmo, se había entregado a fondo a su tarea. Creo que casi transcurrió un año hasta que me avisó que había dado cima a su tarea, pero advirtiéndome que quería entregármela personalmente. Se encontraba, a la sazón, en Portugal, junto al mar, en el bello Cascaes³, en una acogedora casa, y a ella fuimos. Amablemente nos invitó a almorzar e inmediatamente, y con el mayor entusiasmo, empezó a hablarme de su trabajo, mostrándome el voluminoso rimer de cuartillas. Durante el almuerzo se veía en su animación el gusto anticipado que se tomaba a la idea de leernos personalmente el prólogo, de sobremesa. Y así fue. Sentados en la terraza, y con el mar como principal testigo, Ortega, deleitándose, refocilándose, leyendo como él leía, exultante de entusiasmo, procedió a la lectura del histórico prólogo.

¡Qué no daríamos por haber podido colocar al alcance de su voz eso que años después ha llegado a ser tan vulgar y corriente: una cinta magnetofónica! ¡Qué valor no hubiera tenido!

Malo puede ser mi libro, ¡qué importa! Que sea falto de interés, que contenga errores, que su prosa sea infame, ¡qué importa! Pero, gracias a él, Ortega nos ha legado algo sin precedentes en la bibliografía venatoria desde que el mundo es mundo. Porque en su trabajo no es sólo la categoría, el interés y la enjundia del pensador lo que domina, es, además, la calidad de la prosa; no sólo en mi modestísima opinión, sino en la de los más calificados, alcanza una altura que posiblemente supera lo hasta entonces producido por Ortega. Exponente de lo que acabo de decir es el párrafo que lleva por título “De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos”⁴. En él, en esa prosa que es la más gloriosa sinfonía, Ortega

³ [Los Ortega alquilan en ese verano un piso de una villa en Cascaes frente a las fortificaciones, de nombre “Casa Gandarinhas”, perteneciente a una familia muy conocida de Portugal. Allí debió de ser el grato encuentro y la inolvidable lectura de tantos *logoi* enunciados ante el océano, si no me equivoco. Cfr. Miguel ORTEGA, ob. cit., p. 168].

⁴ [En mi opinión, nos oculta por humildad Yebes que un fragmento del célebre capítulo de Ortega parece sin duda inspirado en un pasaje del conde perteneciente a su capítulo II, que empieza así: “Al cabo de un rato, allá lejos, oyes vagamente latir un perro; un perro de bandera, desde luego. El latido es reforzado en seguida por otro, y rápidamente se enciende una ladra”. *Veinte años de caza mayor*, ob. cit., p. 125. Compárese con lo escrito por Ortega: “De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante. Este ladrido no es meramente un punto sonoro que

nos explica a los que hemos montado, en la forma más bella, más gráfica y más inesperada, la historia completa de la echada de una mancha desde el momento en que nos colocamos en nuestra postura hasta en el que oímos la primera ladra y hasta que nos entra una res. Yo invito a cualquier montero que no lo haya leído antes, por temor o por desgana, a que haga la prueba. Naturalmente, este prólogo, en centro Europa, tuvo una resonancia muy superior a la que aquí se dejó percibir, que ya está bien. Ello es lógico si pensamos, por ejemplo, en Alemania, país de pensadores y de cazadores y en el que, además, Ortega, como pensador, era tan conocido y admirado.

Este prólogo se editó allí lujosamente con el título de *Meditationen über die Jagd* en tirada cuyo número en España no concebimos, y quedó agotada al momento. Es el libro de cabecera y de meditación de miles de cazadores de las más variadas clases sociales. Y vaya una prueba de ello: cuando hace veinte años en el mes de septiembre, acudí amablemente invitado a uno de los más bellos cotos de los Alpes bávaros, de paisaje sobrecogedor, sobre la mesa de la bella anfitriona, y en lugar preferente, presidía un ejemplar de *Meditationen über die Jagd*, del que, como es natural, se hizo adecuado comentario. Pero no fue solamente esto, sino que a continuación la amable anfitriona me dijo: “Todos los guardas de esta finca, sin excepción, lo poseen y lo leen y releen como libro de caza más importante que figura en sus modestas bibliotecas”. Efectivamente, pude comprobarlo, pues se les hizo saber que este caballero, invitado allí por primera vez, era el responsable de que *Meditationen über die Jagd* se hubiera escrito. Era de ver la expresión de respeto y admiración hacia mí, que andaba más corrido que una mona, ante esas muestras y cuando de reojo y dándose uno a otro con el codo me señalaban diciéndose por bajo: “Ese es el señor que escribió un libro que hizo que se escribiera *Meditationen über die Jagd* [...]”. Es de advertir que cualquiera de aquellos estupendos guardas era prácticamente un licenciado en Ciencias Naturales.

Y para terminar quiero aclarar lo que al principio dije cuando hablaba de la feliz idea que tuve de escribir un libro de caza mayor, y es que por malo que éste sea, tiene el inmenso mérito, el fabuloso mérito, de haber sido la causa de que Ortega nos legara lo que me atrevo a calificar como el canto del cisne de su vida.

Conferencia del Conde de Yebes, en el Club Urbis de Madrid, el 27 de junio de 1963.

“Breve historia de un prólogo histórico”, en *ABC*, 26 de mayo de 1983, p. 57.

“Historia de un prólogo, por el Conde de Yebes”, en *PetreralDía.com*,
19 de septiembre de 2024.

URL: <https://petreraldia.com/historia-de-un-prologo-por-el-conde-de-yebes>

brota en un punto del monte y allí se queda, sino que parece estirarse rápido en una línea de ladra”, “Prólogo...”, ob. cit., p. 76].

