

Revista de Estudios Orteguianos

39 
2019

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Ángel Pérez Martínez

Gerente

Carmen Asenjo Pinilla

Redacción

Esmeralda Balaguer García, Iván Caja Hernández-Ranera,
Andrea Hormaechea Ocaña

Consejo Editorial

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

Consejo Asesor

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

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de Estudios Orteguianos

39 
2019

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, 2019

Diseño y maquetación: Vicente Alberto Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte en 2019



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.n39>



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 39. Noviembre de 2019

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Dilthey. Cuarta parte.

José Ortega y Gasset

Edición de

Jean-Claude Lévêque

7

Itinerario biográfico

*José Ortega y Gasset – James B. Conant, con la intermediación
de W. Warder Norton. Epistolario (1935-1937). Segunda parte.*

Presentación y edición de Azucena López Cobo

61

ARTÍCULOS

*Malhereusement impossible: la relación de Ortega y Gasset y
Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea.*

Belén Becerril Atienza

117

Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción.

Domingo Fernández Agis

151

*Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset:
feudalismo y organicismo social.*

Santiago Argüello

163

*La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias
a sus bases fenomenológicas.*

Noé Expósito Ropero

187

LA ESCUELA DE ORTEGA

- Ortega y Gasset – Valentín de Pedro: un puente transatlántico en la búsqueda de una nueva fraternidad hispano-americana.*
Introducción de Aníbal Salazar Anglada 221
- José Ortega y Gasset.*
Valentín de Pedro 239

RESEÑAS

- Móvil-izados o ese progreso del que usted me habla.*
Andrea Castro Soto 243
(Rafael Aguelo Arguis, *Reflexiones sobre la sociedad “móvil-izada”. El timo del progreso*)
- Una aproximación al concepto de libertad en Ortega.*
Jorge Costa Delgado 246
(Pablo Beytía, *La síntesis de la libertad. Fundamentos teóricos desde la obra de Ortega y Gasset*)
- Ortega, la psicología y la psicología de Ortega.*
Rodolfo Gutiérrez Simón 250
(Helio Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo. Ensayos y aproximaciones*)

TESIS DOCTORALES

- La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset.*
Juan Bagur Taltavull 253
- Gestación, sentido y modelos de la heroicidad en José Ortega y Gasset.*
Iván Caja Hernández-Ranera 254
- Filosofías políticas y científico tecnológicas contemporáneas: un estudio político sobre ciencia y tecnología.*
Javier Fernández García 257

<i>La dimensión biográfica de la vida humana en la filosofía raciovitalista de José Ortega y Gasset.</i> Edson Ferreira da Costa	261
<i>Simmel y Ortega: en torno a la idea de filosofía como ejercicio de recepción y crítica.</i> Eduardo Gutiérrez Gutiérrez	262
<i>Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano.</i> Rodolfo Gutiérrez Simón	265
BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2018	
Esmeralda Balaguer García y Andrea Hormaechea Ocaña	267
Relación de colaboradores	275
Normas para el envío y aceptación de originales	279
¿Quién es quién en el equipo editorial?	285
Table of Contents	287

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*

Cuarta parte*

Edición de
Jean-Claude Lévêque

Introducción

Esta última entrega de las notas contenidas en la carpeta "Dilthey" comprende alrededor de cien hojas de apuntes en los que Ortega analiza muy finamente los temas fundamentales de la filosofía diltheyana y sus aporías en relación con la tematización de la vida como realidad radical. Estas cuartillas analizan muy de cerca algunos de los conceptos fundamentales de la reflexión del filósofo alemán entre 1905 y 1911, al final de su trayectoria intelectual y vital. Ortega se centra sobre todo en el volumen VII de las obras completas de Dilthey, donde el autor intenta dar una fundamentación más segura a la razón histórica.

Estos materiales, como los ya antes publicados, son textos preparatorios al ensayo "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", de 1933-34, donde Ortega proporciona una lectura muy sugerente de la filosofía de Dilthey.

Hay que subrayar la importancia de las cuartillas que Ortega dedica a la explicación de los lemas "sistema" y "vida" en Dilthey, donde subraya, al mismo tiempo, su proximidad y su distancia de las conclusiones diltheyanas. Dilthey

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-1-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

Cómo citar este artículo:

Lévêque, J.-C. (2019). Notas de trabajo de la carpeta "Dilthey". Cuarta parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 7-59.
<https://doi.org/10.63487/reo.199>



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 39. 2019
noviembre-abril

entrevé la vida como realidad radical, pero no se atreve a pensarla filosóficamente y no la considera como fundamento del conocer humano. Dilthey llega al límite del conocimiento de la vida como realidad radical, pero, en opinión de Ortega, se queda en el “psicologismo”. Subraya Dilthey: “En todas partes hay vida interna, y su significado reside en la conciencia, en la reflexión, en la circunspección. Y también vemos que toda conciencia, a través de la diferenciación de sus órganos y funciones, se eleva al nivel del pensamiento. Sus operaciones, o sea las primarias, están implícitas en todos los procesos psíquicos. Están involucrados en los estados y procesos voluntarios, así como en los procesos de conocimiento, como percibir, juzgar e inferir. Distinguimos, conectamos, etc., continuamente. El pensamiento, en sus operaciones elementales, no es necesariamente un acto de verificación de la realidad actual; actos y hechos de evaluación de la voluntad también son procesos de pensamiento”¹.

Ortega considera estas observaciones diltheyanas como consecuencia de su no alejamiento del psicologismo de su época, a pesar de las consideraciones que el mismo Dilthey nos presenta en los volúmenes VII y VIII de sus escritos². Si, por lo tanto, las funciones del individuo no pueden ser de ninguna manera divididas y mantenidas separadas, sino que siempre deben considerarse en su conexión dinámica y constitutivamente interactiva, entonces sí incluyen la variedad inagotable y la riqueza de la dimensión antropológica como la necesidad inalienable de nunca fallar: es una representación del hombre capaz de hacer plenamente su verdadera imagen sin cambiar la complicada complejidad en nombre de cualquier simplificación teórica y epistemológica. Por otro lado, puede aparecer hasta cierto punto convincente para abandonarse a la tranquilidad de cualquier certeza metafísica, inevitablemente ahistórica. Desde este punto de vista juega un papel fundamental en las siguientes páginas (pero no solo en ellas)³. La idea de *Selbstbesinnung* es entonces uno de los conceptos más complicados y significativos de la filosofía diltheyana. Y precisamente sobre este punto y sobre la idea de conciencia se apuntan las notas orteguianas.

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 pre-

¹ Wilhelm DILTHEY, GS XIX, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (ca. 1870-1895). Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 389-390.

² Véase sobre este sujeto: Manfred RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

³ Lo que subraya, entre otros, Hans-Ulrich LESSING en *Die Autonomie der Geisteswissenschaften. Studien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Zweiter Band: Systematische Untersuchungen zu Diltheys Werk*. Verlag Traugott Bautz GmbH: Nordhausen, 2016.

cisamente 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 Marañón⁴.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por

⁴ Los libros consultados para estas notas, que se encuentran en la biblioteca personal del autor, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón son los siguientes: Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V, edición de GEORG MISCH. Berlin: Verlag von Teubner, 1924; Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Werke*, en *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, vol. VI, edición de GEORG MISCH. Berlin: Verlag von Teubner, 1924; Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Berlin: Verlag von Teubner, 1922; Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923; *Briefwechsel Dilthey-Yorck, 1877-1897*. Halle: Niemeyer Verlag, 1923; *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild im Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. Mit einem Jugendbild*, edición de Clara MISCH. Leipzig-Berlin: Teubner, 1933; GEORG MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner, 1931; LÉON BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol. Paris: Alcan, 1927; GIAMBATTISTA VICO, *Principi di Scienza Nuova*. Bari: Laterza, 1928, 2 vol.; EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I-II. Halle: Niemeyer, 1900-01.

Otros libros relacionados con estas notas que no se conservan en la biblioteca; ERNST CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007; Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften* vol. VIII. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.

“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 [.]. El cambio de página se marca con //. Cada nota va precedida de *. El comienzo de cada carpetilla de **, y el de carpeta de ***. Se hace una llamada para indicar en nota al pie la signatura con que está numerado en el Archivo el texto que sigue. Los términos tachados se colocan y señalan así mismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*

Cuarta parte

* * *¹

*²

Ingleses (historiadores)

Favorable –VII, 254–³. Interesante V, 250 Carlyle.

¹ [4/6. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “Dilthey”, datada en noviembre de 1933. *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*. Segunda parte”, edición de Jean-Claude LÉVÊQUE, *Revista de Estudios Orteguianos*, 37 (2018), pp. 5-36, para las anteriores notas de esta carpeta.]

² [4/6-159]

³ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 254: “Indem wir nun zur Geschichte übergehen, stellt sich als das nächste unter den Problemen das des Verhältnisses von Leben und Geschichte dar. Auf dieses führt der Gang, den wir eingeschlagen haben. An jedem Punkt in der räumlichen oder zeitlichen Verbreitung der Geschichte ist eine lebende, wirkende, mit Bildungskräften ausgestattete, jeder Einwirkung reizbare Seele gegenwärtig. Jedes Dokument erster Klasse ist Ausdruck einer solchen. Daß diese Dokumente für irgendeine Gegenwart so spärlich sind, ist die Folge der Auswahl, welche die Geschichte als Erinnerung unter dem Wust des Geschriebenen vornimmt. Sie läßt zu Staub, Asche und Fetzen alles werden, was keine Bedeutung hat. Hier tritt uns diese Kategorie von neuem entgegen. Im Grunde ist aber alles von Bedeutung, da es als Ausdruck von irgend einem schlagenden und zuckenden Menschenherzen in das Eineinsehen läßt, was zu einer Gegenwart eine Möglichkeit eines Erlebnisses war. Denn darum handelt es sich, die Seele selbst aufzusuchen, wie sie nun unter den Bedingungen einer Gegenwart und eines Raumes an bestimmte Möglichkeiten jederzeit gebunden ist –ein Fall gleichsam unter den grenzenlosen Möglichkeiten, die der historische Verlauf hervorbringt”. Traducción del editor: “Pasar a la historia ahora resulta ser el próximo entre los problemas de la relación de vida e historia. Este es el camino que hemos tomado. En cada punto de la difusión espacial o temporal de la historia, hay un alma viva, activa, dotada educativamente, que despierta toda influencia. Todo documento de primera clase es una expresión de esto. Que estos documentos sean tan escasos para cualquier presente es la consecuencia de la elección hecha por la historia como un recuerdo bajo la ceniza de lo que está escrito. Se convierte en polvo, cenizas y pedazos, todo lo que no tiene sentido. Aquí esta categoría nos vuelve a encontrar. Básicamente, todo es importante, ya que es una expresión de algunos latidos y contracciones del corazón humano, que le da al presente la posibilidad de una experiencia. Porque de eso se trata de buscar el alma misma, como lo hace. Ahora, bajo las condiciones de un presente y un espacio, siempre está sujeto a ciertas posibilidades, un caso, por así decirlo, entre las posibilidades ilimitadas que produce el curso histórico”.]

*4

Insuficiencias,

- No⁵ ve el conocer como reacción dialécticamente procedente de un querer y de un sentir una necesidad.
- No⁶ precisa q[ué] es el yo. V.

Extracto VII, pag. 2

- Insuficiente definición de “gegenständlichkeit” y consecuentemente de mundo ib. 3
- Consecuente insuficiencia de q[ue] sentir y querer se refieren aún originariamente a una “objetividad”, ib[idem].

*7

Intelectualismo y su superación.

En definitiva lo que D[ilthey] siente como fin de toda su obra es la liberación del hombre del vivir en lo irreal. Esta vida “irreal” proviene de que toma como realidades las construcciones de su intelecto (metafísica), las cuales interpretan e impiden su visión de la realidad misma.

De aquí que sería necesario –no se comprende q[ue] D[ilthey] no lo haya intentado temáticamente– mostrar el método general para distinguir lo construido de lo real, la función intelectual del vivir mismo. La sin par dificultad con que topé para conquistar mi “razón vital” fue llegar//

*8

//a inspirarme para las *posiciones* del intelecto (Setzungen) que toman un aire tan de la realidad misma.

Por tanto, urge como una higiene fundamental la desintelectualización del intelecto. No del hombre, porque este necesita de su función intelectual –más aprendiendo a tomarla como tal–⁹.

⁴ [4/6-160]⁵ Red [tachado]⁶ De [tachado]⁷ [4/6-161]⁸ [4/6-162]

⁹ [Véase José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*. Madrid: Alianza, 1984, p. 107: “Sin que se, repito, entre de lleno en la cuestión, diré que el término filosófico “absoluto” tiene dos significaciones: 1. absoluto es lo que existe con independencia de toda otra cosa; 2. absoluto es lo que comprende en sí todo. Ahora bien, el hecho de mi vida con el cual y dentro del cual me encuentro no aparece condicionado por ningún otro. Mi vida no existe condicionalmente sino que existe absolutamente. Hasta el punto de que todo otro hecho realidad –noten esto bien– supone ya el hecho de mi vida en el cual me aparecen o me son notificados”.]

*10

Introspección

Contra ella, VII, 250¹¹.

La razón del porque la rechaza y prefiere la vuelta por la interpretación de la expresión. V. por ejemplo, VII, 328-29¹²: “porque esta brota inmediatamente del alma, sin reflexión y por su fijeza (1) resiste mejor el comprender: así contiene más de la vivencia que lo que la introspección (Selbstbeobachtung) puede descubrir. “Por tanto: porque se captura mejor la vida inatenta”.

(1) La expresión fija y materializa la realidad vital.

*13

Juicio

Como no es solo discurso en VIII, 187.¹⁴

*15

Kantianismo de D[ilthey]¹⁶

¹⁰ [4/6-163]

¹¹ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 250: “Damit vollzieht sich aber eine Veränderung des Standpunktes. Die Schranke der Auslegung eines Individuums ist, daß dieses, wie es sich selbst Mittelpunkt ist, so auch vom Biographen zum Mittelpunkt gemacht wird”. Traducción del editor: “Pero esto está cambiando el punto de vista. La barrera de la interpretación de un individuo es que esto, como es en sí mismo el centro de atención, también el biógrafo lo convierte en el centro de atención”.]

¹² [*Ibid.*, p. 328: “auf der Gefühle, der dann oftmals ein Streben oder Tun hervorruft! Oder in dem auf typischer Anordnung der Rede beruhenden Wirkungszusammenhang derselben, in welchem sie von der Exposition der Sachlage aus in uns eine Welt von Gefühlen hervorruft und uns auch von da zu einer praktischen Stellung hinführt. Immer mehr schließt sich uns so die Bedeutung des Verhältnisse von Erleben, Ausdruck und Verstehen auf. Was im Erleben ohne Besinnen auftritt, wird im Ausdruck desselben gleichsam herausgeholt aus den Tiefen des Seelenlebens”. Traducción del editor: “en los sentimientos, que a menudo provocan un esfuerzo o una acción! O en la disposición de la interrelación basada en el discurso de la misma, que se expresa en nosotros a partir de la exposición del estado de cosas y del mundo de sentimientos y de ahí a uno práctico. Posicionar cables. Cada vez más, también nos sigue el significado de la relación de experiencia, expresión y comprensión. Lo que ocurre en la experiencia sin reflexión es, por así decirlo, sacado de las profundidades de la vida del alma en su expresión”.]

¹³ [4/6-164]

¹⁴ Ser gener [tachado]

¹⁵ [4/6-165]

¹⁶ [José ORTEGA Y GASSET, “Kant, reflexiones de centenario. 1724-1924” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 15: “El alma alemana y el alma meridional son más

Toda su posición es paralela a la de Kant: “erkenntnistheoretisch”.

VII, 261¹⁷: “Wie ist gesch[ichte]. Möglich? no la define diciendo lo que es (ontológicamente) la vida. Sino, al revés, definiendo esta por el modo de conocerla”.

*18

Crítica de Kant.

VIII, 178¹⁹

No solo es irracional lo transcendente, sino “en última instancia” también lo inmanente.

Algo más formal y preciso VII, 332-33²⁰

hondamente diversas de lo que suele creerse. Una y otra parten de dos experiencias iniciales, de dos impresiones primigenias radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual se encuentra sola en el mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. Esta impresión originaria de aislamiento metafísico decide de su ulterior desarrollo. Sólo existe para él con evidencia su propio yo; en torno a éste percibe a lo sumo un sordo rumor cósmico, como el del mar batiendo los acantilados de una isla”.]

¹⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 261: “Leben in diesem Sinne erstreckt sich sonach auf den ganzen Umfang des objektiven Geistes, sofern er durch das Erleben zugänglich ist. Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden”. Traducción del editor: “La vida en este sentido se extiende a toda la mente objetiva, en la medida en que es accesible a través de la experiencia. La vida es ahora el hecho básico que debe formar el punto de partida de la filosofía. Es lo que se conoce desde adentro, es lo que está detrás del cual no se puede regresar. La vida no puede ser traída al tribunal de la razón”.]

¹⁸ [4/6-166]

¹⁹ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 178: “Aus dem Lebenszusammenhang selber entspringt das Bedürfnis, das Denken desselben zum Zusammenhang der Welt, ja alles Wirklichen zu erweitern. Dann würde in dieser umfassenderen Erkenntnis des Wirklichen die des Lebens enthalten und als ihr Teil mitgegeben sein. Dies erweist sich nun als unmöglich. So enthält die Arbeit des Denkens einen Widerspruch in sich, also etwas Tragisches. Die kritische Philosophie hat das zuerst erkannt”. Traducción del editor: “Del contexto de la vida misma surge la necesidad de expandir su pensamiento a la conexión del mundo, de hecho todo lo que es real. Luego, en este conocimiento más completo de lo real, el de la vida estaría contenido y dado como su parte. Esto resulta ser imposible. Así, el trabajo del pensamiento contiene una contradicción en sí misma, algo trágico. La filosofía crítica lo reconoció por primera vez”.]

²⁰ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, pp. 332-333: “Es geht nicht

*21

Lebensphilosophie

Contra *Kathedersphilosophie*. Esta es un intento de galvanizar posiciones metafísicas ultimamente insostenibles y que son meras posibilidades, desiderata –pero no necesidades.

Frente a ellas –q[ue] no influyen su auténtico influjo los Lebensphilosophen. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Puskin y Maeterlinck–. Estos negando el sistematismo en pensar la *Lebenserfahrung*.

(Es decir, el escepticismo teórico hace agarrarse a un saber preteorético que es, a la vez, que saber la realidad misma de la vida) VIII, 200-201²².

*23

Logismo.

VII, 319²⁴

von der Begründung der Erkenntnis aus, wie sie sich der formalen Logik und Mathematik darstellt. Die formale Logik in Kants Zeit sah in den letzten Abstraktionen der Denkgesetze und Denkformen den logischen Grund für die Rechtsbeständigkeit aller wissenschaftlichen Sätze. Kants Erkenntnistheorie leitet aus diesem Begründungsverhältnis ab, daß Denkgesetze und Denkformen, vornehmlich das Urteil, die Bedingungen für die Erkenntnis enthielten. Er vermehrte diese Bedingungen durch die in der Mathematik gelegenen. Und im Gegensatz zu Leibniz hielt er an der Trennung der Bedingungen der Geometrie als einer anschaulichen Wissenschaft von denen der Logik fest". Traducción del editor: "No parte de la base del conocimiento, ya que se presenta a la lógica formal y las matemáticas. La lógica formal en el tiempo de Kant, las últimas abstracciones de las leyes del pensamiento y las formas de pensamiento vieron la razón lógica de la validez legal de todas las proposiciones científicas. La epistemología de Kant se deriva de esta relación fundamental de que las leyes del pensamiento y las formas de pensamiento, sobre todo el juicio, contienen las condiciones para el conocimiento. Él multiplicó estas condiciones a través de las matemáticas. Y a diferencia de Leibniz se detuvo en y señaló la separación de las condiciones de la geometría como ciencia intuitiva de la lógica".]

²¹ [4/6-167]

²² [*Ibid.*, p. 200: "Und hier nähern wir uns nun den Wurzeln alles geschichtlichen Auffassens. Die Selbstbiographie ist nur die zu schriftstellerischem Ausdruck gebrachte Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf".]

²³ [4/6-168]

²⁴ [*Ibid.*, p. 319: "Die Grundlage für alle Bestandteile, welche in den Geisteswissenschaften auftreten, sind und bleiben die Erlebnisse. Denn jedes Verständnis des Ausdrucks von fremden Erlebnissen vollzieht sich nur auf Grund der eigenen, und jedes Urteil, jeder Begriff wird nur geschaffen von Erlebnissen und Verständnissen aus. Sonach: auf das Wissen von Erlebnissen sind die Geisteswissenschaften fundiert". Traducción del editor: "La base de todos los componentes que ocurren en las humanidades son y siguen siendo las experiencias. Porque cada comprensión de la expresión de experiencias extrañas tiene lugar solo sobre la base de la propia, y cada juicio, cada concepto, se crea solo a partir de experiencias y comprensiones. Así, las humanidades se basan en el conocimiento de las experiencias".]

El pensar mudo –es decir, sin signos. Operaciones “son, en cuanto a su valor cognoscitivo, como percepciones” VII, 11²⁵– Por tanto, entrevé la “intuición”.

En VIII, 142²⁶, llama muy finamente “intelectualidad de las percepciones íntimas el hecho de que en la percepción íntima fundada en el «Innewerden» (darse cuenta) cooperan recuerdos, infusión²⁷ de recuerdos en la vivencia”.

Leibniz.

VII, 274²⁸– Histórico del fondo del alma leibniziana.

*29

Libertad.

Varias veces con motivo de la “autonomía del pensar” como imperativo de la filosofía habla, por ej. VIII, del “*menschliche Sehen nach Freiheit in der Vernunftbetätigung*”. ¿Hay tal *Streben*? ¿No es más bien algo irremediable? ¿Por tanto, no es un empeño o afán sino una terrible necesidad?

²⁵ [*Ibid.*, p. 11: “Hierdurch ist nun bedingt, daß die Deskription die Grenzen derjenigen Erlebnisse, die sich als gegenständliches Auffassen darstellen”. Traducción del editor: “Ahora es necesario que la descripción describa los límites de esas experiencias que se representan a sí mismas como comprensión objetiva”].

²⁶ [*Ibid.*, p. 142: “Das Verständnis hiervon fordert allgemeine Sätze über den Druck, den eine Lage auf ein politisches Ganze und seine Glieder übt und über deren Rückwirkung. Die Grade der methodischen Sicherheit im Verständnis sind von der Entwicklung der allgemeinen Wahrheiten abhängig, durch welche dies Verhältnis seine Fundierung erhält”. Traducción del editor: “La comprensión de esto exige propuestas generales sobre la presión que ejerce una situación sobre un todo político y sus miembros, y sobre sus repercusiones. Los grados de certeza metodológica en la comprensión dependen del desarrollo de las verdades universales por las cuales esta relación obtiene su fundamento”].

²⁷ Imaginación [tachado]

²⁸ [*Ibid.*, p. 274: “In Leibniz tritt also zum Fortschritt im Kultursystem des Naturwissens der in dem der Religiosität. Es ist unmöglich, Leibniz in die Seele zu sehen. Er hat niemals mit seinen eigenen Tiefen verkehrt. Er lebte in der mannigfaltig gesetzlichen Objektivität der Welt. Er würde auch seine Versuche, die Dogmen zu begründen, immer nur als Möglichkeit verteidigt haben. Was er in sich religiös erlebte, war im Zusammenhang mit der Aufklärung –ein Neues”. Traducción del editor: “En Leibniz, por lo tanto, el progreso en el sistema cultural del conocimiento natural ocurre en el de la religiosidad. Es imposible ver a Leibniz en el alma. Nunca usó sus propias profundidades. Vivió en la múltiple objetividad legal del mundo. Sus intentos de justificar los dogmas siempre se habrían defendido como una posibilidad. Lo que experimentó religiosamente fue en relación con la Ilustración –algo nuevo”].

²⁹ [4/6-169]

*30

Libertad y fatalismo.

Como contenido de la Erlebnis – junto ambos, VII, 330³¹.

*32

Logismo

V, VIII, 187 bajo A³³

Todo ello insuficientemente claro. Véase *sistema* sobre “Uebersicht”.

Su idea de haber enlazado sin discontinuidad la lógica o mundo de nuestros conceptos con la realidad (vital) immanente mostrando que hay un “pensar mudo” que “las operaciones lógicas elementales” funciona antes del concepto sobre la realidad misma. Se entendería si fuese una anticipación del pensar intuitivo de Husserl. El concepto resultaría de esas operaciones *sobre* la intuición. V. V, LXII³⁴. Muy claro, VII, 301³⁵.

³⁰ [4/6-170]

³¹ [*Ibid.*, p. 330: “Und da nun Gesetze, die nicht in unserm Wesen gegründet sind, diesem gegenüber machtlos sind, dieses Wesen aber unter dem Gesetz der Struktur steht, so ent steht die Frage, wie in diesem Zusammenhang unsere Ideale gegründet sind und –wie sie– werden. Traducción del editor: “Y hay leyes que no se basan en nuestra naturaleza, impotentes contra ella. Pero si este ser está bajo la ley de la estructura, entonces surge la pregunta de cómo en este contexto se fundan nuestros ideales y cómo se convierten”.]

³² [4/6-171]

³³ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 187, bajo a: “Die Erkenntnis der Wirklichkeit wird zur Selbstbesinnung erhoben in der Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre. Das Urteil enthält implizite entweder für sich oder nach seinem Zusammenhang immer Aussage über Wirklichkeit”. Traducción del editor: “El conocimiento de la realidad se eleva a la autorreflexión en epistemología, lógica y metodología. El juicio implícitamente implica, ya sea por sí mismo o según su contexto, declaraciones sobre la realidad”.]

³⁴ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. LXII: “Der Zirkel in der Grundlegung der Erkenntnis ist unvermeidlich; hier bleibt die Lotzesche Position: der Zirkel muß reinlich begangen werden; nachträglich ist dann durch Analyse der diskursiven Denkformen die Begründung ihres vorausgesetzten Erkenntniswertes zu leisten”. Traducción del editor: “El círculo en la base del conocimiento es inevitable; aquí permanece la posición de Lotzesche: el círculo debe comprometerse limpiamente; Posteriormente, al analizar los modos discursivos de pensamiento, se puede lograr la justificación de su valor cognitivo supuesto”.]

³⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der geistigen Welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, pp. 300-301: “Die allgemeinste Eigenschaft des Denkens, die sich in jedem Gebiet seiner Betätigung wiederfindet, kann mit den Ausdrücken Synthesis, Verbindung, Beziehen bezeichnet werden. Alle diese Worte drücken eine Leistung aus, durch welche Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammengekommen

*36

Matemática.

Medio para el conocimiento de lo real, declarado taxativamente como yo suponía en VII, 298³⁷.

*38

Misticismo y D[ilthey]

VIII, 178³⁹. Reconocimiento de la posible degeneración de su punto de vista.

wird. Der Ausdruck Verbindung oder Synthesis soll hier jede Art, Inhalte aufeinander zu beziehen, bezeichnen: das Trennen oder Verneinen fällt sonach ebenso unter diesen Begriff einer synthetischen Funktion als das Verbinden im engeren Verstande. So entspricht der Ausdruck Beziehen am meisten dem, was gesagt werden soll". Traducción del editor: "La cualidad de pensamiento más general que se encuentra en cada campo de actividad puede denominarse síntesis, conexión, relación. Todas estas palabras expresan un poder a través del cual la multiplicidad se convierte en unidad. El término compuesto o síntesis aquí se refiere a cualquier modo de relacionar contenido entre sí: la separación o la negación cae también bajo este concepto de una función sintética como la conexión en el sentido más estricto. Entonces, el término que hace referencia más estrechamente corresponde a lo que debería decirse".]

³⁶ [4/6-172]

³⁷ [*Ibid.*, p. 298: "So entstehen die folgenden Grundformen der Aussage und des Wissens. Die Wirklichkeitserkenntnis oder die Erkenntnis schlechweg, wenn das Wort in seinem ursprünglichen Verstande genommen wird, hat immer zu ihrem Gegenstände das Gegebene und sucht Realität und deren Eigenschaften festzustellen. So tiefgreifend in ihr der Unterschied der logischen und mathematischen Wissenschaften und derer, welche die Natur oder die menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche Welt zum Gegenstände haben, ist: dieselben entspringen doch aus dem Verhalten der Wirklichkeitserkenntnis; auch in ihrer abstraktesten Ausbildung sind sie ein System von Mitteln für diese. Traducción del editor: "Así es como surgen las siguientes formas básicas de declaración y conocimiento. El conocimiento de la realidad, o conocimiento, cuando la palabra se toma en su estado original, siempre tiene lo dado como su objeto, y busca establecer la realidad y sus cualidades. Tan profundo en su diferencia entre las ciencias lógicas y matemáticas y las que la naturaleza o el mundo humano-histórico-social tienen como objeto, son las mismas pero surgen del comportamiento del conocimiento de la realidad; también en su formación más abstracta son un sistema de medios para ellos".]

³⁸ [4/6-173]

³⁹ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 178: "So ist uns hier ein Mittel gegeben, das, was allen Denkvorgängen gemeinsam ist, als die im Bewußtsein enthaltene Bedingung des Logismus vom Erkennen des Wirklichen abzusondern. Vergleichen, Trennen und Verbinden, wo ein Zusammenhang gegeben ist, gleiche Ausgangs- oder Endpunkte aneinanderreihen (Verbinden), sonach beziehendes Denken (Schließen usw.), absehen, herausheben; das sind primäre logische Operationen". Traducción del editor: "Por lo tanto, tenemos aquí un medio para separar lo que es común a todos los procesos de pensamiento como la condición del Logismo contenido en la conciencia del conocimiento de lo real. Comparando, separando y conectando, donde hay una conexión, alineando los mismos puntos de partida o puntos finales (conexión), refiriendo así el pensamiento (cierre, etc.), previsión, extracción. Estas son operaciones lógicas primarias".]

✱40

Mundo⁴¹

“Die Welt ist /ja/⁴² nur der Inbegriff oder die Ordnung der gegenständlich Aufgefasst”, VII, 25⁴³.

✱44

Mundo social-histórico-humano.

Esta⁴⁵ trinidad se repite mismamente en toda la 1ª época de D[ilthey]. V. aun VII, 314⁴⁶

⁴⁰ [4/6-174]

⁴¹ [En *Qué es filosofía* (ed. El Arquero) podemos leer: “Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea ésta la que sea, incluso la más primitiva. Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido, por tanto, si lo que piensa y hace no tiene una estructura racional. De este modo queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno en el hombre. Y yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación; de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser entes racionales y caer en la aventura infrahumana. Para él como para el siglo XVIII la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre. En cambio, el historicismo y el positivismo del siglo XIX se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo de cada época. Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de «perspectivismo».”]

⁴² [superpuesto]

⁴³ [Traducción del autor: “El mundo es solo el concepto o el orden de la comprensión objetual”.]

⁴⁴ [4/6-175]

⁴⁵ Tripli-[tachado]

⁴⁶ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 314: “Die Geisteswissenschaften sind auf objektive Erkenntnis ihres Gegenstandes gerichtet. Alle ihre Forscher sind miteinander verbunden in diesem Streben. Ihre Arbeiten greifen in dieser Richtung ineinander. Sie stellen Tatsachen fest; in der ganzen Fülle der denselben einwohnenden Bedeutung suchen sie verstehend das Geschehene nachzuerleben, sie erfassen den Zusammenhang, der in dem Geschehen besteht, sie analysieren ihn, sie sondern nun auf Grund dieser Analyse durch ein Verfahren der Abstraktion Systeme von Teilinhalten aus und bringen es zu begrifflicher Erkenntnis”. Traducción del editor: “Las humanidades se centran en

(un manuscrito que todo él revela ser bastante ambiguo y lo colocaría en torno a la “Psicología”).

El hombre es la realidad actual, la historia la pasada. La sociedad principalmente todos los “sujetos de segundo orden”, la realidad secundaria. No exclusivamente porque quedan fuera los “sistemas culturales” q[ue] son de este segundo orden y sin embargo no hay porque llamarlos sociales. D[ilthey] probablemente los metería en lo sensu stricto “humanismo” aunque no son actuales sino evolución.

*47

Natural (sistema).

El “sistema natural” o naturalismo es el nombre que da Dilthey al racionalismo. Dura hasta fines del siglo XVIII. Le sucede la escuela histórica, por ej. VI, 61⁴⁸

*49

Naturaleza humana y variaciones históricas.

v. identidad de la naturaleza humana.

*50

Necesidad objetiva.⁵¹

el conocimiento objetivo de su materia. Todos sus investigadores están conectados entre sí en esta búsqueda. Sus obras se entrelazan en esta dirección y constituyen hechos. En la plenitud de su significado, buscan experimentar lo que ha sucedido de una manera comprensiva; captan la conexión que existe en el evento; lo analizan, pero ahora lo llevan a cabo sobre la base de este análisis. Un método de abstracción de sistemas de sub-contenido y llevarlo al conocimiento conceptual”.]

⁴⁷ [4/6-176]

⁴⁸ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Werke*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, vol. VI. Berlin: Verlag von Teubner, 1924: “Diese abstrakte und allgemeingültige pädagogische Wissenschaft, in allen ihren bisherigen Gestalten, ist die Genossin der natürlichen Theologie und des Naturrechts, der abstrakten Nationalökonomie und Staatslehre. Während die historische Schule sonst aber längst das natürliche System verdrängt und eine geschichtliche Auffassung herbeigeführt hat, ist die Pädagogik allein rückständig geblieben. So ist sie eine Anomalie in der gegenwärtigen Wissenschaft”. Traducción del editor: “Esta ciencia pedagógica abstracta y universal, en todas sus formas anteriores, es la compañera de la teología natural y de la ley natural, la economía abstracta y la ciencia política. Pero mientras que la escuela histórica ha suplantado hace mucho tiempo el sistema natural y provocó una aprehensión histórica, la pedagogía sola se ha quedado atrás. Por lo tanto, es una anomalía en la ciencia contemporánea”.]

⁴⁹ [4/6-177]

⁵⁰ [4/6-178]

⁵¹ [En “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 185, podemos leer: “La filosofía es, pues, a la vez, «una predisposición y una necesidad»

v. Saber

*52

Objetividad

Gegenständlichkeit

Es “eine bestimmte Art von Bewusstsein einen Zuhaltlichen”. VII, 25⁵³

Y no aclara más esta virtud dormitiva!

*54

Paralelismo.

- La filosofía y el concepto en general como *claridad* sobre la vida. Meditación y VII, 7⁵⁵.

que nos encontramos en nuestra propia conciencia. Pero al ir a satisfacerla, esto es, a elaborar nuestra filosofía, tenemos que hacerlo con lo demás que en nuestra conciencia hay. Y en esta conciencia hay, queramos o no, los resultados del pretérito. La conciencia de nosotros mismos, es decir, de lo que en nosotros hay y nos constituye, es histórica. En el caso del hombre que Dilthey y su generación fueron, esta condición inexorable de toda conciencia había llegado a convertirse en una evidencia primaria que, sin buscarla, encontraba actuando sobre sí. No sólo era histórico, sino que se sabía histórico. De aquí que necesite orientarse en el pasado aun para la inicial faena de definir la filosofía, según acabamos de ver. Pero esa clara conciencia de la propia historicidad obliga a más”.]

⁵² [4/6-179]

⁵³ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 27: “Die Begriffsbildung, die sich auf das Erleben bezieht, ist nun in ihrer geschichtlichen Entwicklung zugleich fundiert in dem Verstehen, das dann wieder rückwärts im Erleben gegründet ist. Von dieser Komplikation müssen wir hier absehen, um das Verhältnis des Erlebens zum Auffassen des psychischen Zusammenhanges deutlich zu machen. Im Erlebnis ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins”. Traducción del editor: “La conceptualización, que se relaciona con la experiencia, se funda al mismo tiempo en su desarrollo histórico en la comprensión, que luego se basa en la experiencia al revés. Debemos abstenernos de esta complejidad para aclarar la relación de la experiencia con la comprensión de la conexión psicológica. En la experiencia es interior y el contenido del cual soy uno”.]

⁵⁴ [4/6-180]

⁵⁵ [*Ibid.*, p. 7: “Denn die Strukturlehre zeigt bereits, daß die Geisteswissenschaften es mit einer Gegebenheit zu tun haben, von der in den Naturwissenschaften nichts vorkommt. Die Bestandteile des sinnlich Gegenständlichen sind, unter der Beziehung zum psychischen Zusammenhang aufgefaßt, dem Studium des Seelenlebens angehörig; dagegen konstituieren die sinnlichen Inhalte nach ihrer Beziehung auf äußere Gegenstände die physische Welt. Nicht machen diese Inhalte die physische Welt aus, sondern diese ist der Gegenstand, auf den wir im auf fassenden Verhalten die sinnlichen Inhalte beziehen. Aber unsere Anschauungen und Begriffe von der physischen Welt drücken nur den Sachverhalt aus, der in diesen Inhalten als Beschaffenheiten des Gegenstandes gegeben ist. Naturwissenschaften haben mit dem

- Perspectivismo –es decir, la verdad constitutivamente condicionada por lugar y tiempo– anti-utopismo y anti-ucronismo. “Constitutivamente condicionada” en el sentido positivo de esta palabra, no en el negativo. “Verdad” es visión *desde* tiempo y *lugar* de lo eterno –escorzo de lo eterno y absoluto en lo temporal y limitado.

Perspectivismo es fórmula metafísica de lo que en fórmula positivista y psicológica es el historicis-//

*56

//mo de Dilthey.

- El “Tema”: la declaración formal del error *fundamental* del hombre que es el separar uno de sus funciones, sobre todo del intelecto y la necesidad de su integración o localización en la vida. Ver por ej. VIII, 19-20⁵⁷

*58

Pensar

Verhalten gegenständlichen Auffassens, in welchem sie entstehen, nichts zu tun. Traducción del editor: “Porque la ciencia estructural ya muestra que las humanidades tienen algo que ver con un determinado de los cuales nada ocurre en las ciencias naturales. Los componentes del objetivo sensorial son, entendidos en relación con el contexto psíquico, pertenecientes al estudio de la vida psíquica. Por otro lado, los contenidos sensuales, según su relación con los objetos externos, constituyen el mundo físico. No hagas esto un contenido del mundo físico, pero este es el tema al que nos referimos en el comportamiento sensual al contenido sensual. Pero nuestras intuiciones y conceptos del mundo físico solo expresan el estado de cosas dado en estos contenidos como las cualidades del objeto. La ciencia no tiene nada que ver con el comportamiento de la percepción objetiva en el que surge”.]

⁵⁶ [4/6-181]

⁵⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 19: “In der Struktur sind die Funktionen durch Bezüge verbunden. Die Entwicklung besteht in einem Doppelten. Einmal in der Differenzierung, in der ausgelösten energischen Entwicklung der einzelnen Funktionen. Denn das ist das Erste in der Entwicklung der Menschheit, daß die Lebensfunktionen gleichsam die freie Selbstmacht erlangen, in der sie sich in völliger Independenz bewegen und dessen, was in ihnen liegt, bewußt werden. Das Bewußtsein hiervon in Nietzsche. Das Erlebnis in den mächtigsten einseitigsten Erscheinungen der Geschichte: Erscheinungen, welche gefahrsvoll ihren Weg gehen, für sich gingen sie der Vernichtung entgegen”. Traducción del editor: “En la estructura, las funciones están vinculadas por referencias. El desarrollo consiste en un doble. Una vez en la diferenciación, en el desarrollo energético desencadenado de las funciones individuales. Porque eso es lo primero en el desarrollo de la humanidad, que las funciones de la vida alcanzan, por así decirlo, el libre poder propio, en el que se mueven con total independencia, y son conscientes de lo que hay en ellas. La conciencia de esto en Nietzsche. La experiencia en los fenómenos más poderosos y unilaterales de la historia: fenómenos que peligrosamente siguen su camino, se destruyeron por sí mismos”.]

⁵⁸ [4/6-182]

VII, 300⁵⁹

Es “síntesis, Verbindung, Beziehung”.

“Todas estas palabras, expresan una función (*Leistung*) por medio de la cual multiplicidad es tomada en unidad”.

Separar /y negar/⁶⁰ lo mismo que unir –son Verbindung.

Por eso prefiere la palabra “Beziehen” –referir lo uno a lo otro, conectar, pensar en relación.

Lo uno es, pues, la conexión: lo múltiple, lo conectado.

Lo mismo Teichmüller: Beziehungspunkte y Beziehungsweise o forma.

El pensar es discursivo “cuando está sometido al lenguaje u otro sistema parejo de signos como el número”. p. 301⁶¹

El fin del pen-//

*62

//sar –VII, 303⁶³– Muy insuficiente ¿qué es lo de la relatividad *de lo dado*?

⁵⁹ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 30: “Die allgemeinste Eigenschaft des Denkens, die sich in jedem Gebiet seiner Betätigung wiederfindet, kann mit den Ausdrücken Synthesis, Verbindung, Beziehen bezeichnet werden. Alle diese Worte drücken eine Leistung aus, durch welche Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammengekommen wird. Der Ausdruck Verbindung oder Synthesis soll hier jede Art, Inhalte aufeinander zu beziehen, bezeichnen: das Trennen oder Verneinen fällt sonach ebenso unter diesen Begriff einer synthetischen Funktion als das Verbinden im engeren Verstande. So entspricht der Ausdruck Beziehen am meisten dem, was gesagt werden soll”. Traducción del editor: “La cualidad de pensamiento más general que se encuentra en cada campo de actividad puede denominarse síntesis, conexión, relación. Todas estas palabras expresan un poder a través del cual la multiplicidad se convierte en unidad. El término compuesto o síntesis aquí se refiere a cualquier modo de relacionar contenido entre sí: separación o la negación cae también bajo este concepto de una función sintética como la conexión en el sentido más estricto. Entonces, el término que hace referencia más estrechamente corresponde a lo que debería decirse”.]

⁶⁰ [superpuesto]

⁶¹ [*Ibid.*, p. 301: “Diese Leistungen der Vergleichung, Verbindung und Trennung sind dann in dem Bewußtsein der Identität eines Gegenstandes wie in der Bildung abstrakter Vorstellungen enthalten”. Traducción del editor: “Estos desempeños de comparación, conexión y separación están contenidos en la conciencia de la identidad de un objeto, como en la formación de ideas abstractas”.]

⁶² [4/6-183]

⁶³ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 303: “Ich erhebe nur zum Bewußtsein, was hier tatsächlich stattfindet, wenn ich das Getrenntsein desselben von den Objekten der Umgebung ausspreche. Ich leite nun aus der Aufgabe, die im Zweckzusammenhang des Denkens gesetzt ist –das objektiv gültige Wissen hervorzubringen– und deren Auflösung in den Prozessen, die auf dies Ziel gerichtet sind, beständig im Gange ist, weitere Eigenschaften des Denkens ab. Sie sind die Bedingungen, an welche die Auflösung der Frage geknüpft ist. Das Ziel

*64

Poesía

Insuficiente, poco clara descripción de los que es en su forma elemental poesía en la Poética, VI –130-131⁶⁵–

*66

Política.

Ciencia postulada por D[ilthey] VII, 308⁶⁷ como “saber analítico de la estructuración íntima de las organizaciones q[ue] se han formado en la historia”.

des Denkens ist, von der Bedingtheit jedes Gegebenen und dessen damit gesetzten Relativität zum objektiv notwendigen Wissen fortzugehen. Hieraus ergibt sich, daß die Beziehungen auf immer neue Glieder ausgedehnt werden müssen”. Traducción del editor: “Solo sensibilizo sobre lo que realmente sucede cuando lo separo con pronunciar los objetos del entorno. Ahora me derivo de la tarea establecida en el contexto intencional del pensamiento –para producir el conocimiento objetivamente válido– y cuya disolución en los procesos dirigidos hacia este objetivo está en constante progreso, más características del pensamiento. Son las condiciones a las cuales la resolución de la pregunta está vinculada. El objetivo de pensar es por la condicionalidad de todo lo dado y su relativa relatividad con el conocimiento objetivamente necesario para desaparecer. Se sigue que las relaciones se extienden a miembros siempre nuevos y necesarios”.]

⁶⁴ [4/6-184]

⁶⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Werke*, Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, vol. VI. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. 130: “Das Schaffen des Dichters beruht überall auf der Energie des Erlebens. In seiner Organisation, die eine starke Resonanz für die Töne des Lebens hat, wird die tote Notiz eines Zeitungsblattes, unter der Rubrik «aus der Verbrecherwelt», der durre Bericht des Chronisten oder die groteske Sage zum Erlebnis”. Traducción del editor: “El trabajo del poeta se basa en todas partes en la energía de la experiencia. En su organización, que tiene una fuerte resonancia para el Töne de la vida, la nota muerta de un periódico, bajo el título «del mundo criminal», el relato del cronista o la leyenda grotesca se convierte en una experiencia”.]

⁶⁶ [4/6-185]

⁶⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 308: “Daher ist es ein einziger Zusammenhang, welcher sich in dem Studium der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit realisiert. Es ist dieselbe Wirklichkeit der geistigen Welt, verschieden angesehen, die sich als Universalgeschichte und als Inbegriff und Verbindung der systematischen Geisteswissenschaften darstellt”. Traducción del editor: “Por lo tanto, es una conexión única, que se realiza en el estudio de la realidad histórico-social. Es la misma realidad del mundo espiritual, visto de manera diferente, que se presenta como una historia universal y como el epítome y la conexión de las humanidades sistemáticas”.]

Positivismo.
VIII, 200⁶⁹.

*68

*70

Positivismo

Como el positivismo radicalizando *Schlägt um*⁷¹ en vitalismo –véase la afirmación de positivismo integral de D[ilthey] en el “Uebersicht meines Systems”, VIII, 175⁷².

*73

Progreso

Progresos que⁷⁴ empíricamente se pueden afirmar: el de la libertad, de las ciencias, en el conocimiento histórico del hombre, en la filosofía o fun-

⁶⁸ [4/6-186]

⁶⁹ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 200: “Der Zusammenhang, in dem diese Funktion sich betätigt, ist wie jeder große Zweckzusammenhang gesetzlich. Es ist umsonst, Gesetze aufsuchen zu wollen im allgemeinen Verlauf der Geschichte. Aber ebenso deutlich sollte doch sein, daß jeder Zweckzusammenhang eben in sich selbst Momente der Gesetzmäßigkeit trägt. Das erste derselben ist das innere Wachstum, nach welchem Grundwissenschaft, Organisation der Wissenschaften, Entfaltung der Metaphysik, Auflösung in sich und schließlich geschichtliches Bewußtsein über Weltanschauung und Metaphysik sich entfalten. Das zweite ist das gleichzeitige Wachstum dieser verschiedenen Teile der Philosophie. Dies folgt daraus, daß sie in der Funktion derselben zusammengefaßt sind. Das dritte die gesetzmäßigen Formen, in die das Gewirr der Weltanschauungen nach stetigen Abstufungen geordnet werden kann usw”. Traducción del editor: “El contexto en el que opera esta función es, como cualquier gran propósito, legal. Es en vano buscar leyes en el curso general de la historia. Pero con la misma claridad debería ser cierto que toda relación de propósito conlleva en sí momentos de legalismo. El primero de ellos es el crecimiento interno según el cual la ciencia básica, la organización de las ciencias, el desarrollo de la metafísica, la disolución en sí misma y, finalmente, la conciencia histórica se desarrollan sobre la visión del mundo y la metafísica. El segundo es el crecimiento simultáneo de estas diferentes partes de la filosofía. Esto se desprende del hecho de que están agrupados en su función. El tercero son las formas legales en las que la maraña de cosmovisiones se puede organizar de acuerdo con gradaciones graduales, etc”.]

⁷⁰ [4/6-187]

⁷¹ [Traducción del editor: “se vuelca en...”.]

⁷² [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 175: “Es äußert sich im Hinübereücken des Schwerpunktes der Existenz in die Transzendenz und die dadurch bedingte Verwandlung der Wirklichkeit in eine göttliche Allegorie, in eine Symbolik des Übersinnlichen”. Traducción del editor: “Se manifiesta en la transposición del centro de gravedad de la existencia a la trascendencia y la consiguiente transformación de la realidad en una alegoría divina, en un simbolismo de lo suprasensible”.]

⁷³ [4/6-188]

⁷⁴ Efecti [tachado]

damen-tación de la vida, es decir, de la conciencia de seguridad vital. VII, 345-47⁷⁵.

*76

Progreso (idea del)
Su origen y desarrollo, VII, 273-275⁷⁷

*78

Proyecto vital.
Como "Lebensplan" VII, 249⁷⁹

*80

⁷⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 345: "Indem wir nun diesen Zustand überall auf den ältesten erreichbaren Stufen wiederfinden, besitzen wir einen sicheren Ausgangspunkt. Von hier aus bestimmt nun Hegel den Gang der Weltgeschichte als die Entwicklung zur Freiheit. Diese enthält die allmähliche Verselbständigung und individuelle Ausbildung der Person, die Bestimmung des Individuums durch die Vernunft, in welcher die innere Freiheit sich verwirklicht, die Realisierung der Freiheit in der politischen Form der Gesellschaft". Traducción del editor: "Haciendo ahora, al encontrar este estado en todos los pasos accesibles más antiguos, tenemos un punto de partida seguro. Desde aquí ahora Hegel determina el curso de la historia mundial como el desarrollo de la libertad. Contiene la independencia gradual y la formación individual del individuo, la determinación del individuo por la razón, en la cual se realiza la libertad interior, la realización de la libertad en la forma política de la sociedad".]

⁷⁶ [4/6-189]

⁷⁷ [*Ibid.*, p. 273: "Der Wirkungszusammenhang in Koexistenz und Sukzession menschlichen Geschehens ist nicht der universalgeschichtliche. Nehmen wir ein Beispiel. In diesem Wirkungszusammenhang würde die Tatsache von Zahl und Tüchtigkeit der Kinder von Luther oder Schiller nicht zu übergehen sein, und wendet man den Wertbegriff von Tatsachen für das Leben dieser beiden an, dann würden diese Tatsachen als sehr wertvoll anerkannt werden müssen". Traducción del editor: "La relación causal en la convivencia y los acontecimientos humanos no son lo histórico universal. Toma un ejemplo. En este contexto, el hecho sería que Luther o Schiller no pueden ignorar el número y la eficiencia de sus niños, y si uno convierte el concepto de valor de los hechos para la vida de estos dos, entonces estos hechos deberían reconocerse como valiosos".]

⁷⁸ [4/6-190]

⁷⁹ [*Ibid.*, p. 249: "Das Verstehen vollzieht sich an allen äußeren Begebenheiten. Diese sind vollständig bis zum Tode, und sie haben nur am Erhaltenen eine Stoffgrenze. Darin liegt ihr Vorzug vor der Selbstbiographie". Traducción del editor: "La comprensión tiene lugar en todos los eventos externos. Estos están completos hasta la muerte, y solo tienen uno en el recibido límite material. Esta es su preferencia por la autobiografía".]

⁸⁰ [4/6-191]

81

Psicología y filos[ofía] de la vida

Necesidad de su integración. La “filosofía de la vida”⁸² (es decir, el resultado de la “experiencia de la vida” y mística). La psicología tiene la misión de racionalizar aquella. VIII, 178-179⁸³.

*84

Psicologismo

En la “Poética” se ve más claro que en “Ideen” hasta qué punto es un serio *psicólogo* de la vida. No toma al arte en general y cada forma y elemento en él derivándolo de su función *viva*, actuante en la vida, sino como resultado de mecanismos psíquicos. La idea fundamental, la metamorfosis de la “dichterische

⁸¹ Lebensphil [tachado]

⁸² [En *Qué es Filosofía* podemos leer: “Lo primero que ocurriría fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un contrapuesto a la que podíamos dar de la física, diciendo que es conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el Universo— como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto «todo cuanto hay» no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal. Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta”.]

⁸³ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 178: “Die Methode dieser Selbstbesinnung ist die Analysis, welche von den Wissenschaften bis zum politischen Leben alle Produkte und Funktionen der Menschheit zergliedert, um die nicht weiter reduzierbaren Bedingungen derselben im Bewußtsein aufzusuchen”. Traducción del editor: “El método de esta autocontemplación es el análisis, que disecciona todos los productos y funciones de la humanidad desde las ciencias hasta la vida política para buscar las condiciones irreducibles de la misma en la conciencia”.]

⁸⁴ [4/6-192]

Einbildungskraft" es ya puramente esto y no función. El *ser* de la obra de arte, lo que esta *es* (su función vital) no se aclara mostrándonos los mecanismos con que el ser se produce —esto es, que le dan ser como hecho "natural".

*85

Kritik der historischen Vernunft.

Para ser lo limitada que es esta idea en comparación con la razón vital —véase el sentido de aquella en VIII, 264⁸⁶

*87

Realismo

Sólo un instante mismo y de paso, en una nota, con una sola palabra su realismo. V, VII, 14 —nota⁸⁸—

⁸⁵ [4/6-193]

⁸⁶ [*Ibid.*, p. 264: "In dem zweiten dieser Entwürfe ist dieser Satz im wesentlichen gleichlautend. Weiter heißt es dann in den beiden Entwürfen (auf dem zweiten Entwurf eigenhändige Eintragung Diltheys): Mit dieser Richtung auf die Geschichte und die sie hervorbringende Lebendigkeit trat er in Gegensatz gegen Intellektualismus, Metaphysik und die unhistorische Abstraktion in den einzelnen Geisteswissenschaften.¹¹ Dieser Satz findet sich dann auch in Überwegs Grundriß (S. 278). Im vorhergehenden Satze findet sich dann auch dort der Ausdruck, Kritik der historischen Vernunft", doch ohne weitere Erläuterung". Traducción del editor: "En el segundo de estos borradores, esta oración es esencialmente idéntica. Luego, en los dos borradores (la propia entrada de Dilthey en el segundo borrador): «Con esta tendencia hacia la historia y la vivacidad que la produce, entró en oposición al intelectualismo, la metafísica y la abstracción no histórica». Geisteswissenschaften.¹¹ individual. Esta oración también se puede encontrar en Überwegs Grundriß (p. 278). En la oración anterior también existe la expresión «Crítica de la razón histórica», pero sin más explicaciones".]

⁸⁷ [4/6-194]

⁸⁸ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 14, en la nota: "Die zweite Form von Struktur ist die innere Beziehung, welche die auseinanderliegenden Erlebnisse innerhalb eines Verhaltens verbindet: so etwa Wahrnehmungen, erinnerte Vorstellungen und an die Sprache gebundene Denkprozesse (ebd.). Die dritte Form besteht in der inneren Beziehung der Verhaltensweisen aufeinander im psychischen Zusammenhang (a. a. O. 67, [Ges. Schriften V, 204]). Suche ich nun hier diese meine Grundlegung einer realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie fortzubilden, so muß ich ein für allemal im ganzen darauf hinweisen, wie vieles ich den in der Verwertung der Deskription für die Erkenntnistheorie epochemachenden «Logischen Untersuchungen» von Husserl (1900.1901) verdanke". Traducción del editor: "La segunda forma de estructura es la relación interna que conecta las experiencias dispares dentro de un comportamiento: tales como percepciones, ideas recordadas y procesos de pensamiento ligados al lenguaje (*ibid.*). La tercera forma consiste en la relación interna de los modos de comportamiento entre sí en un contexto psíquico (véase O. 67, [Ges. Schriften, V, 204]). Si ahora busco desarrollar este fundamento fundamental de una teoría del conocimiento realista o críticamente objetiva, debo señalar de una vez por todas cuánto debo a la época de «Investigaciones lógicas» de Husserl (1900.1901) en la explotación de la descripción de la epistemología".]

*89

Realpsychologie.

Como /la⁹⁰ verdadera consideración de la vida⁹¹ —esto es, en su ejecución, VIII, 201⁹²— Contrapuesta a la Strukturpsychologie que tendría un carácter formal, es decir, propiamente psicológico, en que lo “vital” (= psíquico) se estudiaría en su “ser objetivo”.

Pero no ve claro en que consistiría esa Realpsych[ologie]. Porque frente a la otra “formal” sería esta *material*, inhaltlich. Pero esto lo interpreta 202 como pretendiendo fijar incondicionadamente el contenido de la vida. Que cabe una consideración de la vida *material* y, sin embargo, no definitiva en su contenido no lo ve claro.

*93

Religión

VII, 267-2⁹⁴

⁸⁹ [4/6-195]

⁹⁰ [Superpuesto]

⁹¹ [En las “Lecciones sobre la razón histórica de Buenos Aires (1940)”, Ortega se refiere a las relaciones entre vida y filosofía: “De donde resulta que la verdadera significación de viejo y chabacano latinajo es ésta: “Se filosofa porque se vive”. La *teoría* tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida. La *teoría* es vida; pero, a la vez, no se puede *vivir* sin teorizar”. Oc83, X, 191.]

⁹² [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 201: “Ein Unterschied in ihrem Verhältnis zum Verstehen des Lebensverlaufs macht sich nun doch geltend. Die Eigenwerte, die im Erlebnis der Gegenwart und nur in ihm erfahren werden, sind das primär Erfahrbare, aber sie stehen gesondert nebeneinander”. Traducción del editor: “Sin embargo, una diferencia en su relación con la comprensión del curso de la vida se hace válida. Los valores propios que se experimentan en la experiencia del presente y solo en él son los que se pueden experimentar principalmente, pero están separados uno al lado del otro.”]

⁹³ [4/6-196]

⁹⁴ [*Ibid.*, p. 267: “Die Religion entspringt aus dem Verkehr mit dem Unsichtbaren. Aber nicht aus diesem für sich entstehen die Formen der Religiosität. Vielmehr dieser Verkehr begleitet die Gestaltung der Person zu einer befriedigenden Einheit (Seligkeit), und dies erst ist die Wirklichkeit. Die erfahrenen Teile dieser Gestaltung, welche in der religiösen Erfahrung erlebt wird. Ihre Erlebnisse sind nicht nur doktrinär, aber auch nicht nur Gemüt, sondern sie entstehen in Personen, welche auf eigene Art die Aufgabe des Lebens realisieren. Sonach sind die Versuche, sich Zwecke zu setzen, die Illusionen über die in ihnen verwirklichten Werte, das neue Finden von Werten, die Bestimmung der Bedeutung der Lebensverhältnisse überall die Grundlage der bestimmten Gestalt einer Religion”. Traducción del editor: “La religión surge de la relación con lo invisible. Pero no es a partir de esto que emergen las formas de religiosidad. Más bien, este tráfico acompaña el diseño de la persona a una unidad satisfactoria (bendición), y esta es solo la realidad. Las partes experimentadas de este diseño, que se experimenta en la experiencia religiosa. Sus experiencias no son solo doctrinarias, sino también no solo mentales, sino que surgen en personas, que se dan cuenta de la tarea de la vida a su manera. De ahí que los intentos de establecerse para un propósito, las ilusiones acerca de los valores realizados en

*95

Renacimiento

Importancia del efectivo re-nacimiento de los antiguos por lo menos en derecho natural y política según Dilthey –V, 39– (no me satisface ni tranquiliza esta afirmación de Dilthey).

*96

Saber

Es conciencia de necesidad objetiva con respecto a un conocido: Evidencia y *gegebenheit*. VII, 7-8⁹⁷. (Insuficiencia de estas determinaciones: hay que derivarlas. Hace falta analizar qué es estar en la duda y estar en lo cierto etc). Aclarado,⁹⁸ VII, 34⁹⁹ (extr. VII, pag. 6.)

*100

Saber (Teoría del)

VII, 12-13¹⁰¹

ellos, el nuevo hallazgo de valores, la determinación del significado de las condiciones de vida en todas partes son la base de la forma definida de una religión”.]

⁹⁵ [4/6-197]⁹⁶ [4/6-198]

⁹⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 8: “Die Methode der Lösung dieser Aufgabe besteht in dem Rückgang von dem Zweckzusammenhang, der auf die Erzeugung des objektiv notwendigen Wissens in seinen verschiedenen Gebieten gerichtet ist, zu den Bedingungen, unter welchen die Erreichung dieses Zieles”. Traducción del editor: “El método para resolver este problema consiste en la disminución de la conexión de propósito dirigida a la generación de conocimiento objetivamente necesario en sus diversos campos, bajo las condiciones bajo las cuales se alcanza este objetivo”.]

⁹⁸ Así como urge [tachado]

⁹⁹ [*Ibid.*, p. 34: “Von der Wahrnehmung unterscheidet sich die erinnerte Vorstellung. Sie ist eine Repräsentation des Wahrgenommenen. Das Abbild empfängt den Charakter der Repräsentation, indem der Gegenstand in der erinnerten Vorstellung wiedererkannt wird. Hier besteht also wirklich eine Repräsentation auf Grund von Abbilden, und der ganze Begriff des Erkennens als eines Abbildens geht auf das Verhältnis der Erinnerung zur Wahrnehmung zurück”. Traducción del editor: “La idea recordada difiere de la percepción. Es una representación de lo percibido. La imagen recibe el carácter de representación al reconocer el objeto en la imagen recordada. Así que aquí hay realmente una representación basada en imágenes, y todo el concepto de saber como mapeo se remonta a la relación de la memoria con la percepción”.]

¹⁰⁰ [4/6-199]

¹⁰¹ [*Ibid.*, p. 13: “In die Behandlung derselben werden die vorliegenden Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften die Theorie des Wissens zusammenziehen, da sie für

Distingue la descripción de las vivencias de la Teoría del saber propiamente tal. Esta es la que tiene que mostrar la validez del saber¹⁰².

*103

Schelling.
V. Feuerbach y Schelling

*104

Seguridad de la existencia.
V, 364¹⁰⁵

die Begründung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis entscheidend sind. Die nähere Bestimmung dieser beiden Probleme kann erst auf der Grundlage der Deskription abgeleitet werden". Traducción del editor: "En el tratamiento de estos, los estudios actuales sobre los fundamentos de las ciencias humanas combinarán la teoría del conocimiento, ya que son decisivos para el establecimiento de la posibilidad de conocimiento objetivo. La determinación más cercana de estos dos problemas solo puede deducirse sobre la base de la descripción".]

¹⁰² [En *¿Qué es filosofía?* podemos leer: "Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea esta la que sea, incluso la mas primitiva. Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido, por tanto, si lo que piensa y hace no tiene una estructura racional. De este modo queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino transrelativo y como eterno en el hombre. Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación; de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre y que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser entes racionales y caer en la aventura infrahumana. Para él como para el siglo XVIII la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre". (Oc83, 285)]

¹⁰³ [4/6-200]

¹⁰⁴ [4/6-201]

¹⁰⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. 364: "...aber in der methodischen Forderung strenger Allgemeingültigkeit und in einer fortschreitenden Selbstbesinnung über das metaphysische Verfahren liegt ein unterscheidendes Moment ihrer neuen Entwicklung. Jene Forderung verbindet sie mit den mathematischen Naturwissenschaften, und der methodische Charakter der Universalität und der letzten Begründung sondert sie von ihnen. Das diesem neuen methodischen Bewußtsein entsprechende Verfahren gilt es demnach festzustellen". Traducción del editor: "pero en la exigencia metódica de la universalidad estricta y en una progresiva

*106

Selbstbesinnung

“Ueber die Einzelwissenschaften hinausgehende S”. I, 89
VIII, 183,187; VIII, 192¹⁰⁷.

*108

Sentimiento.

La idea de sentimiento de D[ilthey] ya en Rousseau. V. Brunschvicg, *Progrès Conscience*, I, 275¹⁰⁹

*110

Espléndido y clarísimo el resumen de su pensamiento en el *Vorrede* a la *Einleitung*, I, XVII-XVIII¹¹¹

contemplación del proceso metafísico reside un factor distintivo de su nuevo desarrollo. Combina esta demanda con las ciencias matemáticas, y las separa del carácter metodológico de la universalidad y la justificación final. El procedimiento correspondiente a esta nueva conciencia metodológica debe establecerse en consecuencia”.]

¹⁰⁶ [4/6-202]

¹⁰⁷ [“Hiermit ist nun ein dritter Grundzug der gegenwärtigen Kultur verbunden. Der Glaube an unveränderliche Ordnungen der Gesellschaft ist geschwunden, wir stehen mitten in der Umgestaltung dieser Ordnungen nach rationalen Prinzipien. Mehrere Momente sind die letzten Jahrhunderte hindurch in dieser Richtung wirksam gewesen”. Traducción del editor: “Por este medio se conecta una tercera característica básica de la cultura actual. La creencia en órdenes inmutables de la sociedad ha desaparecido, nos encontramos en medio de la transformación de estos órdenes de acuerdo con principios racionales. Varios momentos han sido efectivos en esta dirección durante los últimos siglos”.]

¹⁰⁸ [4/6-203]

¹⁰⁹ [Léon BRUNSCHVICG, *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. I. Paris: Alcan, 1927, p. 275: “Chez Leibniz, comme chez Hegel, quoique par un procédé tout différent, la synthèse a priori va, pour tenir sa promesse, procéder du vide ontologique. Le «mécanisme métaphysique» postule le monde des prétentions à être, des possibles, qui luttent entre eux pour l’existence. De cette lutte surgit l’élection de l’essence divine, du possible infini”. Traducción del editor: “En Leibniz, como en Hegel, aunque por un proceso muy diferente, la síntesis a priori va, para mantener su promesa, de proceder del vacío ontológico. El «mecanismo metafísico» postula el mundo de las pretensiones de ser, posibilidades, que luchan entre ellas por la existencia. De esta lucha surge la elección de la esencia divina, del posible infinito”.]

¹¹⁰ [4/6-204]

¹¹¹ [Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Berlin: Verlag von Teubner, 1922, p. XVII: “Die Antworten Comtes und der Positivisten, St. Mills und der Empiristen auf diese Fragen schienen mir die geschichtliche Wirklichkeit zu verstümmeln, um sie den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaften anzupassen. Die Reaktion hiergegen, deren geniale Vertretung der Mikrokosmos Lotzes ist, schien

Todo conocimiento es experiencia¹¹², advertencia. Toda advertencia supone¹¹³ un advertir y este hace posible aquella. El advertir es un modo del hombre que se da en la totalidad de este, tiene sus condiciones. Advertir estas, esclarecer, explicar y fundar aquel. Esto es la teoría del conocimiento.

Pero el error hasta aquí ha sido tomar solo y explicar¹¹⁴ aislado el conocimiento, sin ver su trabazón en el hombre todo.

*115

Sistema Sobre “Uebersicht”

La preocupación¹¹⁶ /VIII, 180/¹¹⁷ por la “independencia” de las ciencias morales. Esto significa que no toma las cosas con el radicalismo necesario para una filos. Porque demostrar la independencia de unas ciencias y de la realidad q[ue] ellas estudian y dejarse fuera la otra realidad y enumerar a una idea (filosofía) sobre la realidad. Sin embargo, véase lo que sigue en el párrafo citado.

183¹¹⁸. No se ve bien en que sentido es *condición de todo conocimiento* “la textura de la propia conciencia”, o, mejor dicho, el que se ve//

mir die berechtigte Selbständigkeit der Einzelwissenschaften, die fruchtbare Kraft ihrer Erfahrungsmethoden und die Sicherheit der Grundlegung einer sentimentalischen Stimmung zu opfern, welche die für immer verlorene Befriedigung des Gemüts durch die Wissenschaft sehnüchtig zurückzurufen begehrt”. Traducción del editor: “Las respuestas de Comte y los positivistas, St. Mills y los empiristas a estas preguntas me parecieron mutilar la realidad histórica para adaptarlas a los conceptos y métodos de las ciencias naturales. La reacción a esto, cuya ingeniosa representación es el microcosmos de Lotzes, me pareció sacrificar la legítima autonomía de las ciencias individuales, el poder fructífero de sus métodos de experiencia y la certeza de sentar las bases para un estado de ánimo sentimental que anhela recordar la satisfacción perdida de la mente a través de la ciencia”.]

¹¹² Advertimiento [tachado]

¹¹³ [Superpuesto]

¹¹⁴ Solitariamente [tachado]

¹¹⁵ [4/6-205]

¹¹⁶ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 180: “Ihr Material sind die Einzelwissenschaften, ihr Prinzip ist die Autonomie des Denkens, in ihr allein kann das menschliche Streben nach Freiheit in der Vernunftbetätigung, sonach nach Autonomie des Subjekts, Verwirklichung finden”. Traducción del editor: “Su material son las ciencias individuales, su principio es la autonomía del pensamiento; solo en él puede encontrar la búsqueda humana de la libertad en la actividad de la razón y, por lo tanto, de acuerdo con la autonomía del sujeto, la realización”.]

¹¹⁷ [Superpuesto]

¹¹⁸ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 183: “Die Methode dieser Selbstbesinnung ist die Analysis, welche von den Wissenschaften bis zum politischen Leben alle Produkte und Funktionen der Menschheit zergliedert, um die nicht weiter reduzierbaren Bedingungen derselben im Bewußtsein aufzusuchen”. Traducción del editor: “El método de esta autorreflexión es el análisis, que disecciona todos los productos y funciones de la humanidad, desde las ciencias hasta la vida política, a fin de buscar las condiciones irreducibles de la misma en la conciencia”.]

*119

2

Sistema Sobre "Uebersicht"

//es lo inevitable. Porque el ejemplo de Sujeto y Predicado indicaría que esa peculiar diferenciación y nexa "ist entnommen" a la estructura del alma –por tanto ¿qué es proyección?¹²⁰ (v. 187)¹²¹. Este antropomorfismo que reiteradamente aparece en D[ilthey] (como en Brentano y en todos los de su generación) revela que no *ven* la cuestión del conocimiento, que no *derivan* radicalmente este de su necesidad como peculiarísima función vital.

Solo se ve en la segunda *Grundeigensehen* de la estructura que es el finalismo. No se ve si es la finalidad consecuente que informa//

*122

3

Sistema Sobre "Uebersicht"

//nuestros actos o la objetiva que teóricamente creemos descubrir en todo lo psíquico¹²³. 185¹²⁴ lo declara: "in die Erfahrung selbst fahender". Pero el

¹¹⁹ [4/6-206]

¹²⁰ [*Ibid.*, p. 187: "Diese äußeren Objekte sind für uns Zeichen einer von uns unabhängigen Mannigfaltigkeit von Agentien. Unter diesen äußeren Objekten zeichnen sich aber diejenigen aus, in welche wir ein Inneres zu verlegen uns genötigt finden; dies geschieht durch den Vorgang des Nachbildens oder Verstehens. Innere Erfahrung und Verstehen sind die zwei Grundvorgänge, in welchen geistige und geschichtliche Welt gegeben sind. Nachbilden ist Nacherleben. Kunstmäßiges Verstehen ist Auslegung oder Interpretation". Traducción del editor: "Estos objetos externos son para nosotros signos de una variedad independiente de agentes. Entre estos objetos externos, sin embargo, están aquellos en los que nos vemos obligados a reubicarnos. Esto sucede a través del proceso de emulación o comprensión. La experiencia interna y la comprensión son los dos procesos básicos en los que se dan los mundos espiritual e histórico. La imitación es revivir. La comprensión artística es interpretación o interpretación".]

¹²¹ [Superpuesto]

¹²² [4/6-207]

¹²³ ; [tachado]

¹²⁴ [*Ibid.*, p. 185: "Die Grundlegung der Philosophie ist nicht nur erkenntnistheoretisch: handelt es sich doch in der Philosophie um die Erhebung des Geistes zu seiner Autonomie: diese vollzieht sich durch allgemeingültige Erkenntnis, ebenso aber auch durch allgemeingültige Wertbestimmungen und Regeln des Zweckhandelns. Eine Grundlegung, welche diese verschiedenen Gebiete umfaßt, als Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Erfassung des Wirklichen und als Inbegriff derselben Theorien über Bestimmung von Werten und Handeln nach Zwecken, kann als Selbstbesinnung bezeichnet werden". Traducción del editor: "El fundamento de la filosofía no es solo epistemológico: en filosofía es la elevación de la mente a su autonomía, esto no sólo tiene lugar a través del conocimiento universal, sino también a

caso es que le atribuye “producir los procesos de asociación, reproducción”, los cuales no son conscientes¹²⁵.

La “articulación” es sencillamente ininteligible.

186– “La realidad de los estados íntimos es el punto de partida seguro para todo conocimiento”. ¿Porqué no sacar las consecuencias filosóficas, es decir, radicales de esto?

186-187¹²⁶– El creer que tiene que “derivar” el mundo exterior y que//

través de determinaciones de valores y reglas de propósito universalmente válidas. Una base que abarca estos diversos campos, como la epistemología, la lógica y la metodología para comprender lo real y como el epitome de las mismas teorías sobre la determinación de los valores y la acción según los propósitos, puede llamarse autorreflexión.”]

¹²⁵ [En *¿Qué es filosofía?* podemos leer: “Lo primero que ocurriría fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un contrapuesto a la que podíamos dar de la física, diciendo que es conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto –el Universo– como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que denuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto «todo cuanto hay» no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal. Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirra de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta” (Oe83, 308).]

¹²⁶ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 186: “Die zweite Grundeigenschaft der seelischen Struktur ist die Art, wie in dem Strukturzusammenhang Wahrnehmung und Denken mit Trieben und Gefühlen und diese mit Willenshandlungen verbunden sind. In ihm ist Zweckmäßigkeit als Grundeigenschaft des seelischen Zusammenhangs primär gegeben”. Traducción del editor: “La segunda propiedad fundamental de la estructura psíquica es la forma en que la conexión entre la percepción y el pensamiento está conectada con los instintos y sentimientos y con aquellos actos volitivos. En él, la conveniencia como propiedad básica del contexto psíquico se da principalmente.”]

*127

Sistema Sobre "Uebersicht"

4

//los "objetos externos son para nosotros signos de agentes" y que los demás hombres existen porque en ciertos objetos proyectamos nuestra intimidad demuestran que todo esto es puro psicologismo: es decir que esa "Seelenleben" no es sino "realidad" psíquica pero no la vida como realidad radical. Porque ¹²⁸ en esta y desde ella no hay que derivar nada de eso –al revés, hay que derivar como fenómeno curioso el "idealismo" y "psicologismo" –que alguien crea que vivir: ser, estar dentro de su conciencia.

*129

Análisis de su "Übersicht meines Systems". VII, 180¹³⁰ y sg.

Realiza lo que en la Fenomenología de Hegel solo es esquema y programa –evitando su método lógico a priori "dialéctico") y sustituyéndolo por una / efectiva/¹³¹ historia estructural– por tanto, por un método empírico en el sentido en que son empíricos la física y Galileo.

*132

Sistema.

Was ist Philos[ophie].

No se olvida –VIII, 190¹³³– que D[ilthey]. parte siempre de las ciencias porque toma desde luego la Filos[ofía] (Selbstbesinnung) como Teoría del conocimiento, sea este de la naturaleza o ¹³⁴ sea de las normas.

¹²⁷ [4/6-208]¹²⁸ Desde [tachado]¹²⁹ [4/6-209]

¹³⁰ [*Ibid.*, p. 180: "Der erste Teil der Philosophie hat die Erhebung des denkenden Subjektes durch die Stufen der Geschichte hindurch zu dem philosophisch erfüllten Bewußtsein der Gegenwart herbeizuführen". Traducción del editor: "La primera parte de la filosofía tiene que traer la elevación del sujeto pensante a través de las etapas de la historia a la conciencia filosófica del presente".]

¹³¹ [Superpuesto]¹³² [4/6-210]

¹³³ [*Ibid.*, p. 190: "Die Struktur des Seelenlebens bringt Naturerkennen, Herrschaft über die Natur, wirtschaftliches Leben, Recht, Kunst und Religiosität hervor; sie verbindet sie in äußerer Organisation. Da muß nun das in diesen Formen wirksame Bewußtsein seinen inneren Zusammenhang in so mannigfachem Tun erkennen". Traducción del editor: "La estructura de la vida psíquica presenta el reconocimiento de la naturaleza, el dominio sobre la naturaleza, la vida económica, el derecho, el arte y la religiosidad. ella los conecta en una organización externa. Ahora la conciencia activa en estas formas debe reconocer su conexión interna en tantas acciones diferentes".]

¹³⁴ de la Wer [tachado]

Wertgebung, Zwecksetzung.

Es su kantianismo¹³⁵.

Para él la verdad está en las ciencias. La misión de la Fil[osofía] no está en la verdad como contenida sino en la última fundamentación en el sujeto de esas verdades.

*136

El mejor resumen de su filos[ofía] en la carta a Yorck, febrero 1896, p. 217¹³⁷.

Tal vez por Selbstesinnung autognosis.

La línea sistemática de su pensamiento formulada (?) en los lugares siguientes:

1º Prólogo a la Einleitung

2º Fragmentos –ninguno suficiente en VIII, desde p. 175 a 193¹³⁸

3º En la¹³⁹/ carta a Yorck –p. 219¹⁴⁰–

¹³⁵ [En José ORTEGA Y GASSET, “Anejo a mi folleto Kant” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 40 podemos leer: “De las ideas, es decir, de aquello que nuestros actos de pensar actualizan, suele decirse que son eternas. Esto es en muchos sentidos un error, pero en algunos un error inocente. Las ideas, en rigor, son intemporales, y la intemporalidad sólo coincide con la eternidad en ser invulnerable al diente del tiempo, máximo roedor. Su parecido, pues, se parece, a su vez, al que tienen las ostras con los caballos por no subirse a los árboles. Es evidente, sin embargo, que dondequiera nos interese decir que algo no varía con el tiempo y nada más que esto, podemos impunemente confundir lo eterno y lo intemporal. Al hacerlo cometemos un delito de conocimiento –un error–, pero de tal linaje que no existe pena adscrita a él en el código del Universo. Claro es que donde quepa esta sustitución de calidades diferentes sin riesgo alguno, no se trata de una actuación propiamente cognoscitiva, sino de una «operación» intelectual. En la «operación» el intelecto no usa las ideas como órganos de conocer, sino como utensilios privados, que le sirven en su doméstica economía.

¹³⁶ [4/6-211]

¹³⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle: Niemeyer, 1923, p. 217: “Die dritte Periode die der Konstitution des menschliche Kosmos: Staat, Gesetze und das universaler Abschluss –Resultat der Lehr- und Wanderjahre Timaeus. Aber nichts von Skepsis in alal Diesem. Ich schreibe passionirt und ohne alle Möglichkeit der Verifikation dieser Behauptungen”. Traducción del editor: “El tercer período es el de la constitución del cosmos humano: Estado, leyes y el resultado-conclusión universal de la enseñanza y los años de viaje en el Timeo. Pero no hay nada de escepticismo en todo esto. Escribo apasionadamente y sin ninguna posibilidad de verificación de estas afirmaciones.”]

¹³⁸ [Véase todo el texto citado por Ortega, pp. 175-193 de GS, VIII]

¹³⁹ [Superpuesto]

¹⁴⁰ [Wilhelm DILTHEY, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*. Halle: Niemeyer, 1923, p. 219: “Meinen Vortrag über Hermeneutik

*141

Su idea última de la filosofía como “philosophische Selbstbesinnung” contiene tres partes:

1ª Teoría del “Wissen”

2ª Enciclopedia de las ciencias

3ª Lehre von den Weltansichten

VII,⁷¹⁴².

*143

Sistema cultural.

Sus notas, V, 414¹⁴⁴

habe ich mit Glanz gehalten. Er rief bei den Naturforschern viel Interess hervor, da er ihnen ermöglichte, über ihr Gatter in fremde Gärten zu blicken. Drucken kann ich ihn doch erst lassen, wenn ich nächstes Mal die Hälfte gelesen habe”. Traducción del editor: “He pasado por alto mi conferencia sobre hermenéutica. Llamó mucho interés en la exploración natural, permitiéndoles mirar por encima de su puerta hacia extraños jardines. No puedo imprimirlo hasta que haya leído la mitad la próxima vez”.]

¹⁴¹ [4/6-212]

¹⁴² [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 7: “Faßt man das Problem des Wissens in diesem Umfang, dann wird seine Lösung in einer Theorie des Wissens als philosophische Selbstbesinnung zu bezeichnen sein. Und diese wird zunächst die ausschließliche Aufgabe des grundlegenden Teils der Philosophie sein; aus dieser Grundlegung erwachsen die Enzyklopädie der Wissenschaften und die Lehre von den Weltansichten, und in diesen beiden vollendet sich die Arbeit der philosophischen Selbstbesinnung”. Traducción del editor: “Si uno comprende el problema del conocimiento hasta ese punto, su solución en una teoría del conocimiento se llamará autorreflexión filosófica. Y esta será primero la tarea exclusiva de la parte fundamental de la filosofía. Es a partir de esta base que crece la Enciclopedia de las Ciencias y la Doctrina de las visiones del mundo, y en estos dos se completa el trabajo de autorreflexión filosófica”.]

¹⁴³ [4/6-213]

¹⁴⁴ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. 414: “Und damit vollendete sich die mit der Aussonderung der positiven Wissenschaften in ihnen gesetzte Tendenz, ihren Zusammenhang aus ihnen selber, ohne die Hinzuziehung einer allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundlegung, sonach als positive Philosophie, herzustellen. Es war ein bedeutsamer Versuch, Philosophie als den immanenten Zusammenhang der gegenständlichen Erkenntnis zu konstituieren. Wie diese positivistische Auffassung der Philosophie von dem in den mathematischen Naturwissenschaften entwickelten strengen Begriff des allgemeingültigen Wissens ausgeht: so liegt ihre weitere Bedeutung für die philosophische Arbeit darin, daß sie die so entspringenden Anforderungen geltend macht und die Wissenschaften reinigt von jedem unbeweisbaren Zusatz, der aus den metaphysischen Konzeptionen hervorgegangen ist. Schon durch diesen inneren Gegensatz zur Metaphysik ist die neue philosophische Stellung von der Metaphysik historisch bedingt. Es ist

*145

Histórico y social

Siempre en D[ilthey] contrapuestos –por ej, VII, 152¹⁴⁶.

*147

Problemas

Fijar bien la cuestión de los “sujetos de segundo orden” por ej. algo en VII, 254. Uno de estos sujetos parece ser la “humanidad” v. VII, 250¹⁴⁸ –como sujeto de la “vida histórica”, v. Historia¹⁴⁹.

weiter aber die Richtung auf ein universales, allgemeingültiges Weltbegreifen, durch welche auch dieser Zweig der Philosophie mit ihrem Stamm zusammenhängt”. Traducción del editor: “Y con esto se completó la tendencia, establecida en ellos por la separación de las ciencias positivas, de completar su conexión con ellos mismos, sin la inclusión de una fundación epistemológica general, y por lo tanto como una filosofía positiva. Fue un intento significativo de constituir la filosofía como la conexión immanente del conocimiento objetivo. Así como esta concepción positivista de la filosofía procede de la concepción estricta del conocimiento universal desarrollada en las ciencias matemáticas, su mayor importancia para el trabajo filosófico radica en afirmar los requisitos que surgen y purificar las ciencias de cada aditivo no demostrable, el único surgió de las concepciones metafísicas. Es a través de esta oposición intrínseca a la metafísica que la nueva posición filosófica de la metafísica está históricamente condicionada. Pero sigue siendo la dirección de una comprensión universal y universalmente válida del mundo por la cual esta rama de la filosofía también está conectada con su tribu”.]

¹⁴⁵ [4/6-214]

¹⁴⁶ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 152: “So tut sich uns im Erleben und Verstehen vermittelt der Objektivation des Lebens die geistige Welt auf. Und diese Welt des Geistes, die historische wie die gesellschaftliche Welt, ihrem Wesen nach als Objekt der Geisteswissenschaften näher zu bestimmen, muß nun die Aufgabe sein”. Traducción del editor: “Así, en la experiencia y comprensión de la objetivación de la vida, el mundo espiritual se abre a nosotros. Y ahora debe ser la tarea determinar este mundo del espíritu, el mundo histórico y el mundo social, por su naturaleza como objeto de las humanidades”.]

¹⁴⁷ [4/6-215]

¹⁴⁸ [*Ibid.*, p. 250: “Die Stellung der Biographie in der Geschichtschreibung hat eine außerordentliche Steigerung erfahren. Sie ist vorbereitet durch den Roman. Vielleicht ist Carlyle der erste, der sie in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt hat. Sie beruht darauf, daß das größte Problem, welches nach der Entwicklung der historischen Schule bis auf Ranke hervorgetreten ist, in dem Verhältnis des Lebens selbst in seiner Allseitigkeit zur Geschichtschreibung liegt”. Traducción del editor: “La posición de la biografía en la historia ha experimentado un aumento extraordinario. Ella es preparada por la novela. Quizás Carlyle es la primera en comprenderlos en todo su significado. Se basa en el hecho de que el mayor problema, que surgió después del desarrollo de la escuela histórica a excepción de Ranke, radica en la relación de la vida en sí misma con la historiografía”.]

¹⁴⁹ [En “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 154, podemos leer: “Pero he aquí que ese hombre, junto a su afán de averiguar lo

*150

Sujetos históricos de segundo orden.

Como Religión, Economía, Filosofía, Estado.

¹⁵¹Son una “fuerza” propia. Tiene a un “Wesen” y evolución.

VII, 254¹⁵²

*153

Tiempo¹⁵⁴

Ejecutividad y “Verlauf in der Zeit”¹⁵⁵

*156

Tiempo

VII, 193¹⁵⁷

absoluto respecto a esas cosas, por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta respuesta; es decir, cada cual ha creído a pie juntillas y sin reserva que, por ejemplo, el Estado era lo que él pensaba y no otra cosa. Esta multiplicidad de preguntas «absolutas» anula su absolutismo. ¿Por qué? No basta la razón meramente cuantitativa de que sean muchas las opiniones –podría muy bien ser en absoluto verdadera una y falsas todas las demás. Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas sobre las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina. La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, lenguaje, queda fallida y convicta de error.”]

¹⁵⁰ [4/6-216]

¹⁵¹ Tu est [tachado]

¹⁵² [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 254: “Indem wir nun zur Geschichte übergehen, stellt sich als das nächste unter den Problemen das des Verhältnisses von Leben und Geschichte dar. Auf dieses führt der Gang, den wir eingeschlagen haben”. Traducción del editor: “Volviendo ahora a la historia, el siguiente de estos problemas es el de la relación entre la vida y la historia. Este es el camino que hemos tomado”.]

¹⁵³ [4/6-217]

¹⁵⁴ [En *Epílogo* podemos leer: “Tiempo. No hay que oponer al tiempo-vida que es cualitativo y heterogéneo –el tiempo-natura como homogéneo. Este no es tiempo sino una única recta geométrica cuya continuidad y caracteres decoramos con el nombre de tiempo y sus categorías–. El tiempo-natura real es experimental y es también, aunque en forma de exactitud cualitativo y heterogéneo como el tiempo-vida. Es tiempo local (504)”. José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo*, ob. cit., p. 320.]

¹⁵⁵ [Traducción del editor: “trayecto en el tiempo”.]

¹⁵⁶ [4/6-218]

¹⁵⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 193: “Die formalen

*158

Modelo

Todo el trozo sobre sobre el tiempo en VII, 72-73¹⁵⁹ –es espléndido. Se ve q[ue] es uno de los poco momentos de plenitud plástica en Dilthey.

*160

Tiempo

“Konkrete Zeit”, “Wirkliche Zeit”: unidad de las tres dimensiones, 72¹⁶¹.

VIII, 186¹⁶².

Kategorien sind Aussageformen über alle Wirklichkeit. Unter den realen Kategorien treten nun aber solche auf, die in der Auffassung der geistigen Welt ihren Ursprung haben, wenn sie auch dann in Umformungen auf die ganze Wirklichkeit Anwendung finden. Im Erleben entstehen allgemeine Prädikate des Erlebniszusammenhangs in einem bestimmten Individuum; indem sie auf die Objektivationen des Lebens im Verstehen und auf alle Subjekte geisteswissenschaftlicher Aussage angewandt werden, erweitert sich der Umkreis ihrer Geltung, bis sich zeigt, daß überall, wo geistiges Leben ist, ihm Wirkungszusammenhang, Kraft, Wert usw. zukommt. So erhalten diese allgemeinen Prädikate die Dignität von Kategorien der geistigen Welt”. Traducción del editor: “Las categorías formales son declaraciones sobre toda realidad. Entre las categorías reales, sin embargo, se encuentran las que se originan en la concepción del mundo espiritual, incluso si luego se aplican en transformaciones a toda la realidad. En la experiencia, los predicados generales del contexto de la experiencia surgen en un individuo en particular. Al aplicarlos a las objetivaciones de la vida en la comprensión y a todos los temas del mensaje humanista, el perímetro de su validez se expande, hasta que se hace evidente que donde quiera que haya vida espiritual, tiene un efecto, poder, valor, etc. debido. Por lo tanto, estos predicados generales preservan la dignidad de categorías del mundo espiritual”.]