ORTEGA ANTE UN TRIBUNAL DE NÁUFRAGOS

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

DOROTA LESZCZYNA
ORCID: 0000-0001-5172-0911

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (IV, 276)

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

de Immanuel Kant titulado “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, son, en mi opinión, una definición muy acertada del objetivo que se marcó José Luis Villacañas Berlanga en su monumental y extraordinario libro *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Mientras que hasta la fecha la mayoría de las biografías intelectuales del autor de *La rebelión de las masas* presentan su doctrina desde dentro, por así decirlo, la obra de Villacañas pretende presentarla desde fuera, es decir, teniendo en cuenta no solo el pensamiento mismo de Ortega, su experiencia filosófica y su contexto histórico, sino también nuestra experiencia filosófica contemporánea, solo desde cuyo punto de vista podemos plantear adecuadamente la cuestión de la vigencia y la vitalidad de la filosofía orteguiana¹. Villacañas,

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

Cómo citar este artículo:

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



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

como hizo en su día Ortega en relación con la filosofía de Kant, desea presentar la filosofía de Ortega como una especie de “hecho mental”, una “experiencia” que le ocurrió a cierta persona concreta en su circunstancia igualmente concreta y, por tanto, única².

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

cuando se refiere a la totalidad de la vida humana”⁵.

La singularidad del libro de Villacañas radica, en mi opinión, ante todo en la metodología adoptada en él y en la adhesión consciente y coherente a la misma a lo largo de toda la obra, tarea nada fácil, a la vista de su volumen (casi 1.200 páginas) y del detalle de las consideraciones que contiene⁶. Ya he esbozado parte de esta metodología en párrafos anteriores, pero requiere algunas adiciones y complementos. Ortega dedicó gran parte de sus reflexiones de madurez, es decir, las posteriores aproximadamente a 1929, a la cuestión de la historicidad. No es casualidad que en esa época aparezcan sus trabajos sobre Hegel y en años posteriores sobre Dilthey, cuya filosofía Ortega no conoció hasta los años treinta, o al menos tenía una idea muy vaga de ella⁷.

⁵ *Idem.*

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

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

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

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

³ *Ibid.*, 277.

⁴ *Ibid.*, 278.

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

nuestros tiempos, en este caso al nivel de los tiempos de Ortega. El filósofo madrileño plantea este problema en el contexto de la figura de Goethe, que sin duda era para él un símbolo de los clásicos, pero más que eso, pues fue uno de los principales referentes de toda su experiencia filosófica, y no solo eso⁹. Puede tenerse la impresión de que Villacañas plantea en su libro un problema análogo en relación con el propio Ortega, es decir, se pregunta cómo en la actualidad, tan distinta de la época de Ortega, podemos rescatar su filosofía y así encontrar en ella lo que todavía la hace vital e inspiradora para nosotros. Parece que, también en este aspecto, la respuesta de Villacañas coincide con la dada por Ortega en “Pidiendo un Goethe desde dentro”, donde escribía lo siguiente:

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

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

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

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

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

filosofía de Ortega¹⁰, sino también, y quizá sobre todo, una dimensión positiva, ya que, desbrozado el terreno, podemos por fin construir una interpretación de Ortega que demuestre sus magníficos e indudables logros para la filosofía no solo española, sino mundial.

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

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

españoles y sudamericanos, que nunca escribió *urbi et orbi*, pues sus obras son en realidad un diálogo que mantiene con un lector al que conoce y comprende, tal y como ese lector le conoce y le comprende a él¹¹. Esta constatación orteguiana complica enormemente la situación del lector o el investigador ajeno al mundo hispanohablante, entre los que se encuentra la autora de esta reseña, y le lleva a cuestionarse hasta qué punto puede dialogar con un filósofo al que, parafraseando sus propias palabras, “nunca le han presentado” y para la que su experiencia filosófica y no filosófica no es del todo comprensible¹². Lo mismo puede decirse del libro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNA LECTURA DE ORTEGA*

ARNAU, Juan: *Ortega contra el racionalismo*.
Barcelona: Espasa-Editorial Planeta, 2025,
222 p.

TOMÁS DOMINGO MORATALLA
ORCID: 0000-0002-3237-9540

Tenemos en nuestras manos un libro sobre Ortega, lo cual es un placer y una alegría. Un placer, pues el libro busca recoger y acercarnos el estilo orteguiano y, también, una alegría, pues supone un esfuerzo encomiable de llevar a cabo una labor necesaria de divulgación de un pensamiento vivo, tan vivo.

Una de las tareas fundamentales de la gran filosofía que no quiere ser sólo académica es dar el salto al gran público, es decir, la tarea de la divulgación. La filosofía no se hace para ser repetida en la academia, sino para que llegue a todos. Ahora bien, la gran pregunta que no podemos dejar de hacernos es cómo divulgamos, cómo hacer esa tarea de divulgación.

Este interés se duplica cuando el filósofo sometido a la tarea de divulgación y apertura al público es nada menos que Ortega, quien hizo de la divulgación, de la transmisión de la cultura y de la filosofía, el ejercicio de su vocación. Cuando la filosofía, y una

vida, como sucede con él, busca educar a un pueblo, el estilo, las maneras de hacerlo, no son baladíes, sino cruciales.

¿Cómo transmitir al gran transmisor que fue Ortega? ¿Cómo divulgar al gran maestro de la divulgación, a un artífice del concepto, a un mago de las ideas? Juan Arnau, profesor de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, acomete esta tarea. Se trata, “simplemente”, de un libro sobre Ortega, pero claro, es consciente de tamaña empresa y precisa su alcance: nos ofrece “su” visión de Ortega, su perspectiva, y para ello destaca un aspecto que considera, que considero yo también, clave: la crítica orteguiana al racionalismo. *Ortega contra el racionalismo*, así reza el título de la obra.

Físicamente nos encontramos con un pequeño libro, muy “manejable”, relativamente pequeño, bien editado, y de lectura sencilla, amable. Busca la sugerencia y así imbuirnos, de alguna manera, en el espíritu orteguiano. Es consciente el autor de que se trata de una perspectiva, una entre otras muchas posibles.