¹⁵⁸ [4/6-219]

¹⁵⁹ [*Ibid.*, p. 72: “In dem Lebensverlauf ist die Bestimmung der Zeitlichkeit des Lebens enthalten; der Ausdruck “Verlauf” bezeichnet eben nur dieses. Zeit ist nicht nur eine Linie, die aus gleichwertigen Teilen bestünde, ein System von Verhältnissen, von Sukzessionen, Gleichzeitigkeit, Dauer. Denken wir die Zeit absehend von dem, was sie erfüllt, so sind die Teile derselben einander gleichwertig. In dieser Kontinuität ist auch der kleinste Teil linear, er ist ein Ablauf; ein “ist” ist nirgend im kleinsten Teil”. Traducción del editor: “En el curso de la vida está contenida la determinación de la temporalidad de la vida; el término «curso» solo significa esto. El tiempo no es solo una línea compuesta de partes iguales, un sistema de relaciones, de sucesiones, simultaneidad, duración. Si pensamos en el tiempo aparte de lo que lo cumple, las partes del mismo son iguales entre sí. En esta continuidad, incluso la parte más pequeña es lineal, es un proceso; un «es» no está en ninguna parte en la parte más pequeña”.]

¹⁶⁰ [4/6-220]

¹⁶¹ [*Idem*, “Diese Erfüllung mit Realität ist es nun, die in fortrückender Zeit kontinuierlich und immer besteht, während das, was den Inhalt des Erlebens ausmacht, sich beständig ändert”. Traducción del editor: “Es este cumplimiento con la realidad lo que es continuo y eterno, mientras que lo que constituye el contenido de la experiencia cambia constantemente”.]

¹⁶² [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 186: “Alle anderen Merkmale, welche man

Tiempo 2

error de Kant¹⁶⁴VII, 319¹⁶⁵.

der Philosophie zuerteilt hat, als diese, welche die Geschichte überall zeigt, gehören den einzelnen philosophischen Richtungen an. So der Umfang des Horizontes, zu dem das philosophische Bewußtsein des Zusammenhangs sich erstreckt. Jede Philosophie eines Volkes oder einer Zeit hebt einen Lebensbezug hervor, geht von ihm aus und ordnet ihm unter. Und immer wird dieser Zusammenhang zuerst als eine Objektivität herausgestellt, bis dann aus steigender Einsicht in seine Fugen und Risse die Zurücknahme in die Subjektivität sich vollzieht". Traducción del editor: "Todas las otras características que se han asignado a la filosofía, como estas, que la historia muestra en todas partes, pertenecen a las direcciones filosóficas individuales. Tal es la extensión del horizonte al que se extiende la conciencia filosófica del contexto. Toda filosofía de un pueblo o una época enfatiza una relación con la vida, parte de ella y la subordina. Y siempre, esta conexión se señala primero como una objetividad hasta que, a partir de una visión cada vez mayor de sus juntas y grietas, se produce la retirada de la subjetividad".]

¹⁶³ [4/6-221]

¹⁶⁴ [En "Anejo a mi folleto Kant" en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 46, podemos leer: "Yo respondería –hablando esquemáticamente– de este modo: la doctrina de Kant, los pensamientos formulados en sus libros, no diré que han muerto, para no correr riesgo de practicar asesinato, pero sí que son inactuales. Con esto no se pretende sentenciar que sean en todo o en parte erróneos. No hay duda que trozos enteros de Kant, con pequeñas modificaciones, siguen siendo verdad, por ejemplo, su teoría de la ciencia física. Pero aun eso que es verdad, lo poseemos hoy en forma superior y más rigurosa que la de su letra y aun que la de su concreta intención. En cambio, lo que hay vivo en Kant es su gran problema, el que por vez primera él toca y gracias a él penetra en nuestro horizonte intelectual. Este problema es más hondo que las soluciones kantianas. Kant no lo domina, lo entrevé, lo palpa, lo tropieza".]

¹⁶⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 319: "Wenn wir nun ein Erlebnis festhalten wollen in der Aufmerksamkeit, so wirkt hier das Zusammenfassen mit. Dieses ist sonach eine Bedingung für jedes deutliche Bewußtsein eines erlebten Tatbestandes, und so hat jedes Auffassen von Erlebnissen als Grundlage für psychologisches Wissen die Operationen des Auffassens zur Voraussetzung. Daß dieses Auffassen nur im Erlebnis Bezogenes bezieht, ist die Bedingung für die Objektivität jeder psychologischen Auffassung. So weist die Psychologie zurück schon an ihrem Eingangspunkte auf das Logisch-Erkenntnistheoretische". Traducción del editor: "Si ahora queremos capturar una experiencia en la atención, también actúa aquí el resumen. Entonces este es uno. La condición para cada conciencia engañosa de un hecho experimentado y, por lo tanto, toda aprehensión de experiencias como base para el conocimiento psicológico presupone las operaciones de la aprehensión. Que esta aprehensión se relaciona solo con la experiencia relacionada, es la condición para la objetividad de toda concepción psicológica. Así es como la psicología ya está en su punto de entrada a lo «lógico-epistemológico»".]

*166

Tiempo
VII, 13¹⁶⁷.

La vida psíquica consiste en procesos –que, como tales, tienen un comienzo en el tiempo etc.

(¿En qué tiempo? Por lo visto en el tiempo cósmico. Es decir que objetiva la vida psíquica, la hace cosa¹⁶⁸ bien que temporal– como Bergson.

*169

Tiempo y metafísica

¹⁶⁶ [4/6-222]

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 13: “Fassen wir das Ergebnis über die Stellung der Deskription innerhalb der Grundlegung zusammen. Sie begründet die Theorie, und diese bezieht sich auf sie zurück. Ob nun die Deskription der Erkenntnisprozesse und die Theorie des Wissens in den einzelnen Teilen der Theorie aufeinander bezogen werden, oder ob die zusammenhängende Deskription der Theorie vorausgesandt wird, ist eine Frage der Zweckmäßigkeit. Die Theorie selbst empfängt von der Deskription des Wissens die beiden Merkmale, an welche dessen Gültigkeit gebunden ist. Jedes Wissen steht unter den Normen des Denkens. Zugleich bezieht es sich nach diesen Denknormen auf ein Erlebtes oder Gegebenes, und die Beziehung des Wissens auf das Gegebene ist näher die des Gebundenseins an dasselbe. Alles Wissen steht nach dem Ergebnis der Deskription unter der obersten Regel, daß es in dem Erlebten oder wahrnehmungsmäßig Gegebenen nach den Normen des Denkens gegründet ist. Hiernach werden die beiden Hauptprobleme der Grundlegung der Geisteswissenschaften sich sonder. In die Behandlung derselben werden die vorliegenden Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften die Theorie des Wissens zusam’menziehen, da sie für die Begründung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis entscheidend sind. Die nähere Bestimmung dieser beiden Probleme kann erst auf der Grundlage der Deskription abgeleitet werden”. Traducción del editor: “Resumimos el resultado sobre la posición de la descripción dentro de la fundación como juntos. Justifica la teoría y se remite a ella. Si la descripción de los procesos de conocimiento y la teoría del conocimiento en las partes individuales de la teoría están relacionadas entre sí, o si la coherencia es descriptiva. Es una cuestión de conveniencia prever la teoría. La teoría misma recibe de la descripción del conocimiento, ambas características a las que está vinculada su validez. El conocimiento está bajo las normas del pensamiento. Al mismo tiempo, de acuerdo con estas normas de pensamiento, se refiere a un experimentado o dado, y la relación del conocimiento con lo dado está más cerca de estar vinculada a lo mismo. Todo conocimiento, de acuerdo con el resultado de la descripción, está sujeto a la regla suprema de que se basa en lo que se experimenta o percibe de acuerdo con las normas del pensamiento. Después de eso, los dos problemas principales de la fundación de las propias humanidades. En el tratamiento de estos, los estudios actuales sobre el fundamento de las humanidades combinarán la teoría del conocimiento, ya que son decisivos para el fundamento de la posibilidad del conocimiento objetivo. La determinación detallada de estos dos problemas solo puede comenzar en cuanto derivado de la base de la descripción.”]

¹⁶⁸ Temporal [tachado]

¹⁶⁹ [4/6-223]

VII, 333-34¹⁷⁰

¡Importantísimo! Como la metafísica tradicional, es decir transcendente, es o cósmica –porque todo lo supedita al concepto de espacio– o subjetiva. En ambas la transcendencia se deriva de prescindir del tiempo como ingrediente del ser. Yo, alma son “Zeitlosigkeiten”.

“Wir wissen aber von mehr als geschehen una haben kein Recht, einen Träger desselben hinzufügen, da dies eine Übertragung der Substanzbegriff auf die Welt des Erlebens wäre”¹⁷¹.

Solo que D[ilthey] no sabe como esto se puede hacer y que no es lo últimamente decisivo el tiempo.¹⁷² Sigue en el psicológico, en el *ahí*.

*173

Todo y parte.

¹⁷⁰ [*Ibid.*, p. 334: “Wir wissen von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Leben selbst transzendent. Er gehörte in die Klasse von Begriffen wie Seele oder Gegenstand jenseits des Bewußtseins. Die Metaphysik ist abgelöst worden durch eine Erkenntnistheorie und Psychologie, in welcher eine neue Art von Transzendenz vorliegt. Ich würde sagen, die objektive und kosmische Metaphysik sei von einer Metaphysik der Subjektivität abgelöst, und die eine sei so unhaltbar als die andere”. Traducción del editor: “No conocemos ningún vehículo de vida experimentable o experimental. Esto sería trascendente a la vida misma. Pertenecía a la clase de conceptos como alma u objeto más allá de la conciencia. La metafísica ha sido reemplazada por una epistemología y psicología en la que hay un nuevo tipo de transcendencia. Diría que la metafísica objetiva y cósmica está separada de una metafísica de subjetividad, y que una es tan insostenible como la otra”.]

¹⁷¹ [Traducción del editor: “Pero sabemos más de lo que sucedió y no tenemos derecho a agregar un portador, ya que esto sería una transferencia del concepto de sustancia al mundo de la experiencia”.]

¹⁷² [En “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 151 podemos leer: “Pero basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como «sustancia» del hombre precisamente su variación, lo histórico. El hombre, según esto, no tiene una «naturaleza», sino una... historia. Su ser es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. Ver esto, sumergirse en este kaleidoscopio de lo mudable histórico, describir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y exclusivo –ésa es la faena de la «escuela histórica». Por eso he dicho que en ella, por vez primera, se enfrenta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones. El hombre de Aristóteles, como el de Descartes, no es el hombre que se puede encontrar y porque se le encuentra ahí se le ve, sino una abstracción de ese hombre, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad. La «escuela histórica» toma posesión de ese enorme y virginal territorio, no sólo en la historiografía, sino en todas las ciencias propiamente humanas: derecho, filología y lingüística, literatura, política, ciencia de las religiones. En poco tiempo se reconquista todo el pretérito momificado en documentos, se acumula un saber enorme de figuras humanas, de modos y aspectos de la vital realidad”.]

¹⁷³ [4/6-224]

Insuficiencia, al fin, al cabo, de esta categoría. —¹⁷⁴VII, 30.¹⁷⁵

*176

Tucídides.

VII, 272. 314-15¹⁷⁷.

¹⁷⁴ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der geistlichen Welt in der Geisteswissenschaft*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 30: “In diesem Vorgänge entsteht sonach die Anschauung des psychischen Zusammenhanges. Diese wird Gegenstand des Auffassens. Das Erlebnis ist jetzt auf den psychischen Zusammenhang bezogen, dessen Teil es ist. Es ist nun für das zusammenfassende Bewußtsein ein Teil unter anderen Teilen, die einen Zusammenhang ausmachen. Aber die besondere Natur des psychischen Gegenstandes wird nicht erschöpft durch das Verhältnis des Einzelerlebnisses als eines Teiles zum Ganzen als einem psychischen Zusammenhang. Der Sachverhalt der Struktur, der in einem bestimmten Verhalten gegründeten Struktureinheit des Erlebnisses, der strukturellen Beziehungen der Erlebnisse aufeinander, endlich der Strukturbeziehungen der Verhaltensweisen zueinander ist das Begründende in der Bildung der Anschauung des psychischen Zusammenhanges. Denn wenn wir uns fragen, was gemeint sei, wenn wir von ihm sprechen, so ist es im Unterschied von einer einfachen Summe oder von einem Inbegriff von Teilen, die ein Ganzes ausmachen, eine durch übergreifende und alle Glieder verbindende Beziehungen konstituierte Einheit des Seelenlebens. Gerade so wie im Begriff des Subjektes oder des Ich es das Verhalten zum Gegenständlichen ist, sonach die strukturelle Beziehung in den Erlebnisakten und dieser aufeinander, was diesen Begriff erst konstituiert. Der psychische Zusammenhang ist partiell transzendent, sofern ja immer Erlebnis in demselben mit enthalten ist, und transzendent ist er auch als partiell nur für das erlebende Bewußtsein.”. Traducción del editor: “En este proceso surge en consecuencia la intuición de la conexión psíquica. Esto se convierte en el tema de la percepción. La experiencia ahora está relacionada con el contexto psíquico, cuya parte de eso es. Ahora es parte de la conciencia agregada entre otras partes que hacen una conexión. Pero la naturaleza especial del objeto psíquico no se agota por la relación de la experiencia individual como parte del todo. como contexto psíquico Los hechos de la estructura, la unidad estructural de la estructura fundada en cierto comportamiento. La experiencia, las relaciones estructurales de las experiencias entre sí, y, finalmente, las relaciones estructurales de los modos de comportamiento entre sí son la base en la formación de la intuición de la conexión psíquica. Porque si nos preguntamos a qué nos referimos cuando hablamos de ello, es, en contraste con una simple suma, o de un epítome de partes que forman un todo, una unidad del todo, unida por relaciones integrales y de conexión total. la vida mental. Al igual que en el concepto del sujeto o del ego, es el comportamiento hacia el objetivo lo que es, la relación estructural en los actos de experiencia, y esta entre sí, lo que constituye este concepto en primer lugar. La conexión psicológica es parcialmente trascendental, en la medida en que la experiencia siempre se incluye en ella, y trascendente también es tan parcial solo para la conciencia que experimenta”.]

¹⁷⁵ Aunque [tachado]

¹⁷⁶ [4/6-225]

¹⁷⁷ [*Ibid.*, p. 314: “Und diese Voraussetzung ist nicht nur fundiert in der Bewährung, die in der Zunahme dieser objektiven Erkenntnis enthalten ist, sondern zugleich in den Eigenschaften des Wissens, die für die Geisteswissenschaften charakteristisch sind”. Traducción del editor: “Y esta presuposición no solo se basa en el período de prueba contenido en el aumento

*178

Teleología

Es curioso como Dilthey palpa todos los problemas de la vida sin verlos precisamente porque los mira psicológicamente y sin dialéctica (dialéctica es *tomar* en serio y no dejar nada de lo que se piensa sino hacer de todo ello *posicion formal*). En VII, 329-30 nota que la estructura psíquica es en última instancia teleológica –toda pasa íntimamente en vista de fines– pero el fin no es dado en el alma –en esta lo que hay es *Zielstrebigkeit*, finalismo–. En suma, diríamos que el hombre es “la forma de finalidad sin fin” como la belleza en Kant. Precisamente no *tener* un fin y *necesitar* tenerlo es//

*179

//lo constitutivo de la vida.

*180

Verhalten o comportamientos del sujeto.VII, 327¹⁸¹

En rigor, cada acto es distinto (no solo por su “*inhalt*” sino como tal comportamiento). Pero al compararlos formamos *tipos*: *gegenstaendlichen Auffassen*, *Fühlen*, *Wollen*. No está dicho que el alma no fuese primero más sencilla de diferenciar en el *Verhalten* y luego ha evolucionado enriqueciéndose.

Nunca se trata de facultades, fuerzas o funciones.

de este conocimiento objetivo, sino al mismo tiempo en las propiedades del conocimiento que son características de las humanidades”.]

¹⁷⁸ [4/6-226]¹⁷⁹ [4/6-227]¹⁸⁰ [4/6-228]

¹⁸¹ [*Ibid.*, p. 327: “Wie aber in Wirklichkeit die Glieder der Reihe von Verhaltensweisen ineinander übergehen, wage ich nur gewisse Typen auszusondern, und ich lege für meine Anordnung folgende Gründe vor. Gegenständliches Auffassen einerseits und Gefühl oder Wille andererseits sind nur darin miteinander verwandt, daß beides Verhaltensweisen sind. Wenn das Auffassen eines Gegenstandes und das Urteil über denselben trotz der Zwischenstufen zwischen beiden verschieden sind, so sind sie doch dadurch verbunden, daß das ganze gegenständliche Auffassen es nur mit Inhalten und deren Beziehungen zu tun hat, die im Gegebenen enthalten sind und im diskursiven Denken expliziert werden”. Traducción del editor: “Pero como en realidad los miembros de la serie de modos de comportamiento se fusionan entre sí, solo me aventuro en ciertos tipos, y propongo las siguientes razones para mi pedido. La aprehensión objetiva, por un lado, y el sentimiento o la voluntad, por otro lado, solo están relacionados entre sí, ya que ambos son modos de comportamiento. Si la aprehensión de un objeto y su juicio son diferentes a pesar de las etapas intermedias entre los dos, están conectados por el hecho de que toda la comprensión objetiva trata solo de los contenidos y sus relaciones contenidas en lo dado y en lo discursivo, pensando ser explicado”.]

*182

Vico

Es extrañísimo lo poco que Dilthey habla y se ocupa de Vico. En VII, 314¹⁸³ dice sobre él algo muy vago pero favorable: suena a “frase” y en efecto v.376¹⁸⁴—pone al margen de su manuscrito: “revisarlo”. Pero esto indica que *no conocía bien a Vico*.

*185

Vida

El elemento más esencial a la vida es el sujeto, sin este no hay nada porque la vida *es lo que es* (le pasa) a *alguien*. Importante esto para plantear la *cuestión* de lo que Dilthey llama “sujetos de segundo orden” y sobre todo si hay un sujeto de la historia y esta, en efecto, vida.

*186

Leben.

Una y otra vez se ve que al querer definir la vida se pierde y suspende el impulso. Ejemplo: VII, 356¹⁸⁷, n. 7. (cuidado: lo repite en lo que sigue p. 71)

¹⁸² [4/6-229]

¹⁸³ [*Ibid.*, p. 314: “Und diese Voraussetzung ist nicht nur fundiert in der Bewährung, die in der Zunahme dieser objektiven Erkenntnis enthalten ist, sondern zugleich in den Eigenschaften des Wissens, die für die Geisteswissenschaften charakteristisch sind.” Traducción del editor: “Y esta presuposición no solo se basa en la libertad condicional contenida en el aumento de este conocimiento objetivo, sino al mismo tiempo en las cualidades del conocimiento características de las humanidades”.]

¹⁸⁴ [*Ibid.*, p. 376: “Hier folgende Bemerkung: Hierher kommt jetzt die Darstellung der Sätze aus dem psychologischen Heft: Erstens über die Folgen der Aufmerksamkeit in bezug auf das Bewußtsein von Erlebnissen, zweitens über die engen Grenzen, in denen Erinnerung das Wissen von Erlebnissen ergänzt, drittens in welchem Umfang /durch) das Experiment Ergänzung eintritt”. Traducción del editor: “Aquí está la siguiente observación: «Aquí viene la ilustración de oraciones del folleto psicológico: Primero, las consecuencias de la atención en relación con la conciencia de las experiencias; en segundo lugar, los límites estrechos en los que la memoria complementa el conocimiento de las experiencias, y en tercer lugar en qué medida y cómo se produce el suplemento del experimento»”.]

¹⁸⁵ [4/6-230]

¹⁸⁶ [4/6-231]

¹⁸⁷ [*Ibid.*, p. 356: “Eigenhändige Einfügung Diltheys: Die Gestaltung, die ein Geschehnis erhält, wenn die Bedeutung seiner Bestandteile durch das Stück Leben, das vorliegt, herausgehoben wird, konstituiert das poetische Ganze. Und da dieser Zusammenhang am Geschehnis zugleich in sich ein Stück Bedeutung des Lebens enthält, so wird das Geschehnis symbolisch. Nicht durch irgendeinen Extrazug der Poesie, sondern weil es im Leben so ist. Und die Technik dadurch bestimmt”. Traducción del editor: “La propia inserción de Dilthey: «El

Otra en *el* Aufbau –131¹⁸⁸– ¿Es posible que no tuviera nada mas que decir de *su* tema, de la vida?

¡Estupefaciente!

*189

3

Vida

VII, 249¹⁹⁰. Se reconoce: “So wird der Wirkungszusammenhang in erster Linie als Realisierung von Zwecken erlebt, mindestens das, was am meisten im Vordergrund des Bewußtseins steht”.

diseño que tiene lugar cuando el significado de sus constituyentes es enfatizado por la vida que existe está constituido por el todo poético. Y dado que esta conexión contiene al mismo tiempo un sentido de la vida, el evento se vuelve simbólico. No por ninguna característica especial de la poesía, sino porque es así en la vida. Y la tecnología está determinada por eso.”.]

¹⁸⁸ [*Ibid.*, p. 131: “Die Geisteswissenschaften beruhen auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen. So ist ihre Entwicklung abhängig sowohl von der Vertiefung der Erlebnisse als auch von der zunehmenden Richtung auf das Ausschöpfen ihres Gehaltes, und sie ist zugleich bedingt durch die Ausbreitung des Verstehens auf die ganze Objektivation des Geistes und das immer vollständigere und methodischere Herausholen des Geistigen aus den verschiedenen Lebensäußerungen”. Traducción del editor: “Las humanidades se basan en la relación de experiencia, expresión y comprensión. Por lo tanto, su desarrollo depende tanto de la profundización de las experiencias como de la dirección creciente hacia el agotamiento de su contenido, y al mismo tiempo está condicionado por la difusión de la comprensión a toda la objetivación del espíritu y la extracción cada vez más completa y metódica de lo espiritual de las diferentes expresiones de la vida”.]

¹⁸⁹ [4/6-232]

¹⁹⁰ [*Ibid.*, p. 249: “Sie kann dann für das Verstehen die Äußerungen benutzen, in denen Plan, Bewußtsein über Bedeutung enthalten ist. Briefe zeigen, worin dies Individuum den Wert seiner Situation findet; andere, worin es die Bedeutung einzelner Teile seiner Vergangenheit gewahrt. Ein Zusammenhang bildet sich, der in ein Verständnis führt: –eine Begabung greift um sich, sie wird sich ihrer bewußt; Umstände, Irrtümer, Leidenschaften lenken sie ab, oder ein glückliches Milieu verstärkt ihre Leistungskraft; Aufgaben von außen kommen ihr entgegen und führen sie über sich selbst im Guten oder Schlimmen hinaus usw. Überall bleibt hier der Vorzug, daß Ein Lebenslauf die Beziehung des Äußeren zu einem Inneren, zu der Bedeutung eines Lebens im Stoff bewahrt: die Zeugnisse selbst sprechen diese Beziehung aus, wie das berühmte Selbstbekenntnis Goethes (in meiner Abhandlung). Und der Betrachter hat schon das Bewußtsein der historischen Wirkung, der Grenzen etc.” Traducción del editor: “Luego se pueden utilizar los enunciados para comprender, en su plan, el conocimiento sobre el significado que está incluido. Cartas muestran en donde este individuo encuentra el valor de su situación; otros en los que conserva el significado de partes individuales de su pasado. Se forma una conexión que conduce a una comprensión: –un regalo alcanza a su alrededor, se da cuenta de ello. Las circunstancias, los errores, las pasiones los distraen, o un ambiente feliz intensifica su poder. Las tareas del exterior van en contra de ellos y los llevan más allá de sí mismos en lo bueno o lo malo, y así sucesivamente preservado en el material: los testimonios mismos expresan esta relación, como la famosa autoconfesión de Goethe (en mi ensayo). Y el espectador ya tiene la conciencia del efecto histórico, las fronteras, etc.”.]

1° Si la vida es, ante todo, realización de fines debía partir de aquí para estructurar unitaria y orgánicamente la realidad vital.

2° Pero, entonces, no debía quedarse en el plural, “fines” sino mostrar la jerarquía de estos que en otros lugares reconoce como “fin principal” etc.

3. Debía estudiar cual es el contenido de esos fines y sobre todo//

*191

//del principal. Esto le hubiera hecho desembocar en la verdadera óptica vital y descubrir la esencia o ser de esta.¹⁹²

4° Pero dice luego: “mindestens aber” con lo que revela que ni siquiera se atreve a hacer firme lo anterior y esto, a su vez, revela que no ha visto la cosa –es decir, el rango de esa advertencia, lo que que tiene de decisiva para la estructura de la vida.

Sobre finalidad como fundamental en la vida VIII, 184¹⁹³

Casi siempre aparecen “Wirklichkeitserkennen, Wertgebung und Sachsetzung” como actividades de la vida paralelas, no fundadas en una obra –así VIII, 189¹⁹⁴. Como si fuese la filosofía quien tiene a posteriori que dar unidad a ese “vielfachstum”.

¹⁹¹ [4/6-233]

¹⁹² [En “Anejo a mi folleto Kant” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 50 podemos leer: “Pero la pregunta ¿qué es el Ser?, significa también, no quién es el Ser, sino qué es el Ser mismo como predicado, sea quien quiera el que es o el ente. Para todo el pasado hasta Kant, esto no era cuestión –salvo tal vez los sofistas!–, o, por lo menos, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella. Parecía tan indiscutible que ni se reparaba en ello o, mejor, viceversa, no se discutía porque no se vislumbraba. El Ser era lo propio del ente –con lo cual la investigación quedaba disparada sobre éste. Y como el ente era siempre una «cosa» –sea la materia palpable, sea la «cosa» supersutil o idea–el ser significa el carácter fundamental y más abstracto de la «cosa», su «cosidad» o reeditas, en suma, su en-sí. Esta es la noción latente del ser en todo el pretérito hasta Kant: el ensimismamiento del ser. (Para que se me entienda sin dificultad diré que la idea menos posible en todo ese pasado habría sido la afirmación de que ser es un algo relativo, que consiste en una relación subsistente.)”.]

¹⁹³ [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, p. 184: “Die primären logischen Operationen so gut als die aus der Natur des Gegenstandes entstehenden haben eine Beziehung zum Ganzen des erworbenen Zusammenhangs, schon vermittels des Innewerdens dieses Zusammenhangs usw”. Traducción del editor: “Las operaciones lógicas primarias, así como las que surgen de la naturaleza del objeto tienen una relación con el conjunto de la conexión adquirida, incluso a través de la percepción de esta conexión, etc.”.]

¹⁹⁴ [*Ibid.*, p. 189: “Diese Bedingungen sind im Lebenszusammenhang gegeben, ja sie bilden die letzte Bedingung, da in ihm alle anderen bedingenden Tatsachen des Lebens ihre Einheit haben”. Traducción del editor: “Estas condiciones se dan en el contexto de la vida, de hecho forman la última condición, ya que en él todos los demás hechos condicionales de la vida tienen su unidad”.]

4

Vida

VII, 71, 72¹⁹⁶V[ida] como *Lebensverlauf* y su unidad.

Comprende que la vida es realización de un valor supremo (es decir principal y relativamente último) pero no ve que esto reobra sobre todo el resto de la vida –presente y pasado, construyéndolos, informándolos, por ej. VII, 236.¹⁹⁷

La descripción más completa y formal –aunque de la 1ª. época– es el cap. VII Struktur des Seelenlebens –en “Ideen”. Conviene analizarlo muy por menoreado.

¹⁹⁵ [4/6-234]

¹⁹⁶ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 71: “Die Arbeit an einem Zusammenhang von Ideen kann durch lange Zeiträume geteilt sein, und es liegt doch dann in einer weit zurückliegenden Zeit eine Aufgabe, die wieder aufgenommen wird. Ein Lebensplan besteht, ohne daß eine neue Prüfung desselben eintreten müßte, fort und verbindet Entschlüsse, Handlungen, Widerstand, gibt Zusammenhänge, die ganz unabhängig von der Aufeinanderfolge in Wünsche, Hoffnungen der verschiedensten Art miteinander. Kurz, es der Zeit, den direkten Beziehungen des Sichbedingens in ihr die Teile des Lebensverlaufs zu einer Einheit verknüpfen. So wird die Einheit des Lebensverlaufs erlebt und in solchen Erlebnissen hat sie ihre Sicherheit”. Traducción del editor: “Trabajar en un contexto de ideas se puede dividir durante largos períodos de tiempo, y luego, en un tiempo lejano, es una tarea que se reanuda. Un plan de vida, sin la necesidad de un nuevo examen, continúa y combina decisiones, acciones, resistencia, conexiones que son completamente independientes de la sucesión de deseos, esperanzas del tipo más variado. En resumen, es el momento de combinar las relaciones directas de autosuficiencia con las partes del curso de la vida en una unidad. Por lo tanto, se experimenta la unidad del curso de la vida y en tales experiencias tiene su seguridad”.]

¹⁹⁷ [*Ibid.*, p. 236: “Die Kategorien, die das Leben unter dem Gesichtspunkt in die Zukunft auf fassen, setzen die des Wertes voraus; sie fallen auseinander in die Möglichkeiten, in die Zukunft vorzudringen. Allein in der Beziehung der Bedeutung der Lebensvorgänge zu Verständnis und Sinn des Lebensganzen gelangt der im Leben enthaltene Zusammenhang zu seiner angemessenen Darstellung. In dieser Region allein ist in der Kategorie selbst das bloße Nebeneinander, die bloße Unterordnung überwunden. So werden die kategorialen Verhaltungen von Wert und Zweck als einzelne Seiten des Lebensverständnisses in den Totalzusammenhang dieses Verständnisses aufgenommen”. Traducción del editor: “Las categorías que toman vida desde el punto de vista del futuro presuponen las de valor; se desmoronan en las posibilidades de penetrar en el futuro. Pero en la relación del significado de los procesos de la vida con la comprensión y el significado del conjunto de la vida, la conexión contenida en la vida alcanza su representación adecuada. Solo en esta región, en la categoría misma, está la mera coexistencia, el superar la mera subordinación. Por lo tanto, el comportamiento categorial de valor y propósito como lados individuales de la comprensión de la vida se incluye en el contexto total de esta comprensión”.]

5

Imprecisión sobre la vida

Todavía en Wesen V, 354.¹⁹⁹, después de publicado corrige en su ejemplar / la expresión²⁰⁰ “seelischer Zusammenhang” por “geistiger Zusammenhang”.²⁰¹

Deja fuera de la vida el mundo como su correlato –por tanto, opone²⁰² aquella a este²⁰³.

¹⁹⁸ [4/6-235]

¹⁹⁹ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. 354: “Er hat das Unterscheidende seiner kritischen Lebensarbeit –und da ihm in dieser das Hauptgeschäft der Philosophie lag, das Unterscheidende der Philosophie selber– in der Methode gesehen, die er als die transzendente bezeichnet hat. Das Gebäude, das er mit ihren Mitteln zu errichten gedachte, sollte die so gefundenen Wahrheiten zu seiner Grundlage haben, und in diesem Verstand hat er den Namen der Metaphysik beibehalten”. Traducción del editor: “Vio la diferencia de su trabajo vital en la vida, y dado que en él radicaba el negocio principal de la filosofía, el elemento distintivo de la filosofía misma, en el método que él llamó lo trascendental. El edificio que pretendía construir con sus recursos debería tener las verdades encontradas como base, y en esa mente ha conservado el nombre de metafísica”.]

²⁰⁰ [Superpuesto]

²⁰¹ [José ORTEGA Y GASSET, “En el centenario de Hegel” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 76: “La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. No sólo con respecto al sujeto cognoscente, sino en sí misma posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene el «cuerpo vivo», y ambas son muy distintas de la estructura real propia de lo «histórico». Es posible que en la historia no llegue nunca el núcleo a priori, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física; pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir ésta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a lo que aislado y por sí no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto hecho y a tal dato introduce ya, dése o no cuenta el historiador, todo el a priori historiológico en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría», dice Goethe”.]

²⁰² Este a [tachado]

²⁰³ [En “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 166 podemos leer: “Pero es el caso que a fuer de conocimientos o convicciones elementales, supuesto de todos los demás. no hay otros que les puedan servir de motivo. Todas las escuelas anteriores a Kant les reconocían este carácter de datos irreductibles entre sí y a ningún principio superior –eran las «ideas simples» de Descartes, o los *seminaveritatum* del Renacimiento, o las «naciones comunes» de los estoicos, o los «principios de identidad y razón suficiente» en Leibniz, o las formas substanciales y los principios del ser y el conocer en Aristóteles. Parecían el confín postrero de nuestra mente. En ellos se apoyaban todos nuestros otros conocimientos, mientras ellos sin apoyo flotaban en el aire, y por eso se les llamaba

Lo cual indica que la vida es objetividad, es lo que pasa *en* el sujeto. Por tanto psicologismo.

VII, 267²⁰⁴.

*205

6

Vida

VII, 261²⁰⁶. Es fantástico su kantianísimo malgré lui!

«principios». Con este nombre se quería decir que el principio, como el Príncipe, no tiene que justificar su actuación, es soberano. Esta presunta soberanía de los principios o elementos del conocer se expresaba diciendo que eran evidentes por sí mismos, que eran verdades «axiomáticas», *per se nota* —la autarquía de los principios, su *self-sufficiency* que, en rigor, no es sino autocracia. Ello es que la ciencia se encontraba en la situación escandalosa de no contentarse nunca con un hecho como simple hecho, sino que se exigía la razón de él y, en cambio, cuando llegaba a lo principal, que son los principios, los aceptaba, sin más, como simples hechos últimos de los cuales no había para qué que razón. El empirismo de que la ciencia se avergonzaba en su periferia lo admitía en su centro y fundamento".]

²⁰⁴ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 267: "Die religiöse Wertgebung ist aber nie etwas Ursprüngliches. Religiöser Wert ist nicht, wie Lebenswert usw., ein ganz independenter Wertinbegriff. Vielmehr setzt er Erfahrungen innerhalb der Lebenswertgebung voraus, welche auf Grund einer bestimmten Tonart oder Färbung des Gemütslebens den Druck der umgebenden Welt (Pascal), die Unmöglichkeit, durch Eingriff ihn zu überwinden, die Unrealität derselben". Traducción del editor: "Los valores religiosos nunca son originales. El valor religioso no es, como Lebenswert, etc., un valor completamente independiente. Por el contrario, requiere experiencia dentro donación de valores vitales, que debido a una determinada clave o coloración de la vida mental, la presión del mundo circundante (Pascal), la imposibilidad de superarlo mediante la intervención de él, la irrealidad, lo mismo".]

²⁰⁵ [4/6-236]

²⁰⁶ [*Ibid.*, p. 261: "Die erste Bedingung für den Aufbau der geschichtlichen Welt ist daher die Reinigung der verworrenen und vielfach verderbten Erinnerungen des Menschengeschlechtes an sich selbst durch die Kritik, die in Korrelation mit der Auslegung besteht. Daher ist die Grundwissenschaft der Geschichte Philologie in ihrem formalen Verstände als wissenschaftliches Studium der Sprachen, in denen die Überlieferung niedergelegt ist, Sammlung der Hinterlassenschaft der bisherigen Menschheit, Reinigung derselben von Irrtümern, chronologische Ordnung und Kombination, welche diese Dokumente in innere Beziehungen setzt. Philologie in diesem Sinne ist nicht ein Hilfsmittel des Historikers, sondern bezeichnet einen ersten Umkreis seiner Verfahrensweisen". Traducción del editor: "La primera condición para la construcción del mundo histórico es ahí la purificación de los recuerdos confusos y a menudo corrompidos de la raza humana en sí misma por la crítica, que está en correlación con la interpretación. Por lo tanto, la ciencia básica de la historia es la filología en su sentido formal como estudio científico de los idiomas en los que se establece la tradición, recopilación del legado de la humanidad anterior, purificación de los mismos a partir de errores, orden cronológico y combinación, que estos documentos en relaciones internas. Y conjuntos. La filología en este sentido no es una ayuda para el historiador, sino que denota un primer perímetro de sus métodos de conducta".]

207

Define formalmente la vida muchas veces, como “lo que nos es dado en la vivencia y en la comprensión” —por tanto, la define por el modo de su conocimiento.

Es, prosigue, “el hecho fundamental, el punto de partida de la filos[ofía]”.²⁰⁸ Y luego: v. es “das von innen Bekannte” —otra vez “Erkenntnistheorie”.

Wer Leben sei...²⁰⁹

*210

Vida.

Es curioso que el concepto ejecutivo de la vida lo tiene D[ilthey]. sin darse cuenta en la idea de “Lebendigkeit” que informalmente usa en el tomo VIII, con frecuencia por ej[emplo]. 40²¹¹ 212

*213

Vida fuerte

Muy importante VII, 331²¹⁴

²⁰⁷ [En “Anejo a mi folleto Kant” en *Kant, Hegel, Dilthey*. Madrid: El Arquero, 1964, p. 53, podemos leer: “Este descubrimiento de que el ser sólo tiene sentido como pregunta de un sujeto, sólo podía hacerlo quien ha disociado las dos significaciones del término ser y se ha atrevido a reformar el valor inveterado del concepto ser como él *en-sí*. Ahora resulta todo lo contrario: el ser no es él *en-sí*, sino la relación a un sujeto teorizante; es un *para-otro*, y ante todo un *para-mí*. De aquí que en Kant, por primera vez —salvo los ¡sofistas!—, resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución del ser de las «cosas», ya que las «cosas» son o no son en función de él”.]

²⁰⁸ Pero en su [tachado]

²⁰⁹ [Traducción del editor: Lo que es vida...”.]

²¹⁰ [4/6-237]

²¹¹ [*Ibid.*, p. 40: “Wir fassen nun die Seite des Urteils ins Auge, nach welcher dasselbe Worte zum Satz verbindet. Hier tritt uns eine neue strukturelle Beziehung in der Auffassungssphäre entgegen: die, welche die Verknüpfung der Redeteile in der Aussage regelt. Hier handelt es sich um die Auflösung des Problems, das als reine Grammatik bezeichnet werden kann”. Traducción del editor: “Ahora imaginamos el lado del juicio según el cual la misma cosa conecta palabras a una oración. Aquí encontramos una nueva relación estructural en la esfera de la percepción: la que regula la conexión de las partes del discurso en el enunciado. Esta es la resolución del problema, que se puede llamar gramática pura”.]

²¹² Conoc [tachado]

²¹³ [4/6-238]

²¹⁴ [*Ibid.*, p. 331: “Wer sich mit Geisteswissenschaften beschäftigt, muß schlechterdings einmal anstrengend daran gearbeitet haben, dies Unerschöpfliche zu erschöpfen. Eine Wissenschaft, und zwar Eine Wissenschaft dieses Unerschöpflichen, immer neue Weiten

La vida fuerte o lo irracional de la vida –pasiones, sacrificios, entrega a lo objetivo– se *acusa* como reacción al intelectualismo. Así en Schelling y en Feuerbach contra Rousseau y Hegel.

*215

216

Voluntarismo.

En Condillac aparecen –acaso por vez primera –los impulsos, deseos– la “inquietud” como algo primario que determina todo el lado intelectual del alma. V. Cassirer. *Philosophie der Aufklärung*²¹⁷.

Perseguir esto en los ideólogos, Maine de Biran y Lahorminguière.

*218

Weltanschauung
visión del mundo

*219

Weltschauung.

und Grenzenlosigkeiten Zeigenden gibt es nicht. Es gibt verschiedene Stellungen des Erkennens zu ihm; diejenige, die ihm am nächsten stehen würde, ist die Anthropologie, welche in den Zusammenhang der konkreten Lebenserscheinungen selber eindringen möchte, wie er vor der Interpretation geistiger Schöpfungen oder der Geschichte liegt. Ein solcher Zusammenhang: nur ideale Repräsentation ist harmonisch. Jede reale Darstellung enthält ein Gegensätzliches von Gewahren der Singularität, Leiden unter seiner Grenze und Satire, Humor oder Tragik in sich; die Anthropologie ist immer nur der Blick des Künstlers in Seelenleben, die Anleitung zu künstlerischer Gestaltung, das Sehen, das Individuum, Zeitalter, Nationen erblickt”. Traducción del editor: “Cualquiera que se ocupe de las humanidades debe haber trabajado una vez extenuantemente para agotar esto inagotable. No existe una ciencia, y de hecho una ciencia de este inagotable, siempre señalando nuevas extensiones y límites. Hay diferentes formas de conocerle; el que estaría más cerca de él es antropología, que quiere penetrar en el contexto de los fenómenos concretos de la vida misma, tal como se encuentra antes de la interpretación de las creaciones intelectuales o de la historia. Tal conexión: solo la representación ideal es armoniosa. Toda representación real contiene una antítesis de la certeza de la singularidad, sufriendo bajo su límite y sátira, humor o tragedia en sí misma; la antropología es siempre solo la visión del artista de la vida del alma, la guía para la creación artística, la visión, el individuo, la edad, las naciones”.]

²¹⁵ [4/6-239]²¹⁶ Rea [tachado]

²¹⁷ [Ernst CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1932. Ortega no cita una página determinada.]

²¹⁸ [4/6-240]²¹⁹ [4/6-241]

En Diario 17 febrero 1861, Junge 142²²⁰ distingue el “Sistema de las leyes o ciencia” y el “Sistema de la existencia valiosa y llena de sentido o Weltanschauung”. Esto último *formalizado e incluyendo* lo otro sería la razón vital.

*221

Wesen como categoría de la vida significa “la duración y continuidad de la urdimbre en medio de las variaciones” VII, 244²²². VII, 253²²³.

Por tanto, habría que traducirlo: Ser (en el sentido de *un ser*), entidad.

²²⁰ [Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Zusammenestellt von Clara Misch- Dilthey. Leipzig: B. G. Teubner, 1933, p. 142: “Wenn man unter Herrschaft einre Systems di Herrschaft auf den philosophischen Rathebern meint, so werden wir höffentlich nie wieder ein System, das wie das Kants oder Hegels herrschte, bekomnte”. Traducción del editor: “Si por regla uno se entiende un sistema de dominación sobre los asesores filosóficos, nunca más tendremos un sistema que gobierne como el de Kant o el de Hegel”].

²²¹ [4/6-242]

²²² [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 244: “Welcher ist der überall auftretende Verlauf? Die Bestimmtheit der Einzelexistenz, jedes Einzelzustandes derselben schließt deren Grenze ein. Unterschied von der räumlichen Grenze. Natur dieses Begriffes im Geistigen. Die Einzelexistenz ist Individualität. Aus dieser Begrenzung aus ihr ergibt sich ein Leiden an ihr und ein Streben, sie zu überwinden. Es ist die Tragik der Endlichkeit und zugleich ihr Antrieb, über sie hinauszugehn. Die Begrenzung äußert sich nach außen als Druck der Welt auf das Subjekt. Er kann so stark werden durch die Macht der Verhältnisse und die Natur des Gemütes, daß er das 1 ortschreiten hemmt. Aber in den meisten Fällen wirkt auch hier die Natur der Endlichkeit, den Druck der neuen Lebenslage, der anderen Verhältnisse zu den Menschen zu überwinden”. Traducción del editor: “¿Cuál es el curso en todas partes? La definición de existencia única, de cada estado individual, incluye su límite. Diferencia del límite espacial. Naturaleza de este concepto en lo espiritual. La existencia individual es individualidad. De esta limitación surge un sufrimiento en ella y una tensión para vencerlos. Es la tragedia de la finitud y, al mismo tiempo, su impulso de ir más allá. La limitación se expresa. afuera como presión del mundo sobre el tema. Puede volverse tan fuerte a través del poder de las circunstancias y la naturaleza de la mente que impide la locomoción. Pero en la mayoría de los casos, también, la naturaleza de lo finito, la presión de la nueva situación de la vida, el efecto para superar otras relaciones con las personas”].

²²³ [*Ibid.*, p. 253: “Der Zusammenhang ist Struktur. Aus ihr ergibt sich Wesen und Entwicklung. Und indem nun diese in jedem Einzelwesen bestehende Beziehung auf alle gegebenen Ausdrücke desselben angewandt werden, entsteht unter den Kategorien von Wert, Bedeutung, Zweck das Verständnis dieses Individuums. In diesem Verständnis wird es als ein geistiger Zusammenhang vermittelt der angegebenen Begriffe rekonstruiert...”. Traducción del editor: “El contexto es estructura. De ella surge la esencia y el desarrollo. Y a medida que estas relaciones, que existen en cada ser individual, se aplican a todas sus expresiones, la comprensión de este individuo surge bajo las categorías de valor, significado y propósito. En este entendimiento, se reconstruye como una conexión mental por medio de los términos dados...”].

También los sujetos de segundo orden –Economía, Religión, etc. tienen su Wesen– y su evaluación propia y son fuerza VII, 254²²⁴

*225

Wirkungszusammenhang.

Tiene “Wirkung” en D[ilthey]. valor de “producción”, de “hacer” de “eficiencia” –en suma– la idea de lo dinámico frente a todo lo adinámico, muerto y yacente *ser*.

Diríamos, pues: complejo o urdimbre dinámica.

*226

Zusammenhang

Véase definición V, LXXXIX²²⁷

v. ²²⁸papeletas sobre Estructura.

²²⁴ [*Ibid.*, p. 254: “Er ist derselbe in der historischen Welt wie in mir selbst, der ich sie betrachte. Und es ist der Kunstgriff des Geistes, ihn zusammenzuziehen und zu beschleunigen und doch das Maß der Dauer am Lebensverlauf selbst zu besitzen. So läßt der Dramatiker in einer ideellen Zeitordnung in wenigen Stunden vorübergehn, was Jahre dauerte”. Traducción del editor: “Es él mismo en el mundo histórico que en mí mismo, a quien miro. Y es el truco de la mente unirlo y acelerarlo y aún así tener la medida de la duración en el curso de la vida misma. Así, el dramaturgo, en un orden de tiempo idealista, deja pasar en unas pocas horas los años que han pasado”.]

²²⁵ [4/6-243]

²²⁶ [4/6-244]

²²⁷ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. LXXXIX: “So haben die Ausdrücke, deren sich Dilthey in den «Ideen» zur Bestimmung der Wesenszüge dieses Zusammenhangs bedient und die zunächst, wie sie aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aufgenommen sind, so ungeprägt erscheinen, eine Atmosphäre geschichtlicher Anschauung um sich, in der sie sich verdichten. Gleich das Wort «Zusammenhang». «Zusammenhang ist der Inbegriff der im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen bestehenden Beziehungen»: wäh rend er so definiert, weist er zur Verdeutlichung auf Rankes Refonnationsgeschichte hin, dessen Gegenstand «die Beziehungen lebendiger Kräfte in dem Ganzen der Weltlage» sind”. Traducción del editor: “Así, las expresiones que Dilthey usa en las «Ideas» para determinar las características esenciales de esta conexión, y que al principio parecen tan poco impresionadas, ya que están tomadas del uso científico, tienen una atmósfera de intuición histórica a su alrededor en la que se condensan. Como la palabra «contexto». «El contexto es el epítome de las relaciones existentes en la relación del todo con las partes»: aunque así se define, señala la historia de la iluminación de Ranke, cuyo tema es «las relaciones de las fuerzas vivas en la situación del mundo entero»”.]

²²⁸ Notas [tachado]

*229

Erworbener *Zusammenhang* des Seelelebens.

Por un lado representa el sistema que se ha ido formando de ideas sobre la realidad, el sistema de las valoraciones y el sistema de los fines VI, 168²³⁰.

Pero todo eso, en definitiva, es interpretado en el sentido de que el “erw[eiternde]. Zusam[enhang]”, representa el papel de la percepción herbartiana.

*231

Zusammenhang. Por casualidad de la frase muy claramente usado como conjunto, como lo opuesto a lo suelto y aislado en I, 84²³². Sin embargo*

²²⁹ [4/6-245]

²³⁰ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en Georg MISCH (ed.), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. V. Berlin: Verlag von Teubner, 1924, p. 168: “Ich bezeichne das, was dem Träumenden, dem Hypnotischen, dem Irren und dem Dichter oder Künstler gemeinsam ist, als eine freie Gestaltung der Bilder, uneingeschränkt von den Bedingungender Wirklichkeit. Die hier bestehende Verwandtschaft des dichterischen Vorgangs mit den Zuständen, die von der Norm des wachen Lebens abweichen, betrifft gerade das Wesenhafte des poetischen Phantasievorgangs. Die wissenschaftlicheErfindung oder der Entwurf des praktischen Genies haben ihr Mass an der Wirklichkeit, welcher Denken und Handeln sich anpassen, um zu begreifen oder zu wirken. Dagegen sind die oben bezeichneten Zustände nicht von der Wirklichkeit in der Ausbildung der Vorstellungen eingeschränkt”. Traducción del editor: “Llamo lo que es común a los sueños, lo hipnótico, lo loco y el poeta o artista, como un regalo gratuito del Oferente, desinhibido por las condiciones de la realidad. La relación del proceso poético con los estados que se desvían de la norma de la vida de vigilia se refiere precisamente a la esencia del proceso de fantasía poética. La invención científica o el diseño del genio práctico tienen su marca en la realidad, que el pensamiento y la actuación se adaptan para comprender o trabajar. Por otro lado, los estados descritos anteriormente no están limitados por la realidad en la formación de ideas”.]

²³¹ [4/6-246]

²³² [Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Berlin: Verlag von Teubner, 1922, p. 84: “In der Rückwirkung auf diese Arbeiten, unter dem Einfluß derselben Lage der Gesellschaft entstand in Deutschland der Begriff und Versuch einer Gesellschaftslehre. In gesundem, wissenschaftlich positivem Sinn, unternahm sie nicht, die Staatswissenschaften durch ein Ganzes von ungeheueren Dimensionen zu ersetzen: sie wollte sie ergänzen. Das Unzureichende des abstrakten Staatsbegriffs war, seit den ersten Blicken von Schlözer, durch die historische Schule immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen, diese hatte die Tatsache des Volkes durch ihre Arbeiten in einer ganz neuen Tiefe gesehen. Hegel, Herbart, Krause wirkten in derselben Richtung. Es kann nicht bestritten werden, daß man, von dem Einzelleben der Individuen zur Staatsmacht fortschreitend, zwischen beiden ein weites Reich von Tatsachen antrifft, welche dauernde Beziehungen dieser Individuen aufeinander und die Welt der Güter enthalten”. Traducción del editor : “En retrospectiva sobre estos trabajos, bajo la influencia de la misma situación de la sociedad, el concepto e intento de una teoría de la sociedad surgió en Alemania. En un sentido sano, científicamente positivo, no se comprometió a reemplazar las ciencias políticas por un conjunto de dimensiones inmensas: las quería

Puede traducirse –/interdependencia/²³³, complejo, conexión, urdimbre, textura y contextura– En los lugares donde más apretado aparece su sentido solo traducible por contextura²³⁴. Así en ** *VII, 177²³⁵

**donde no significa sin mas conjunto, sino el nexa en que ese conjunto se forma, la conjunción.

Pero en VIII, 266²³⁶ Zusammenhang significa no conexión ni contextura sino su resultado, el conjunto o complejo.

suplemento. La inadecuación de la concepción abstracta del Estado, desde la primera mirada de Schlözer, se había vuelto cada vez más clara para la escuela histórica, que había visto el hecho de las personas a través de sus obras en una profundidad completamente nueva. Hegel, Herbart, Krause trabajaron en la misma dirección. No se puede discutir que, desde la vida individual de los individuos hasta el poder estatal, uno encuentra entre ellos un vasto reino de hechos que contienen relaciones duraderas de estos individuos entre sí y con el mundo de los bienes”.]

²³³ [Sobrepuesto]

²³⁴ Mien [tachado]

²³⁵ [Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, en *Der Aufbau der Geschichtliche welt in der Geisteswissenschaften*, vol. VII. Stuttgart: B.G. Teubner Verlag, 1923, p. 177: “Lassen sich so in einer bestimmten Zeitperiode einzelne Wirkungs- zusammenhänge analytisch herausholen und die in ihnen enthaltenen Entwicklungsmomente aufzeigen, lassen sich ferner die Beziehungen, die diese Einzelzusammenhänge zu einem Strukturellen Ganzen verbinden, und die Gemeinsamkeiten in den Teilen eines politischen Ganzen bestimmen: so vermögen wir weiter die andere Seite der geschichtlichen Welt, die Linie des Zeitverlaufs und der Veränderungen in ihm durch Rückgang auf die Wirkungszusammenhänge als ein kontinuierliches und doch in Zeitabschnitte trennbares Ganzes zu verstehen. Was zunächst die Generationen, Zeitalter, Epochen charakterisiert, sind herrschende, große, durchgehende Tendenzen”. Traducción del editor: “De esta forma, es posible extraer analíticamente correlaciones individuales de efectos en un cierto período de tiempo y mostrar los momentos de desarrollo contenidos en ellos. Además, se pueden determinar las relaciones que conectan estos contextos individuales con un todo estructural y las similitudes en las partes de un todo político. Para comprender mejor el otro lado del mundo histórico, la línea del curso del tiempo y los cambios en él recurriendo a los contextos de efecto como un todo continuo, pero separable en períodos de tiempo. Lo que primero caracteriza a las generaciones, épocas son tendencias predominantes, grandes y duraderas”.]

²³⁶ [*Ibid.*, p. 266: “Die Analysis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit vollzieht sich durch die Sonderung der in ihr enthaltenen Zwecksysteme. Hiernach zerfallen die systematischen Geisteswissenschaften in die der Kultursysteme und der äußeren Organisationen. Besondere philosophische Disziplinen der Ethik, Ästhetik usw. gibt es nicht. Geschichtliches, vergleichendes und analytisches Verfahren ist in jeder von ihnen verbunden. Besondere Ausführungen gegeben von der Poetik und Pädagogik. Die Poetik begründet er auf die Beschreibung und Analyse der dichterischen Phantasie (Selbstzeugnisse der Dichter, Theorie des Einflusses der Gefühle auf die Gestaltung der Bilder) und des ästhetischen Eindrucks. Hieraus ergeben sich allgemeingültige Prinzipien und Normen; aber die poetische Technik selbst ist historisch bedingt. Ebenso gibt es keine allgemeingültige pädagogische Wissenschaft. Allgemeingültige pädagogische Elementarvorgänge und Regeln können entwickelt werden; aber ein Zusammenhang, der das Leben zu regeln vermag, ist immer historisch bedingt”. Traducción del editor: “El análisis de la realidad sociohistórica se realiza mediante la especialización de los sistemas de propósito contenidos en ella. Después de eso, las humanidades sistemáticas se dividen en las de los sistemas culturales y las organizaciones externas. No

*237

Dilthey Hist[oria]

Das 18 Jahrhundert und das geschichtliche Welt. Deutsche Rundschau 18-1901²³⁸

*239

Περίτοος

Heterologhein.

Error de Dilthey de considerar la fil[osofía] como posibilidad

Kleinsieck²⁴⁰

© Herederos de José Ortega y Gasset.

existen disciplinas filosóficas especiales de ética, estética, etc. Los procedimientos históricos, comparativos y analíticos están conectados en cada uno de ellos. Explicaciones especiales dadas por la poética y la pedagogía. Basa la poética en la descripción y el análisis de la imaginación poética (auto-testimonios de los poetas, teoría de la influencia de los sentimientos en el diseño de las imágenes) y de la impresión estética. Esto da como resultado principios y normas universalmente válidos; pero la técnica poética en sí misma está históricamente condicionada. Del mismo modo, no existe una ciencia pedagógica universal. Se pueden desarrollar procesos y reglas elementales pedagógicas universales; pero una conexión que puede regular la vida siempre está históricamente condicionada".]

²³⁷ [4/6-247]

²³⁸ [No hemos encontrado esta cita de Dilthey recogida por Ortega]

²³⁹ [4/6-248]

²⁴⁰ Se lee con dificultad.

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de W. Warder Norton

Epistolario (1935-1937)

Segunda parte^{*}

Presentación y edición de
Azucena López Cobo

ORCID: 0000-0001-5483-1342

Resumen

José Ortega y Gasset fue invitado por el presidente de Harvard University, James Bryant Conant, como conferenciante Godkin en el otoño de 1934. Aunque aceptó y confirmó su asistencia, poco antes de su viaje a Estados Unidos Ortega decidió postergarlo. En el otoño de 1936 y como consecuencia de la guerra civil española, el filósofo abandonó el país para establecerse en un pueblecito del este meridional francés al pie de los Alpes. En proceso de recuperación de una enfermedad biliar que parecía prolongarse *sine die*, lo que lo tenía postrado en cama, y con apenas recursos económicos para subsistir, Ortega fue contactado primero por su editor norteamericano W. Warder Norton y después por la traductora alemana Helene Weyl afincada en New Jersey, quienes a través de sus gestiones consiguieron que el presidente de Harvard University retomara la iniciativa de invitarlo a impartir una serie de conferencias en la universidad norteamericana. La correspondencia que aquí se ofrece cuenta esta historia. Todos los documentos citados y/o reproducidos pertenecen a los archivos de Harvard University y a la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

Palabras clave

Ortega y Gasset, James B. Conant, Godkin Lectures, Harvard University, W. Warder Norton, Helene Weyl

Abstract

In 1934, the President of Harvard University James Bryant Conant invited José Ortega y Gasset as Godkin Lecturer. In the fall of 1936, the philosopher fled from Madrid during the Spanish Civil War to settle in a small town in the southeast of France at the Alps' foot. In the process of recovering from an unfinished biliary disease which kept him prostrated in bed, and as a result of the economic scarcity secondary to the fled, Ortega and his family were getting through challenging moments. W. Warder Norton, Ortega's editor in New York, got in contact first with the Spanish philosopher, and then with Helene Weyl, Ortega's translator to German, who a couple of years before had moved to New Jersey fleeing the Nazi regime. Norton and Weyl worked together to remind James B. Conant that that moment would be the best to renew the invitation to the Spanish philosopher as Godkin Lecturer. President Conant agreed and invited Ortega for the following spring. The letters offered in this issue tell that story. The documents quoted and/or reproduced in here are held in the Harvard University Archives and the José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón Foundation.

Keywords

Ortega y Gasset, James B. Conant, Godkin Lectures, Harvard University, W. Warder Norton, Helene Weyl

^{*} Esta investigación se ha realizado durante una estancia de investigación en el Department of Romance Languages and Literatures de Harvard University. Este estudio se integra en el proyecto de investigación FFI2016-76891-C2-1-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea. Quiero expresar mi agradecimiento a Javier Zamora Bonilla por su lectura inteligente y siempre sugestiva y a Claudia Quedo-Webb por su asesoramiento lingüístico.

Cómo citar este artículo:

López Cobo, A. (2019). José Ortega y Gasset - James Bryant Conant con la mediación de W. Warder Norton. Epistolario (1935-1937). Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 61-114.
<https://doi.org/10.63487/reo.200>



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 39. 2019
noviembre-abril

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y el Archivo de la Universidad de Harvard, Papeles de James B. Conant. Se indica en nota al pie de dónde ha sido tomada la copia de cada carta para su 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 resaltes expresivos (p. e., mayúsculas enfáticas), así como las peculiaridades morfológicas y sintácticas (léismos, láismos, 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 publican las cartas originales en el idioma en que fueron enviadas por el remitente y se traducen al español cuando han sido enviadas en inglés. La traducción es de la editora. En cambio, cuando se han encontrado borradores en español de las cartas de Ortega enviadas en inglés, se ha transcrito la carta usando el borrador en español y tomando como hilo conductor el original en inglés para garantizar que nada se ha perdido en la traducción.

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 de los editores 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 el editor, 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. Esta edición recupera las tildes de “José”, “Onís”, “Velázquez”, etc., así como la virgulilla de la eñe (“señor”) de que carecen las máquinas de escribir norteamericanas. 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.

**José Ortega y Gasset – James B. Conant
con la intermediación de W. Warder Norton
Epistolario (1935-1937)
Segunda parte**

[13]¹

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

December 3, 1936

Dr. James Conant, President
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

I have just had a cable from Ortega reading as follows:

“ACCEPT GODKIN LECTURES”². If I may give the President of Harvard University some gratuitous advice, I would suggest that you merely regard this cable as a sufficient guarantee that he is likely to come, to avoid the necessity of inviting anyone else to give these lectures, until we have a confirmation reporting on the state of his health, the state of his mind, etc. I do not mean to imply from the above that I think it is unlikely that Ortega will come, but that I am always making the experience with Spaniards (only last week, for example,

¹ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant. Hoja con membrete de la editorial de W. W. Norton & Co. Fecha de recepción, 4 de diciembre de 1936. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

² Helene Weyl había recibido por esas fechas una carta de Ortega datada el 16 de noviembre en la que le decía: “Dos líneas nada más para decirle que me he trasladado a París con objeto de someterme a una cura enérgica para ver si logro, por fin, dominar mi enfermedad. (...) Por el momento, no me es posible pensar en ningún compromiso de curso en Norteamérica. Mientras no tenga un poco despejado el horizonte de mi salud no se puede pensar en ello” (Ortega y Weyl 2008: 191). Pero el 8 de diciembre Ortega escribiría a Weyl: “Su última carta a Grenoble, con el cheque del Sr. McVitty, tardó bastante en llegar a mí por coincidir con mi traslado a París y ya en París, con mis cambios de habitación. Lo propio aconteció con la carta de Norton. Puse a éste enseguida un telegrama aceptando las Godkin Lectures y la edición del nuevo libro. Me enviaba un cheque de 200 dólares que le he agradecido mucho porque mi situación es, en efecto, sumamente estrecha” (Ortega y Weyl 2008: 191).

with Ambassador del Ríos [*sic*]³) that their intentions sometimes outrun their performance.

Just as soon as I have had a confirmation I will communicate with you.

Sincerely yours,

Warder Norton⁴

WWN: HL

[Traducción]

3 de diciembre de 1936

Dr. James Conant, President
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

acabo de recibir un cable de Ortega que dice como sigue:

“ACEPTO CONFERENCIAS GODKIN”. Si puedo dar un consejo gratuito al presidente de Harvard University, te sugeriría que tomaras este cable simplemente como una garantía suficiente de que es probable que venga, que evite el tener que invitar a nadie más a dar esas conferencias hasta que tengamos una confirmación que informe sobre su estado de salud, su estado de ánimo, etc. No quiero insinuar de lo dicho que crea que es improbable que Ortega venga, pero lo que nunca deja de sorprenderme de los españoles (sólo la pasada semana, por ejemplo, con el embajador del Río [*sic*]) es que sus intenciones a veces corren más que sus acciones.

Tan pronto haya conseguido la confirmación te la comunicaré.

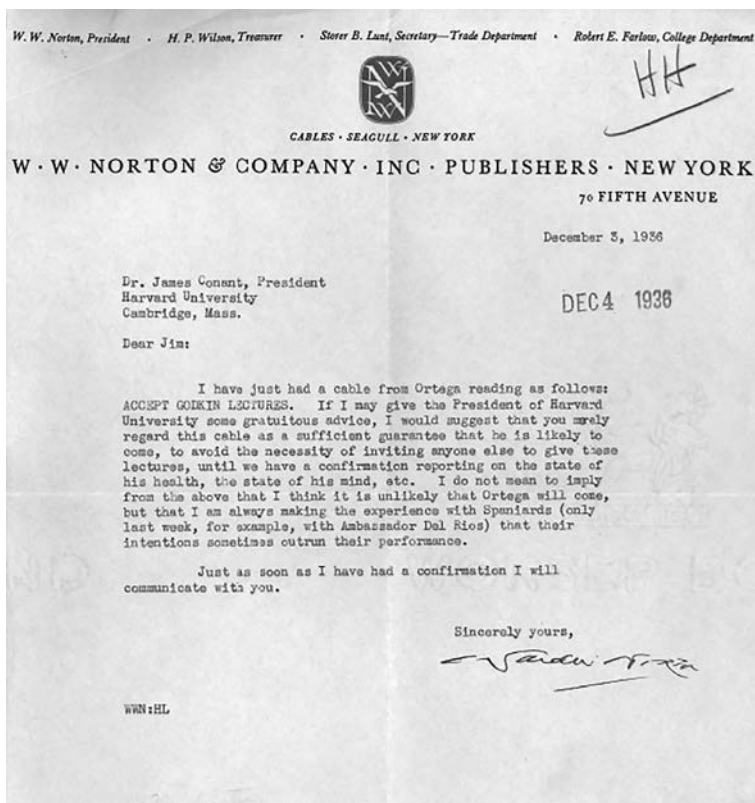
Cordialmente,

Warder Norton

WWN: HL

³ Se refiere al político y catedrático de Derecho por la Universidad de Granada, Fernando de los Ríos Urruti (1879-1949) que fue embajador del gobierno de la Segunda República Española en Estados Unidos entre el 20 de octubre de 1936 y el 1 de abril de 1939. Con la victoria franquista perdió su cargo y fue depurado de la universidad española. De los Ríos permaneció exiliado en Estados Unidos como profesor en The New School for Social Research de New York, ciudad en la que residió hasta su muerte.

⁴ Firma autógrafa.



[14]⁵

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

December 23, 1936

President James Conant
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

Yesterday I wrote you about something that was one of my business, as I

⁵ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant en hoja de papel de la editorial de W. W. Norton & Co. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

said at the time⁶. Today I write you about business that you have commissioned, so to speak. For this morning's European mail brings a letter from Ortega in Paris, confirming his cable and stating that he will definitely accept "the offer of Mr. Conant to whom I hope you will express my thanks."

What is to be the next step? As I understand it, you would prefer to have the Lectures in April. If so, it might not be amiss to attempt to pin him down to definitive steamers, so that the Lectures may be announced for certain specific dates. I assume also there is the question of the individual titles for the Lectures as well as the whole series.

Meantime I await your wishes in this matter and, since I see from the copy of my letter of yesterday that I did not return your Christmas greetings, please do accept them from Polly and me.

Sincerely,

Warder Norton⁷
WWN: HL

[Traducción]

23 de diciembre de 1936

Presidente James Conant
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

ayer te escribí sobre algo que era de mi interés, como te dije entonces. Hoy te escribo por el asunto que me has encargado, por así decirlo. Porque el correo europeo de la mañana trae una carta de Ortega desde París que confirma su cablegrama y diciendo que acepta definitivamente "la oferta del señor Conant a quien espero que exprese mi agradecimiento".

¿Cuál va a ser el siguiente paso? Según entendí, preferías que las conferencias tuvieran lugar en abril. Si es así, no sería descabellado tratar de comprometerlo con los pasajes de barco, de ese modo las conferencias podrían ser

⁶ La carta a la que hace referencia no se conserva con la correspondencia del presidente de Harvard relativa a las Godkin Lectures visto que, como dice Norton, se trataba de un asunto completamente distinto.

⁷ Firma autógrafa.

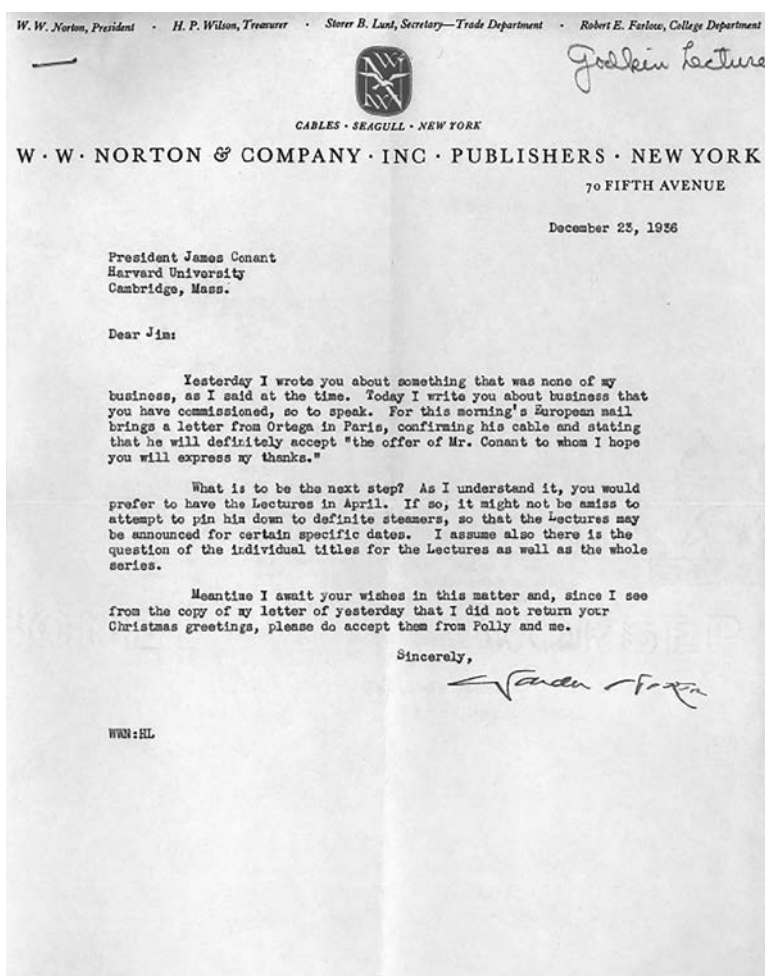
anunciadas para unas fechas concretas. Supongo que también está la cuestión de los títulos individuales para las conferencias, así como para la serie completa.

Mientras espero tus deseos en esta materia, y puesto que he visto en la copia de mi carta de ayer que no respondí a tu felicitación de Navidad, por favor, acepta nuestras felicitaciones, de Polly y mías.

Cordialmente,

W. Warder Norton⁸

WWN: HL



⁸ Firma autógrafa.

[15]⁹

[De James B. Conant a W. Warder Norton]

December 28, 1936

Mr. Warder Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Warder:

Thank you for both your notes. I am always glad to hear what the "little birds" have to say although some times I regret to state they sing the strangest tunes! Please never hesitate to write me on any subject, as I assure you that accurate information about people is the one thing I can never have too much of¹⁰.

In regard to Ortega, I think it would be splendid to pin him down as definitely as possible. Perhaps you would send him a cable too. Between us, we may be able to get some definite information from him.

Patty joins me in sending best wishes for the season to you and Polly.

Sincerely yours,

James B. Conant¹¹

[Traducción]

28 de diciembre de 1936

Sr. Warder Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

⁹ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de James B. Conant a W. Warder Norton. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

¹⁰ Este párrafo responde a la primera de las dos misivas que Norton envió a Conant en los días previos a la Navidad y en la que Conant trata con Norton el apoyo de Harvard a la publicación del libro de Crowther, *American Men of Science* que aparecerá en Norton en 1937.

¹¹ Firma estampada con sello.

Querido Warder:

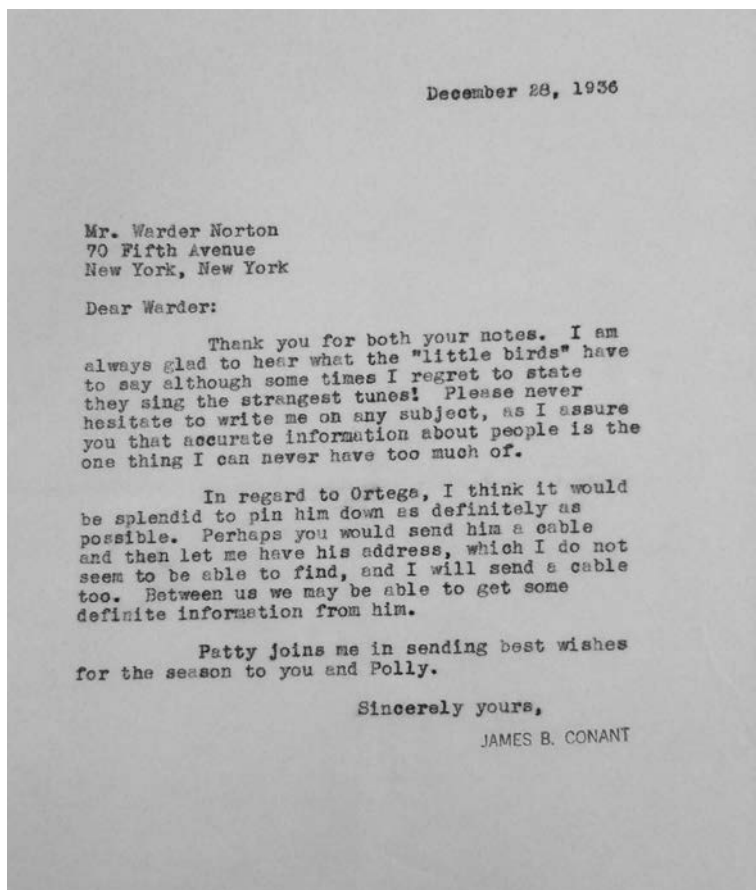
gracias por tus dos notas. Siempre me alegra saber lo que “los pajaritos” tienen que decir, aunque ¡a veces lamente declarar que cantan con las melodías más extrañas! Por favor, no dudes nunca en escribirme con cualquier tema, porque te aseguro que obtener información precisa de la gente es algo de lo que nunca estoy sobrado.

Respecto a Ortega, creo que sería estupendo comprometerlo tan definitivamente como sea posible. Tal vez deberías enviarle tú también un cable. Entre los dos podemos ser capaces de conseguir algo de información segura de él.

Patty se une a mí en el envío de nuestros mejores deseos para estos días para ti y para Polly.

Cordialmente,

James B. Conant



[16]¹²

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

January 4, 1937

President James B. Conant
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

Thank you for your letter of the 28th. I did not reply instantly nor have I cabled Ortega, because on Thursday last I had an appointment to lunch with Mrs. Weyl, who had come over from Princeton especially to discuss the Ortega situation. And I thought that she would have information bearing on the matter in hand. This proved to be the case, but there also proved to be no time before the three-day holiday to send you this information.

It is very encouraging. For Ortega has written Mrs. Weyl that he will come to you for the Godkin Lectures en route to Buenos Aires where he intends to take up living until the Spanish war is over. I believe he has both literary and academic offers awaiting him there. In these circumstances, Mrs. Weyl and I feel that we can all plan on his American visit since it is tied to the one to the Argentine¹³.

Now neither Mrs. Weyl nor I feel that a cable is necessary; that the next step

¹² Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant en hoja con membrete de la editorial. Se registran dos fechas, la de escritura el 4 de enero de 1937 y la de recepción, al día siguiente, pero con el error de no haber cambiado el año al ajustar el sello de caucho. La fecha que aparece estampada es 5 de enero de 1936, en lugar de 1937. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

¹³ En la citada carta de 8 de diciembre de 1936, Ortega había escrito a Weyl: "Mi propósito al aceptar las Godkin Lectures para la primavera no implica que pueda yo pensar ahora en visitar a fondo los Estados Unidos. Me limitaré estrictamente a dar las conferencias necesarias para pagar el viaje ahí con los míos y luego el de ahí a Buenos Aires donde probablemente daré un curso normal universitario de mayo o junio a diciembre o noviembre. Espero dentro de poco tener el mínimum de tranquilidad necesaria para decidir sobre qué tema serán esas *Lectures*. Como el material que tengo es muy grande no me supone grande esfuerzo la *mise au point*. Pero necesito saber cuántas son las conferencias Godkin. Lo urgente para mí es poder tener resuelto el problema económico hasta mi llegada a Nueva York" (Ortega y Weyl 2008: 192). El 19 de enero confirmaba su decisión de viajar a Estados Unidos camino de Buenos Aires con paradas en diversos países hispanos para dar algunas conferencias: "Tal y como en esta fecha se presenta el horizonte mi proyecto o casi proyecto es éste: a fin de primavera ir a Estados Unidos para hacer las Godkin Lectures en Harvard. Luego pasar unos días —muy pocos— en La Habana donde también haré tres o cuatro lecciones. Después daré un cursillo en Panamá, me han renovado el encargo que el año pasado no me dejó mi enfermedad cumplir. De Panamá pasaré por Chile y Buenos Aires" (Ortega y Weyl 2008: 195).

might well come from you saying that you have heard through me that he has accepted your offer for the Lectures, in April¹⁴. We suggest that you then ask him for the dates of arrival in Boston so that you can schedule the lectures, as well as the topic of his lectures. I will also write him just as soon as I have your reply to this letter, asking him to send me the date of his arrival in New York and also ask[ing] him about the titles of the lectures with reference to subsequent book publication.

For your additional information, he has authorized me to proceed with the translation of his book *-Invertebrate Spain-* which we will hope to issue by the time of his arrival (this is an older work but we are adding material[]) and Mildred Adams¹⁵, who has undertaken the translation, is writing a foreword relating what Ortega writes in this book to the present situation¹⁶.

I will now await further word from you before sending off the proposed letter.

Sincerely yours,

Warder Norton¹⁷

WWN: HL

¹⁴ Conant señala con una llave sinóptica en el margen izquierdo el fragmento desde el comienzo del párrafo hasta este punto. Como se verá en su carta de 5 de enero de 1937, Conant utilizará esta información para reproducirla en su carta de invitación a Ortega.

¹⁵ Mildred Adams (1894-1980) era licenciada en Economía por la Universidad de California. Su principal ocupación fue la crítica literaria en el *New York Times* y el activismo feminista. Para el caso que nos ocupa, fue una hispanófila que viajó a España en numerosas ocasiones, llegando a entablar amistad con Federico García Lorca. Tradujo al inglés estadounidense seis volúmenes de la obra de Ortega en la editorial Norton & Norton Co. La primera traducción correspondió a *España invertebrada*. A partir de 1941, Helene Weyl se incorporaría como segunda traductora de Ortega en la editorial de Norton.

¹⁶ En carta a Helene Weyl de 10 de enero de 1937 Ortega escribe: "Norton me habla del proyecto imaginado por usted de hacer un tomo con *España invertebrada* y otros ensayos españoles, en cuya traducción colaborará usted generosamente. Ya por anticipado había yo enviado a Norton mi aprobación para cuanto usted resolviese. Conviene, sin embargo, que en su hora me haga usted saber qué ensayos han sido elegidos" (Ortega y Weyl 2008: 196). Mientras Helene Weyl se afanaba con la traducción al alemán para el editor Gustav Kilpper, Mildred Adams hacía lo propio para Norton. Ambas traducciones aparecerían en 1937. La versión de Adams en febrero bajo el título *Invertebrate Spain* (Norton) y la de Weyl en verano en Stuttgart y Berlín con el título *Stern und Unstern. Gedanken über Spaniens Landschaft* (Deutsche Verlags-Anstalt). Ambas versiones diferían en el contenido de los ensayos que recopilaba el ejemplar. En carta de 14 de febrero de 1937, Weyl escribía a Ortega: "Norton le ha mandado el índice de *Invertebrate Spain*. No concuerda totalmente con mi borrador, es más político y será algo más corto de lo que era mi intención; pero me parece bien darle carta blanca a M. Adams a este respecto, es una mujer comprensiva y de confianza y conoce al público americano mejor que yo" (Ortega y Weyl 2008: 202). La correspondencia con Helene Weyl muestra las vicisitudes editoriales de ambas ediciones (Ortega y Weyl 2008: 200-226).

¹⁷ Firma autógrafa.

[Traducción]

4 de enero de 1937

Presidente James B. Conant
 Harvard University
 Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

gracias por tu carta del 28. No respondí al instante ni telegrafíé a Ortega, porque el jueves pasado tenía una cita para almorzar con la señora Weyl, que había venido desde Princeton especialmente para hablar sobre la situación de Ortega. Y pensé que ella tendría información relacionada con el asunto en cuestión. Así resultó ser el caso, pero también resultó que no había tiempo para enviarte esta información con anterioridad a los tres días festivos.

Es muy positivo. Porque Ortega ha escrito a la Sra. Weyl que acudirá a las conferencias Godkin de camino a Buenos Aires, donde tiene la intención de vivir hasta que termine la guerra española. Creo que allí le esperan ofertas literarias y académicas. En estas circunstancias, la señora Weyl y yo creemos que podemos contar con su visita a los Estados Unidos en tanto que está ligada al viaje a Argentina.

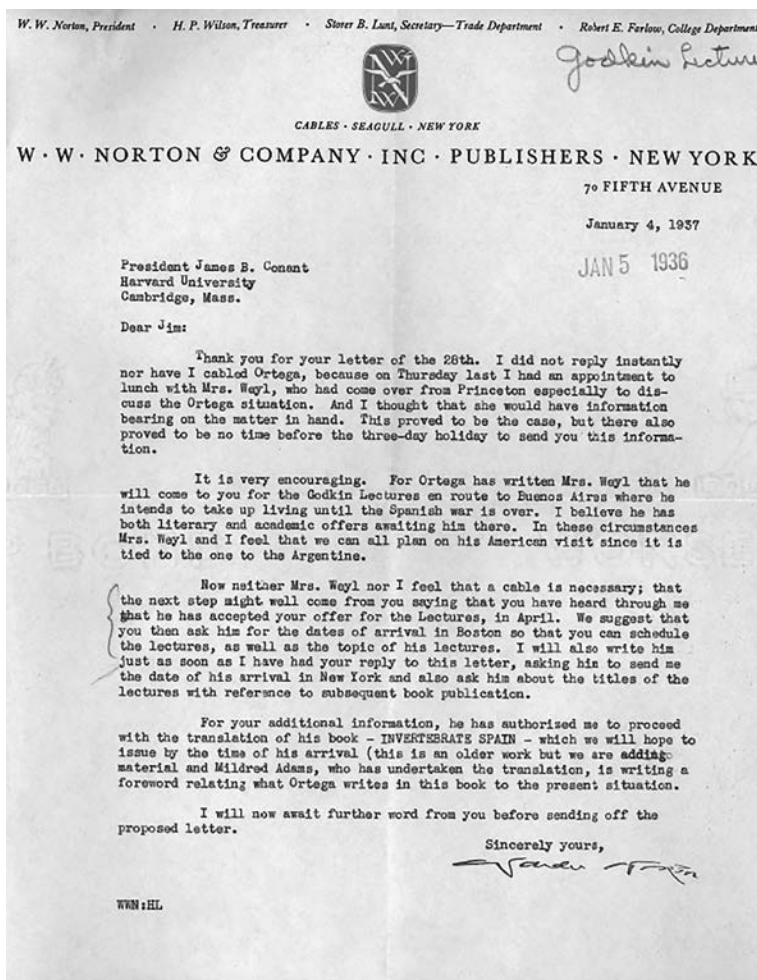
Ni la señora Weyl ni yo creemos necesario un cablegrama ahora; [creemos] que el próximo paso bien podría venir de tu parte al decirle que a través de mí has sabido que ha aceptado tu oferta para las conferencias, en abril. Nuestra sugerencia es que luego le preguntes por las fechas de llegada a Boston de manera que puedas programar las ponencias, así como el tema de sus disertaciones. Yo también le escribiré tan pronto como tenga tu respuesta a esta carta pidiéndole que me envíe la fecha de su llegada a Nueva York y le preguntaré por los títulos de sus ponencias relacionándolo con la posterior publicación del libro.

Como información adicional te diré que me ha autorizado a iniciar la traducción de su libro *Invertebrate Spain* que esperamos publicar coincidiendo con su llegada (es un trabajo anterior al que estamos agregando material[]) y Mildred Adams, que ha comenzado la traducción, está escribiendo un prólogo que relaciona lo que Ortega dijo en este libro con la situación presente.

Esperaré más noticias tuyas antes de enviar la carta propuesta.

Cordialmente,

W. Warder Norton
 WWN: HL



[17]¹⁸

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

January 5, 1937

¹⁸ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant en hoja con membrete de la editorial. Se registran dos fechas, la de escritura el 5 de enero de 1937 y la de recepción, al día siguiente, pero con el error de no haber cambiado el año al ajustar el sello de caucho. La fecha que aparece estampada es 6 de enero de 1936, en lugar de 1937. AHU, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

James B. Conant, President
Harvard University
Cambridge Mass[achusetts]

Dear Jim:

This is first of all to acknowledge your letter of January 4 and to say that I entirely approve your plan for dealing with Crowther's forthcoming book *American Men of Science*. In other words, the lectures are to appear from the 1st to the 14th of March and we will publish his book at the end of the month. Best thanks to you for *¹⁹giving us a boost in your news story about some of the material appearing in book form under the title *American Men of Science* "to be issued by W. W. Norton & Co. on March 29" or something of the sort²⁰.

Next, I have a letter from Mrs. Weyl quoting several sentences from Ortega's letter which she forgot to report on last Thursday: "I hope I shall soon have the minimum of tranquility necessary to decide about the subject of the lectures. As the material I have at hand is very large, la *mise au point* will not be difficult. But I should know how many lectures I have to give". So, he is asking for exactly those details which I proposed, in any case, that you send along to him.

Sincerely yours,

W. Warder Norton²¹
WWNkb
*(in anticipation)

[Traducción]

5 de enero de 1937

James B. Conant, presidente
Harvard University
Cambridge Mass[achusetts]

Querido Jim:

ésta es para, primero que nada, acusar recibo de tu carta del 4 de enero y para decirte que apruebo completamente tu plan de acción para la publicación del libro de Crowther, *Los hombres de ciencia estadounidenses*. En otras palabras, las conferencias se presentarán entre el 1 y el 14 de marzo y publicaremos el

¹⁹ El asterisco es referencia a la nota al pie de página del autor de la carta cuyo contenido es: "(in anticipation)".

²⁰ J. G. Crowther impartió en Harvard University una serie de conferencias con el título "The History of American Science" entre el 2 y el 11 de marzo de 1937. (Véase *The Harvard Crimson*, 2 a 12 de marzo de 1937). Norton hace referencia en este párrafo a la publicidad que Harvard University daba en las semanas previas a las conferencias y agradece a Conant que se haya citado su editorial en dicha publicidad.

²¹ Firma autógrafa.

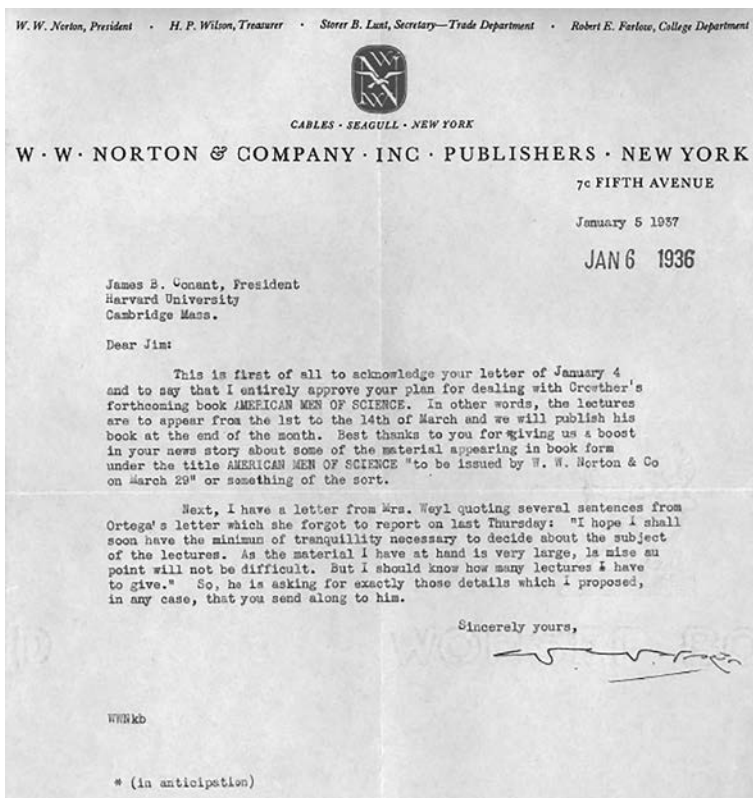
libro a finales de mes. Muchas gracias *por el empujón en el reportaje acerca de que parte del material aparecerá en formato libro bajo el título *Los hombres de ciencia estadounidenses* “que saldrá en W. W. Norton & Norton Co. el 29 de marzo”, o algo por el estilo.

Segundo, tengo una carta de la señora Weyl que cita varias frases de la carta de Ortega que olvidó comentar el pasado jueves: “Espero dentro de poco tener el mínimum de tranquilidad necesaria para decidir sobre qué tema serán esas *Lectures*. Como el material que tengo es muy grande no me supone gran esfuerzo la *mise au point*. Pero necesito saber cuántas son las conferencias Godkin”²². Así que pregunta exactamente por esos detalles que, en todo caso, te propuse que le enviaras.