Se nos propone “una lectura de Ortega”, leer a Ortega; tarea fácil, por un lado, pues el propio Ortega no requiere grandes introducciones para sumergirnos en su lectura, pero difícil, por otro, pues corremos el riesgo de quedarnos presos de la perspectiva que se nos ofrezca.

En esta lectura los objetivos son claros. En primer lugar, se pretende presentar a Ortega desde su aportación a la filosofía de la ciencia; en segundo lugar, como un filósofo definido en buena medida por su antirracionalismo

* Este trabajo se enmarca en el proyecto ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset”, PHS-2024/PH-HUM-57, financiado por la Comunidad de Madrid.

Cómo citar este artículo:

Moratalla, T. D. (2025). Una lectura de Ortega. Reseña de “Ortega contra el racionalismo”, de Juan Arnau. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (50), 207-210.
<https://doi.org/10.63487/reo.154>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre



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

y, en tercer lugar, en resonancia con el pensamiento oriental. Comentaré brevemente estos objetivos, dando cuenta al mismo tiempo del desarrollo del libro para, finalmente, ofrecer algunas notas críticas que buscan sobre todo subrayar las cuestiones que estimo fundamentales y que este libro nos impulsa a pensar.

El libro se articula en siete capítulos, un preludio y un epílogo. La distribución de contenidos y número de páginas es dispersa y desigual. Tras el “preludio”, donde se hace una breve presentación del enfoque de la obra, se da paso al primer capítulo, “Vida y filosofía”, el más largo del libro, que ofrece un completo recorrido por la vida y filosofía orteguianas, para lo cual el autor echa mano de las dos biografías más importantes escritas en los últimos años sobre el filósofo madrileño, la de Javier Zamora Bonilla y la de Jordi Gracia. El recorrido es amplio, sugerente, y las reflexiones sobre el proyecto orteguiano son muy oportunas. Desgrana los grandes temas orteguianos. Es muy oportuna la insistencia en la influencia de Nietzsche, la presencia de la fenomenología, el intento de superar el idealismo sin caer en el realismo; se señala atinadamente algo que brillantemente Juan Arnau señalará en diferentes momentos de su escrito: la “nueva sensibilidad” que rezuma la obra orteguiana. El recorrido por los grandes nombres que jalonan la vida y obra de Ortega se traza con vigor; a veces tan solo son alusiones, pero suficientes para situarnos en el complejo mundo orteguiano.

El segundo capítulo, “Primeros pasos”, recuerda la formación neokantiana y pasa a señalar su superación

con la ayuda de Brentano y de la fenomenología. Se subraya en este primer momento la centralidad de *Meditaciones del Quijote*. Y no se deja de insistir ahora, como en toda la obra, en la falta de sistema del pensamiento orteguiano, y su persecución en muchos momentos de su vida. Juan Arnau considera crucial, y comparto el gesto, *El tema de nuestro tiempo*. Aquí se encuentran algunos de los grandes temas orteguianos, como es el de la “perspectiva”. Ortega esta cuestionando el utopismo, el racionalismo y el cientificismo. No es válido el racionalismo, ni tampoco el relativismo. Y frente a uno y otro, el realismo vital, el perspectivismo. Esta es precisamente la clave de lectura que se nos da: la crítica al racionalismo moderno, con su triunfo de lo cuantitativo, sobre lo cualitativo. La tarea que acomete Ortega es repensar de otra manera la relación entre vida y cultura a la búsqueda de “una nueva sensibilidad”. El siguiente capítulo se centra en lo que sería la propuesta orteguiana, “razón vital”, cuya clave se encuentra en su antropología filosófica, que el autor tilda, creo que oportunamente, como “antropología al modo fenomenológico” (p. 96). Tras una breve referencia a *Historia como sistema* se insiste en el descubrimiento de la nueva sensibilidad y en la necesidad de superación del racionalismo.

Los capítulos siguientes (“Filósofo de la ciencia”, “Sensibilidad y perspectiva”, “El amor es la fuerza de lo real”, “El mito de la filosofía” y el “Epílogo. Ortega y Leibniz”) son mucho más breves y recorren gran parte de los temas ya señalados anteriormente, destacando la lectura orteguiana de la física de Einstein, poniéndola en relación con Bohr y con Heisenberg. No acabo

de entender muy bien, o simplemente compartir, la importancia que se da al último libro de Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, cuando el propio autor ha confesado, y creo que con buenos argumentos, la centralidad de otros textos como por ejemplo el muy citado *El tema de nuestro tiempo*.

Como he señalado, este pequeño libro nos ofrece un breve, rápido y sugerente recorrido por la obra orteguiana. No quiero glosarlo, tan solo invitar a su lectura. Me quisiera centrar ahora en lanzar tres comentarios críticos con el objetivo de seguir pensando al hilo de la lectura. Entiéndase como un diálogo con este texto, con los textos orteguianos y, sobre todo, con las cosas y asuntos mismos de que tratamos: la vida, nuestra vida. Los tres comentarios críticos giran en torno a la(s) clave(s) de lectura, a algunos contenidos (tesis de fondo) y a la forma de lectura.