Cordialmente,

W. Warder Norton
WWNkb

*(a la expectativa)



²² El texto de la carta de Ortega se ha tomado del original publicado en Ortega y Weyl (2008: 192).

[18]²³

[De James B. Conant a José Ortega y Gasset]

January 5, 1937

Dr. José Ortega y Gasset
La Tronche-Grenoble (Isère)
Ville Belledonne, France

Dear Dr. Ortega:

I have just heard from my friend, Mr. Warder Norton in New York, that you have accepted our invitation to give the Godkin Lectures at Harvard this April. Needless to say, I am very pleased that you are going to find it possible to come.

It would be a great convenience to us if we could know some time this month just when you plan to arrive in Cambridge in order that we may make the necessary arrangements for the scheduling of the lectures. They might be given any time during the spring except from April 4 to April 10 when most of the Departments of the University are closed for the spring holidays. Of course, we should be glad to know likewise what topic you intend to speak on.

With best wishes for the new year.

Very sincerely yours,

James B. Conant²⁴

[Traducción]

5 de enero de 1937

Dr. José Ortega y Gasset
La Tronche-Grenoble (Isère)
Ville Belledonne, France

Querido doctor Ortega:

acabo de saber por mi amigo el señor Warder Norton de New York, que usted

²³ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de James B. Conant a José Ortega y Gasset. AHU, sig. UAI5.168, serie1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University. A diferencia de la ocasión anterior, el original de la invitación no se ha localizado en el archivo del filósofo, por lo que aquí se reproduce la copia del archivo del presidente Conant.

²⁴ Firma estampada con sello.

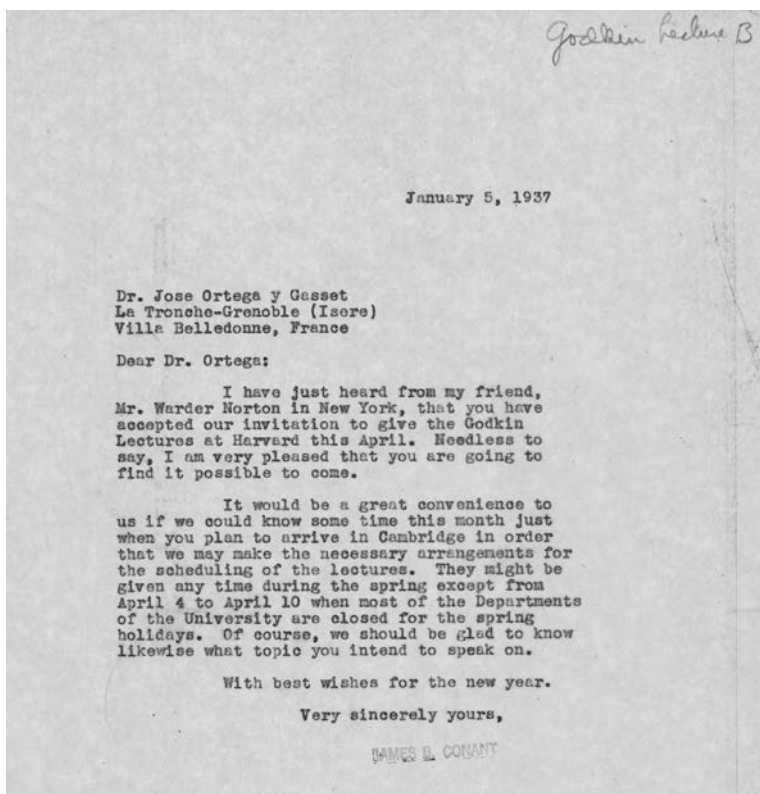
ha aceptado la invitación a dar las Conferencias Godkin el próximo abril. Ni que decir tengo que estoy muy contento de que encuentre la manera de venir.

Para nosotros sería muy conveniente saber en algún momento a lo largo de este mes cuándo planea llegar a Cambridge de modo que podamos emprender los preparativos necesarios para programar las conferencias. Se pueden dar a lo largo de la primavera, salvo del 4 al 10 de abril, cuando muchos departamentos de la universidad están cerrados por las vacaciones de primavera. Desde luego, también nos gustaría saber el tema sobre el que se propone hablar.

Con mis mejores deseos para el nuevo año.

Atentamente,

James B. Conant



[19]²⁵

[De James B. Conant a W. Warder Norton]

January 5, 1937

Mr. Warder Norton
70 Fifth Avenue,
New York, New York

Dear Warder:

Thank you for your letter of January 4th. That is very good news.

Acting in accordance with your suggestion, I have written to Ortega asking him when he plans to arrive and what he plans to talk about.

I shall write you again when I hear further from him.

With all good wishes.

Very sincerely yours,

[James B. Conant]²⁶

[Traducción]

5 de enero de 1937

Sr. Warder Norton
70 Fifth Avenue,
New York, New York

Querido Warder:

gracias por tu carta de 4 de enero. Son muy buenas noticias.

De acuerdo con tu sugerencia, he escrito a Ortega preguntándole cuándo tiene planeado llegar y sobre qué piensa hablar.

Volveré a escribirte cuando tenga noticias tuyas.

Con mis mejores deseos.

Cordialmente,

[James B. Conant]

²⁵ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de James B. Conant a W. Warder Norton. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

²⁶ La copia no está rubricada ni se ha incorporado, como era habitual, el sello con la firma del presidente.

January 5, 1937

Mr. Warder Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Warder:

Thank you for your letter of January 4.
That is very good news.

Acting in accordance with your suggestion,
I have written to Ortega asking him when he plans
to arrive and what he plans to talk about.

I shall write you again when I hear
further from him.

With all good wishes.

Very sincerely yours,

[20]²⁷

[De Stephen H. Stackpole a José Ortega y Gasset]

January 18, 1937

Dr. José Ortega y Gasset
La Tronche-Grenoble (Isère)
Villa Belledonne, France

Dear Professor Ortega:

To supplement President Conant's letter of January 5, I am enclosing at his suggestion, a copy of a letter he wrote on March 6, 1934 when first inviting you to deliver the Godkin Lectures.

²⁷ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de Stephen H. Stackpole, secretario de James B. Conant, a José Ortega y Gasset. AHU, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

I understand that you are not quite sure how many lectures you are expected to deliver. In that letter Mr. Conant says, "We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture" and this arrangement will still hold if, as you indicated at that time, it is agreeable to you.

The lectures could be given in French, but from what Mr. Norton has told him, Mr. Conant believes you are intending to speak in English.

If there is any information I can give you which will help you in making your plans to come to Cambridge, please do not hesitate to call upon at any time.

Sincerely yours,

Stephen H. Stackpole
Secretary to the President²⁸

[Traducción]

18 de enero de 1937

Dr. José Ortega y Gasset
La Tronche-Grenoble (Isère)
Villa Belledonne, France

Querido profesor Ortega:

como complemento a la carta del presidente Conant de 5 de enero, le incluyo por sugerencia suya una copia de la carta que escribí el 6 de marzo de 1934 cuando lo invité por primera vez a pronunciar las conferencias Godkin.

Creo entender que no está muy seguro de cuántas conferencias se esperan de usted. En esa carta, el señor Conant dice, "Esperamos de usted entre dos y seis conferencias [que serán remuneradas] con un estipendio de cien dólares cada una" y este acuerdo se mantiene si, como usted dijo entonces, le resulta conveniente.

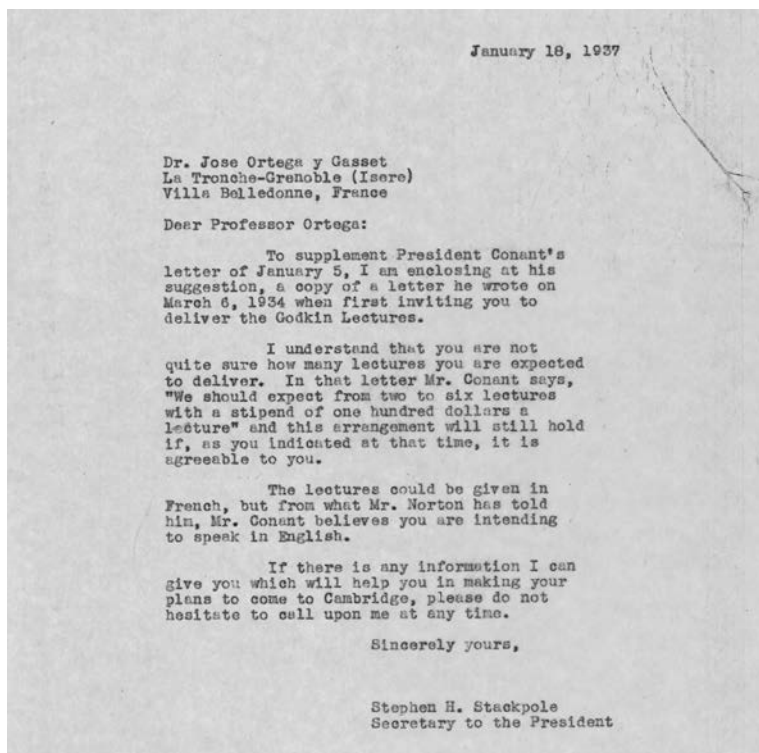
Podría impartir las conferencias en francés, pero según le comentó el señor Norton, el señor Conant cree que tiene usted la intención de hablar en inglés.

Si hubiera cualquier tipo de información que por mi parte pudiera ayudarle a planificar su llegada a Cambridge, no dude en requerírmela en cualquier momento.

Atentamente,

Stephen H. Stackpole
Secretario del presidente

²⁸ Firma mecanoscrita.

[21]²⁹

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

February 3, 1937

President James Conant
 Harvard University
 Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

I have just had a letter from Ortega³⁰ from which I quote the first two paragraphs:

²⁹ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant. Hoja con membrete de la editorial. Se registran dos fechas, la de escritura el 3 de febrero de 1937 y la de recepción, al día siguiente. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

³⁰ La carta no se ha localizado en el archivo del filósofo.

"Thank you for your letter of January 7th which was followed by another from Professor Conant.

As everything referring to the Godkin lectures is the most urgent matter I will begin my reply with that. It is not possible for me to answer Professor Conant immediately, because I have not received a reply to the questions which I sent Mrs. Weyl respecting certain points and which I now beg that you transmit to Mr. Conant. First, what is the *latest*³¹ date on which it would be possible to give these lectures? Second, how many are there to give? Third, what will the fees for these lectures be[*sic*]? Fourth, in what language are they to be given? As soon as I receive a reply to these questions I will write Mr. Conant".

Of course I do not know what he means about the questions to Mrs. Weyl, but I do not see, in any case, that this is important. My guess is that it has something to do with asking her advice as to the language in which he should lecture³².

The next question, then, is whether you wish to communicate direct with him in Paris, saying that I have forwarded that part of his letter of January 23rd dealing with the lectures to you, and answering them yourself. Or do you wish to furnish me with the information, in which case I should be very happy to write to him on your behalf?

Sincerely yours,

Warder Norton³³

WWN:HL³⁴

³¹ El subrayado es del original.

³² Ortega había escrito a Weyl el 30 de enero de 1937 con las mismas dudas: "Me ha escrito Conant, me ha escrito Norton, pero ninguno contesta a las preguntas que a este último y –creo que– a usted hacía sobre el número de las Godkin Lectures, el idioma en que han de ser dadas y los honorarios que representan. Todos estos datos me son forzosos para organizar mi plan y poder contestar al señor Conant con más precisiones". A lo que la alemana había contestado el 12 de febrero: "En su carta de diciembre no me hacía usted ninguna pregunta explícita; sólo decía que tendría que saber cuántas clases magistrales estaban planeadas para la *mise au point* del abundante material existente. Esa parte de su carta se la pasé traducida al inglés a Norton. Cuando ahora llega su carta he vuelto a leer toda asustada el escrito de Conant dirigido a usted el 5 de enero y la carta de Stackpole del 18 de enero de las cuales me llegaron copias; y a mí me ha parecido que ahí están respondidas todas las preguntas que le plantea usted explícitamente a Norton (número de clases magistrales, honorario, idioma y fecha) menos un detalle, cuál sería la última fecha posible. Norton le ha repetido al principio de la semana todo de nuevo y, por lo que yo sé, ha respondido también a esta última cuestión, que las clases no deberían ser después de mediados de mayo. De este modo tiene ahora todo el material junto a mano y todos esperamos intensamente que en su próxima carta si es posible ya esté indicado el barco del que podemos recogerle" (Ortega y Weyl 2008: 199-200).

³³ Firma autógrafa.

³⁴ Escrito a lápiz en la esquina inferior derecha: "May 15th?". En la misiva a continuación, desde la secretaría de Conant se indicaba a Norton que la fecha máxima para impartir las

[Traducción]

3 de febrero de 1937

Presidente James Conant
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

acabo de recibir carta de Ortega, de la que te cito los dos primeros párrafos:

“Gracias por su carta de 7 de enero a la que siguió otra del profesor Conant.

Como todo lo referido a las Godkin Lectures es lo más urgente, emepezaré mi respuesta con esto. No me es posible contestar al señor Conant de inmediato porque no he recibido respuesta a las preguntas que envié a la señora Weyl respecto a ciertos puntos y que ahora le ruego transmita al señor Conant. Primero, ¿cuál es la fecha más tardía en la que las conferencias pueden ser impartidas? Segundo, ¿cuántas hay que dar? Tercero, ¿cuáles serán los honorarios de esas conferencias? Cuarto, ¿en qué idioma han de ser impartidas? Tan pronto como reciba respuesta a estas preguntas escribiré al señor Conant”.

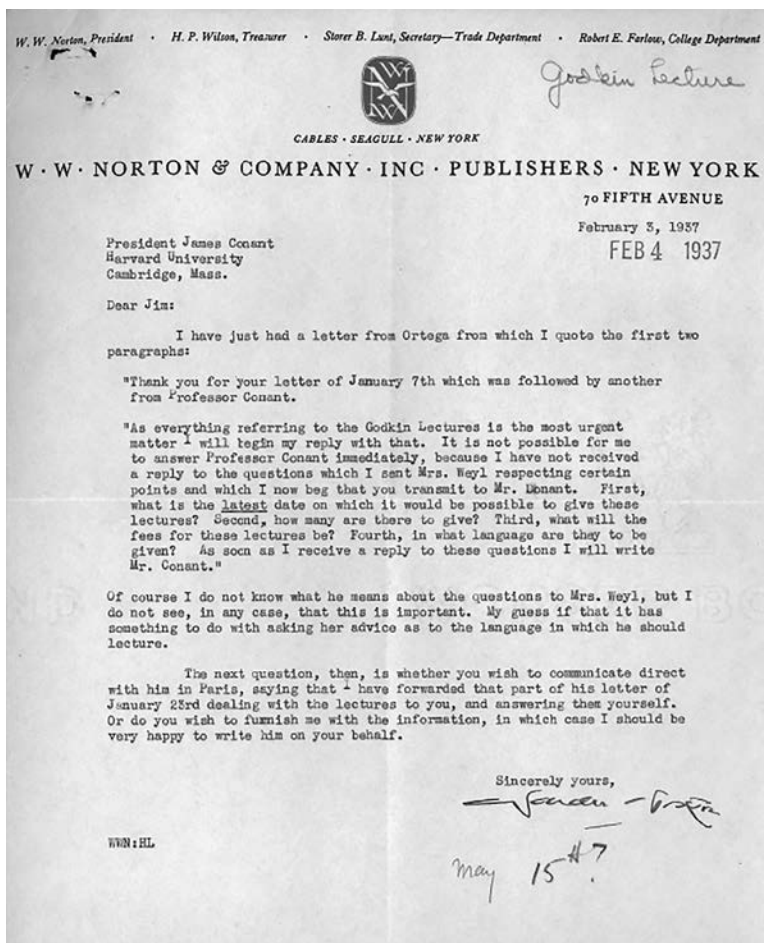
Por supuesto, no sé a lo que se refiere con las preguntas a la señora Weyl, pero en cualquier caso, no veo que esto sea importante. Supongo que tiene que ver con pedirle consejos sobre el idioma en que debería dar la conferencias.

La siguiente pregunta, entonces, es si tú querrías comunicarte directamente con él en París, diciéndole que te he enviado esta parte de la carta de 23 de enero que trata de las conferencias para que tú las respondas. ¿O quieres proporcionarme la información, en cuyo caso yo estaría encantado de escribirle en tu nombre?

Cordialmente,

W. Warder Norton
WWN:HL

Godkin Lectures sería mediados de mayo, si bien el 10 de mayo terminaba en la universidad el periodo de clases y comenzaba el periodo de estudio previo a los exámenes, lo que sugería sin decirlo, que más allá de esa fecha sería más difícil contar con público numeroso. Weyl asimismo indicará en su carta de 12 de febrero a Ortega que mediados de mayo era la fecha límite para terminar el ciclo de conferencias Godkin Lectures de esa primavera de 1937 (Ortega y Weyl 2008: 200).

[22]³⁵

[De la secretaría de James B. Conant a W. Warder Norton]

February 4, 1937

³⁵ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita enviada por una persona de la secretaría de James B. Conant a W. Warder Norton. Grapada a ella, copia en papel de calco amarillo de la carta de Stephen H. Stackpole a W. Norton con fecha 18 de febrero de 1937, carta [25] de este epistolario. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

Mr. W. W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Mr. Norton:

In Mr. Conant's absence from Cambridge for a short vacation may I thank you for your letter of February 3. I shall bring it to Mr. Conant's attention upon his return to the office the middle of next week. In the mean time, to avoid further delay, perhaps you will wish to write direct to Ortega.

I am enclosing a copy of Mr. Conant's letter of January 5 and Mr. Stackpole's letter of January 18 to Ortega which seem to me to cover the questions raised. As to the time of the lectures, with the exception of the vacation week (April 4-10) it would be possible to give them any time before the middle of May, although it would be well to have them completed before the reading period begins on May 10.

Very truly yours,

Secretary³⁶

[Traducción]

4 de febrero de 1937

Sr. W. W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Querido señor Norton:

durante la ausencia de Cambridge del señor Conant por unas cortas vacaciones me permito agradecerle su carta de 3 de febero. La someteré a la atención del señor Conant tan pronto regrese a la oficina a mediados de la próxima semana. Por el momento, para evitar más demoras, quizá desee escribir directamente a Ortega.

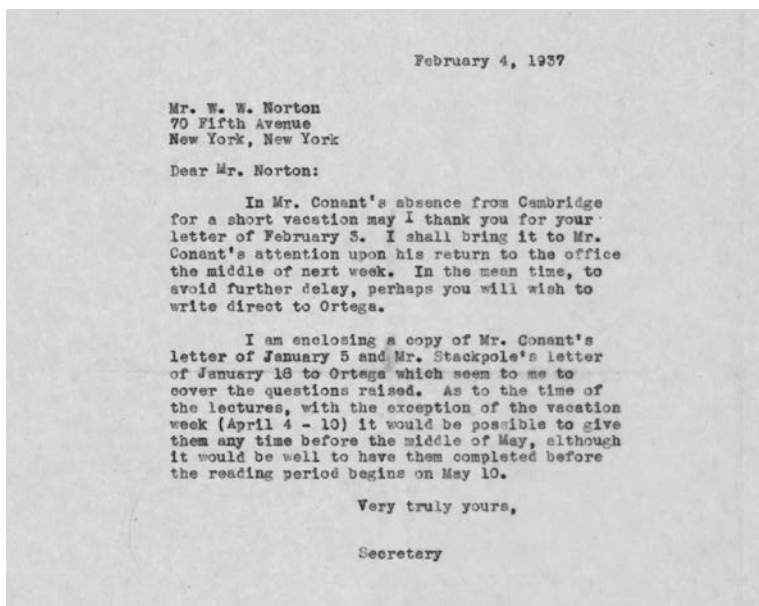
Adjunto sendas copias de las cartas a Ortega del señor Conant de 5 de enero y del señor Stackpole de 18 de enero en las que me parece que se responde a las cuestiones planteadas. En cuanto a la fecha de las conferencias, con la excepción de la semana de vacaciones (abril del 4 al 10), sería posible impartirlas

³⁶ Firma mecanoscrita.

en cualquier momento antes de mediados de mayo, aunque estaría bien haberlas completado antes del periodo de exámenes que comienza el 10 de mayo.

Muy atentamente,

El/La secretario/a



[23]³⁷

[De José Ortega y Gasset a Stephen H. Stackpole]

Paris le 4 Février 1937

Mr. Stephen H. Stackpole
Secrétaire du Président de la Harvard Uni[versity]

Cher Monsieur Stachkpole:

Comme M. Norton aura fait savoir au président Conant je ne pouvais pas répondre son aimable lettre sans avoir certains renseignements sur les Godkin

³⁷ Carta mecanoscrita de José Ortega y Gasset a Stephen H. Stacpolle en papel sin membrete y redactada en francés. Grapada una carta de José Ortega y Gasset al presidente James B. Conant con fecha 4 de febrero y con fecha de recepción 16 de febrero de 1937, carta [22] de este epistolario. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937 caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

Lectures. Votre lettre, et celle qui l'accompagne de 1934, me fournissent quelques uns de ces renseignements. Il n'y a rien d'étonnant que je n'aie pût faire allusion á cette lettre puisqu'en sortant de Madrid, j'ai dû laisser là mes papiers et mes archives.

Je serais très obligé si vous aviez la bonté de me répondre aux observations suivantes:

1^a) Quelles sont les dernières dates où on pourrait prononcer ces conférences? Est-il possible d'attendre jusqu'au mois de Mai?

2^a) Le "general subject" des Godkin lectures me fait frémir un peu. Sur ce sujet je ne pourrais pas parler car c'est une question très stricte de Droit Politique et je n'ai aucune compétence dans cette matière. Cependant le sujet dont je parlerai devrait être justement sur les questions fondamentales dont l'autre est seulement suite et résultat. Je m'occuperai d'éclairer, á fond, le grand problème de notre temps: celui des relations entre individu et collectivité; ce serait un avant-propos et résumé du livre que je prépare depuis longtemps qui a pour titre: "Individu et Collectivité ou l'homme et les gens". Est[-ce] qu'on pourrait traiter ce sujet á la fondation Godkin Lectures? [*sic*]³⁸.

(suite en 2^a page)

(M. Stackpole –2^e page)

3^a) Il me serait impossible de faire les conférences en anglais³⁹. Je pourrais les prononcer en français ou en allemand?⁴⁰

4^a) Je désirerai savoir si la publication de ces leçons que fait la fondation, laisse libre les "royalties" pour l'auteur ou on les considère énglobé[e]s dans le budget de ces leçons?

Très sincèrement

José Ortega y Gasset⁴¹
43, rue Gros. Paris (XVI)

³⁸ Ortega confunde el nombre de la fundación "Godkin Foundation" con el nombre del ciclo de conferencias "Godkin Lectures".

³⁹ El original presenta previamente tachada la palabra "français".

⁴⁰ Recordemos que cuando Federico de Onís escribe a James B. Conant el 26 de noviembre de 1933 para ofrecerle las conferencias de Ortega, le dice explícitamente que podría dictarlas en español o bien leerlas en alemán o francés: «He does not speak English, and his lectures would have to be delivered in Spanish, or he could read them in German or French» (Ortega y Conant 2017: 55-58). La transcripción de la carta en su edición en esta misma revista en noviembre de 2017, presenta una errata de datación. Como puede advertirse por la imagen de la carta aludida, la misiva fue fechada por Onís el 26 de noviembre y no el 23 como reza la transcripción de la que soy responsable.

⁴¹ Firma autógrafa seguida de la firma mecanoscrita.

[Traducción]

París, 4 de febrero de 1937

Sr. Stephen H. Stackpole
 Secretario del presidente de Harvard Uni[versity]

Querido señor Stachkpole:

como el señor Norton habrá comunicado al presidente Conant, no podía responder a su amable carta sin tener cierta información sobre las conferencias Godkin. Su carta, y la que la acompaña de 1934, me proporcionan parte de esa información. No es de extrañar que no pudiera aludir a esa carta porque cuando salí de Madrid tuve que dejar mis papeles y archivos allí.

Le agradecería mucho que tuviera la amabilidad de responder a las siguientes observaciones:

1ª) ¿Cuáles son las últimas fechas en que podrían darse esas conferencias? ¿Sería posible esperar hasta el mes de mayo?

2ª) El “tema general” de las Godkin Lectures me estremece un poco. Sobre este tema no podría hablar porque se trata de una cuestión estrictamente del Derecho Político y no tengo competencia alguna en esta materia. Sin embargo, el tema del que hablaré podría ser precisamente sobre cuestiones fundamentales de las cuales el otro es sólo producto y resultado. Me encargaré de esclarecer, a fondo, el gran problema de nuestro tiempo: el de las relaciones entre el individuo y la colectividad; este sería un adelanto y un resumen del libro que hace tiempo que estoy escribiendo y que tiene por título *Individuo y colectividad o el hombre y la gente*. ¿Sería posible abordar este tema en la fundación Godkin Lectures?

(sigue en la 2ª página)

(Señor Stackpole – 2ª página)

3ª) Me sería imposible dar las conferencias en inglés. ¿Podría exponerlas en francés o alemán?

4ª) Desearía saber si la publicación que de estas lecciones hace la fundación deja libre los derechos de autor para el autor o ¿se consideran englobados en el presupuesto de las lecciones?

Muy sinceramente

José Ortega y Gasset
 43, rue Gros. París (XVI)

Joachim Bichard

Paris le 4 Février 1937

M. Stephen H. Stackpole, secrétaire du Président de la Harvard Uni.

Cher monsieur Stackpole :

Comme M. Norton aura fait savoir au président Conant je ne pouvais pas répondre son aimable lettre sans avoir certains renseignements sur les Godkind Lectures. Votre lettre, et celle qui l'accompagne de 1934, me fournissant quelques uns de ces renseignements. Il n'y a rien d'étonnant que je n'aie pût faire allusion à cette lettre puisqu'en sortant de Madrid, j'ai dû laisser là mes papiers et mes archives.

Je serais très obligé si vous aviez la bonté de me répondre aux observations suivantes:

1^o) Quelles sont les dernières dates où on pourrait prononcer ces conférences? Est-il possible d'attendre jusqu'au mois de Mai?

2^o) Le "general subject" des Godkind Lectures me fait réfléchir un peu. Sur ce sujet je ne pourrais pas parler car c'est une question très stricte de Droit Politique et je n'ai aucune compétence dans cette matière. Cependant le sujet dont je parlerai devrait être justement sur les questions fondamentales dont l'autre est seulement suite et résultat. Je m'occuperai d'éclaircir, à fond, le grand problème de notre temps: celui des relations entre individu et collectivité; ce serait un avant-propos et résumé du livre que je prépare depuis longtemps qui a pour titre: "Individu et Collectivité ou l'homme et les gens". Est qu'on pourrait traiter ce sujet à la fondation Godkind Lectures?

(suite en 2^e page)

(M. Stackpole -2^e page)

3^e) Il me serait impossible de faire les conférences en ~~français~~ anglais. Je pourrais les prononcer en français ou en allemand?

4^e) Je désirerais savoir si la publication de ces leçons que fait la fondation, laisse libre les "royalty" pour l'auteur ou on les considère englobés dans le budget de ces leçons?

Très sincèrement

José Ortega y Gasset

José Ortega Gasset

-43, rue Gros . Paris (XVI)-

[24]⁴²

[De José Ortega y Gasset a James B. Conant]

Paris le 4 Février 1937

M. Conant

Président de l'Harvard University [*sic*]

Cher monsieur Conant:

Par M. Norton j'ai taché de vous [faire] communiquer l'impossibilité où j'étais de répondre à votre aimable lettre du 5 Janvier, tant que je n'aurai pas certains renseignements concernant les Godkin Lectures. Maintenant je reçois lettre de votre secrétaire M. Stephen H. Stackpole, qui me les fournit.

Dans l'intention de ne pas fatiguer votre effort je réponds plus justement à votre secrétaire et je vous envoie l'expres[s]ion de ma gratitude pour m'avoir chargé de ces leçons.

Très sincèrement

José Ortega y Gasset⁴³
43, rue Gros. Paris (XVI)

[Traducción]

París, 4 de febrero de 1937

Sr. Conant

Presidente de Harvard University

Querido señor Conant:

a través del señor Norton he tratado de comunicarle mi imposibilidad de responder a su amable carta de 5 de enero en tanto no tuviera ciertos detalles concernientes a las Godkin Lectures. Mientras tanto, he recibido una carta de su secretario, el señor Stephen H. Stackpole, que me los proporciona.

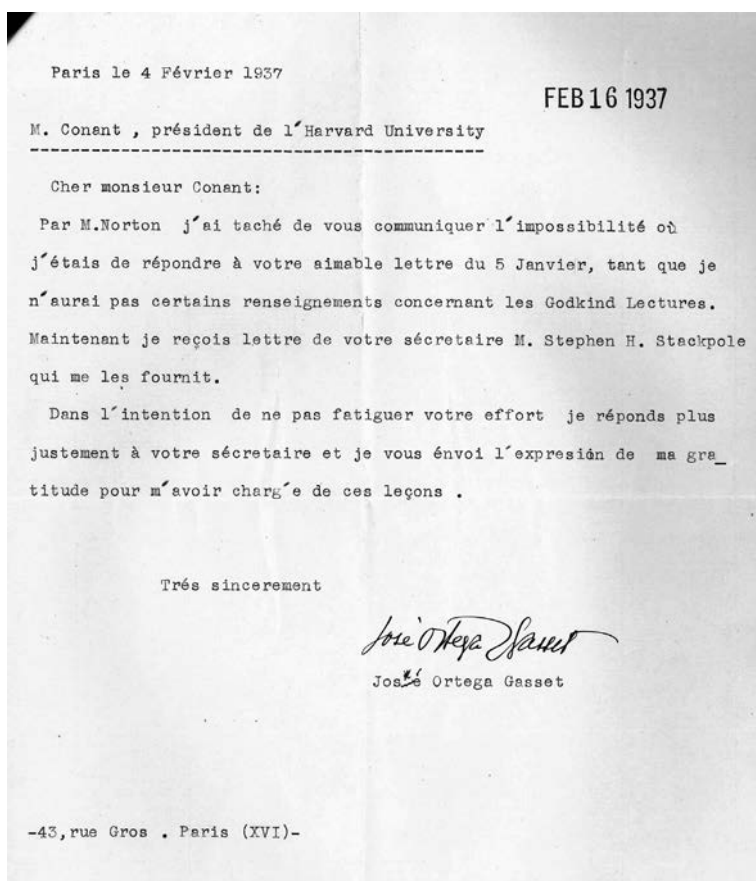
⁴² Carta de José Ortega y Gasset a James B. Conant enviada a Stephen H. Stackpole adjunta a la anterior para que el secretario se la remitiera al presidente de Harvard University. En los archivos de Conant ambas cartas están unidas por una grapa. Un sello indica la recepción de la carta el 16 de febrero de 1937. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁴³ Firma autógrafa seguida de la firma mecanoscrita.

Con la intención de no agotar su esfuerzo, respondo con mayor precisión a su secretario y le envío la expresión de mi gratitud por haberme encargado estas lecciones.

Muy sinceramente,

José Ortega y Gasset
43, rue Gros. París (XVI)



[25]⁴⁴[De W. Warder Norton a Dorothy Bonn⁴⁵]

February 8, 1937

Miss Dorothy Bonn
 Secretary to the President
 Harvard University
 Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Miss Bonn:

Thank you so much for your letter of February 4 with enclosures. I have at once written to Ortega giving him specific answers to his four questions and sending him copies of the two letters which you so kindly enclosed. You see it is just possible that Ortega may never have received these letters as he left Grenoble some time ago and is now in Paris, at 43 rue Gros – Paris XVI.

Sincerely yours,

Warder Norton⁴⁶
 WWNkb⁴⁷

[Traducción]

8 de febrero de 1937

Srta. Dorothy Bonn
 Secretaria del presidente
 Harvard University
 Cambridge, Mass[achusetts]

Querida señorita Bonn:

muchas gracias por su carta de 4 de febrero con los adjuntos. Escribí de inmediato a Ortega dándole respuestas exactas a sus cuatro preguntas y enviándole

⁴⁴ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a Dorothy Bonn en hoja con membrete de la editorial Norton. Un sello estampado indica la fecha de recepción el 9 de febrero de 1937. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos Harvard University.

⁴⁵ Dorothy Bonn era otro miembro de la secretaría de la presidencia de James B. Conant.

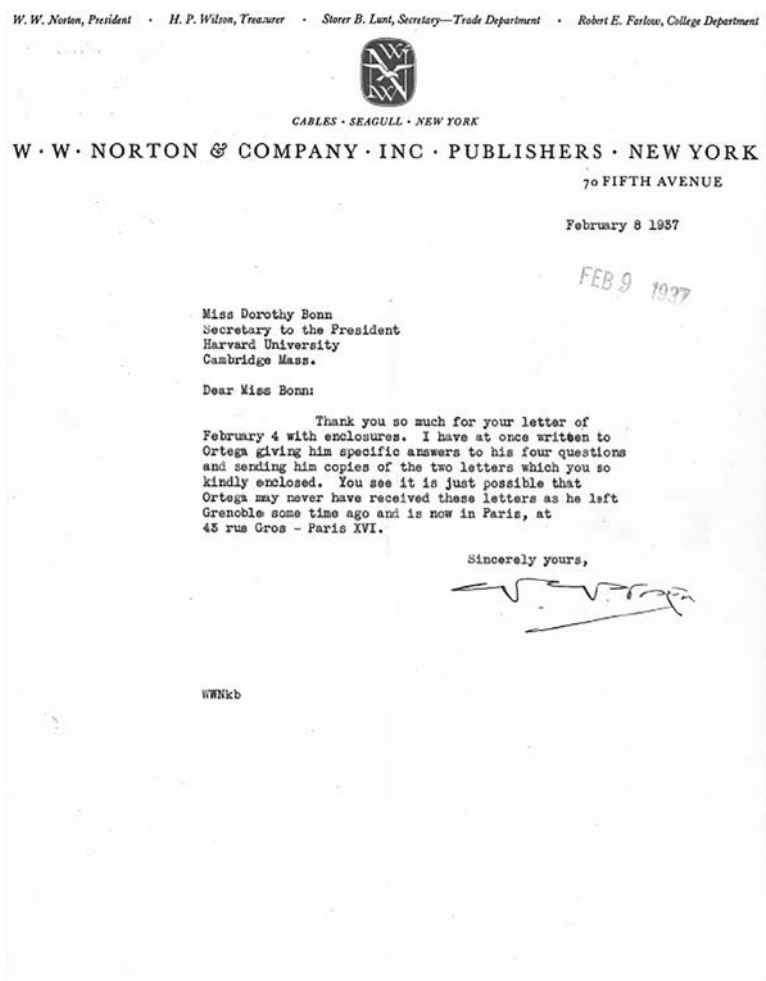
⁴⁶ Firma autógrafa.

⁴⁷ No se ha podido identificar el significado de las iniciales "kb" junto a las del nombre de Norton.

copias de las dos cartas que amablemente incluyó. Verá, es posible que Ortega nunca recibiera esas cartas puesto que abandonó Grenoble hace algún tiempo y ahora está en París, en la calle Gros, 43. París XVI.

Atentamente,

Warder Norton
WWNkb



[26]⁴⁸

[De Stephen H. Stackpole a José Ortega y Gasset]

February 18, 1937

M. José Ortega y Gasset
43, rue Gros
Paris (XVI) France

Dear Professor Ortega:

Thank you for your letter of February 4th. I am glad to be able to answer the further questions which you raised in regard to the Godkin Lectures.

During the week of May 10 would be the latest time the lectures could be given. After that time many people will have left Cambridge for the summer, and the week of May 3 would be a much better time.

With regard to the general subject of the Godkin Lectures, as President Conant wrote you two years ago, the general title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" merely applies to the Godkin Foundation and you are perfectly free to submit your own title for these lectures. The one you suggested, "The Individual and Collectivity" is entirely within the general subject of the Foundation and, I am sure, would be a most interesting one.

Since it will no be possible for you to give these lectures in English, it will be perfectly all right for you to use French.

With regard to the publication of the lectures, there is no rule that they must be published by the Harvard University Press. If arrangements for publication are made by the Harvard University Press, then the author receives the usual royalties. Of course, some special arrangement would have to be made for translation. It would be possible for you to arrange for publication in some other way; then the question of royalties would lie entirely between you and the publisher. In this case also there would be, of course, somewhere in the book a suitable notation that these were the Godkin lectures delivered at Harvard.

If there are any other questions which you have in regard to these lectures, please do not hesitate to call on me. The President is looking forward with great pleasure to having you come to Harvard this spring.

Sincerely yours,

Stephen H. Stackpole⁴⁹
Secretary to the President

⁴⁸ Copia mecanoscrita en papel de calco amarillo de la carta de Stephen H. Stackpole a José Ortega y Gasset. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁴⁹ Firma mecanoscrita.

[Traducción]

18 de febrero de 1937

Sr. José Ortega y Gasset
43, rue Gros
París (XVI) Francia

Querido profesor Ortega:

gracias por su carta de 4 de febrero. Me complace responder a las preguntas adicionales que usted formuló relativas a las conferencias Godkin.

El último periodo para dar las conferencias sería durante la semana del 10 de mayo. Después, muchos habrán abandonado Cambridge por las vacaciones de verano, y la semana del 3 de mayo sería mucho mejor momento.

En lo relativo al tema general de las conferencias Godkin, como el presidente Conant le escribió hace dos años, el título genérico “Los fundamentos del libre Gobierno y los deberes del ciudadano” sólo se aplica a la Fundación Godkin, por lo que es usted totalmente libre de remitirnos su propio título para las conferencias. El que usted sugirió, “El individuo y la colectividad” se ajusta completamente al tema general de la Fundación y, estoy seguro, sería de lo más interesante.

En vista de que no le será posible impartir las conferencias en inglés, es perfectamente adecuado que lo haga en francés.

Respecto a la publicación de las conferencias, ninguna regla establece que deban ser dadas a las prensas de Harvard University. Si Harvard University Press llegara a un acuerdo de publicación, entonces el autor recibiría los derechos habituales. Por supuesto, habría que establecer un acuerdo especial para la traducción. Sería factible para usted acordar la publicación en otro lugar; entonces los derechos de autor corresponderían enteramente a una cuestión entre el autor y el editor. Por supuesto, en este caso también debería haber en alguna parte del libro la correspondiente anotación que indicara que se trata de las conferencias Godkin que fueron impartidas en Harvard.

Si tuviera alguna otra pregunta relativa a las conferencias, por favor, no dude en recurrir a mí. El presidente aguarda con mucho gusto el momento de tenerle aquí en Harvard esta primavera.

Atentamente,

Stephen H. Stackpole
Secretario del presidente

February 18, 1937

M. Jose Ortega y Gasset
43, rue Gros
Paris (XVI) France

Dear Professor Ortega:

Thank you for your letter of February 4th. I am glad to be able to answer the further questions which you raised in regard to the Godkin Lectures.

1. During the week of May 10 would be the latest time the lectures could be given. After that time many people will have left Cambridge for the summer, and the week of May 3 would be a much better time.

2. With regard to the general subject of the Godkin Lectures, as President Conant wrote you two years ago, the general title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" merely applies to the Godkin Foundation and you are perfectly free to submit your own title for these lectures. The one you suggested, "The Individual and Collectivity," is entirely within the general subject of the Foundation and, I am sure, would be a most interesting one.

3. Since it will not be possible for you to give these lectures in English, it will be perfectly all right for you to use French.

4. With regard to the publication of the lectures, there is no rule that they must be published by the Harvard University Press. If arrangements for publication are made by the Harvard University Press, then the author receives the usual royalties. Of course, some special arrangement would have to be made for translation. It would be possible for you to

- 2 -

arrange for publication in some other way; then the question of royalties would lie entirely between you and the publisher. In this case also there would be, of course, somewhere in the book a suitable notation that these were the Godkin lectures delivered at Harvard.

If there are any other questions which you have in regard to these lectures, please do not hesitate to call on me. The President is looking forward with great pleasure to having you come to Harvard this spring.

Sincerely yours,

Stephen R. Stackpole
Secretary to the President

[27]⁵⁰

[De Stephen H. Stackpole a W. Warder Norton]

February 18, 1937

Mr. W. W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Mr. Norton:

I have just received another letter from Professor Ortega thanking me for the information which I sent him about the Godkin Lectures and asking that I clear up one or two further points. For your information, I am enclosing a copy of my reply to him.

With regard to Mr. Crowther's lectures, they will be given on March 2, 3, 4, 9, 10 and 11 at four o'clock in the afternoon in Hunt Hall. Notice of these lectures is being placed officially in the University Gazette and a news release is coming out this week (there will be another later) in which it is being stated that Mr. Crowther is the author of *Men of Science*, published in this country by W. W. Norton & Company, and that you are to publish at the end of March a new book, *American Men of Science*, which will include the material of these lectures.

Sincerely yours,

Stephen H. Stackpole⁵¹
Secretary to the President

[Traducción]

18 de febrero de 1937

Sr. W. W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

⁵⁰ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de Stephen H. Stackpole a W. Norton. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁵¹ Firma mecanoscrita.

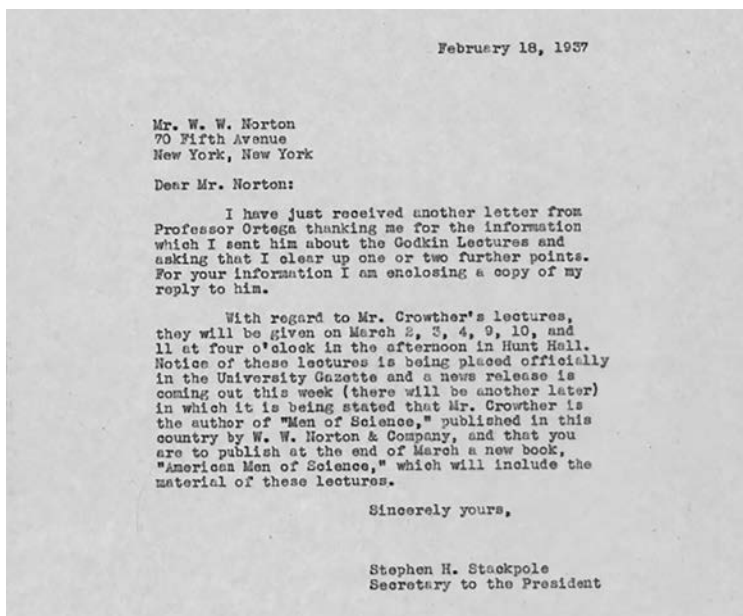
Querido señor Norton:

acabo de recibir otra carta del profesor Ortega agradeciéndome por la información que le envié acerca de las conferencias Godkin y pidiéndome que le aclare uno o dos puntos adicionales. Para su información, le adjunto una copia de mi respuesta.

Respecto a las conferencias del señor Crowther, tendrán lugar los días 2, 3, 4, 9, 10 y 11 de marzo a las cuatro en punto de la tarde en Hunt Hall. El anuncio de estas conferencias se colocará oficialmente en el boletín de la Universidad y se dará un comunicado de prensa esta semana (habrá otro más adelante) en el que se dirá que el señor Crowther es el autor de *Hombres de ciencia*, publicado en este país por W. W. Norton & Company y que usted va a publicar a finales de marzo su nuevo libro, *Hombres de ciencia estadounidenses* que incluirá el contenido de estas conferencias⁵².

Atentamente,

Stephen H. Stackpole
Secretario del presidente



⁵² El primer libro había aparecido unos meses antes: J.G. CROWTHER, *Men of Science: Humphry Davy, Michael Faraday, James Prescott Joule, William Thomson, James Clerk Maxwell*. New York: W.W. Norton & Co, 1936; el segundo lo haría unos meses después de impartidas las conferencias, pero el título sería ligeramente modificado: J.G. CROWTHER, *Famous American Men of Science*. New York: W.W. Norton & Co, 1937.

[28]⁵³

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

March 2, 1937

Dr. James B. Conant, President
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

Mr. and Mrs. Crowther got off in good shape for you yesterday⁵⁴. I use this expression because poor Crowther arrived with quite a bad throat and was very fearful that his lectures would be interfered with. However, he seems quite fit now and I believe will do you a good job.

There is one man on your faculty whom I quite anxious to have him meet and neglected to give him a letter to. I refer to Lashley⁵⁵. I wonder if you would

⁵³ Carta mecanoscrita de W. Warden Norton a James B. Conant en hoja con membrete de la editorial. Sello de fecha de recepción el 3 de marzo. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁵⁴ Literalmente “en buen estado por ti”, “en buena forma por ti”. La expresión es extraña también en inglés, y lo pretende, para hacer referencia a que los Crowther se forzaron a sentirse mejor de la molestia laríngea que se describe a continuación para estar en condiciones óptimas para las conferencias del siguiente día. De ahí la también inusual expresión “por ti”, en referencia al esfuerzo que Mr. Crowther hacía para no decepcionar al presidente de Harvard.

⁵⁵ Karl Spencer Lashley (1890-1958) fue uno de los pioneros en el campo de la psicología fisiológica. En 1935 fue contratado en Harvard a expensas del interés de James B. Conant, según el biógrafo de Lashley: “When James B. Conant succeeded Lowell as president of Harvard University one of his early acts, according to E. G. Boring, was to appoint his first *ad hoc* committee to find the «best psychologist in the world» to elect to a Chair at Harvard. Lashley was chosen by the committee. He was first elected professor of psychology, and only then was he informed of this action and asked whether he would accept. He did so, and was given laboratory space in the new Biological Laboratories. In 1937 Lashley was made research professor in neuropsychology. Retaining this title, he became, in 1942, Director of the Yerkes Laboratories of Primate Biology, and continued in this position until his retirement in 1955. During the thirteen-year period at the Yerkes Laboratories in Orange Park, Florida, Lashley journeyed to Cambridge once each year to give a two-week seminar for graduate students” (Beach 1961: 173-174). [Traducción]: “Cuando James B. Conant sucedió a Lowell como presidente de Harvard University, uno de sus primeros actos, según E. G. Boring, fue el de nombrar al primer comité *ad hoc* para encontrar «al mejor psicólogo del mundo» para elegir al presidente de Harvard. Lashley fue elegido por ese comité. Primero fue nombrado profesor de psicología y sólo entonces fue informado de la propuesta y preguntado si aceptaría. Así lo hizo y se le dio un espacio en los nuevos Laboratorios de Biología. En 1937, Lashley se convirtió en profesor de investigación en neuropsicología. Conservando este puesto, en 1942 fue nombrado director de los Laboratorios Yerkes de

mind arranging a meeting, because I feel sure it would mean something to Crowther, and perhaps also to Lashley⁵⁶.

Meantime, I write to you to inquire whether you have any objection to Ortega's giving one lecture in New York before coming on to you in Boston. He is *dreadfully*⁵⁷ hard up and really needs every penny because of course, he was unable to take out anything from Madrid. The Cosmopolitan Club here (you will know of it as a highbrow women's club) has offered him \$250 to give one lecture in French at the end of April. They can't get much of a crowd together after the Boston lectures and have asked me to try and arrange for this one New York appearance. Before writing Ortega, I thought it only fair to write you first to inquire whether you felt his obligations to you were such that he should not give this New York lecture. As intimated above I hope for Ortega's financial sake you will not say him nay.

Sincerely yours,

Warder Norton⁵⁸
WWNkb

[Traducción]

2 de marzo de 1937

Dr. James B. Conant, presidente
Harvard University
Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

el señor y la señora Crowther partieron ayer en buen estado por ti. Utilizo esta expresión porque el pobre Crowther llegó con bastante dolor de garganta y estaba muy temeroso de que las conferencias se vieran afectadas por ello. Sin embargo, parece estar bastante bien ahora y creo que te hará un buen trabajo.

Hay un hombre en tu facultad a quien tenía muchas ganas de que conociera y olvidé darle una carta para él. Me refiero a Lashley. Me pregunto si no te importaría concertarles una reunión porque estoy seguro de que significaría algo para Crowther y quizá también para Lashley.

Biología de Primates con sede en Orange Park (Florida), y continuó en esta posición hasta su jubilación en 1955. Durante los trece años que ejerció de director de los Laboratorios Yerkes, Lashley viajó a Cambridge una vez al año para dar un seminario de dos semanas para estudiantes de posgrado".

⁵⁶ Este párrafo fue marcado por el receptor de la carta en el margen derecho con una línea vertical y una flecha a lápiz a modo de autorrecordatorio para atender la petición de Norton.

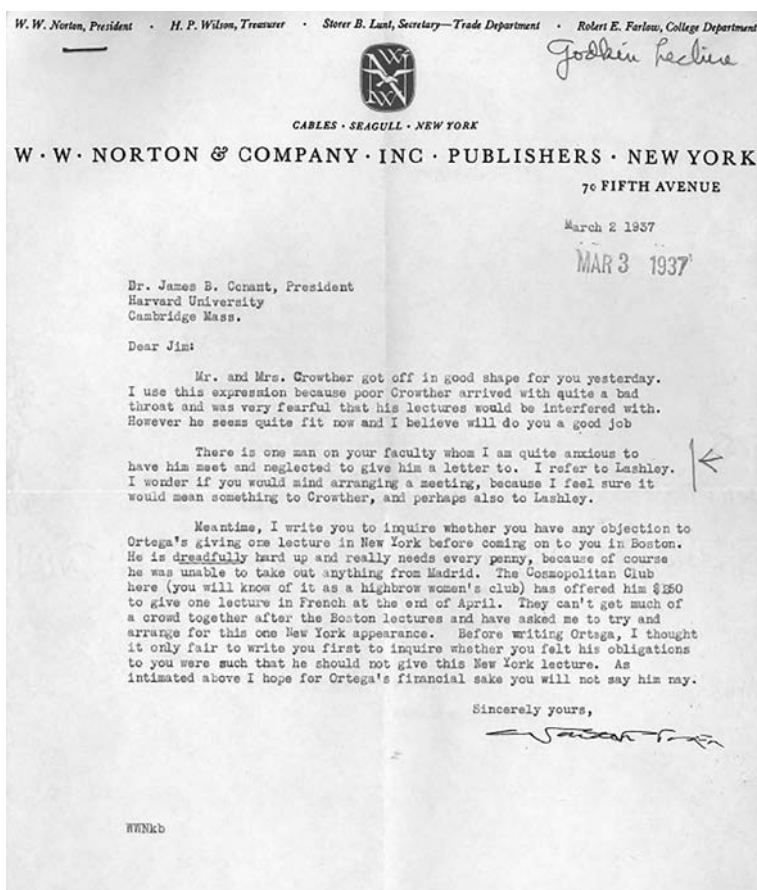
⁵⁷ Subrayado en el original.

⁵⁸ Firma autógrafa.

Mientras tanto, te escribo para preguntarte si tienes alguna objeción en que Ortega dé una conferencia en Nueva York antes de que acuda a Boston. Está espantosamente a dos velas y realmente necesita cada centavo porque, por supuesto, no pudo sacar nada de Madrid. El Club Cosmopolitan de aquí (lo conocerás como un club de mujeres intelectuales) le ofreció 250 dólares por una conferencia en francés a finales de abril. Dado que después de las conferencias de Boston no podrían reunir a mucho público, me han pedido que trate de organizar esta aparición en Nueva York. Antes de escribir a Ortega, pensé que lo justo era escribirte primero para preguntarte si sentías que sus obligaciones contigo eran tales que él no debería dar esta conferencia en Nueva York. Como indiqué antes, espero por el bien financiero de Ortega que no le digas que no.

Atentamente,

Warder Norton
WWNkb



[29]⁵⁹

[De James B. Conant a W. Warder Norton]

March 4, 1937

Mr. Warder W. Norton
 W. W. Norton & Company
 70 Fifth Avenue
 New York, New York

Dear Warder:

Thank you for your note.

Crowther seemed to be in good shape here also and I think everything is going well. I shall try to see that he meets Lashley.

We have no objection at all to Ortega's giving a lecture in New York, or indeed anywhere else. It will be quite all right.

With all good wishes.

Sincerely yours,⁶⁰

[Traducción]

4 de marzo de 1937

Sr. Warder W. Norton
 W. W. Norton & Company
 70 Fifth Avenue
 New York, New York

Querido Warder:

gracias por tu nota.

Crowther también parecía estar en buen estado aquí y creo que todo está yendo bien. Trataré de ver que conozca a Lashley.

No tenemos ninguna objeción a que Ortega dé una conferencia en Nueva York o, de hecho, en cualquier otro sitio. Estaría muy bien.

Con mis mejores deseos.

Atentamente,

⁵⁹ Copia en papel de calco amarillo de la carta mecanoscrita de James B. Conant a W. Warder Norton. AHU, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁶⁰ La copia de la carta no aparece firmada ni con autógrafo ni con el sello con que solía firmar las copias que conservaba.

March 4, 1937

Mr. Warder W. Norton
W. W. Norton & Company
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Warder:

Thank you for your note.

Crowther seemed to be in good shape here also and I think everything is going well. I shall try to see that he meets Lashley.

We have no objection at all to Ortega's giving a lecture in New York, or indeed anywhere else. It will be quite all right.

With all good wishes.

Sincerely yours,

[30]⁶¹

[De W. Warder Norton a James B. Conant]

March 25th, 1937

President James Conant
Harvard University,
Cambridge, Mass[achusetts]

Dear Jim:

I have just had a long distance telephone call from Mrs. Weyl in Princeton. She read me a long letter from Ortega begging her to inform you that he is too

⁶¹ Carta mecanoscrita de W. Warder Norton a James B. Conant en hoja con membrete de la editorial. La carta lleva el sello con la fecha de recepción el 26 de marzo. Esta misiva aparece unida por grapa a la contestación de James B. Conant del día siguiente (véase carta [29] de este epistolario). AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

ill to come to Cambridge to give the Godkin Lectures. Apparently, he did not get up to writing you or me and so asked Mrs. Weyl to do it⁶². She in turn of course passed the buck to me. So it is with great regret that I write this news. I do think he might have cabled but of course, we do not know what his circumstances are, as he is apparently both very ill and quite penniless.

I can make you one *beau geste* in these unhappy circumstances by sending you a copy of his book *Invertebrate Spain* which we will be bringing out in translation at the end of the month. It really seems to be an incredibly good book and while you should get some pleasure and interest out of Reading it, perhaps after all it will only serve to increase your disappointment.

Of course, I had planned to bring Ortega up to Harvard and now that this is off, I will come sometime late next month. Naturally, I will want to see you and also meet Malone. Perhaps you will indicate in your reply to this letter the time in the latter part of the month when it would be convenient for you to see me.

Sincerely yours,

Warder Norton⁶³
WWN: DW

[Traducción]

25 de marzo de 1937

Presidente James Conant
Harvard University,
Cambridge, Mass[achusetts]

Querido Jim:

acabo de recibir una llamada de larga distancia de la señora Weyl en Princeton. Me ha leído una extensa carta de Ortega rogándole que te informe de que está demasiado enfermo para venir a Cambridge para dar las conferencias Godkin. Aparentemente, no se puso a escribirte a ti o a mí y en consecuencia

⁶² En carta de 9 de marzo, Ortega hacía explícita dicha petición a Helene Weyl. Después de darle las razones de su rechazo (por este orden: económicas, mal encaje en su cronograma para viajar a otros países americanos de camino a Buenos Aires, y políticas) y de explayarse con otras cuestiones sobre las traducciones de la alemana y sobre la autopercepción de su propia obra, incluso después de haberse despedido de ella, en un segundo *post scriptum*, Ortega añade: "Tantas cosas tenía que decirle que he olvidado si no la principal, la más urgente. Es ésta. ¿Podría usted comunicar a Harvard la imposibilidad en que me encuentro de dar esas conferencias? Naturalmente, no hay que hacer la menor alusión a lo que en esta carta le comunico sino fundar mi renuncia en lo que, después de todo, contiene sobrada dosis de verdad, a saber, que mi salud, aunque mejorada, no me permite en fecha tan próxima la aventura de un largo viaje. Conviene no olvidar que he estado más de cinco meses en la cama" (Ortega y Weyl 2008: 210).

⁶³ Firma autógrafa.

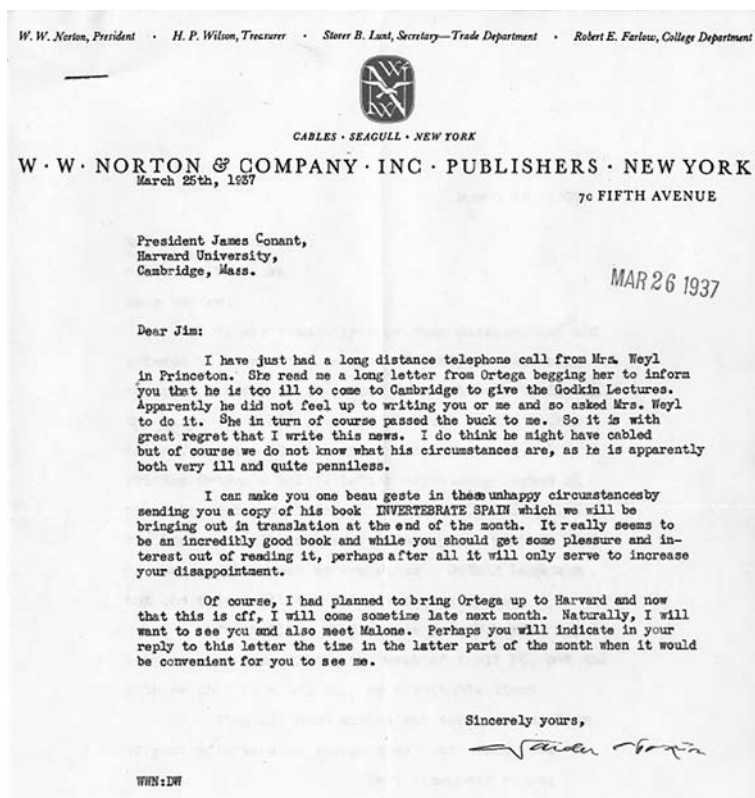
le pidió a la señora Weyl que lo hiciera. A su vez, por supuesto, ella me pasó el marrón a mí. Así que con gran pesar escribo esta noticia. Creo que él podría haber enviado un cable pero, por supuesto, desconocemos cuáles son sus circunstancias, ya que aparentemente está muy enfermo y sin blanca.

Puedo tener contigo un *beau geste* en estas infelices circunstancias al enviarte una copia de su libro *España invertebrada* que publicaremos traducido a finales de mes. Parece de veras ser un libro increíblemente bueno y si bien podrías disfrutar e interesarte su lectura, quizá después de todo sólo sirva para incrementar tu decepción.

Desde luego había planeado llevar a Ortega a Harvard y ahora que se ha cancelado, iré en algún momento avanzado el próximo mes. Naturalmente querré verte y también conocer a Malone. Quizá en respuesta a esta carta me puedas indicar cuál es el momento de la última parte del mes que puede veniros bien verme.

Atentamente,

Warder Norton
WWN: DW



[31]⁶⁴

[De James B. Conant a W. Warder Norton]

March 26, 1937

Mr. W.W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Warder:

We are naturally very much disappointed and grieved to hear about Ortega. Frankly, considering the past history of the case, I am not surprised. In the interest of all concerned, I think we had better put a full stop at the end of this adventure. I had written Ortega a polite letter expressing regret at his illness but implying very definitively that the Godkin Lectures will proceed in other years without him! Of course, this year we are minus a Godkin Lecturer but the skies will not fall as a consequence.

We shall be glad to see you up here. May I suggest some time during the week of April 20, not the 19th as that is a holiday, as a suitable time?

With all good wishes and deep appreciation of your efforts even though they have miscarried.

Very sincerely yours,

James B. Conant⁶⁵

[Traducción]

26 de marzo de 1937

Sr. W.W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

⁶⁴ Copia mecanoscrita en papel de calco amarillo de la carta de James B. Conant a W. Warder Norton a la suya del día anterior (carta [28] de este epistolario). Ambas cartas están unidas por grapa en el archivo del presidente de Harvard University. AHU, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁶⁵ Firma estampada con sello.

Querido Warder:

naturalmente, estamos muy decepcionados y apenados al saber de Ortega. Considerando la historia pasada del caso, francamente, no me sorprende. En interés de todos los implicados, considero que es mejor poner un punto y final a esta aventura. He escrito a Ortega una carta cortés expresándole mi pesar por su enfermedad ¡pero insinuando categóricamente que las Godkin Lectures continuarán en adelante sin él! Evidentemente, este año habrá un conferenciante Godkin menos, pero los cielos no se nos vendrán encima por eso.

Estaremos encantados de verte por aquí. ¿Puedo sugerir cualquier momento durante la semana del 20 de abril —el 19 no porque es festivo— como el más adecuado?

Con mis mejores deseos y mi profundo aprecio por tus esfuerzos aun cuando se hayan abortado.

Atentamente,

James B. Conant

March 26, 1937

Mr. W. W. Norton
70 Fifth Avenue
New York, New York

Dear Warder:

We are naturally very much disappointed and grieved to hear about Ortega. Frankly, considering the past history of the case, I am not surprised. In the interest of all concerned I think we had better put a full stop at the end of this adventure. I have written Ortega a polite letter expressing regret at his illness but implying very definitely that the Godkin Lectures will proceed in other years without him! Of course, this year we are minus a Godkin Lecturer but the skies will not fall as a consequence.

We shall be glad to see you up here. May I suggest some time during the week of April 20, not the 19th as that is a holiday, as a suitable time?

With all good wishes and deep appreciation of your efforts even though they have miscarried.

Very sincerely yours,

JAMES B. CONANT

[32]⁶⁶

[De James B. Conant a José Ortega y Gasset]

March 26, 1937

M. José Ortega y Gasset
43, rue Gros
Paris (XVI) France

Dear Professor Ortega:

I have just received word from Mr. Norton of New York that he has heard from Mrs. Weyl that you are unable to come to Cambridge to give the Godkin Lectures. I am extremely sorry you are ill and therefore cannot be with us as Godkin Lecturer. It would have been a great pleasure to have had you as one of the series of distinguished men who have lectured on this Foundation, and I regret that circumstances have made this impossible. Perhaps, if you are in America at some other time for some other purpose, I shall have the pleasure of meeting you,

With all good wishes.

Very sincerely yours,

James B. Conant⁶⁷

[Traducción]

26 de marzo de 1937

Sr. José Ortega y Gasset
43, rue Gros
París (XVI) Francia

Querido professor Ortega:

acabo de recibir del señor Norton en Nueva York la noticia que le ha sido proporcionada por la señora Weyl de que a usted le resulta imposible venir a Cambridge a dar las conferencias Godkin. Lamento muchísimo su enfermedad y que, en consecuencia, no pueda acompañarnos como conferenciante Godkin.

⁶⁶ Copia mecanoscrita de carta de James B. Conant a José Ortega y Gasset en papel de calco amarillo. AHU 1936-1937 UA15.168, box 83. Cortesía Archivos de Harvard University. El original de la carta no se ha localizado en el archivo del filósofo.

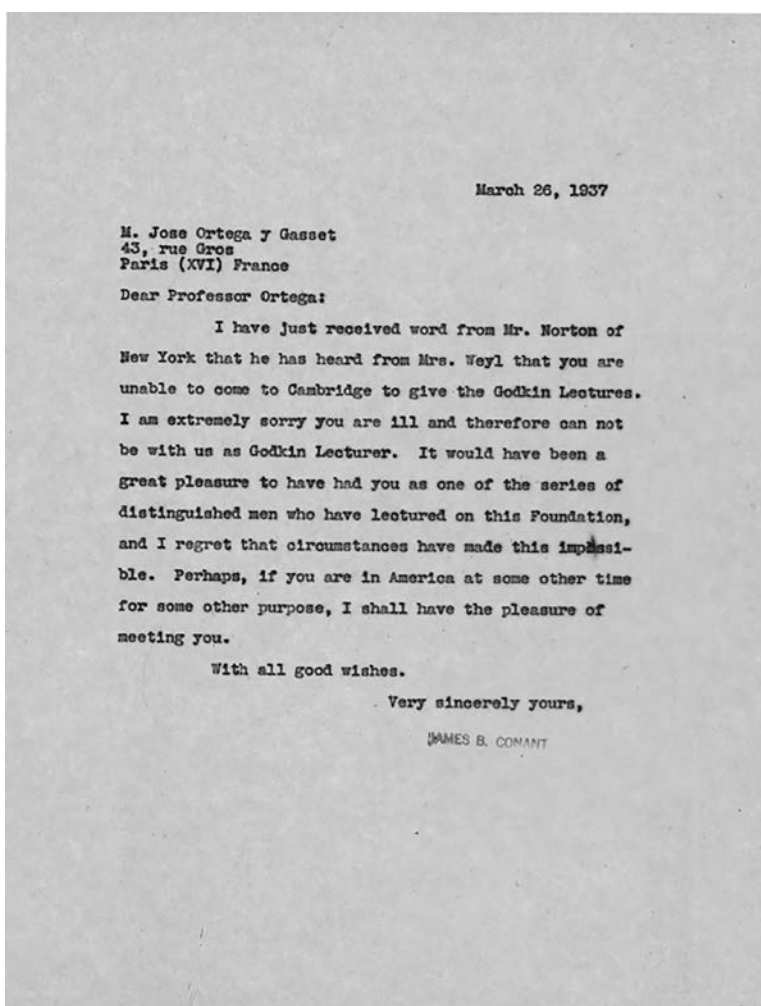
⁶⁷ Firma estampada con sello.

Habría sido un gran placer haberlo tenido como uno de los distinguidos hombres de la serie en conferenciar en esta Fundación y lamento que las circunstancias lo hayan imposibilitado. Si por un acaso usted viniera a América en cualquier otro momento por cualquier otro motivo, sería un gran placer conocerle.

Con mis mejores deseos.

Atentamente,

James B. Conant



[33]⁶⁸

[Cuartilla anónima]

April, 1937

Dr. José Ortega y Gasset will not be able to give the Godkin Lectures for 1936-[19]37.

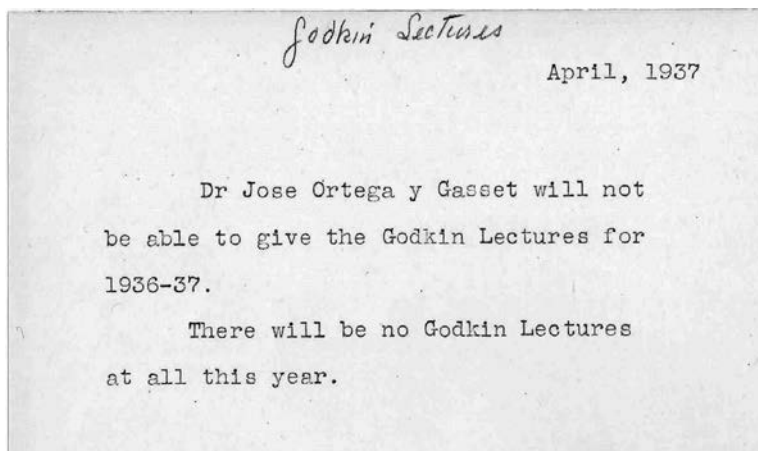
There will be no Godkin Lectures at all this year.

[Traducción]

Abril de 1937

El doctor José Ortega y Gasset no podrá impartir las conferencias Godkin en 1936-[19]37.

No habrá conferencias Godkin en todo este año.



⁶⁸ Cuartilla de papel blanco, perforada para su archivo en carpeta de anillas, con anotación mecanográfica, sin membrete ni firma, fechada en abril de 1937. AHU 1936-1937 UAI5.168, box 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

[34]⁶⁹

[De José Ortega y Gasset a James B. Conant]

Paris, le 18 Avril [1937]

Mr. Conant, président de l'Harvard University [*sic*]

Cher Mr. le président Conant:

C'est un vrai malheur pour moi que l'état de ma santé et d'autres considérations m'aient empêché d'avoir été votre Godkin Lecturer. Je caressais, comme une illusion, l'idée de donner dans votre université la toute première expression publique des résultats de mes travaux pendant des longues années, sur les problèmes les plus radicaux de la sociologie qui m'ont amené à une façon tout à fait nouvelle d'envisager les relations entre individu et collectivité et les phénomènes du droit, des mœurs, du langage et tout le reste des faits sociaux. Mais il faut tout de même accepter la destinée qui cette fois ne m'a pas été favorable.

En vous envoyant toutes mes remerciements je reste sincèrement à vous,

José Ortega y Gasset⁷⁰
43, rue Gros-Paris XVIe.

[Traducción]

París, 18 de abril [de 1937]

Sr. Conant, presidente de Harvard University

Querido presidente Conant:

para mí es un verdadero infortunio que el estado de mi salud y otras consideraciones me hayan impedido ser su conferenciante Godkin. Acariciaba, como una ilusión, la idea de dar en su universidad la primerísima expresión pública de los resultados de mi trabajo durante muchos años sobre los problemas más radicales de la sociología que me han conducido a una totalmente novedosa

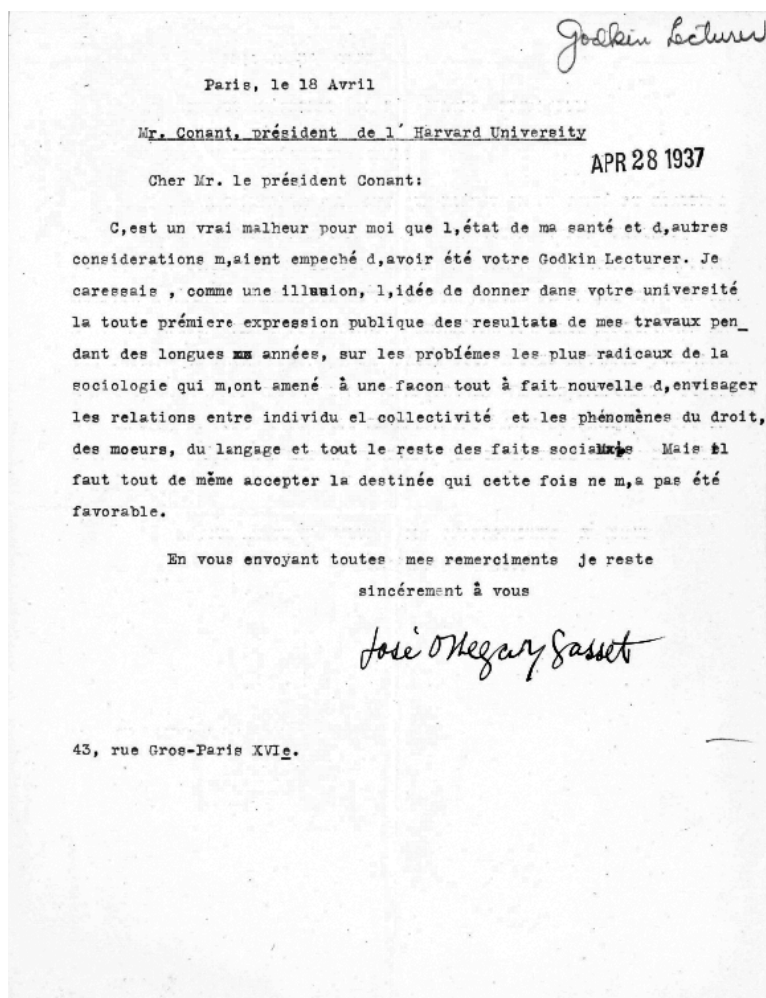
⁶⁹ Carta mecanoscrita de José Ortega y Gasset a James B. Conant en hoja sin membrete. Redactada en francés. Sello de recepción con fecha 28 de abril de 1937. AHU 1936-1937 UAI5.168, box 83. Cortesía Archivos de Harvard University.

⁷⁰ Firma autógrafa.

manera de entrever las relaciones entre el individuo y la colectividad, así como los fenómenos del derecho, las costumbres, el lenguaje y todos los demás hechos sociales. A pesar de todo, tengo que aceptar el destino que esta vez no me ha sido favorable.

Remitiéndole mi completo agradecimiento, queda sinceramente suyo,

José Ortega y Gasset
43, rue Gros-París XVI.



A black and white portrait of an elderly man with a serious expression, looking slightly to the left. He has a receding hairline and visible wrinkles on his face. He is wearing a dark suit jacket over a light-colored shirt and a patterned bow tie. His right hand is visible at the bottom left, resting on a surface. The background is dark and out of focus.

Artículos

< Ortega en Múnich, 1954.
Fotografía de A. Sahm.
Fundación Ortega-Marañón

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

*Malhereusement imposible: la relación de Ortega y Gasset y
Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea*
Belén Becerril Atienza

Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción
Domingo Fernández Agis

*Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset:
feudalismo y organicismo social*
Santiago Argüello

La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas
Noé Expósito Ropero

Malhereusement imposible: la relación de Ortega y Gasset y Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea

Belén Becerril Atienza

ORCID: 0000-0003-2920-0383

En el horizonte de la política europea ha surgido una nueva estrella. Una estrella de primer orden. El líder espiritual e innovador de España, el filósofo más grande de su país, saltó a la arena política.
(RICHARD COUDENHOVE-KALERGI)

Resumen

A menudo se menciona a Ortega entre los intelectuales que formaron parte de la *Unión Paneuropea*, la primera organización a favor de la unidad europea, que en los años veinte logró un notable apoyo político e intelectual. El presente trabajo pretende, sobre la base del estudio de nuevas fuentes primarias, aclarar cuál fue la relación entre su fundador, Coudenhove-Kalergi, y Ortega, con el fin de dilucidar si, en efecto, el filósofo español perteneció al movimiento paneuropeo o simpatizó con él y qué motivos podrían latir tras su posición al respecto.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Coudenhove-Kalergi, *Pan-europa*, europeísmo español, período entreguerras, integración europea

Abstract

Ortega is often mentioned among the intellectuals who were part of the Pan-European Union, the first organization in favour of European unity that, in the 1920s, achieved remarkable political and intellectual support. The present work aims to clarify, on the basis of the study of new primary sources, which was the relationship between its founder, Coudenhove-Kalergi, and Ortega, in order to determine whether, in effect, the Spanish philosopher belonged to the pan-European movement or sympathized with it and which were the underlying reasons in this regard.

Keywords

Ortega y Gasset, Coudenhove-Kalergi, Paneuropa, Spanish Europeanism, interwar period, European integration

1. Introducción

A menudo se menciona a Ortega y Gasset entre los intelectuales que formaron parte del movimiento *Paneuropeo*, fundado en los años veinte por Richard Coudenhove-Kalergi. Este conde austriaco, cosmopolita, hijo de diplomático y de madre japonesa, dedicó su vida a promover la unidad europea. En 1923 publicaba *Pan-europa*, en cuyas páginas planteaba la *cuestión europea* con estas palabras: “¿Puede Europa, con su división política y económica, garantizar su paz y su independencia frente a las potencias mundiales

Cómo citar este artículo:

Becerril Atienza, B. (2019). Malhereusement imposible: la relación de Ortega y Gasset y Coudenhove-Kalergi, fundador de la Unión Paneuropea. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 117-149.
<https://doi.org/10.63487/reo.201>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



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

extraeuropeas emergentes o está forzada a organizarse en una federación de Estados para salvar su existencia?"¹.

En los años que siguieron, Coudenhove-Kalergi aglutinó a un gran número de personalidades de la política y la cultura a favor de la unidad europea. Hasta aquel momento, no se había creado organismo alguno con esa finalidad. Como él mismo escribiría después, "Nadie había hecho propaganda para la unificación de Europa (...). En la prensa política se tocaban toda clase de cuestiones, lo posible y lo imposible, pero no la cuestión europea. Europa parecía olvidada"².

Entre los líderes políticos que apoyaron el movimiento *Paneuropeo* estuvieron, entre muchos otros, Ignaz Seipel, Edvard Benes, Gustav Stresemann, Paul Löbe, Edouard Herriot, Carlo Sforza, L. S. Amery... Pero el que más destacó por su defensa de las ideas de Coudenhove-Kalergi fue Aristide Briand, Ministro de Asuntos Exteriores francés y Presidente de Honor de la *Unión Paneuropea*, que el cinco de septiembre de 1929 pronunció ante la Sociedad de Naciones un histórico discurso que bien pudiera considerarse la primera manifestación del europeísmo del siglo XX en la arena política. En él, Briand proponía una comunidad federal entre los pueblos de Europa que "deberían estar siempre en condiciones de relacionarse mutuamente, de representar intereses comunes, de tomar conjuntas resoluciones", debiendo haber entre ellos, en términos de resonancias orteguianas, "una comunidad de vida"³.

Más notable aún fue su éxito entre los intelectuales y artistas europeos. Coudenhove-Kalergi recogería más tarde en un párrafo de sus memorias un extraordinario elenco en el que aparece Ortega. Explica el autor que un año y medio tras la fundación del movimiento paneuropeo, este había arraigado en toda Europa:

No solamente se habían afiliado una buena cantidad de líderes políticos de las más diversas naciones y partidos, sino también dirigentes del espíritu e inteligencia europeos. Poetas y escritores como Paul Claudel, Paul Valery, Jules Romain, Thomas y Heinrich Mann, Gerhart Hauptmann, Rainer María Rilke, Stefan Zweig, Franz Werfel, Arthur Schnitzler, Fritz von Unruh, Selma Lagerlöf, Karin Michaelis, Sigmund Freud, Albert Einstein, y filósofos como Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno⁴.

¹ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Paneuropa*. Madrid: Ediciones Encuentro e Instituto Universitario de Estudios Europeos, 2010, p. 11.

² Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*. Barcelona: Argos, 1971, p. 94.

³ Palabras del discurso de Aristide Briand recogidas en COUDENHOVE-KALERGI, *ibid.*, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 107.

Unas páginas después, menciona una larga entrevista “con el gran filósofo José Ortega y Gasset” mantenida con motivo de su viaje a España en 1931, y añade que “las páginas de su libro *La rebelión de las masas* que tratan de *Pan-europa*, son de los mejor que se ha escrito sobre la cuestión”⁵. Una foto de Ortega aparece también en este libro con la siguiente nota al pie: “José Ortega y Gasset (1883-1955) filósofo, ensayista y catedrático, gran defensor de la unión europea”.

En España, los pocos estudios que han abordado el movimiento paneuropeo suelen mencionar a Ortega⁶. Sin embargo, las fuentes citadas son escasas y es posible que, al menos en algunos casos, su origen se remonte al mencionado párrafo de las memorias de Coudenhove-Kalergi. Mientras, llama la atención la ausencia de referencias a *Pan-europa* y a su fundador en los muchos escritos sobre Europa del filósofo español. Quizás por ello en alguna ocasión se ha criticado que se haya “repetido constantemente, en un intento de dislocación filosófica, que el autor de *La rebelión de las masas* se adscribió explícitamente al paneuropeísmo del conde Coudenhove-Kalergi”⁷.

El presente trabajo pretende, sobre la base del estudio de fuentes primarias, aclarar cuál fue la relación entre Coudenhove-Kalergi y Ortega y Gasset y

⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶ Rogelio PÉREZ BUSTAMANTE y Enrique SAN MIGUEL PÉREZ se refieren al “expreso respaldo de las figuras más eminentes de la intelligentsia europea” entre las que citan a Ortega y Gasset, véase *Precursores de Europa*, Madrid: Dykinson, 1998, p. 89. Guillermo PÉREZ CASANOVA se refiere al “apoyo” de Ortega y Gasset, citando el trabajo de Pérez Bustamante y Enrique San Miguel; véase en “Pan-europa y España: del europeísmo a la indiferencia”, *Revista Universitaria Europea*, 11 (2009), p. 48. José María DE AREILZA Y MARTÍNEZ DE RODAS menciona que Ortega “prestó gran interés al *pan-europeísmo* del escritor austriaco, cuyos propósitos unificadores del Continente en unos Estados Unidos de Europa aprobaba de forma explícita”, “El ideal europeísta de entreguerras” en *La Paz Imposible, Siglo XXI, Historia Universal*, Historia 16, núm. 11 (1997), p. 49. Ricardo MARTÍN DE LA GUARDIA y Guillermo PÉREZ SÁNCHEZ también precisan cuidadosamente que Coudenhove-Kalergi contó con el apoyo “más o menos formal” de una parte impresionante de la élite cultural y universitaria europea, y mencionan, entre otros, el nombre de Ortega, véase “En el cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset: el europeísmo de Ortega y el proceso de integración europea”, *Revista de Estudios Europeos*, 40 (2005), p. 5. La fuente citada por Ricardo Martín de la Guardia y Guillermo Pérez Sánchez es Yannick MUET, *Le début européen dans l'entre-deux-guerres*. París: Économica, 1997, p. 38. En esta obra, Muet se refiere a Ortega y Gasset al tratar de la influencia de Coudenhove-Kalergi en el entorno cultural que aquellos años. Sin embargo, señala que “las reflexiones de Thomas Mann o de filósofos como Hermann von Keyserling, Benedetto Croce y Ortega y Gasset correspondían en mayor medida al comentario histórico y filosófico que a la militancia pro europea” (traducción propia).

⁷ Jesús J. SEBASTIÁN LORENTE, “La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), 83 (1994), p. 221. Creemos, no obstante que, aunque en efecto es frecuente vincular a Ortega y *Pan-europa*, la mayor parte de las referencias a esa relación son más cautelosas de lo que la citada frase sugiere, como se desprende de la anterior nota al pie, y raramente se refieren a una *adscripción explícita*.

dilucidar si en efecto el filósofo español perteneció al movimiento *Paneuropeo* o simpatizó con él, y qué motivos podrían latir tras su posición al respecto.

Coudenhove-Kalergi huyó precipitadamente de Viena la noche del *Anschluss*, el doce de marzo de 1938, mientras entraban en la ciudad los ejércitos alemanes. Dejaba atrás, en las oficinas centrales de *Paneuropa*, que pronto serían ocupadas, las obras de su editorial, sus archivos y la correspondencia mantenida desde el inicio del movimiento. Hasta el final de su vida pensó que todo ello había sido destruido⁸.

Sin embargo, aquellos fondos—datados entre 1923 y 1938—fueron confiscados por el Tercer Reich y más tarde recobrados por las tropas soviéticas que los trasladaron a Moscú. En la actualidad, se encuentran en el *Archivo militar estatal* del *Servicio Federal de Archivos de Rusia*, aunque una copia de los mismos, gracias al trabajo de Katiana Orluc, fue a parar a los *Archivos Históricos de la Unión Europea* del *Instituto Universitario Europeo*, en Florencia⁹. Por otra parte, los *Archives Cantonales Vaudoises* contienen el archivo de Coudenhove-Kalergi posterior a 1939¹⁰. Se encuentran en Suiza, donde el fundador de *Paneuropa* pasó gran parte de su vida tras su retorno a Europa después de la Segunda Guerra Mundial.

En estos archivos hemos encontrado varios documentos, desconocidos hasta ahora, que arrojan nueva luz sobre la relación de Ortega y Gasset y el fundador del movimiento paneuropeo, así como del inicio del europeísmo en España. Destacan, por ejemplo, seis páginas manuscritas de Coudenhove-Kalergi sobre Ortega que comienzan con las siguientes palabras: “En el horizonte de la política europea ha surgido una nueva estrella. Una estrella de primer orden”¹¹.

No hemos encontrado, lamentablemente, correspondencia alguna remitida por Ortega a Coudenhove-Kalergi. Sin embargo, en los fondos depositados en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón hemos identificado ocho escritos remitidos por el austriaco al español entre los años 1932 y 1955.

⁸ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 174.

⁹ Esta colección, creada por la Sra. Orluc, está compuesta por extractos fotocopiados tomados de documentos del *Archivo militar estatal* del *Servicio Federal de Archivos de Rusia*, también llamado *Centr zbranjnja istoričesko-dokumental'nych kolekcij* y *Archivo Especial en Moscú*, fondos 554 y 771. Se trata de una selección de correspondencia enviada y recibida por Coudenhove-Kalergi. Puede consultarse más información sobre la misma en el siguiente enlace: [file:///C:/Users/33520016/Downloads/INV-PAN-EU%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/33520016/Downloads/INV-PAN-EU%20(2).pdf) [Consulta: 28 de septiembre de 2018]. Especialmente útil ha sido la ayuda de Juan Alonso Fernández, de los *Archivos Históricos de la Unión Europea* del *Instituto Universitario de Florencia*.

¹⁰ Puede consultarse más información sobre sus fondos en: <http://www.davel.vd.ch/detail.aspx?ID=629491> [Consulta: 28 de septiembre de 2018]. Quisiéramos manifestar nuestro agradecimiento a Gilbert Coutaz, director de los *Archives Cantonales Vaudoises*.

¹¹ *Archives Cantonales Vaudoises*, PP 1000/84; *dossier* número 10. Dicho *dossier* contiene en su mayor parte borradores y manuscritos sin fechar.

En uno de ellos, un telegrama de 1935, pueden leerse, del puño y letra de Ortega, dos palabras destinadas a la respuesta que presumiblemente enviaría a Coudenhove-Kalergi: “*Malbereusement impossible*”.

2. La Europa de Coudenhove-Kalergi... pensando en Ortega

El origen del movimiento paneuropeo suele situarse en 1923, fecha de publicación de *Paneuropa*. Para entonces, Coudenhove-Kalergi había estudiado filosofía e historia, y se había doctorado en la Universidad de Viena con el objetivo de ser profesor de filosofía. Así pues, el austriaco compartía con Ortega tanto su formación filosófica como su vocación académica. En sus memorias diría que siempre le interesó más la filosofía que la política¹², y que sin sus creencias filosóficas jamás se hubiera sentido impulsado a luchar por la unidad europea. La política era “más un deber que un placer”¹³, una reflexión que bien podría haber compartido Ortega.

De sus obras filosóficas también da cuenta en su libro de memorias. Un resumen de su tesis doctoral fue publicado junto con su primer libro, en el que abordaba la relación entre ética y estética¹⁴. El resto de sus trabajos filosóficos son posteriores a *Paneuropa*. En 1927, con el título *Héroe o Santo*, escribía sobre la influencia del clima en la moral y la vida. En 1932, unos meses después de su reunión con Ortega, estando al corriente de las ideas recogidas en *La rebelión de las masas*, publicaba *Liberémonos del materialismo*, una obra en cuya tercera parte trataba “La política aristocrática”. En su libro de memorias se refiere a ella con las siguientes palabras: “Toda política grande y verdaderamente fecunda es una política dirigida *por aristócratas, es decir, por los mejores* (...) Europa se encuentra en una encrucijada. Su aristocracia feudal ya no existe y su aristocracia intelectual todavía no ha llegado”¹⁵.

En cualquier caso, ni estas obras ni las dos posteriores¹⁶, despertaron mayor interés. De ahí la sorpresa del autor por el éxito mundial obtenido por *Paneuropa*, a cuya redacción apenas dedicó tres semanas. En este libro,

¹² Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 82.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ Escribió *Hiperética* durante la Primera Guerra Mundial. Fue publicado junto con un resumen de su tesis en 1921, con el título *Ética e Hiperética* por Neuer Geist Verlag, en Leipzig. Lejos de ser –ética y estética– dos reinos separados, sostenía el autor que el fundamento más antiguo de la moral era estético y el concepto del imperativo categórico de Kant no era más que la ley natural de la belleza. Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 81.

¹⁵ *Ibid.*, p. 84. Cursiva añadida.

¹⁶ A ellas hace referencia en la traducción española de sus memorias con los títulos: “Estado total, humanidad total” y “De la guerra perpetua a la gran paz”.

Coudenhove-Kalergi recogía las ideas que defendería con entusiasmo en los años venideros.

En primer lugar, su preocupación por el declive de Europa, un tema propio de su tiempo¹⁷. Para Coudenhove-Kalergi la hegemonía europea había llegado a su fin, Europa había pasado de ser el centro a ser la periferia. El sistema de grandes potencias estaba siendo sustituido por uno de potencias mundiales: el imperio británico, la creación de un imperio mundial ruso, la emancipación de Asia y el auge de América. Cabe aquí mencionar que Coudenhove-Kalergi se refería también, con excesivo optimismo, al futuro de la Unión Panamericana, probablemente uno de sus errores más evidentes.

Frente a esas potencias mundiales, sostenía, sólo una unión política permanente, una federación, podría garantizar a Europa su independencia, su cultura y su futuro. Por el contrario, si continuaba dividida, su influencia política iría descendiendo hasta que un día, después de perder sus colonias, caería víctima de la invasión rusa, en bancarota y sumida en la miseria¹⁸.