Una de las claves de lectura que se ofrece en esta obra es la de la filosofía oriental. Se pone a Ortega en relación, en sintonía, con la tradición budista, la tradición hindú, y con algunos autores de esta tradición. Creo que la relación tiene sentido, y es pertinente y sugerente. Pero creo que hacer de ella *una clave de interpretación* es excesiva, y no tanto por lo que esta tradición sugiere, sino porque lo sugerido por esta tradición se encuentra ya también en la tradición occidental *ampliada*. Simplificando mucho: la tradición occidental no bebe solo de Parménides, también lo hace de Heráclito. Es una tradición más compleja y ambigua que las presentaciones que de ella se suelen hacer. Eso sí, el contacto con otras tradiciones hace que despertemos, recuperemos eso que también somos. Es muy sugerente y

atractiva la lectura budista-oriental; podemos aprender mucho para leer a Ortega de maneras distintas y leernos a nosotros mismos. Ahora bien, convertirlo en clave interpretativa de la aportación filosófica orteguiana es, quizás, un exceso. Por ejemplo, la idea de perspectiva puede ponerse en resonancia con la visión budista del mundo, es cierto, pero quizás tenga más sentido para interpretar a Ortega ponerla en relación con la tradición fenomenológica. La clave oriental nos ayuda a pensar y ver a Ortega “de otras maneras”, pero no nos ha de llevar a pensar que Ortega es un “budista sin saberlo”, y que le ocurra a Ortega, y a los orteguianos, lo de aquel personaje de Molière que un día descubre, sorprendido, que toda su vida ha estado hablando en prosa sin saberlo.

Uno de los temas nucleares del libro es la manera de entender la “razón vital”. Creo que no está de más, discrepando del autor, el concepto de “razón”. Afirmaría que Ortega siempre será “racionalista”, pero entendiendo la razón de “otra manera”; creo que ese es el gran esfuerzo de Ortega, y que, si bien no llegó a elaborar ese sistema, la razón vital como método (razón narrativa-histórica, etimológica, biográfica) sí se encuentra desplegada en la obra orteguiana.

La acentuación del concepto de “perspectiva”, como señala Juan Arnau, y que comparto plenamente, lleva a un acercamiento de la filosofía de Ortega a la propuesta nietzscheana y al “pluralismo hermenéutico”. Esa fuerza y potencia de este concepto (“perspectiva”) “permite una lectura hermenéutica” (p. 196), pero eso no quiere decir que, al señalar el momento creativo,

inventivo, fabulador —el momento de juego y poesía en nuestra vida—, la verdad sea (mera) invención, o ya no sea un asunto relevante o una tarea para la filosofía. Dicho de otra manera, que la metáfora conforme nuestra vida, nuestros conceptos, a la manera nietzscheana —y presente en Ortega—, no quiere decir que no haya distancia entre el concepto y la metáfora. La filosofía como hermenéutica se transforma en genealógica. El “giro hermenéutico” se convierte en insoslayable (p. 220). Y, como señala el autor, para Nietzsche como para Ortega, el filósofo trata con el arte, con la metáfora, con la genealogía, pero no “sobra la fenomenología”, como se dice en el libro, o no sobran esas tradiciones que desarrollan ese trabajo conceptual. Son, como bien se señala, “estrategias fundamentales de intelección”, pero no son la intelección misma. El filósofo interpreta la poesía, pero sin ser poeta. La tarea del filósofo no es ofrecer una perspectiva más, sino articular perspectivas; al filósofo le sigue preocupando la cuestión de la verdad. No creo que en Ortega haya una “disolución de la filosofía en las humanidades, en un diálogo continuo”. Que se nutra de ese diálogo no quiere decir que se reduzca a él. Eso sería alinear excesivamente (más allá de algunos textos o momentos) la filosofía de Ortega con una posición escéptica, relativista e historicista. La filosofía de Ortega sí es hermenéutica, pero la hermenéutica se dice de muchas maneras.

Como señalaba anteriormente, el tercer comentario crítico tiene que ver con “la forma de lectura”. Creo que se nos ofrece una lectura de Ortega viva, ágil, y que nos hace pensar, pero faltan ayudas para introducir al lector en la obra

orteguiana. Quizás no sea la pretensión de Juan Arnau la de ofrecer una introducción a Ortega, pero el lector sí lo puede entender así. Sin necesidad de acabar haciendo un texto farragoso, académico, o lleno de notas al pie, creo que sí es necesario acompañar los textos orteguianos con referencias explícitas a las obras (y, actualmente, con la edición de las *Obras completas*, es muy fácil y sencillo hacerlo). Todo el libro está lleno de textos y citas de Ortega (que le dan riqueza), pero muchas veces se pierde el contexto, el momento. Se entrelazan texto del autor y texto orteguiano y, aunque se usan siempre las comillas, en la lectura la voz del autor se mezcla y entremezcla con la de Ortega. El propio Juan Arnau lo reconoce: “En lo que aquí se recoge no hay, eso sí, ningún tipo de manipulación. Todo ha sido escrito por Ortega”, y continúa en nota al pie: “Selecciono y voy tejiendo fragmentos, como los monjes budistas hacían los retales, convirtiéndolos en túnicas, en abrigo para la vida” (p. 105). “Simplemente resalto, asocio y llevo hasta sus últimas consecuencias no solo lo que dijo el filósofo, sino también lo que silenció” (*idem*). Quizás no hubieran venido mal las referencias, como he dicho, a las *Obras completas*, alguna nota más, alguna ayuda más al lector. Se nos dirá, no sin razón, que es una lectura de Ortega y no una guía para leer a Ortega.

La lectura de este brillante y sugerente ensayo no nos ahorrará el trabajo de leer al propio Ortega. Bienvenidas sean estas lecturas, y otras por venir, que nos lanzan a seguir pensando la complejidad de nuestra vida y hacen de la filosofía un saber vivo, un saber radical, lectura de lecturas.

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE LA RAZÓN VITAL-HISTÓRICA*

GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: *José Ortega y Gasset. Filosofía de la razón vital histórica*. Madrid: SND Editores, 2024, 245 p.

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA
ORCID: 0000-0002-5633-0565

Basta leer el título de este libro, *José Ortega y Gasset. Filosofía de la razón vital histórica*, para intuir que el autor se propone hacer un recorrido cronológico de la génesis de la filosofía histórico-vital de Ortega: desde su comprensión de la razón vital en *El tema de nuestro tiempo* de 1923 hasta la comprensión de la dimensión histórica de la vida a partir de los años treinta. Esta monografía se presenta como un ensayo filosófico que tiene vocación divulgativa, pues trata de ofrecer una lectura coherente en el itinerario intelectual de Ortega a partir del diálogo con las ideas de su tiempo para pensar nuestra propia circunstancia.

Siempre es bueno que se siga escribiendo y pensando sobre Ortega. En los últimos años no han dejado de publicarse estudios monográficos sobre su pensamiento, su incursión en la constelación de la filosofía contemporánea e incluso sobre su biografía intelectual. Este libro de Pedro José Grande Sánchez, doctor en Filosofía con una

tesis sobre “La ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español”, se inscribe dentro de esta nueva navegación para devolver a Ortega y al pensamiento en español al centro de los debates filosóficos de la primera mitad del siglo XX.

El libro tiene una pretensión de totalidad, puesto que se presenta como un ambicioso estudio académico que quiere recorrer las diversas etapas del pensamiento de Ortega, desde sus primeros escritos de juventud hasta su madurez intelectual, para comprender de forma integral la evolución de su filosofía de la razón vital. Esta perspectiva de aproximación a la obra de un filósofo es sugerente y original, puesto que es sensible al devenir biográfico, histórico, político-social y lingüístico de la circunstancia en la que se construyó dicha obra. Responde al imperativo de la *Begriffsgeschichte* con respecto a la comprensión de los conceptos: los textos han de ser entendidos en sus contextos. Es especialmente interesante esta perspectiva de acceso a la obra de Ortega, que ocupa diez volúmenes en la última edición de sus *Obras completas*, porque su filosofía es el resultado de un diálogo con la circunstancia e imperativo de actualidad, como decía en el “Prólogo a una edición de sus obras” de 1932.

La innovación más notable que este libro aporta a los estudios orteguianos es que no pretende ser un manual de lectura para adentrarse en la filosofía de Ortega. Muy al contrario, busca dar una perspectiva interpretativa concreta, la del propio autor del libro, para cuestionar y fundamentar creencias en

* Este trabajo se enmarca en el proyecto ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset”, PHS-2024/PH-HUM-57, financiado por la Comunidad de Madrid.

Cómo citar este artículo:

Balaguer García, E. (2025). La ontología política de la razón vital-histórica. Reseña de “José Ortega y Gasset: Filosofía de la razón vital histórica”, de Pedro José Grande Sánchez. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (50), 211-213.

<https://doi.org/10.63487/reo.155>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 50. 2025
mayo-octubre

torno a ideas clave del pensamiento de Ortega con el objetivo de comprender un poco más nuestra realidad. ¿Qué ideas y qué accesos al conocimiento de la realidad brinda Ortega que siguen siendo útiles para nuestra vida hoy? De esta pregunta parte la visión poliédrica que aporta este libro. La vida y no la teoría, el *ethos* del vivir consagrado a la acción que es el quehacer, es el centro neurálgico sobre el que pone el Foco Grande Sánchez.

La articulación de la razón vital-histórica es el tema central de este libro. Grande Sánchez acierta en enfocar su estudio en la razón vital como eje articulador del pensamiento orteguiano y en reparar en su carácter histórico. A través del análisis de textos clave de Ortega, el autor expone cómo este concepto emerge como una superación crítica tanto del racionalismo clásico como del relativismo moderno. La razón incardinada en la vida es la forma más adecuada de comprender al individuo en su propia circunstancia. En este sentido, supera una razón pura que había advertido al ser humano como un ente estático.

El libro se estructura en cuatro partes que evitan la lectura fragmentaria de Ortega y que buscan trazar una continuidad entre sus quehaceres filosóficos, políticos (ese “salvar la circunstancia”), y las muchas empresas de renovación cultural de España que emprendió. La primera parte ahonda en los inicios de su filosofía vinculada al espíritu regeneracionista y a la sensibilidad de atender que España se encontraba en la encrucijada de una modernización que pasaba por Europa. En esta parte he echado en falta mayor profundidad y desarrollo en algunos capítulos; en particular, el cuarto, dedicado a

Nietzsche, puesto que hubiera alumbrado mejor la consolidación de su pensamiento en estos primeros años de formación neokantiana. De hecho, se trata de un capítulo sumamente breve, de una página. Ciertamente todos los capítulos responden el imperativo de la brevedad por ser introductorios a la sensibilidad de ciertos problemas; sin embargo, algunos de ellos impiden comprender qué es exactamente lo que quiere decir el autor cuando habla de Nietzsche como “zona tórrida”. Lo mismo sucede con el capítulo de Renan. El autor lo sitúa como una de las influencias notables en su filosofía antes de la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Me resulta complicado estar de acuerdo con esta idea, puesto que Renan es una pieza relevante en el pensamiento de Ortega cuando se vincula a sus ideas sobre la nación a partir de la publicación de *España invertebrada* en 1922. Es decir, la idea de “un proyecto sugestivo en común”, idea fuerte con la que Ortega define nación, es una deuda renaniana, entonces ¿cómo podía haber caído en el olvido Renan a partir de los años veinte, como sostiene el autor?

En la segunda parte, Grande Sánchez se adentra en el diseño de su ontología política, a la que le da forma en la tercera parte cuando dialoga con los dos textos más relevantes de los años veinte y principios de los treinta, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*. En esta tercera parte es interesante cómo el autor va entrelazando las ideas de Ortega con su propia circunstancia político-histórica. Buen ejemplo de ello es el capítulo catorce, en el que habla del nacimiento de la Agrupación al Servicio de la República como resultado de la vida auténtica que Ortega

estaba ejecutando. Es más, el autor va dando algunas notas del programa de la Agrupación para sostener que es el mejor ensayo práctico de su ontología política. Esta intuición muestra una perspectiva original de la comprensión de las acciones que Ortega, como ciudadano, persona que habitó un aquí y ahora y filósofo, llevó a cabo. Sin embargo, no puedo más que discrepar de nuevo en la idea de nación que aparece en esta parte de la historia, puesto que Ortega jamás abandona la concepción de proyecto de vida en común como el eje vertebrador de la España que quiere construir. En modo alguno podemos entender la nación como un “destino histórico manifiesto”.