La unidad era el único camino para garantizar la paz y la prosperidad de una Europa rota por los nacionalismos, cuyas consecuencias Coudenhove-Kalergi había conocido personalmente. Educado en el ambiente cosmopolita y multilingüe del viejo Imperio Austrohúngaro, el fundador de *Panuropa* había sufrido las graves tensiones territoriales y problemas de minorías causados por los tratados de paz concluidos tras la Gran Guerra. Desde la pequeña Austria, amenazada tanto por la posibilidad de la asimilación a Alemania como por el comunismo, la unión europea debía parecer a Coudenhove-Kalergi el mejor de los horizontes: "Toda la cuestión europea culmina en el problema ruso. La meta principal de la política europea debe ser impedir la invasión rusa. Para impedirla no hay más que un camino: la unión de Europa"¹⁹.

Especial interés, a la vista de lo que estaba por venir, tienen también sus reflexiones sobre la rivalidad franco-alemana que consideraba el mayor obstáculo a la realización de los Estados Unidos de Europa²⁰. En su opinión, Alemania y Francia se encontraban en una terrible crisis; o bien salían de ella como aliadas o bien se devorarían, desangrándose mutuamente. Sus palabras sobre la necesidad de la reconciliación y el desarrollo de una "solidaridad de la razón" traen a la memoria la declaración de Robert Schuman que, casi tres

¹⁷ Como ha explicado Antonio TRUYOL, lo novedoso de Coudenhove-Kalergi no eran sus reflexiones sobre la decadencia europea sino, las consecuencias que extraía de la misma. *La integración europea*, Madrid: Tecnos, 1999, p. 27.

¹⁸ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Panuropa*, ob. cit., p. 28.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ Sobre el enfrentamiento franco alemán, véase el capítulo IX de *Panuropa*, ob. cit., pp. 135-152.

décadas después, daría lugar a la primera Comunidad Europea. Con razón se ha señalado en ocasiones el carácter “profético” de *Paneuropa*, “cuyo parecido con la actual realidad comunitaria no es pura coincidencia”²¹.

De la lectura de *Paneuropa* también llamará la atención a los lectores de Ortega el énfasis, en tan temprana fecha, en los medios de comunicación. A sus avances técnicos el autor atribuía una contracción del mundo, que se hacía “cada día más pequeño”. Si la política no se adaptaba a la evolución de las comunicaciones, surgiría una tensión que provocaría catástrofes. Por eso, del acercamiento temporal y espacial de los pueblos vecinos debía nacer un acercamiento político²². Coudenhove-Kalergi incidía asimismo en la necesidad de lograr una fuerte presencia en los medios para animar la voluntad de los europeos, la única fuerza que podía sostener a *Paneuropa*²³.

También dedicaba muchas páginas a definir cultural, geográfica y políticamente Europa. Luis Díez del Corral escribiría años después sobre Coudenhove-Kalergi, señalando la paradoja de que el hijo de una japonesa percibiese con tal claridad la unidad latente bajo la rica diversidad europea²⁴, una idea sobre la que también Ortega tendría mucho que decir. Para Coudenhove-Kalergi, Europa estaba “unida por la religión cristiana, por la ciencia europea, por el arte y la cultura, que descansan en una base cristiano-helénica”. Propone profundizar y ampliar la cultura nacional hacia una cultura europea, pues “todas las culturas nacionales de Europa son partes esenciales, estrechamente vinculadas e inseparables, de una gran y única cultura europea”²⁵.

Sin embargo, el fundador de *Paneuropa* consideraba que Inglaterra no podría formar parte de la organización, algo que difícilmente habría compartido Ortega²⁶. Para Coudenhove-Kalergi el Imperio británico, una gran potencia repartida en los cinco continentes, no podría incorporarse a una federación que superaría en superficie y población²⁷. *Paneuropa* debía constituirse “sin Inglaterra, pero no en contra de Inglaterra”, con un entendimiento cordial, unida por lazos económicos, culturales e históricos.

La exclusión de Rusia del proyecto *Paneuropeo* no requiere mayor explicación, pues ya se ha mencionado que para el autor impedir la invasión rusa de-

²¹ Araceli MANGAS MARTÍN y Diego LIÑÁN NOGUERAS, *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*. Madrid: Tecnos, 2016, p. 28.

²² Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Paneuropa*, ob. cit., p. 20.

²³ *Ibid.*, p. 9.

²⁴ Luis Díez DEL CORRAL, *El Rapto de Europa*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2018, p. 52.

²⁵ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Paneuropa*, ob. cit., pp. 161 y 162.

²⁶ Javier ZAMORA BONILLA ha señalado que un proyecto europeo sin Inglaterra sería difícil de imaginar para alguien como Ortega, “El mundo que pudo ser. El concepto de «Europa» en el proyecto político Orteguiano”, *Revista de Estudios Europeos*, 40 (2005), p. 25.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

bía ser nada menos que la meta principal de la política europea. Sin embargo, teniendo en cuenta que en ocasiones se han puesto en duda sus convicciones democráticas, apuntándose a una concepción aristocrática de la democracia o incluso a una tendencia autoritaria²⁸, no está de más recordar sus palabras sobre la exclusión rusa:

Rusia, al romper con el sistema democrático, se situó fuera de Europa²⁹ [...] todos los partidos democráticos de Europa tienen el deber de apoyar conjuntamente el movimiento paneuropeo. La creación de una federación paneuropea constituye, en efecto, la única protección segura de la democracia europea contra el bolchevismo y el movimiento reaccionario³⁰.

A este respecto cabe decir que el autor, si bien como se desprende de la lectura de *Paneuropa*, se manifestaba a favor de la democracia liberal, adoptaría en los años veinte y treinta, al igual que otros intelectuales, una actitud más crítica hacia el parlamentarismo, señalando sus problemas de ineficacia y corrupción y abogando por “un liderazgo aristocrático complementado por un control democrático”³¹.

Katiana Orluc ha señalado ese “descenso ocasional a la retórica antiparlamentaria” así como un flirteo inicial con la idea de cooperar con Mussolini, al que trató sin éxito de atraer a su plan por la unidad europea³². En su opinión, el austriaco matizó sus objeciones al fascismo mientras vio la posibilidad de promover la causa paneuropea. Mucho más crítico se mostraría, desde el primer momento, con el nacional socialismo y sus teorías raciales, inaceptables para un cosmopolita como él que atribuía al nacionalismo la crisis de Europa.

²⁸ Peter Stirk cita una carta de Coudenhove-Kalergi a Wilhelm Heile en la que considera el problema del liderazgo “la cuestión central” y dice representar “una concepción aristocrática de la democracia”. Stirk considera que su autoritarismo tiene que ver con esa crítica a la corrupción e ineficacia del parlamentarismo propia del período de entreguerras, que pretendía restaurar la autoridad y abogaba por un liderazgo meritocrático. Peter STIRK, “Authoritarian federalists in Central Europe”, en Preston KING and Andrea BOCO (eds.), *A Constitution for Europe. A comparative Study of Federal Constitutions and Plans for the United States of Europe*. Londres: Lothian Foundation Press, 1991, pp. 199-212.

²⁹ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Paneuropa*, ob. cit., p. 46.

³⁰ *Ibid.*, p. 178.

³¹ Richard COUDENHOVE-KALERGI, 1933. Citado por Katiana ORLUC en “Caught between past and future. The idea of Pan-Europe in the Interwar years” en Hans-Ake PERSSON y Bo STRATH (eds.), *Reflections on Europe. Defining a political order in time and space*. Bruselas: Peter Lang, 2007, p. 112. Traducción propia.

³² Katiana ORLUC, “Caught between past and future”, ob. cit., pp. 111 y 116. De sus críticas al parlamentarismo e incluso al sistema democrático destaca “Libertémonos del materialismo”: “La democracia no valora, cuenta. Es una expresión del principio de cantidad en la política. Es un materialismo político”.

Por último, cabe señalar la audacia de un hombre que dedicó su vida a hacer realidad una idea que antes sólo se había defendido en círculos intelectuales. A sus detractores, que querían marcar a *Paneuropa* con el sello de la utopía, respondía que “los grandes acontecimientos históricos comienzan en forma de utopía y terminan siendo realidad”³³.

3. La tardía constitución del primer Comité Español por la *Unión Paneuropea*

La intensa actividad que Coudenhove-Kalergi desplegó tras la publicación de *Paneuropa* dio lugar a la celebración en Viena, en 1926, del primer Congreso Paneuropeo, al que asistieron más de dos mil personas de veinticuatro países, logrando un fuerte eco mundial³⁴. La organización logró incorporar cerca de seis mil miembros, entre los que se contaban conservadores, socialdemócratas y liberales, y pronto se pusieron en marcha comités nacionales, en cada uno de los cuales participarían un pequeño grupo de políticos e intelectuales.

España, sin embargo, no estuvo representada en aquel congreso. Es probable que ello tuviese que ver con el giro aislacionista en la política internacional de la Dictadura de Primo de Rivera pues poco antes de su celebración, en el mes de septiembre, España había abandonado la Sociedad de Naciones, mostrándose insatisfecha con el tratamiento de la cuestión de Marruecos y con el hecho de no haber logrado un puesto permanente en su Consejo.

En realidad, el desinterés español por *Paneuropa* se puso de manifiesto desde principios de los años veinte, cuando sus primeros pasos recibieron un tratamiento muy escaso en la prensa. Las menciones iniciales aparecieron precisamente en el diario *El Sol*, editado desde 1917 por el empresario Nicolás María de Urgoiti en estrecha colaboración con Ortega. La primera de ellas, de 1922, fue un artículo de Salvador de Madariaga, con el seudónimo de Sancho Quijano, sobre el europeísmo de Coudenhove-Kalergi; la segunda, de 1923, un editorial –que no cabe atribuir a la pluma de Ortega–³⁵ sobre Spengler y la de-

³³ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Paneuropa*, ob. cit., p. 13. Para hacer Paneuropa realidad, Coudenhove-Kalergi proponía la celebración de una conferencia europea, la firma de un Tratado y el establecimiento de una unión aduanera. Si bien, consciente de la necesidad de lograr el apoyo de los gobiernos, mantenía cierta ambigüedad sobre la cesión de soberanía, su propuesta superaba con creces la mera cooperación intergubernamental y planteaba una organización bicameral, con una cámara de Estados –el Consejo Federal– y una cámara de representación ciudadana –la Asamblea Federal–.

³⁴ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 117.

³⁵ Tras 1920 Ortega publica en *El Sol siempre* con su firma. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 205. Sobre Ortega y la política editorial de *El Sol* véase la página 182.

cadencia de Europa³⁶. Parece muy improbable que Ortega no supiese de estos artículos, publicados en el diario en el que tan involucrado estaba y en cuya reunión de cierre participaba, todas las noches, junto con Urgoiti y su director.

Otras referencias a *Paneuropa* aparecieron en *ABC*, donde el periodista Andrés Révész –que más tarde sería presidente de la sección de propaganda del comité español– publicaba en 1925 dos artículos con el título “Paneuropa o decadencia irremediable”. Por lo demás, en términos generales, el interés inicial de la prensa por *Paneuropa* fue mínimo³⁷.

También fue escaso el seguimiento del primer Congreso Paneuropeo. Se publicaron dos crónicas en *El Imparcial*³⁸, el periódico de la familia de Ortega, en el que el filósofo había escrito frecuentemente hasta 1917. Otros diarios que se hicieron eco de la celebración del Congreso fueron *La Veu de Catalunya*, *La Época*, y *El Socialista*³⁹ pero, de nuevo, el interés fue reducido, cosa que no ha de extrañar si se tiene en cuenta que España no estuvo representada por delegación oficial alguna. En efecto, a pesar de que Coudenhove-Kalergi había entrado en contacto con Ernst Kocherthaler, un empresario alemán afincado en España, y este le había propuesto una lista de posibles invitados españoles⁴⁰, las gestiones no fueron exitosas. Entre los nombres propuestos, en todo caso, no estaba el de Ortega.

A lo largo de 1927 y 1928 España continúa al margen de la organización. Las referencias en la prensa son positivas, pero el interés sigue siendo limitado, quizás con la excepción de *El Sol* que publica una serie de artículos sobre *Paneuropa* del economista Luis Olariaga⁴¹, así como uno del propio Coudenhove-Kalergi, el único del que tenemos conocimiento en la prensa

³⁶ Sobre las menciones a *Paneuropa* en la prensa española de los veinte véase Guillermo PÉREZ CASANOVA, *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1931*. Alicante: Universidad de Alicante, 2015, p. 257 y ss. Los citados artículos en *El Sol* son del 8 de diciembre de 1922 y del 15 de septiembre de 1923.

³⁷ Los artículos de Révész en *ABC* fueron publicados el 6 de agosto y el 11 de noviembre de 1925. También aparecieron otras referencias a *Paneuropa* en *La Voz* y de nuevo en *El Sol*.

³⁸ De Nicolás Tassin, los días 3 y 15 de octubre de 1926.

³⁹ Véase al respecto Guillermo PÉREZ CASANOVA, *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1931*, ob. cit., p. 260-261.

⁴⁰ En esa lista, fechada el 1 de octubre de 1926, aparecía en primer lugar el nombre del Marqués de Valero de la Palma, Secretario de la Sección Española de la Federación Internacional de Uniones Intelectuales, un grupo liderado por el príncipe Rohan. Los otros nombres eran los siguientes: Menéndez Pidal, Antonio Goicoechea, Romero Tazo, Conde de la Mortera (hijo de Antonio Maura), Duque de Alba, Duque del Infantado y Doctor Sanz. Carta de Ernst Kocherthaler a Coudenhove-Kalergi, *Historical Archive of the European Union*, PAN_EU_30 – 454-455.

⁴¹ *El Sol*, días 12 y 18 de marzo y 11 y 22 de abril de 1927.

española⁴². No parece casual el interés por el proyecto europeo de este periódico, a través del cual Urgoiti y Ortega querían transmitir sus ideas para la regeneración y europeización de España.

La primera edición en español de *Paneuropa*⁴³, uno de cuyos ejemplares pasaría a formar parte de biblioteca de Ortega⁴⁴, no se publica hasta una fecha muy tardía, a inicios de 1929, coincidiendo con el anuncio oficial de la creación del primer *Comité Español por la Unión Paneuropea*. La directiva estuvo formada por doce miembros⁴⁵ cuya su presidencia recayó en el Ministro de Trabajo, Eduardo Aunós. Doctor en Derecho y autor de una tesis doctoral sobre *El Renacimiento y problemas de derecho internacional que suscita*, Aunós había comenzado su andadura política de la mano del regionalismo catalán de Francesc Cambó. En el momento de la fundación del comité era un influyente miembro del gobierno y un destacado representante del corporativismo tradicionalista.

El primer vicepresidente del comité español fue Rafael Altamira. Catedrático de Derecho, Altamira era un prestigioso jurista cercano a Francisco Giner de los Ríos y a la Institución Libre de Enseñanza. Fue miembro de la Comisión encargada por la Sociedad de las Naciones de redactar el anteproyecto del Tribunal Permanente de Justicia Internacional, del que más tarde sería juez. Jurista de prestigio internacional, Altamira fue también un destacado americanista. Esto no carece de importancia, pues el comité español no sería ajeno a una cierta tensión entre la vocación europea y americana de España⁴⁶, tensión

⁴² "Por un Locarno Paneuropeo", *El Sol*, 8 de septiembre de 1927, p. 2. De otros diarios cabe destacar una serie de artículos del catalanista Lluís Nicolau d'Oliver en *La Publicitat*, los días 14, 20 y 27 de abril, 4, 11 y 15 de mayo de 1928. También, la llamada a la participación española en *Paneuropa* en un artículo publicado en *La Vanguardia* por José Beltrán de Solsona "Hacia la Federación de España", de 17 de julio de 1928, p. 14. Puede consultarse un resumen de estos escritos en Guillermo PÉREZ CASANOVA, *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1951*, ob. cit., p. 264-269.

⁴³ Traducción de Ángel GAMBOA SÁNCHEZ. Véase *ABC* de 19 de enero de 1929 "Paneuropa y los intereses de España, al margen de un libro", p. 10.

⁴⁴ Juan Pablo CAMAZÓN, *El pensamiento político internacional de Ortega y Gasset en el periodo de entreguerras*. Madrid: UNED, 2015, p. 85.

⁴⁵ Los miembros fueron los siguientes: Presidente, Eduardo Aunós; vicepresidente, Rafael Altamira; Secretario, Francisco Rivera Pastor y Vicesecretario, Manuel Raventós. A cargo de las distintas secciones estuvieron: para las cuestiones sociales, César de Madariaga (Presidente) y Eduardo Guillén (secretario); para las cuestiones económicas, Ernesto de Anastasio (presidente) e Ignacio de Oyarzábal (secretario); para las cuestiones políticas Leopoldo Palacios (presidente) y Joaquín Rodríguez de Gortázar (secretario); y para propaganda, Andrés Révész (presidente) y Jacinto Ventosa (secretario). *La Gaceta Literaria*, 15 de febrero de 1929, p. 5. De la constitución del grupo español da también cuenta *ABC* el 19 de enero de 1929, que menciona la presidencia del "activo y cultísimo ministro de Trabajo".

⁴⁶ La noticia que el 19 de enero de 1929 recogía en *ABC* la formación del primer comité español ya ponía de manifiesto esta tensión: "Si España pertenece geográficamente a Europa,

que posiblemente afectó desde el inicio a la cohesión y a la eficacia del grupo español.

La secretaría recayó en Francisco Rivera Pastor, también jurista y discípulo de Giner de los Ríos, así como del propio Altamira. Rivera Pastor ejerció, en el Ministerio de Trabajo, la dirección de la *Revista de Política Social*, en la que el propio Coudenhove-Kalergi publicaría un artículo⁴⁷. Era también un destacado representante del corporativismo, aunque en una línea más liberal y reformista que la del ministro Aunós. Por último, fue nombrado vicesecretario el jurista Manuel Raventós y Noguer, que en aquel momento era Secretario de la Asociación Española de Derecho Internacional y Legislación Comparada (AEDILC). Los otros miembros del comité estaban a cargo de las distintas secciones.

Cabe señalar la vinculación de los miembros del grupo español al Ministerio de Trabajo, a la Asociación Española de Derecho Internacional y Legislación y a la carrera diplomática⁴⁸. Casi todos fueron juristas y dos de ellos –Rivera Pastor y Palacios– fueron además discípulos de Rafael Altamira, el intelectual más notable del grupo.

Otro intelectual de prestigio, jurista, filósofo y escritor, cuyo nombre aparece más tarde vinculado al comité español fue Eugenio D'Ors. Aunque no nos consta que formalmente formase parte del grupo, la prensa menciona en mayo de 1930 sus reuniones con directivos del movimiento paneuropeo en París y Viena⁴⁹, y un artículo publicado en *El Sol* le sitúa el mismo año –junto con Ortega y Gasset!– “en la lista de honor que presenta Paneuropa” que, continúa, “es la lista de los grandes valores culturales y políticos del continente”⁵⁰. D'Ors escribió sobre *Paneuropa* en sus conocidas glosas, publicadas en su etapa madrileña en el diario *ABC*⁵¹.

Si bien, como se ha visto, la constitución del grupo paneuropeo español recibió alguna atención de la prensa, debe decirse que su actividad fue mínima

sus sentimientos y su cultura le ligan a las Repúblicas hermanas de América. Por esta razón hay en España adversarios del ideal Paneuropeo”.

⁴⁷ Explica Guillermo PÉREZ CASANOVA que en 1928 la *Revista de Política Social* dedicó un monográfico a *Paneuropa*, el número 5, incluyendo un artículo de Coudenhove-Kalergi con el título “España y Europa”. Véase *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1931*, ob. cit., p. 276.

⁴⁸ Como ha señalado Guillermo PÉREZ CASANOVA, Altamira, Raventós, Ventosa, Palacios, Oyarzabal y Guillén pertenecían a la Asociación Española de Derecho Internacional y Legislación. Coincidieron en el Ministerio de Trabajo Aunós, Rivera Pastor, Palacios y Madariaga. Ventosa, Rodríguez de Gortázar y Oyarzabal habían ingresado en la carrera diplomática. Véase *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1931*, ob. cit., pp. 284-285.

⁴⁹ *ABC*, 24 de mayo de 1930, p. 18.

⁵⁰ García DÍAZ, *El Sol*, 24 de mayo 1930.

⁵¹ *ABC*, el 29 de mayo de 1930, pp. 6 y 7. También en *ABC*, el 18 de febrero de 1931.

y los afiliados españoles a *Paneuropa*, muy pocos: “En España, los paneuropeos éramos cuatro, ni más ni menos”, escribiría después Juan Esterlich⁵². Tampoco hubo delegación española en el segundo congreso paneuropeo, que se celebró en Berlín en 1930⁵³. Al margen de cierta repercusión en la prensa, en particular en *El Sol* y en *ABC*, lo más destacable del grupo fue su intervención cuando Aristide Briand, tras pronunciar su discurso ante la Sociedad de Naciones, dirigió a los gobiernos europeos su “Memorándum sobre la organización de un régimen de Unión Federal Europea”, solicitando su opinión.

El grupo español preparó un extenso informe en apoyo de dicho Memorándum, que sería entregado al subsecretario del Ministerio de Estado⁵⁴. En él, apostaban por una organización europea que superase la mera cooperación entre los gobiernos. Sostenían que la federación no podría “tener su órgano adecuado en una mera Conferencia permanente, sino en una organización internacional de nuevo tipo” a la que correspondería “un supremo poder de decisión”⁵⁵.

Sin embargo, la respuesta del gobierno español, a pesar de la cortesía de las formas, fue muy cautelosa⁵⁶. De su lectura se desprende que el gobierno no estaba dispuesto a realizar cesión alguna de soberanía y aplazaba incluso la decisión sobre la posibilidad de establecer un órgano permanente. En cambio, el documento incidía, desde sus primeras líneas, en la necesidad de armonizar cualquier sistema de cooperación europea con la Sociedad de Naciones y en la obligación del gobierno de reservar explícitamente su opinión sobre toda propuesta susceptible de afectar los lazos con Hispanoamérica. No parece que el informe presentado por el grupo paneuropeo tuviese un efecto relevante⁵⁷.

⁵² Joan ESTERLICH, prólogo a COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 6.

⁵³ *ABC* de 24 de mayo de 1930 achaca la ausencia española a un adelanto en quince días de su celebración.

⁵⁴ *ABC* edición Andalucía, 29 de junio de 1930, p. 26.

⁵⁵ *ABC*, 3 de julio de 1930, p. 21. También examinaban las implicaciones económicas del proyecto, incidiendo en el interés que tendría para España, y aportando datos de industrias concretas para mostrar que no saldrían perjudicadas por la federación.

⁵⁶ La respuesta del gobierno puede consultarse en *ABC*, 29 de junio de 1930, p. 27 y 28.

⁵⁷ La posición española, aparentemente favorable, pero con reservas, siempre subordinada a otras prioridades como los intereses hispanoamericanos o la Sociedad de Naciones, se mantendría tras la llegada de la República. María Teresa MENCHEN BARRIOS, “La actitud de España ante el memorándum Briand (1929-1931)”, *Revista de Estudios Internacionales*, vol. 6, núm. 2 (1985), p. 443.

4. Sobre la ausencia de Ortega del primer Comité Paneuropeo Español

Cabe preguntarse por las causas de la ausencia de Ortega del primer Comité Paneuropeo Español. Parece difícil que, a finales de 1928, cuando Coudenhove-Kalergi se ocupó personalmente de la constitución del grupo, no llegase a sus oídos el nombre de Ortega entre las figuras más relevantes del europeísmo español.

En aquel momento, Ortega era ya un intelectual consolidado, adalid de una generación, que más tarde sería conocida como la del 14, marcada en sus primeros años por el Desastre del 98. Influidos por las ideas de regeneración y europeización de Joaquín Costa, muchos de estos jóvenes habían viajado a Europa para ampliar su formación, y habían depositado en ella sus esperanzas para el futuro de España.

Tras sus años en Alemania, Ortega había traído de vuelta la influencia del idealismo neokantiano y la idea de que Europa era, ante todo, ciencia, y que era precisamente esa ciencia, razón y método científico, lo que faltaba a nuestro país. “Europa = ciencia”, decía desde las páginas de *El Imparcial*. Para él, la diferencia entre España y Europa no estaba tanto en que ésta tuviese mejores ferrocarriles o una industria más florida sino en la ciencia, en la cultura⁵⁸.

El propio Ortega diría que apenas había escrito una sola cuartilla en la que no apareciese, “con agresividad simbólica la palabra: Europa”, una palabra en la que comenzaban y acababan para él todos los dolores de nuestro país⁵⁹. España era “una posibilidad europea” pues sólo mirada desde Europa era posible España⁶⁰. Esa deseada europeización, no obstante, no consistía en imitar la cultura francesa o la alemana sino, con esa sustancia europea, la razón y el pensamiento crítico, hacer una interpretación española del mundo. “Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra” podría, de ese modo, tener “una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra”⁶¹. Como diría a la muerte de Costa, regeneración era inseparable de europeización, “España era el problema y Europa, la solución”⁶².

Como para otros miembros de su generación, la Gran Guerra Mundial supuso un cambio de perspectiva, del que Ortega fue una vez más adalid⁶³. El

⁵⁸ “Asamblea para el progreso de las ciencias”, *El Imparcial*, 27 de Julio de 1908. En José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VII, 186. (En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos).

⁵⁹ “Unamuno y Europa, fábula”, *El Imparcial*, 27 de septiembre de 1909. *Ibid.*, I, 256.

⁶⁰ “España como posibilidad”, *Europa*, 27 de febrero de 1910. En *Ibid.*, I, 336-337.

⁶¹ *Ibid.*, I, 337.

⁶² “La herencia viva de Costa”, *El Imparcial*, 20 de febrero de 1911. En I, 404.

⁶³ Javier ZAMORA BONILLA, “El mundo que pudo ser. El concepto de «Europa»”, ob. cit., p. 18.

joven filósofo comenzó a manifestar su preocupación no ya sólo por España, sino por Europa. Las grandes naciones continentales, escribía⁶⁴, vivían su momento más grave. Una crisis, iniciada antes de la Gran Guerra, cuyo síntoma más elocuente era la ausencia de ilusión por el futuro, la extenuación: “Instituciones, ideas y placeres, saben a rancio (...) En Europa hoy no se desea”. Para los males de España no cabía pues hallar medicina “en los grandes pueblos actuales, no sirven de modelos para una renovación porque ellos mismos se sienten anticuados y sin un futuro incitante”⁶⁵. Europa no era ya la solución al problema de España sino el problema fundamental⁶⁶.

1923, año de la publicación de *Paneuropa*, fue también el año en el que inició su andadura la *Revista de Occidente*, uno de los proyectos más relevantes y más queridos emprendidos por Ortega. La revista, que se publicaría mensualmente hasta julio de 1936, nacía con el fin de recoger lo mejor del pensamiento del momento. En sus páginas escribieron algunos intelectuales que Coudenhove-Kalergi destaca entre los afiliados a *Paneuropa*, como Paul Valéry, Stefan Zweig o Albert Einstein⁶⁷. En los años veinte, Ortega frecuentó también la *Residencia de Estudiantes*, por cuyos cursos y conferencias pasaron a su vez intelectuales mencionados por el filósofo austriaco entre sus apoyos como Paul Claudel o, de nuevo, Paul Valéry y Albert Einstein. Es probable que *la cuestión europea*, como la denominaba Coudenhove-Kalergi, se plantease en ocasiones, tanto en las tertulias que tenían lugar en la sede de la *Revista de Occidente*, en la Avenida de Pi i Margall, hoy la Gran Vía, como en la sede de la *Residencia*, en la Colina de los Chopos.

La crisis de la cultura europea sería finalmente abordada con detenimiento en una serie de conferencias que Ortega impartió en su segundo viaje a Buenos Aires, en 1928. Gran parte de las mismas serían publicadas en los folletones de *El Sol* desde octubre de 1929 y acabarían formando parte de *La rebelión de las masas*, publicado en el verano de 1930. En su primera parte, Ortega escribía sobre la crisis de valores de una Europa a la que se le había secado la fontana de desear y que no era ya capaz de pensar en nuevos principios o en nuevos proyectos. Los avances materiales y de la democracia liberal habían dado lugar al surgimiento de un hombre-masa, un niño mimado que reivindicaba su derecho

⁶⁴ Prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*, III, 423-427.

⁶⁵ *Ibid.*, III, 426.

⁶⁶ Julio BAQUERO CRUZ, “Europa invertebrada: una conversación con Ortega”, *Revista de Occidente*, 300 (2006), p. 131.

⁶⁷ Sobre los autores que tuvieron cabida en la *Revista de Occidente* véase Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 548, nota 6. Sobre “los dirigentes del espíritu e inteligencia europeos” afiliados a *Paneuropa* véase Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 107.

a la vulgaridad y creía no tener obligaciones, sino solamente derechos. Las masas habían dominado la sociedad europea. Su desmoralización se reflejaba en la crisis de las democracias liberales, mientras que el fascismo y el bolchevismo, movimientos de hombres-masa, se consolidaban. Por eso, se hacía necesaria una relación ordenada entre la masa y una minoría selecta, una aristocracia, no entendida como clase social, sino como la minoría selecta de aquellos que se exigen más que los demás⁶⁸.

No sabemos si a finales de 1928 Coudenhove-Kalergi conocía con alguna profundidad el trabajo de Ortega. En todo caso, conviene notar que sus ideas sobre la necesidad de constituir una organización supranacional, unos “Estados Unidos de Europa”, que se recogerían más tarde en la segunda parte de *La rebelión de las masas*, aún no habían sido formuladas en aquel momento.

Volviendo sobre la ausencia de Ortega del primer comité paneuropeo español, podría plantearse si, como se ha sugerido en alguna ocasión⁶⁹, el hecho de que la presidencia recayese en Eduardo Aunós, un político tradicionalista miembro del directorio de Primo de Rivera, pudiese disuadir al filósofo. Es cierto que si bien inicialmente Ortega había querido ver en el golpe de 1923 un signo de vitalidad y un intento de acabar con la vieja política⁷⁰, para entonces su posición se había vuelto más crítica y sus artículos habían topado repetidamente con la censura. También podría plantearse si Ortega no sería reticente a participar en un movimiento promovido por un aristócrata austriaco que ya había manifestado críticas hacia el sistema parlamentario, así como cierta inclinación al autoritarismo y un acercamiento a la Italia de Mussolini.

Sin embargo, y aunque no se han podido encontrar documentos que disipen toda incertidumbre sobre esta cuestión, no nos parece del todo convincente que la ausencia de Ortega se debiese primordialmente a estas causas de naturaleza política. En primer lugar, todo parece indicar que Eduardo Aunós asumió la presidencia del grupo español a título personal. De hecho, el propio Alfonso XIII le escribiría más tarde solicitando información sobre *Paneuropea* y manifestando cierto escepticismo, así como el temor a que pudiese afectar las

⁶⁸ *La rebelión de las masas*. Primera parte, IV, 373-568.

⁶⁹ Guillermo PÉREZ CASANOVA considera probable que la presidencia de Aunós impidiese la colaboración de personas como Ortega o Manuel Azaña. Véase “Paneuropa y España: del europeísmo a la indiferencia”, ob. cit., p. 51. Javier GONZÁLEZ VEGA señala también que “la vinculación de algunos de sus integrantes con la dictadura primorriverista alejará a otros muchos intelectuales de su implicación en el proyecto”, “Paysage après la bataille: el naufragio de la idea de Europa en el período de entreguerras”, en Carlos R. FERNÁNDEZ LIESA y Yolanda GAMARRA CHOPO, *Los orígenes del derecho internacional contemporáneo: Estudios conmemorativos del Centenario de la Primera Guerra Mundial*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015, p. 361.

⁷⁰ Sobre la posición de Ortega ante la Dictadura de primo de Rivera véase Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 235-246; 276-277.

relaciones con América⁷¹. Por lo demás, entre los miembros del grupo estaban también presentes otras sensibilidades políticas, muy en particular su vicepresidente y su secretario general, hombres con un pasado reformista, cercanos a Giner de los Ríos y a la Institución Libre de Enseñanza.

En cuanto a la posibilidad de que las ideas políticas de Coudenhove-Kalergi pudieran haber constituido un obstáculo insuperable para Ortega, conviene señalar que los miembros de *Paneuropa* provenían en la misma medida de círculos conservadores, liberales y socialdemócratas⁷². El propio Ortega, por lo demás, mantenía, como el austriaco, un enfoque elitista, y una mirada crítica hacia las instituciones parlamentarias, que la Restauración había desprestigiado. Conviene notar, no obstante, que el liberalismo de Ortega le mantuvo en todo momento crítico con el fascismo, que rechazó tajantemente⁷³. Además, lo hizo desde los años veinte, cuando no eran tantos los intelectuales anticomunistas y antifascistas⁷⁴. Coudenhove-Kalergi. Sin embargo, con sus acercamientos iniciales a Mussolini, parecía dispuesto a subordinar otras consideraciones al éxito de su causa paneuropea.

En realidad, no hemos encontrado indicio alguno de que Ortega fuese invitado a participar en el primer grupo español o de que Coudenhove-Kalergi, que se ocupó personalmente de las gestiones para su creación, entrase en contacto con el filósofo español o mostrase interés alguno por él, como haría, y en tal medida, posteriormente. Sí llama la atención, en cambio, la conexión entre los miembros del grupo español, su formación jurídica, su vinculación a la Asociación Española de Derecho Internacional y Legislación Comparada, al Ministerio de Trabajo y a la Escuela Diplomática. Un entorno al que Ortega, sencillamente, no pertenecía.

Es posible que las dificultades que Coudenhove-Kalergi afrontó para la tardía creación del comité español expliquen su decisión de formar un grupo tan homogéneo de juristas. No deja de resultar singular, cuando el movimiento paneuropeo había sido tan exitoso entre intelectuales y artistas, entre

⁷¹ Guillermo PÉREZ CASANOVA, "Paneuropa y España: del europeísmo a la indiferencia", ob. cit., p. 286.

⁷² Katiana ORLUC, "Caught between past and future. The idea of Pan-Europe in the Interwar years", ob. cit., p. 98. *Paneuropa* contaba con la participación de líderes políticos relevantes de la socialdemocracia como por ejemplo Paul Löbe, que fue presidente del Reichstag en los años veinte.

⁷³ Como ha explicado Antonio Elorza, el filósofo español no franquearía "la divisoria entre liberalismo y autoritarismo, gracias sobre todo a su rechazo tajante de la experiencia fascista". Antonio ELORZA, *La razón y la sombra*. Barcelona: Anagrama, 1984 (2ª ed. 2002), p. 250.

⁷⁴ Como ha destacado Ignacio Sánchez-Cámara "no eran tantos los anticomunistas y antifascistas a la altura de 1928". Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y la tradición liberal", *Cuadernos de Pensamiento Político*, 7 (2005), pp. 193-194.

los que tan bien se movían Coudenhove-Kalergi y su esposa, la conocida actriz Ida Rolán.

Quizás Ortega hubiese dicho hoy que su ausencia también tuvo que ver con su propia circunstancia vital. Cuando a finales de 1928 se constituyó el grupo español, el filósofo se encontraba, desde el mes de agosto, en Argentina, de donde no regresaría hasta inicios de 1929. De vuelta a Madrid, y tras su dimisión de la Universidad a causa de la represión de la revuelta estudiantil, Ortega se volcó por completo en su filosofía. Quizás la publicación de “Ser y tiempo” de Heidegger, o algunas críticas vertidas en Argentina sobre el carácter ensayístico de su trabajo, le llevaron a concentrarse en mayor medida en su obra filosófica y entrar, como él diría, por primera vez en su vida, “en producción formal”⁷⁵.

5. Encuentro de Coudenhove-Kalergi y Ortega. “*Los ojos de toda pan-Europa deberían mirar hacia el oeste. A esta esperanza. A José Ortega y Gasset*”

Es probable que Ortega mantuviese desde 1929 cierta relación con el grupo paneuropeo español⁷⁶, pero su vuelta de Argentina vino marcada, como se ha dicho, por la concentración en su filosofía y por un creciente éxito que se consagraría, en el verano de 1930, con la publicación de *La rebelión de las masas*.

En su segunda parte⁷⁷, Ortega exponía al fin su proyecto para el futuro de Europa. Los europeos, decía el filósofo, no saben vivir si no es lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando esta falta, “se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma”. Nada nuevo cabe hallar en los nacionalismos, que son cosa del pasado, callejones sin salida que deben ser trascendidos. Todo el mundo –continúa– percibe la urgencia de un nuevo principio de vida, “sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa”. Para Ortega, la construcción de Europa como gran estado nacional era la única empresa que podía contraponerse a la victoria del “plan de cinco años”. Al igual que para Coudenhove-Kalergi, la unión de Europa era, para el filósofo español, la única alternativa al comunismo.

En los meses que siguieron se produjo la entrada de Ortega en la arena política. En noviembre de 1930 se manifestaba definitivamente en contra de la

⁷⁵ Javier ZAMORA BONILLA señala estas causas en *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 271 y 278. Véase también, su nota al pie 125, p. 526, en la que cita estas palabras de la carta de Ortega a Ernest Robert Curtius de 22 de noviembre de 1929.

⁷⁶ Así parece indicarlo el hecho ya señalado de que, en mayo 1930, *El Sol* vinculase su nombre al comité español.

⁷⁷ *La rebelión de las masas*. Segunda parte, IV, 492 y 493.

monarquía en las páginas de *El Sol –Delenda est Monarchia*⁷⁸– y a inicios de 1931 fundaba la *Agrupación al Servicio de la República* junto con Gregorio Marañón y Ramón de Pérez de Ayala. Desde allí, Ortega trabajaría para promover la adhesión a la República española, tratando de atraer también a conservadores reformistas como Francesc Cambó⁷⁹ que, sin embargo, se mantuvo fiel a la monarquía.

Precisamente de la mano de Cambó se produjo, aquel año, el viaje a España de Coudenhove-Kalergi. El fundador de *Paneuropa* visitó Barcelona y continuó viaje por la costa: Valencia, Alicante, Almería... De allí partiría a Granada y, más tarde, en barco, a Ceuta y a Tetuán, donde se encontraba en el mes de abril cuando le llegaron las noticias de la proclamación de la República. De vuelta a la península, continuó su viaje por Andalucía. Más tarde escribiría: “En todas partes, ciudades y pueblos, reinaba un gran júbilo por haberse realizado un cambio de régimen, de la Monarquía a la república, sin derramamiento de sangre. Nadie sospechaba la sangre que tendría que verterse después”⁸⁰.

Finalmente, en Madrid, se reunió con algunos líderes republicanos como Fernando de los Ríos⁸¹. También tuvo lugar su larga entrevista con Ortega. Coudenhove-Kalergi lo relataría en sus memorias, en las que señalaba: “Las páginas de su libro *La rebelión de las masas* que tratan de *Paneuropa*, son de lo mejor que se ha escrito sobre la cuestión”⁸². Sin duda, a la luz de su posterior correspondencia, su encuentro debió causar una honda impresión en el austriaco. Cabe suponer que escucharía del propio Ortega sus ideas sobre la “supernación europea” recogidas en *La rebelión de las masas*, una obra que no sería traducida al alemán y al inglés hasta 1932. Quizás Ortega le hablaría también de su buena impresión inicial sobre la sencilla llegada de la República⁸³.

Tras su paso por España, el fundador de *Paneuropa* debió percibir con claridad la talla intelectual de Ortega y el alcance de sus ideas sobre Europa. Más allá de su encuentro personal, es seguro que el nombre del filósofo español sería destacado en sus entrevistas mantenidas con otros españoles, por ejemplo, el Duque de Alba, al que también visitaría en Madrid. Otros intelectuales eu-

⁷⁸ “El error Berenguer”, 15 de noviembre de 1930, *Ibid.*, IV, 760-764.

⁷⁹ Cabe mencionar la reunión del Ritz de Barcelona, de marzo de 1930, convocada por Cambó y presidida por Joan Esterlich, a la que asistió Ortega. Esterlich fue un temprano entusiasta de *Paneuropa* que prologaría la edición de las memorias de Coudenhove-Kalergi en español.

⁸⁰ Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 125.

⁸¹ Emilio DE DIEGO, “Una percepción de la idea de Europa en España durante el período de entreguerras”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. Extraordinario, 2003, p. 322.

⁸² *Ibid.*, p. 125.

⁸³ “Contraseña del día. Saludo a la sencillez de la República”, 23 de abril de 1931, IV, p. 777-778.

ropeos cercanos al austriaco, como Thomas Mann, también leerían y admirarían *La rebelión de las masas*. En la correspondencia recibida por Coudenhove-Kalergi de otros colaboradores y contactos de *Paneuropa* en aquellos años aparecen también otras menciones a Ortega⁸⁴.

Por eso no es de extrañar que Coudenhove-Kalergi recibiese con verdadero entusiasmo la noticia de que, en las elecciones de junio de 1931, Ortega era elegido diputado. Este sentimiento queda patente en un valioso documento de seis páginas, de su propia mano, redactadas en alemán⁸⁵, bajo el título “Ortega y Gasset”, que hemos hallado en los *Archives Cantionales Vaudoises*⁸⁶ y comienza así:

En el horizonte de la política europea ha surgido una nueva estrella. Una estrella de primer orden. El líder espiritual e innovador de España, el filósofo más grande de su país saltó a la arena política. Diputado hoy, ministro mañana, pasado mañana quizás presidente.

El fundador de *Paneuropa* veía en la entrada en política de un intelectual como Ortega un motivo de esperanza para Europa. Sin duda, Coudenhove-Kalergi había conocido del propio Ortega sus ideas sobre el liderazgo de la aristocracia, esa minoría selecta de los que se exigen más que los otros. De hecho, esas ideas encontrarían su eco en el citado trabajo que el austriaco publicaría en 1932, *Liberémonos del materialismo*. Conviene no obstante señalar que, en circunstancias normales, Ortega tan sólo esperaba de los intelectuales un liderazgo espiritual, es decir, ejemplaridad y autoridad. Su entrada en política era más bien un deber, fruto de unas circunstancias particulares.

Coudenhove-Kalergi, por su parte, esperaba mucho de los intelectuales en la política. En estas seis páginas, el austriaco recordaba las palabras de Platón: “porque solamente entonces las naciones serán felices, cuando los sabios de conviertan en reyes, o los reyes sean sabios”. Señalaba que, si bien durante siglos los intrigantes políticos habían tratado de desacreditar a los intelectuales,

⁸⁴ Entre los documentos del archivo de *Paneuropa* (dossier PAN/EU-27, IUE) aparece un texto, no datado, en papel de *Paneuropa*, que recoge la conversación mantenida por Oliver Brachfeld, director de la sección de París de la *Asociación Internacional de Psicología Individual*, con Ortega, al que califica como “el líder espiritual más importante de España”. Brachfeld que había sido invitado por la Universidad de Madrid para dar varias conferencias, aprovechó el viaje para conversar con Ortega y tomar estas notas de sus palabras. También aparece el nombre de Ortega junto al de Madariaga en una carta que Martin Boelcke dirige a Coudenhove-Kalergi en 1932 (dossier PAN/EU-30, IUE).

⁸⁵ La traducción jurada, ha sido realizada por Enrique Cisneros, del Centro de Traducciones, CETEC, Alicante, con fecha de 30 de julio de 2018.

⁸⁶ *Archives Cantionales Vaudoises*, PP. 1000/84, Sobre número 10. Dicho sobre contiene documentos manuscritos y borradores de Coudenhove-Kalergi. Sin fechar.

“la historia se eleva y los refuta”. Así, citaba a Alejandro “hijo espiritual de Aristóteles y nieto espiritual de Platón”, al “pensador y escritor Cesar”, a Asoka y Akber los sabios y más grandes emperadores de la India, al “filósofo Marco Aurelio, cumbre del Imperio romano”, o al “libertador nacional de Europa del este (...), filósofo de su nación: Thomas G. Masaryk”. En lo que a Ortega respecta, escribía:

Es una rareza en la Europa de hoy que un político tenga una cosmovisión. Pero es único que un político tenga su propia cosmovisión. Por eso Ortega convence a sus colegas europeos. Por eso es una esperanza europea. Por eso esta personalidad triunfará en Europa, como triunfa en España.

Este hombre entró al Congreso de los Diputados estando en la cima de un pequeño partido. Pero este pequeño partido, de 14 personas, no tiene parecido en Europa. Es un partido de calidad, es la élite intelectual. Su importancia no está en el número de voces y votos, sino en su peso. (...)