La última parte, titulada “Crepúsculo de un proyecto vital”, se presenta como el desarrollo de su filosofía de la razón histórica. El autor da pinceladas más o menos acertadas en torno a las categorías de la nueva razón. La idea de crisis y las generaciones son piezas clave de su ontología política, como bien sabe intuir Grande Sánchez; sin embargo, el capítulo termina justo cuando empieza el relato más sugerente de la “segunda navegación” y el exilio. El libro termina sugiriendo una “tercera navegación” a partir del exilio, pero no se justifica esta idea. Muy al contrario, se retroalimenta la errónea interpretación, al menos a mi juicio, de que Ortega guardó silencio. ¿Esa tercera navegación fue entonces la del silencio? ¿Qué significa que Ortega pensara hasta sus últimas consecuencias sobre la constitución de unos Estados Unidos de Europa? ¿Por qué apela a los dos conceptos ciceronianos de *concordia* y *libertas* en 1941? En cualquier caso, Grande Sánchez ha sabido poner la mirada atenta a

los problemas más controvertidos en Ortega para que podamos pensarlos de nuevo y esto es un valor en sí mismo.

También me parece importante reseñar que se trata de un libro completo. No sólo por la exposición de contenido interpretativo de la filosofía de Ortega y la reconstrucción conceptual, sino porque ha sido consciente de la importancia de escribir una cronología minuciosa de la vida del filósofo y una bibliografía de sus obras como colofón del libro. Esta mirada sensible a la relevancia de los avatares vitales y de contexto histórico enriquecen el estudio de cualquier texto al que el lector quiera adentrarse.

El libro *José Ortega y Gasset. Filosofía de la razón vital histórica* aporta una mirada sugerente a los estudios orteguianos y nos introduce en los temas clave de Ortega sin saturar la mirada de los mismos. Si bien es cierto que, en ocasiones, la prosa del autor resulta algo confusa y parece encorsetada en cierta rigidez interpretativa, que, por otra parte, muchos temas quedan apenas perfilados y que, a mi juicio, el libro acaba justo en la parte más interesante de la historia, cuando empieza el exilio que yo misma he denominado “exilio existencial” con el polémico silencio. A pesar de todo ello, el enfoque integral del libro y la pretensión de mirar de forma generosa toda su obra, permiten que este libro sea una lectura recomendable para todos aquellos lectores interesados en introducirse en el pensamiento del siglo XX escrito en español. El valor más importante de este trabajo radica en que Grande Sánchez contribuye a rescatar a Ortega no sólo como figura histórica, sino como interlocutor vivo para las preguntas urgentes e imperativas de nuestra actualidad.

Relación de colaboradores

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid en 2019. Es miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega – Marañón. Sus principales líneas de investigación se centran en el pensamiento de Ortega y la filosofía contemporánea. Ha colaborado en ediciones de las obras del filósofo, de su epistolario y de sus notas de trabajo. Entre sus últimos trabajos, cuentan: “El *horror vacui* en el marco del ensayo de integración de Ortega” (2024), “La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega” (en prensa, 2023) y “Análisis de la relación entre perspectiva y estimativa en José Ortega y Gasset entre 1914 y 1923” (2021).

NOÉ EXPÓSITO ROPERO

Profesor ayudante doctor del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Sus líneas de investigación son la fenomenología, la antropología filosófica, la ética contemporánea y la filosofía española del siglo XX, con especial atención al legado de Ortega y la Escuela de Madrid. Entre sus principales publicaciones: “Phenomenology and Cognitive Linguistics in Dialogue: A Review of Ortega y Gasset’s Theory of Emotive Gesture as Metaphor” (con Augusto Soares da Silva, 2024), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín* (ed. con Tomás Domingo Moratalla, 2022) “La dimensión afectiva en la fenomenología de José Ortega y Gasset. Notas para un estudio sistemático a partir de Manuel Granell” (2022) y *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico* (2021).

IGNACIO GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE

Profesor de Gestión Internacional de Recursos Humanos en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Alcalá de Henares. Es también consultor y colaborador en medios de comunicación como *El Mundo*, *Nueva Revista* y *Expansión*. Ha escrito diversos artículos sobre filosofía, antropología, empresa, política y cine. Entre sus libros publicados destacan: *Dinero, Cámaras... Acción. La banca y los banqueros a través del cine*, con Antonio Romero Mora y Ricardo López Lázaro (2024), *La extinción de los hijos. El retorno*

del flautista de Hamelín (2023), *Un montón de imágenes rotas*. La tierra baldía cien años después (2022) y sus ediciones de *El sentido reverencial del dinero*, de Ramiro de Maeztu (2013) y *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios* (2010).

JAVIER GOMÁ LANZÓN

Doctor en Filosofía y licenciado en Filología Clásica y en Derecho, en 1993 ganó las oposiciones al cuerpo de Letrados del Consejo de Estado como el primero de su promoción. Desde 2003 es director de la Fundación Juan March. Premio Nacional de Ensayo, es presidente del Consejo Asesor del Patronato de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, y patrono del Teatro Real y del Teatro de la Abadía. Su obra filosófica principal se desarrolla en una *Tetralogía de la ejemplaridad* (*Imitación y experiencia*, *Aquiles en el gineceo*, *Ejemplaridad pública*, *Necesario pero imposible*, publicados entre 2003 y 2013 y recopilados dos veces en Taurus, 2014 y DeBolsillo, 2019), después presentada de forma unitaria en la monografía *Universal concreto* (2023). Además, ha reunido sus ensayos en *Ingenuidad aprendida* (2011), *Filosofía mundana* (2016), *La imagen de tu vida* (2017) y *Dignidad* (2019). Es autor de una trilogía teatral bajo el título *Un hombre de 50 años* (2021).

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ

Catedrático de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Investigador Responsable del Grupo de Investigación Reconocido de Estética y Teoría de las Artes (GEstA), es autor, entre otras publicaciones, de *La ironía estética: estética romántica y arte moderno* y *La comedia de lo sublime*. Ha traducido *Filosofía del arte o Estética*, de Hegel, y ha editado volúmenes compilatorios como *Estéticas del arte contemporáneo*; *Arte, cuerpo, tecnología* o, con Ana M.^a Manzanas, *Cine y hospitalidad*. Ha realizado las ediciones críticas de *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo* y el material de archivo *Hegel. Notas de trabajo*, de José Ortega y Gasset, siendo además autor del *Índice de conceptos, onomástico y toponímico*, incluido en el décimo volumen de las *Obras completas* de Ortega.

XAVIER ORTEGA MARTÍN

Estudiante-investigador en el Máster de Estudios Políticos de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París (EHESS). Realiza actualmente su investigación predoctoral sobre la filosofía orteguiana de la universidad y de la técnica desde la perspectiva de su *praxis* política, comparándola con el pensamiento de Manuel Sacristán. Por otra parte, ha trabajado sobre las *marginalia* de Ortega, desarrollando con la ayuda de Marcos Alonso y Juan Bagur un inventario de las mismas, sistematizado gracias a la construcción de una base de datos integral de la Biblioteca personal de Ortega ubicada en la Fundación Ortega – Marañón. A partir de este trabajo, es editor y traductor

del alemán al español del libro *Lenguaje y mito* de Ernst Cassirer con comentarios de Ortega, de próxima publicación.

GIULIA PADULA

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma en 2024, con una tesis sobre el concepto de vocación en Ortega y Gasset, publicada íntegramente, bajo la dirección de los profesores Giambattista Formica y Ardian Ndreca. Sus principales líneas de investigación son: la filosofía española del siglo XX, la metafísica en Ortega y Gasset y María Zambrano y su relación con la mística. Entre sus últimas publicaciones, “«Io sono la mia vocazione». La mediazione metafisica della vocazione nella filosofia di Ortega y Gasset” (en prensa, 2025) y “La vocación como mediación metafísica entre el yo y la circunstancia” (2024).

JAVIER SAN MARTÍN

Profesor emérito de Filosofía en la UNED. Fundador de la Sociedad Española de Fenomenología y de *Investigaciones fenomenológicas*. Su filosofía se centra en la antropología filosófica y la fenomenología trascendental, y desde ambas líneas hace una lectura de Ortega muy vinculado a la fenomenología husserliana. Es uno de los promotores de la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset (Fundación Sicómoro-UNED). Es autor de más de doscientas publicaciones en varios idiomas; entre las últimas, los libros: *Fenomenología, ética y antropología. Paseos de una autobiografía filosófica* (2025), *Antropología filosófica I* (2013) y *II* (2015), o *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012). Ha editado varios libros en español y, en alemán, *Studien zur Phänomenologie* (1999), de Ortega y Gasset.

FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA

Doctor en Filosofía por la Universidad “La Sapienza” de Roma. Sus líneas de investigación son la filosofía española, la filosofía alemana del siglo XX, la filosofía moral, la estética y la relación entre filosofía, literatura y mito. Entre sus publicaciones, “«El cuento de nunca acabar». Sobre la filosofía narrativa de José Ortega y Gasset” (2024), “Las gayas ciencias. Platón, Nietzsche, Ortega” (2024), *Tragedie e salvazioni. Studio su Unamuno e Ortega y Gasset* (2023), “*Ludendo vivere*. Filosofía y juego entre Ortega y Gasset y Huizinga” (2023) y “Ortega allievo di Cohen e l’amore come conoscenza” (2020), en coautoría con Alejandro de Haro Honrubia.

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. A 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

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 20 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.
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.

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:
 Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
 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.
 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.
- 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]. Añadir DOI en caso de tenerlo.

- 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]. Añadir DOI en caso de tenerlo.
- f) Trabajo publicado en CD-ROM: McCONNELL, W. (1993): “Constitutional History”, en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.

Si se trata de referencias de idéntica autoría, deberán ordenarse de mayor a menor antigüedad:

ORTEGA Y GASSET, José (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, José (1941): “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1, pp. 11-39.

En caso de que se cite según el estilo norteamericano el año irá entre paréntesis detrás del nombre del autor.

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, con excepción de los trabajos que incluyan materiales que estén sujetos a derechos de autor.

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. Si hubiera discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista de los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* enviará a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial y, en caso de que esta haya sido favorable, la carta de aceptación para su publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

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 y aceptación de los originales, figurarán impresas y 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 dos años de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir previa autorización 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*, *Dialnet*, *The Philosopher's Index*, *IPB-International Philosophical Bibliography*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *MIAR*, *Catálogo 1.0 Latindex* y está categorizada por CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Ignacio Blanco Alfonso, Universidad CEU San Pablo y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

REDACCIÓN:

Íñigo García-Moncó Pinedo, Universidad Carlos III de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Miguel Ángel López de la Asunción, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

CONSEJO EDITORIAL:

Esmeralda Balaguer García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jesús M. Díaz Álvarez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Tomás Domingo Moratalla, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Margarita Garbisu Buesa, Universidad Complutense de Madrid, España

Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España

Azucena López Cobo, Universidad de Málaga, España

Francisco José Martín Cabrero, Università di Torino, Italia

Astrid Wagner, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

CONSEJO CIENTÍFICO:

Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina

Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia

José María Beneyto Pérez, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España

Marta Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina

Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España

Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España

Béatrice Fonck, Institut Catholique de París, Francia

Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

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

José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

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

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España

José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España

Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España

Table of Contents

Number 50. May, 2025

<i>Editorial</i>	5
INTERVIEW	
<i>José Luis Molinuevo: “El Centro y la Revista fueron concebidos como otra de las empresas intelectuales orteguianas”.</i> Domingo Hernández Sánchez	7
ARCHIVE DOCUMENTS	
Working Papers by José Ortega y Gasset	
<i>Notes about Goethe. Second Part.</i> José Ortega y Gasset	17
Edited by Iván Caja Hernández-Ranera	23
Biographical Itinerary	
<i>José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Correspondence (1934-1941). Second Part.</i> Presented and edited by Francesco Giuseppe Trotta	67
ARTICLES	
El tema de nuestro tiempo <i>in the Work of Ortega y Gasset.</i> <i>One Hundred Years of his Publication.</i> Javier San Martín	89
El tema de nuestro tiempo: <i>Lights and Shadows of a Crucial Book.</i> Noé Expósito Roperó	113
<i>Rediscovering the Metaphysics of Ortega y Gasset.</i> Giulia Padula	129

<i>"Llevo doce años de silencio". A Philosophical Reading of José Ortega y Gasset's Silence in front of the European Collapse (1930-1940).</i> Xavier Ortega Martín	149
GUEST SIGNATURE	
<i>The Lessons of the Master.</i> Javier Gomá Lanzón	173
CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA	
<i>History and Circumstance of Ortega's Prologue to Veinte años de caza mayor. An Unknown Conference.</i> Introduced by Ignacio García de Leániz Caprile	185
<i>Brief History of a Historical Prologue.</i> Eduardo de Figueroa y Alonso-Martínez, Conde de Yebes	195
BOOK REVIEWS	
<i>Ortega in a Court of Castaways.</i> Dorota Leszczyna (José Luis Villacañas, <i>Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española</i>)	199
<i>A Reading of Ortega.</i> Tomás Domingo Moratalla (Juan Arnau, <i>Ortega contra el racionalismo</i>)	207
<i>Political Ontology of Vital-Historical Reason.</i> Esmeralda Balaguer (Pedro José Grande Sánchez, <i>José Ortega y Gasset. Filosofía de la razón vital histórica</i>)	211
List of Contributors	215
Author Guidelines	219
Editorial Team	225



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	----------------	-------------	----------------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	----------------	-------------	----------------

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

TELÉFONO: 34 91 700 41 35

A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)





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:

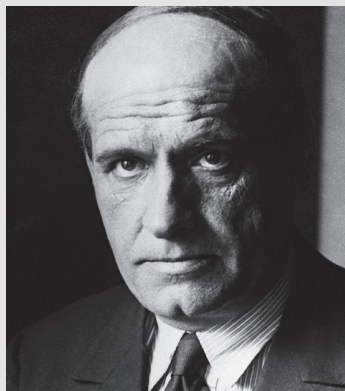
Número de C. C. / Libreta:

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





Ortega

Alianza editorial

Ortega

Entorno a
Galileo
y otros
ensayos



Alianza
editorial

Ortega

Vieja y nueva política.
Escritos políticos I
(1906-1919)



Alianza editorial



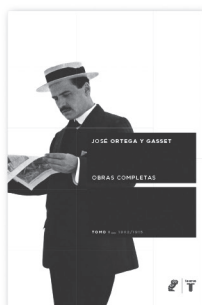
alianzaeditorial.es



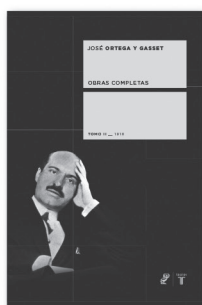
Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

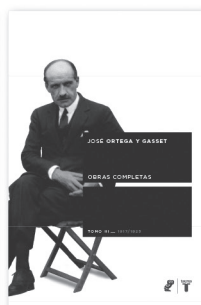
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



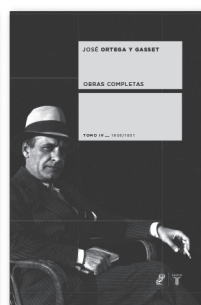
Tomo I (1902-1915)



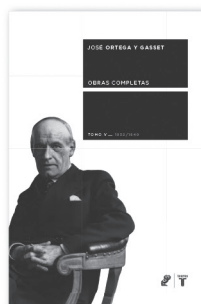
Tomo II (1916)



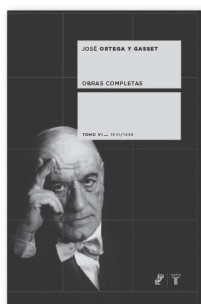
Tomo III (1917-1925)



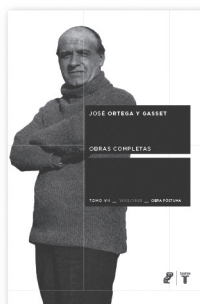
Tomo IV (1926-1931)



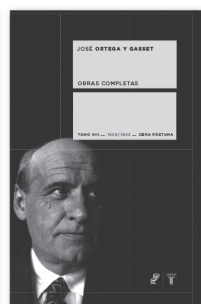
Tomo V (1932-1940)



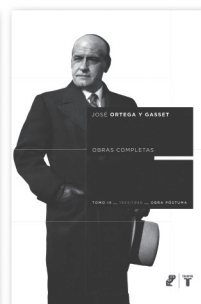
Tomo VI (1941-1955)



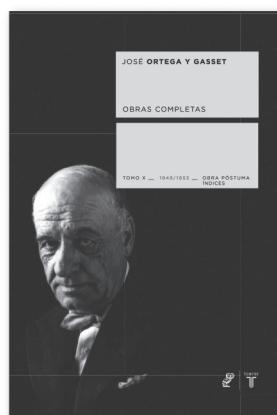
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo XI (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 JULIA, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

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