Este experimento es importante y prometedor. Es el intento de construir una alternativa espiritual dentro del marco de una forma de gobierno democrática. Si tiene éxito, encontrará seguidores en todas partes. Y llevará a una renovación fundamental de la sociedad europea.

El entusiasmo de Coudenhove-Kalergi no radicaba sólo en la entrada en política de un intelectual de la talla de Ortega. El filósofo austriaco conocía las ideas de Ortega sobre la unidad europea y debía albergar la esperanza de que su entrada en política ayudase a hacer su proyecto paneuropeo realidad:

Ni su orientación política, ni la espiritual se limitarán a España: son europeas. Aquí hay una nueva fortaleza de *Pan Europa*. Construido alrededor del eje de Ortega y Gasset. Esta España es una de las más grandes y profundas en pensamientos paneuropeos (...).

Quizás la nueva España regalará a la nueva Europa un pensador espiritual para liderarla. Europa necesita hombres nuevos. La antigua generación de idealistas, luchadores, de líderes europeos está muerta o consumida. Sólo nuevos líderes pueden salvarla y unirla. Sólo fuerzas no gastadas, nervios frescos, personajes nuevos. Aquí hay un hombre, elevado por su nación al trono del poder, capacitado a contribuir extraordinariamente en Europa y su unificación. Sus primeros discursos en las Cortes fueron un preludio brillante⁸⁷ (...).

⁸⁷ El austriaco debía aquí referirse en particular al discurso pronunciado por Ortega en las Cortes Constituyentes el 30 de julio de 1931, que fue muy apreciado tanto dentro como fuera de España.

Los ojos de toda pan-Europa deberían mirar hacia el oeste: a este hombre. A esta esperanza. A José Ortega y Gasset.

Es probable que el propio Ortega se hubiese sorprendido de las desmedidas expectativas que Coudenhove-Kalergi depositaba en él. No obstante, es cierto que en 1931 el nombre de Ortega sonaba entre los posibles candidatos para presidir la República. Por lo demás, es posible que la impresión positiva que la pacífica llegada de la República causó en el austriaco durante su viaje a España explique en parte el exceso de sus palabras, que tan amargas resultan a la luz del curso que pronto tomarían los acontecimientos.

Por lo demás, estas páginas no están fechadas. Su contenido indica que debieron de ser escritas en 1931 o a lo sumo en 1932, siendo Ortega diputado. Sin embargo, no se explica que hayamos encontrado este documento en los *Archives Cantonales Vaudoises* cuando, como se ha explicado previamente, los fondos anteriores al mes de marzo de 1938 quedaron en Viena y luego fueron a parar a Moscú. Cabe plantearse si Coudenhove-Kalergi pudiera haber llevado consigo el documento la noche que salió de Viena, de modo que hubiera acabado, tras su vuelta a Europa, junto con los documentos del archivo suizo. Si así fuese, sería un indicio del valor que le otorgaba el fundador de *Paneuropa*⁸⁸.

En todo caso, no nos consta en qué momento, a lo largo de 1931 y 1932, fueron redactadas estas páginas. Desconocemos pues si cuando se escribieron, Ortega se había ya distanciado de la República, como tan pronto haría. En efecto, en el mes de septiembre de 1931 escribía: “¡No es esto, no es esto!». La República es una cosa. El «radicalismo» es otra. Si no, al tiempo”⁸⁹.

6. Correspondencia de Coudenhove-Kalergi a Ortega antes de la guerra (1932-1935). “Firmo esta carta con mi máxima admiración”

En 1932 comienza su correspondencia. El primero de los ocho escritos enviados por Coudenhove-Kalergi a Ortega y Gasset, depositados en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Maraón, es una página escrita en alemán⁹⁰, de 14 de julio de 1932, dirigida al número 47 de la calle Serrano. Su texto transmite todo el entusiasmo del austriaco, que consideraba *de vital importancia* que Ortega inaugurase el tercer congreso paneuropeo que había de tener lugar ese año en Basilea:

⁸⁸ No es de extrañar que, habiendo preguntado a los *Archives Cantonales Vaudoises* sobre la fecha en la que estimaban se redactó el documento, propusiesen inicialmente los años cuarenta o cincuenta.

⁸⁹ “Un aldabonazo”, 9 de septiembre de 1931, IV, 827.

⁹⁰ Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Maraón, Correspondencia, C-112/23a. Quisiera agradecer a Fernando Von Fischer, miembro de la junta directiva del Comité Paneuropeo Español, la traducción de esta carta.

Tras la apasionada lectura de su libro *La rebelión de las masas*, contemplo una colaboración entre nosotros como necesaria.

Por tal motivo, le invito urgentemente a que participe en el congreso europeo que tendrá lugar durante los días uno y cinco de octubre en Basilea.

La invitación formal ya ha sido enviada, pero previamente quería escribirle personalmente dado que considero de vital importancia que sea precisamente usted quien pronuncie el discurso de apertura, siendo la temática del mismo la necesidad de la unificación europea.

La carta desvela también su intención de fundar un partido político europeo, cuya presidencia en España ofrece a Ortega⁹¹:

Igualmente, comparto con usted que tengo la intención de fundar un partido europeo en todas las naciones europeas en las que tal constitución sea posible. Adjunto encontrará el programa político del partido.

Asumiendo que su ideario político se identifica con tal programa, le invito cordialmente a que dé vida al partido europeo español y encabece su presidencia.

Cada partido gozaría de plena autonomía, la dirección a nivel internacional recaería en un Consejo formado por todos los presidentes nacionales.

Le ruego tenga la bondad de tratar por el momento este asunto [la constitución del partido europeo] de forma confidencial hasta que anuncie públicamente su constitución [para cuyo fin preciso todavía de cierto tiempo].

Quedo a la espera de sus noticias a la vez que firmo esta carta con mi máxima admiración.

Es probable que Ortega respondiese rechazando la invitación a Basilea pues, pocos días después⁹², Coudenhove-Kalergi le remitía un telegrama, redactado en francés, en el que ya no se menciona su posible asistencia, y tan solo le solicita su permiso para incluir su nombre en el Comité de Honor del Congreso. No nos consta la respuesta de Ortega a este nuevo requerimiento, si bien, como veremos más adelante, de la correspondencia posterior del austriaco parece desprenderse que aceptó.

⁹¹ Se adjuntaba a esta carta un anexo en el que se recogían veinte puntos que habían de orientar la política interior y exterior del partido. En ellos se plasman las ideas de Coudenhove-Kalergi sobre la unidad europea, la integración de sus mercados, el ejército europeo, la unión monetaria... también, esa cierta ambigüedad sobre la cuestión de la soberanía. En cuanto a la política interior, el primer punto se refiere a la protección de la libertad individual, la libertad religiosa y la propiedad privada. Le siguen otros en relación con la asistencia social, la lucha contra el desempleo, la educación...

⁹² Telegrama de 30 de julio de 1932. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C-112/23b.

No resulta sorprendente que Ortega declinase la invitación a asistir al congreso de Basilea. Para entonces, cada vez más desilusionado con la República, y habiendo fracasado sus esfuerzos por promover un partido nacional capaz de hacer una política centrada, alejada de los extremos, Ortega daba por finalizada su etapa en la política y tras cerca de dos años, volvía a volcarse por completo en su filosofía. Se iniciaba así un período de intenso y fructífero trabajo filosófico, que se vería truncado en el verano de 1936.

Por otra parte, cabe destacar que la relación entre Ortega y Coudenhove-Kalergi no da comienzo hasta 1931. Para entonces, ya había pasado ese momento de optimismo inicial, a finales de los años veinte, cuando Aristide Briand, con el apoyo de Stresemann, había propuesto avanzar en la unidad europea. Sin duda, Ortega sería consciente de que, a inicios de los años treinta, “la opción de una Europa política había encallado”⁹³.

El tercer escrito, un nuevo telegrama, fue remitido por Coudenhove-Kalergi a Ortega el siete de mayo de 1934. Redactado en francés, decía así: “Estaría encantado si pudiese estar en la conferencia de Viena el 17 de mayo. Gastos de viaje y estancia reembolsables”⁹⁴. Todo parece indicar que Coudenhove-Kalergi se refería al cuarto congreso paneuropeo, que se celebraría un año después. Es probable que Ortega respondiese manifestando algún interés pues el seis de mayo de 1935, pocos días antes del inicio del congreso, el presidente de *Paneuropa* le remitía un nuevo telegrama⁹⁵: “¿Podemos contar con usted y su conferencia el 17 de mayo? Con mi amistad”⁹⁶. Al pie del texto, sin embargo, aparecen tres palabras manuscritas de Ortega, que previsiblemente serían enviadas de vuelta a Viena: “*Malhereusement impossible. Amitiés*”⁹⁷, seguidas de su apellido, “Ortega”.

Es probable que el firme interés de Coudenhove-Kalergi por lograr la implicación de Ortega en la organización paneuropea se viese también reforzado por la dificultad de encontrar apoyos en España. Buena prueba del escaso respaldo que su causa lograba en nuestro país es la reveladora carta, escrita en francés, que Cambó le remitía en 1934 declinando una de sus invitaciones⁹⁸:

⁹³ Emilio DE DIEGO, “Una percepción de la idea de Europa en España durante el período de entreguerras”, ob. cit., p. 322. Tras la muerte de Stresemann y la derrota electoral de Briand el paneuropeísmo fue languideciendo.

⁹⁴ Telegrama de 7 de mayo de 1934. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C-118/27.

⁹⁵ Como se ha visto, se celebraron cuatro congresos paneuropeos hasta la guerra –en Viena (1926), Berlín (1930), Basilea (1932) y Viena (1935)–, además de otras conferencias con carácter más específicos, frecuentemente, económico.

⁹⁶ Telegrama de 6 de mayo de 1935. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C-119/21. Traducción propia.

⁹⁷ “Desgraciadamente, imposible. Con mi amistad”.

⁹⁸ Carta de 29 de diciembre de 1934. Archivos Históricos de la Unión Europea del Instituto

Debo decirle que existe una gran dificultad para que un español pueda participar. Esta dificultad se deriva del hecho de que la economía española presenta características tan especiales que aquello que convendría a Europa no convendría a España.

Siento Europa de modo muy profundo, pero en España hay muy pocos hombres que piensen como yo sobre esta cuestión y haría caer la mayor impopularidad sobre mi partido si me asociase a una campaña contraria a las ideas, exactas o falsas, que se hacen la mayoría de los españoles sobre los verdaderos intereses de España.

Para Ortega, estos fueron años de trabajo y creciente éxito internacional, en los que a menudo rechazó invitaciones para acudir a conferencias fuera del país⁹⁹. En lo que a *Paneuropa* se refiere, a la luz de la correspondencia examinada, no cabe duda sobre la insistencia de Coudenhove-Kalergi en contar con su presencia. Sin embargo, todo parece indicar que Ortega, si bien debió de dar alguna respuesta a sus cartas, no correspondió al interés del austriaco.

Mientras, los acontecimientos en España seguían su curso. En agosto de 1936, con la ayuda de su hermano, Ortega huía del Madrid republicano, acompañado de su familia, camino de Francia. Allí publicaría en 1937 la traducción de *La rebelión de las masas*, con un nuevo *Prólogo para los Franceses* en el que volvía a escribir sobre la probable unidad de Europa, a pesar del “cariz opuesto de las apariencias actuales”¹⁰⁰. Pocos meses después, la noche del doce de marzo de 1938, Coudenhove-Kalergi huía precipitadamente de Viena mientras entraban en la ciudad los ejércitos alemanes.

7. Correspondencia de Coudenhove-Kalergi a Ortega después de la guerra (1949-1955). “Espero vivamente que pueda honrar nuestro trabajo con su apoyo moral”

Las victorias de Hitler dieron al traste con la organización de *Paneuropa* en 1940. Los Comités Nacionales se disolvieron o abandonaron su actividad y

Universitario de Florencia, Dossier PAN/EU-30. Traducción propia. Creemos que, a pesar de la firma manuscrita no es legible en su totalidad, el contexto (en particular, los dos primeros párrafos), así como la información existente sobre la relación entre Coudenhove-Kalergi y Cambó no dejan lugar a dudas sobre su autoría. Cursiva añadida.

⁹⁹ Federico de Onís le invitó a una gira en 1935 por Estados Unidos, México y Cuba, incluyendo unas lecciones en la Universidad de Harvard, pero Ortega declinó. Sí asistió en cambio al Congreso Internacional de Bibliotecarios de París, en mayo de 1935. Véase Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 402.

¹⁰⁰ “Es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos de europeos, no ande cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente”. “Prólogo para franceses”, *La rebelión de las masas*, IV, 345.

Coudenhove-Kalergi viajó a los Estados Unidos, donde dirigió un seminario de investigación en la Universidad de Nueva York y se dedicó a promover la idea de la integración.

Allí conoció a muchos de los que serían los promotores de la unidad europea en los Estados Unidos como John Foster Dulles, William Fullbright, George Kennan, Dean Acheson, Walter Lippmann y hasta los mismos George Marshall y Harry Truman. Su trabajo en favor de la integración logró, también allí, un gran impacto y contribuye a explicar el notable apoyo a la integración que se puso de manifiesto en Washington a partir de 1947, que resultaría decisivo para el posterior éxito del Plan Schuman y la creación de la primera Comunidad Europea¹⁰¹.

Tras su regreso a Europa en 1946, Coudenhove-Kalergi retrasó por un tiempo el restablecimiento de *Paneuropa*. Esto se debió, en primer lugar, a la posibilidad que vislumbró de reorganizar el movimiento junto con Winston Churchill, con quien se mantenía en contacto¹⁰² y que había pronunciado en Zurich su histórico discurso en favor de la unidad europea¹⁰³. Coudenhove-Kalergi debía percibir todo lo que Churchill podría aportar a la causa paneuropea e hizo lo posible por lograr su participación. Sin embargo, poco a poco, sus diferencias se fueron poniendo de manifiesto y lejos de codirigir *Paneuropa*, Churchill impulsó el movimiento europeo con la ayuda de su yerno, Duncan Sandys que se convertiría, para Coudenhove-Kalergi, en su colaborador más activo y, a la vez, en su adversario más peligroso¹⁰⁴. Sandys promovería una Europa más intergubernamental, en la que el Reino Unido pudiese encontrar mejor acomodo, mientras que el fundador de *Paneuropa* no renunciaba al sueño de una Europa federal. Surgieron también otros movimientos en favor de la unidad, algunos de los cuales tenían su origen en los grupos de la resistencia, como la Unión Europea de federalistas, que contaba con el que había sido muchos años prisionero de Mussolini, Altiero Spinelli.

Por estos motivos, Coudenhove-Kalergi retrasó la reorganización de *Paneuropa* y centró sus esfuerzos en atraer a sus ideas a parlamentarios nacionales a través de la creación de la *Unión Parlamentaria Europea*. Por un tiempo, *Paneuropa* renunció a tener socios inscritos “para evitar toda lucha de poder con el

¹⁰¹ Belén BECERRIL ATIENZA, “La apuesta de los Estados Unidos por la unidad europea en el marco del Plan Marshall. El apoyo norteamericano y la obstrucción británica en el umbral de la integración europea (1947-1951)”, *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 56 (2017), pp. 159-198.

¹⁰² Richard COUDENHOVE-KALERGI, *Una bandera llamada Europa*, ob. cit., p. 225.

¹⁰³ Sobre el apoyo de Winston Churchill a la unidad europea, en Zúrich y después, puede verse Belén BECERRIL ATIENZA, Estudio introductorio, *Winston Churchill, Europa Unida. Dieciocho discursos y una carta*, Madrid: Ediciones Encuentro e Instituto de Estudios Europeos, 2016.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 226.

movimiento europeo y las otras nuevas fundaciones”¹⁰⁵. El propio Coudenhove-Kalergi comprendía que *Paneuropa* “había perdido su posición privilegiada, de monopolio”, habiendo surgido toda una serie de organizaciones con fines similares. Debió de ser para él una victoria con sabor amargo, pues mientras las ideas que había promovido casi en solitario en los años veinte parecían al fin prosperar, los nuevos movimientos europeístas lograban una relevancia que *Paneuropa* no recuperó después de la guerra. Mientras, la cuestión europea, como él la denominaba, se negociaba ya a nivel gubernamental.

El ocho de diciembre de 1949 Coudenhove-Kalergi escribía a Ortega una nueva carta en francés –*Cher Monsieur et Ami*– dirigida ya al número 12 de la calle Bárbara de Braganza. En ella, le enviaba su libro autobiográfico, le comunicaba la reanudación de las actividades de *Paneuropa* y expresaba su deseo de que pudiesen un día reencontrarse y conversar de nuevo. Quizás lo más significativo de esta nueva carta es que en ella el austriaco pedía su autorización para *mantener* su nombre entre sus miembros de honor¹⁰⁶:

Usted había tenido a bien, antes de la guerra, formar parte de nuestro Comité de Honor. Como resultado de los cambios políticos que han tenido lugar desde entonces, le solicito que me autorice de nuevo a mantener su nombre entre nuestros miembros de honor.

Así, a pesar de la ausencia de carta alguna de Ortega que pudiera corroborarlo, parece que éste respondió afirmativamente a aquel telegrama de 1932, previamente recogido, en el que Coudenhove solicitaba permiso para incluirle en el Comité de Honor del tercer congreso paneuropeo.

A finales de 1949, cuando recibía esta nueva carta del austriaco, Ortega llevaba algún tiempo en España, tras cerca de una década en el exilio. De lo que aquellos años de silencio, soledad y dificultades significaron para el filósofo español dan cuenta las palabras de una carta remitida a su amigo Fernando Vela en 1942: “No será posible en bastante tiempo consolidación de ningún destino personal. Debo hacerle notar que desde hace seis años mi vida es un permanente descarrilamiento”¹⁰⁷.

De vuelta en Madrid, Ortega sufrió todo tipo de dificultades para desarrollar su trabajo y ejercer su magisterio. Recibió, sin embargo, numerosas invitaciones desde el exterior, que la prensa nacional se esforzaba por si-

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁶ Carta de 8 de diciembre de 1949. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C 135/23. Traducción propia.

¹⁰⁷ Lisboa, 4 de octubre de 1942. Una transcripción de la carta aparece en *El País*, 4 de febrero de 2016.

lenciar. En el verano de 1949 viajó a Aspen, Colorado, y después a Berlín, donde impartió con gran éxito la conferencia *De Europa meditatio quaedam*, que comenzaba con estas palabras: “Pienso que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa”¹⁰⁸. En 1953, volvía por última vez a Alemania para pronunciar en Múnich un precioso discurso sobre la conciencia cultural europea:

Los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquella. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo (...).

Ha existido siempre una conciencia cultural europea y, sin embargo, no ha existido nunca una unidad europea en el sentido que hoy tiene esa expresión¹⁰⁹.

Como ha escrito José Lasaga, Europa encontraba a su filósofo¹¹⁰:

Probablemente haya sido el pensador que se ha ocupado de reflexionar más enérgicamente sobre el hecho de que más allá de la pluralidad de naciones con lenguas y sociedades distintas, que se habían enfrentado en una guerra absoluta, Europa era, además de un deseo, una realidad histórica con una dimensión cultural y otra política de la que partir para reconstruirse.

El 19 de octubre de 1954, por sexta vez, Coudenhove-Kalergi escribía a Ortega con motivo del 30 aniversario de la organización, pidiéndole que le hiciese llegar un mensaje al que pudiese dar lectura en la sesión inaugural del sexto congreso paneuropeo que había de celebrarse en Baden Baden, al tiempo que le expresaba, una vez más, su “admiración sincera” y sus “cariñosos recuerdos”¹¹¹.

El dos de abril de 1955, le escribía por séptima vez invitándole a honrar a la *Unión Paneuropea* con la adhesión a su Consejo. Este deseo, formulado por unanimidad, “es compartido por su compatriota, Salvador de Madariaga que, desde hace una veintena de años, es miembro de nuestro Consejo central”. Una vez más, Coudenhove-Kalergi incluía unas palabras de afecto: “¡Cómo

¹⁰⁸ X, 73-135.

¹⁰⁹ La conferencia llevaba el título: “¿Hay una conciencia cultural europea?”. Su texto sería publicado más tarde con el título *Cultura europea y pueblos europeos*, VI, 931-950.

¹¹⁰ José LASAGA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 166.

¹¹¹ Carta de 19 de octubre de 1955. Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C 161/15. Traducción propia.

me gustaría volver a verle tras 23 años!", junto con su "admiración y recuerdos sinceros"¹¹².

Poco después, el día tres de mayo, no habiendo recibido respuesta, le escribía por última vez:

En nombre de la *Unión Paneuropea*, le he invitado hace algún tiempo a adherirse a nuestro Consejo central. Como no he recibido respuesta, temo que esa carta se haya extraviado. Le pido por tanto tenga a bien enviarme su respuesta a París (...). Espero vivamente que esta respuesta sea positiva y que pueda honrar nuestro trabajo con su apoyo moral¹¹³.

En el mes de octubre Ortega fallecía en su domicilio de Madrid.

8. Conclusiones. *Malbereusement, impossible*

El nombre de Ortega se menciona a menudo entre los intelectuales que formaron parte de *Paneuropa*, la primera organización en favor de la integración europea. Sin embargo, su vinculación a la misma fue tan limitada como tenaz el interés de su fundador, Coudenhove-Kalergi, por lograrla.

Es probable que Ortega supiese de *Paneuropa* desde sus primeros pasos, pues fue precisamente *El Sol* uno de los pocos diarios españoles que le dedicó alguna atención en los años veinte. De hecho, desconocemos si a instancias de Ortega, en sus páginas aparecía, en 1927, un artículo del propio Coudenhove-Kalergi, el único que nos consta se publicase en España. Es probable también que *la cuestión europea* —como la denominaba el austriaco— se plantease también en las tertulias que tenían lugar en los años veinte en la *Revista de Occidente* o en la *Residencia de Estudiantes*, por las que pasaron algunos intelectuales europeos cercanos a *Paneuropa*.

No obstante, a pesar de que Ortega era ya una de las figuras más relevantes del europeísmo español, el filósofo no formó parte del primer comité español por la *Unión Paneuropea*, tardíamente constituido en 1929. En alguna ocasión se ha sugerido que su ausencia pudiera tener que ver con el hecho de que la Presidencia del grupo recayese en Eduardo Aunós, un político tradicionalista, ministro del directorio de Primo de Rivera. También podría plantearse si Ortega no sería reticente a participar en un movimiento promovido por un aristócrata que había manifestado críticas hacia el sistema parlamentario, así como una cierta inclinación al autoritarismo.

¹¹² Carta de 2 de abril de 1955. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C 162/19. Traducción propia.

¹¹³ Carta de 3 de mayo de 1955. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Correspondencia, C 163/17. Traducción propia.

Sin embargo, como se ha visto, Aunós asumió la presidencia a título individual, y entre los miembros del grupo estaban presentes otras sensibilidades políticas como el prestigioso jurista Rafael Altamira o Francisco Rivera Pastor, hombres cercanos a Francisco Giner de los Ríos y a la Institución Libre de Enseñanza. En lo que respecta a las ideas políticas de Coudenhove-Kalergi, es cierto que, si bien Ortega podría haber compartido algunas de sus críticas al parlamentarismo, el español rechazó tajantemente el fascismo, mientras que el austriaco parecía dispuesto a subordinar otras consideraciones al éxito de la causa paneuropea. No obstante, en aquellos tiempos era bien conocido que los miembros de *Paneuropa* provenían en la misma medida de círculos socialdemócratas, liberales y conservadores. Así pues, no creemos que la ausencia inicial de Ortega se debiese primordialmente a causas de naturaleza política.

En realidad, no hemos encontrado indicio alguno de que Ortega fuese invitado a formar parte de aquel primer comité paneuropeo español. Quizás debido a las dificultades y a la tardanza en su establecimiento, Coudenhove-Kalergi respaldó la constitución de un grupo muy homogéneo de juristas ligados a Asociación Española de Derecho Internacional y Legislación Comparada, al Ministerio de Trabajo y a la Escuela Diplomática. Un entorno al que Ortega, sencillamente, no pertenecía.

Quizás el mismo Ortega hubiera dicho también que su ausencia tuvo que ver con su propia circunstancia vital. Cuando, a finales de 1928 se constituyó el grupo español, el filósofo se encontraba en Argentina, de donde no regresaría en 1929, con la intención de volcarse por completo en su filosofía. A la luz de ciertas menciones en la prensa, parece probable que Ortega mantuviese a su vuelta alguna relación con el grupo español, pero no resulta sorprendente que no manifestase interés por implicarse formalmente en una organización que se había mostrado poco dinámica y languidecería en los años siguientes.

Dicho esto, conviene señalar que del apoyo de Ortega a la idea de la unidad europea, que había sido promovida por Coudenhove-Kalergi desde 1923, no cabe duda alguna. Su respaldo quedaría acreditado en 1930 con la publicación de *La rebelión de las masas*. En la línea propuesta por el austriaco, Ortega escribía en favor de la unidad europea como la única empresa capaz de entonar de nuevo la pulsación de Europa y constituir una alternativa al comunismo. No obstante, podría decirse que la idea de Europa de Ortega, desde su singularidad y su densidad histórica, trascendía la propuesta, más política y circunstancial¹¹⁴, de Coudenhove-Kalergi.

¹¹⁴ Javier Zamora utiliza precisamente el término *circunstancial* para referirse a la idea de Europa de Coudenhove-Kalergi frente a la de Ortega. JAVIER ZAMORA BONILLA, "El mundo que pudo ser. El concepto de "Europa", ob. cit., p. 25

En 1931, con ocasión de su viaje a España de la mano de Cambó, Coudenhove-Kalergi descubría a Ortega. Aquel único encuentro en Madrid, pocos días tras la proclamación de la República, debió causar una honda impresión en el austriaco que, a pesar de no volver a verle, le escribiría al menos en ocho ocasiones. El fundador de *Paneuropa* expresaba su entusiasmo en un precioso documento de seis páginas en el que manifestaba su esperanza de que esa “estrella de primer orden”, “el líder espiritual” de España, contribuyese “extraordinariamente en Europa y su unificación”.

En los años que siguieron, Coudenhove-Kalergi escribió a Ortega reiteradamente, tratando sin éxito de contar con su presencia en sus célebres congresos paneuropeos, y en su defecto, con su adhesión a sus Comités de Honor y al Consejo Central de *Paneuropa*. Parece que Ortega accedió, al menos, a formar parte del Comité de Honor del tercer congreso, consintiendo por tanto que su nombre se vinculase al proyecto.

Resulta difícil exagerar el entusiasmo y el tesón que manifiestan las cartas de Coudenhove-Kalergi, tanto en el período anterior a la guerra (1932-1935), cómo en el posterior (1949-1955). Ortega es objeto de las mayores distinciones, siendo invitado a pronunciar la conferencia inaugural del congreso paneuropeo o a presidir en España el partido europeo cuya creación proyectaba Coudenhove-Kalergi. En sus últimas cartas, parece que el austriaco renuncia a requerir su presencia, solicitándole tan sólo “el honor de apoyar con su nombre”. Tampoco faltan en sus cartas palabras de admiración y de afecto.

Sin duda, Coudenhove-Kalergi, que también era filósofo, comprendió en aquel único encuentro con Ortega y en su posterior “apasionada lectura” de *La rebelión de las masas*, el valor del pensamiento orteguiano sobre Europa, “no desde el punto de vista superficial y optimista, sino con conocimiento de sus profundidades verdaderas”¹¹⁵.

En lo que a Ortega respecta, a pesar de que lamentablemente no hemos encontrado rastro de su correspondencia al austriaco, la información disponible revela que mantuvo cierta relación con el comité paneuropeo español y respondió, al menos, a algunas de las cartas de Coudenhove-Kalergi, manteniendo la relación personal y consintiendo cierta asociación de su nombre a *Paneuropa*.

No obstante, el presente estudio ha puesto de manifiesto la asimetría de su relación. Especialmente reveladores parecen los silencios de Ortega. En primer lugar, la ausencia de referencias a *Paneuropa* y a su fundador en sus muchos escritos sobre Europa. Y, en segundo lugar, el aparente desinterés con el que

¹¹⁵ Es importante señalar que estas palabras de Coudenhove-Kalergi, recogidas en el citado manuscrito de seis páginas sobre Ortega y Gasset, se referían aquí al pensamiento de Ortega sobre España, pero creemos que se pueden extender a sus ideas sobre Europa.

correspondió a las cartas de Coudenhove-Kalergi. Todo parece indicar que Ortega, que seguiría escribiendo sobre la unidad europea hasta el final de sus días, evitó sin embargo un vínculo formal relevante con *Paneuropa* y desatendió las sucesivas invitaciones a sus congresos.

A pesar de los dos años dedicados a la política, Ortega era, por encima de todo, un intelectual y debió resistirse a involucrarse más activamente en una organización que decaía, al tiempo que Europa se encaminaba al desastre. Por lo demás, después de la guerra, es probable que Ortega comprendiese que para aquella España el sueño de la unidad europea era, como tantos otros proyectos que se frustraron, “desgraciadamente, imposible”. ●

Fecha de recepción: 11/03/2019

Fecha de aceptación: 21/05/2019

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AREILZA Y MARTÍNEZ DE RODAS, J. M. (1997): “El ideal europeísta de entreguerras”, *Historia 16: Siglo XXI. Historia Universal*, 11, pp. 45-54.
- BAQUERO CRUZ, J. (2006): “Europa invertebrada: una conversación con Ortega”, *Revista de Occidente*, 300, pp. 129-146.
- BECERRIL ATIENZA, B. (2016): “Estudio introductorio”, *Winston Churchill, Europa Unida. Dieciocho discursos y una carta*. Madrid: Ediciones Encuentro e Instituto de Estudios Europeos.
- (2017): “La apuesta de los Estados Unidos por la unidad europea en el marco del Plan Marshall. El apoyo norteamericano y la obstrucción británica en el umbral de la integración europea (1947-1951)”, *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 56, pp. 159-198.
- BENEYTO, J. M. (1999): *Tragedia y razón, Europa en el pensamiento español del siglo XX*. Madrid: Taurus.
- BLANCO ALFONSO, I. (2009-2011): “El aristócrata en la plazuela”, Partes I-VI, *Revista de Estudios Orteguianos*, 18-23.
- CAMAZÓN, J. P. (2015): *El pensamiento político internacional de Ortega y Gasset en el periodo de entreguerras*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- COUDENHOVE-KALERGI, R. (2010): *Paneuropa*. Madrid: Ediciones Encuentro e Instituto Universitario de Estudios Europeos.
- (1971): *Una bandera llamada Europa*. Barcelona: Argos.
- DIEGO, E. de (2003): “Una percepción de la idea de Europa en España durante el período de entreguerras”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. Extraordinario, p. 322.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. (2018): *El Rapto de Europa*. Madrid: Ediciones Encuentro e Instituto de Estudios Europeos.
- ELORZA, A. (1984, 2ª ed. 2002): *La razón y la sombra*. Barcelona: Anagrama.
- GONZÁLEZ VEGA, J. (2015): “*Paysage après la bataille*: el naufragio de la idea de Europa en el período de entreguerras”, en FERNÁNDEZ LIESA, C. R. y GAMARRA CHOPO, Y., *Los orígenes del derecho internacional contemporáneo: Estudios conmemorativos del Centenario de la Primera Guerra Mundial*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 345-362.
- LASAGA, J. (2003): *Jose Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- MANGAS MARTÍN, A. y LIÑÁN NOGUERAS, D. (2016): *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*. Madrid: Tecnos.
- MARTÍN DE LA GUARDIA, R. y PÉREZ SÁNCHEZ, G. (2005): "En el cincuentenario de la muerte de Ortega y Gasset: el europeísmo de Ortega y el proceso de integración europea", *Revista de Estudios Europeos*, 40, pp. 3-10.
- MENCHEN BARRIOS, M. T. (1985): "La actitud de España ante el memorándum Briand (1929-1931)", *Revista de Estudios Internacionales*, vol. 6, 2, pp. 413-443.
- MUET, Y. (1997): *Le début européen dans l'entre-deux-guerres*. París: Economica.
- ORLUC, K. (2007): "Caught between past and future. The idea of Pan-Europe in the Interwar years" en PERSSON, H.-A. y STRATH, Bo (eds.), *Reflections on Europe. Defining a political order in time and space*. Bruselas: Peter Lang, pp. 95-120.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2015): *Meditación de Europa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- PÉREZ BUSTAMANTE, R. y SAN MIGUEL PÉREZ, E. (1998): *Precursores de Europa*. Madrid: Dykinson.
- PÉREZ CASANOVA, G. (2009): "Paneuropa y España: del europeísmo a la indiferencia", *Revista Universitaria Europea*, 11, pp. 45-60.
- (2015): *La búsqueda de la unidad europea: el europeísmo español entre 1914 y 1931*. Alicante: Universidad de Alicante.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2005): "Ortega y la tradición liberal", *Cuadernos de Pensamiento Político* 7, pp. 193-194.
- SEBASTIÁN LORENTE, J. J. (1994): "La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), 83, pp. 221-245.
- STIRK, P. (1991): "Authoritarian federalists in Central Europe", en KING, P. and BOCO, A. (eds.), *A Constitution for Europe. A comparative Study of Federal Constitutions and Plans for the United States of Europe*. Londres: Lothian Foundation Press, pp. 199-212.
- TRUYOL, A. (1999): *La integración europea*. Madrid: Tecnos.
- ZAMORA BONILLA, J. (2005): "El mundo que pudo ser. El concepto de «Europa» en el proyecto político Orteguiano", *Revista de Estudios Europeos*, 40, pp. 11-31.
- (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés.

Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción

Domingo Fernández Agis

ORCID: 0000-0002-0702-1125

Les mots qui vont surgir savent de nous des choses que nous ignorons d'eux.
(RENÉ CHAR, *Chants de la Balandrane*)

Resumen

Aun siendo originariamente monolingües, o precisamente por serlo de una forma esencial e irrebasable, nos vemos abocados a abordar de manera inexorable la tarea de la traducción. Ésta es una labor a la vez ineludible e imposible de realizar a la perfección. En este trabajo se abordan los problemas que plantea la labor de traducción, poniendo de relieve las contribuciones realizadas por José Ortega y Gasset y Jacques Derrida, orientadas a destacar su relevancia y sus límites, así como sus esfuerzos por esclarecer su más profundo sentido.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Derrida, traducción, lengua, sentido

Abstract

Even as being originally monolingual, or precisely because it is an essential and unsurpassable way, we are inexorably led to address the task of translation. This is a task unavoidable and impossible to perform perfectly. This paper addressed the problems of translation work, highlighting the contributions made by José Ortega y Gasset and Jacques Derrida, aimed at highlighting its relevance and its limits and its efforts to clarify its deepest sense.

Keywords

Ortega y Gasset, Derrida, translation, language, sense

Introducción

La reflexión sobre las cuestiones cruciales que la traducción conlleva, termina abocando en el replanteamiento de problemas de muy diversa índole, lo sospechemos o no al inicio de nuestra aproximación. No se trata, por tanto, de un asunto cuyo tratamiento consecuente pueda quedar enmarcado en un horizonte filológico. Por el contrario, desde lo epistemológico a lo político, son muy diversas las líneas de indagación que necesariamente se entrecruzan en el asunto en el que me centro en estas páginas. Por otra parte hemos de reconocer —y en ello coinciden como veremos los dos pensadores a partir de los cuales desarrollo en este trabajo— el sugerente espectro de problemas que se abre ante nosotros al abordar con coherencia y profundidad

Cómo citar este artículo:

Fernández Agis, D. (2019). Ortega y Derrida, reflexiones en torno a la traducción. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 151-16
<https://doi.org/10.63487/reo.202>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



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

la confrontación con las dificultades de la traducción. Adentrarnos en ellas como han hecho Ortega y Derrida, puede ayudarnos a enfocar de otro modo diversos problemas, empezando por poner en evidencia la solidez o debilidad de un sistema conceptual¹.

Profundizando aún más en esa dirección, podemos llegar a descubrir que las dificultades de la traducción revelan asimismo la complejidad de las relaciones entre el lenguaje y la experiencia sensible. En efecto, ya nos situemos en un ámbito como el propio del conocimiento científico o en otros terrenos como el literario o filosófico, la problematicidad de las relaciones entre expresión lingüística y experiencia sensible se hará presente de una forma particularmente nítida al abordar los problemas relativos a la traducción².

En este trabajo intentaré mostrar cómo dos pensadores tan aparentemente alejados en su sensibilidad e intereses intelectuales, como Ortega y Derrida, muestran una gran sintonía a la hora de abordar, respetando plenamente su calado y alcance, el problema de la traducción. Quiero poner de relieve, además, que tal sintonía no es un mero efecto de superficie sino que refleja, por el contrario, la existencia de una sensibilidad compartida para comprender todo lo que subyace a un planteamiento consecuente de las dificultades de la labor de traducir.

En todo caso, al inicio de esta aproximación a las ideas de Jacques Derrida y José Ortega y Gasset sobre la posibilidad y dificultades de la traducción, me gustaría recordar unas apreciaciones de Jordi Llovet acerca de la literatura, puesto que tanto el texto literario, en particular el poético, como el texto filosófico son los que más dificultades plantean a la hora de ser traducidos. Pues bien, decía Llovet que “la literatura de vanguardia está marcada a todos sus niveles, y progresivamente en el orden cultural en que se presenta, por una ESQUIZOSEMIA”; que él define como una “ruptura interior a la función simbólica, y por ello interior a dos campos interiores del sujeto: el campo de pulsión semiótica anterior a la articulación signifiante y el campo de la afirmación tética, el momento afirmativo de la significación”³.

Este rasgo se acentúa de forma particular en la literatura de vanguardia planteándose, “por la práctica esquizosémica de la significación, la manifestación de una ruptura que no llega a soldarse definitivamente a ningún nivel”⁴. De esta forma, la escisión interna del sujeto se plasma en sus intentos de comunicación, que quedan encerrados en una forma de expresión asimismo escindida. Así

¹ Michel FREITAG, *Dialectique et société*, vol. 1, *La connaissance sociologique*. Montréal: Liber, 2011, p. 274.

² *Ibidem*, p. 282.

³ Jordi LLOVET, *Por una estética egoísta*. Barcelona: Anagrama, 1978, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 63.

pues, la literatura contemporánea nos pone ante una realidad textual en la que resulta muy difícil establecer el lugar que ocupa el escritor, el género literario en que encuadrar su obra, cuál es la conexión entre ésta y la realidad y cómo hemos de entender la función del hipotético lector en relación a todo ello⁵.

Esta aproximación inicial a la cuestión que quiero abordar en el presente trabajo, puede completarse con una somera referencia a los planteamientos de Marc de Launay, para quien la traducción no sólo nos sitúa frente a problemas de índole lingüística o filológica. Por el contrario, él nos enseña que enfrentarnos a la tarea de traducir nos coloca ante cuestiones filosóficas de primer orden. Algunas de ellas tienen que ver con el estatuto que se reconoce al lenguaje y otras con la forma en que se entiende la creatividad humana en relación a él. La articulación de la temporalidad y la construcción del sentido son asimismo cuestiones de extraordinaria relevancia implicadas en la traducción⁶.

A su vez, un escritor de inagotable impulso creativo como Pièrre Klossowski, nos ha ofrecido unas consideraciones en torno al lenguaje muy acertadas y que sería conveniente evocar también en estos momentos. A su entender, “por el lenguaje, estamos siempre fuera de nosotros mismos. Nuestro interior es el terreno del lenguaje, que no es exterior, pero del que no podemos salir”⁷. Por ello puede añadir que “sin el lenguaje no hay para el hombre conciencia de sí”⁸.

Comentando la obra de Brice Parain, *Recherche sur la nature et la fonction du langage*, Klossowski señala que el pensamiento de ese autor

está centrado sobre verdades infinitamente simples.

La primera es que el hombre no existe sin el lenguaje, porque el lenguaje lo ha creado; la segunda señala que, para cumplir su destino o para mantenerse simplemente en su estado, tiene que volver sus actos solidarios de sus palabras; por último, la tercera viene a subrayar que, desde el momento en que transgrede la palabra “con su boca”, arruina su existencia y sale de su especificidad humana⁹.

Para Klossowski, esa transgresión puede orientarse en tres sentidos. El primero es la desvalorización de la palabra por la existencia. El segundo, el cuestionamiento simultáneo de la palabra y la existencia, en la búsqueda de una existencia sin salida. Por último, Klossowski habla de la posibilidad

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ Marc DE LAUNAY, “Problèmes théoriques de la traduction”, Conférence ENS, 18 de mayo de 2015. Ver también, Marc DE LAUNAY, *Qu'est-ce que traduire?*. Paris: Vrin, 2006.

⁷ Pierre KLOSSOWSKI, *Tan funesto deseo*. Madrid: Taurus, 1980, p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹ *Ibid.*, p. 105.

de producir una desvalorización de la existencia por la palabra. La palabra cobra valor en la medida en que se relativiza el valor del mundo, podríamos concluir.

Ello nos impele a situar la cuestión de la traducción en el lugar que le corresponde. Las dificultades que ésta presenta llevaron a Paul Ricoeur a plantearse la idea de la doble traducción, que él entendía como modo de afrontar la tarea infinita de la traducción en una sociedad que quiere ver en el mito de Babel una oportunidad en lugar de un castigo¹⁰. La traducción sería, pues, un camino de ida y vuelta, cuestionado y abierto en todo momento, en el que en sentido de lo traducido se amplía y profundiza por efecto de la labor de traducir. No está muy alejada esa apreciación del punto de vista de Derrida quien, en la obra que lleva por título *Force de loi*, define la traducción como “un compromiso siempre posible, pero siempre imperfecto entre dos idiomas”¹¹.

Por su parte, Walter Benjamin, en su ensayo titulado “La tarea del traductor”, plantea como punto de partida que “el concepto de un destinatario *ideal* es perjudicial en todas las discusiones teóricas sobre el arte, porque contiene separadamente la presuposición de existencia y ser del hombre en general”¹². Esta cuestión tiene una enorme relevancia, pues una tarea incurra en la labor del traductor es la determinación previa del destinatario de la traducción. Por ello, la indeterminación de tal destinatario exige al traductor concentrarse sobre aquella configuración de la obra hacia la que está inclinado su esfuerzo y que la hace traducible¹³. En última instancia, la tarea del traductor “estriba en encontrar aquella intención en la lengua en la que es traducida a partir de la que despierta en ella el eco del original”¹⁴. Nada más y nada menos.

A propósito de todo ello y hablando desde la intensidad de sus vivencias más personales en relación al pensamiento y la escritura, Jacques Derrida nos dice que “hablar, enseñar, escribir (...), sé que eso no tiene sentido a mis ojos sino bajo la prueba de la traducción, a través de una experiencia que no distinguiré jamás de una experimentación”¹⁵. Podríamos considerar que lo esencial está ya expresado en esas palabras. Aun así, creo que merece la pena que, a continuación, profundicemos en su sentido. Para ello, contrastaremos los puntos de vista de Derrida con los de otros pensadores que han abordado la

¹⁰ Paul RICOEUR, *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004, pp. 18 y ss.

¹¹ Jacques DERRIDA, “Force de loi”, en *Cardozo Law Review*, 11 (1990), p. 924.

¹² Walter BENJAMIN, “La tarea del traductor”, en *Laguna*, 2 (1994), p. 153.

¹³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹⁵ Jacques DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?*. Paris: L'Herne, 2005, p. 9.

cuestión de la traducción, en particular con Ortega y Gasset quien, al igual que el filósofo francés, consideraba también que la traducción está alimentada por un “afán utópico”¹⁶ y era una tarea tan difícil como apasionante.

La relevancia de las ideas de Ortega sobre la traducción no podría entenderse en toda su profundidad sin tener en cuenta que, para él, “la lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional”¹⁷. En ese sentido, Ortega ha hablado del valor humanamente constitutivo del decir y de la importancia de su estudio para la comprensión del lugar del ser humano en el mundo¹⁸. El ser humano es, ante todo, un constructor de perspectivas. Podría afirmarse que en la construcción de la perspectiva se mezcla todo lo que hace que nos situemos en un determinado lugar. Por ello es ineludible analizar las formas de interacción entre los individuos. En ese sentido, la tensión entre la necesidad de apropiación y la inapropiabilidad del lenguaje se revela como esencial, como también lo es el choque de perspectivas que se da en la confrontación de culturas y lenguajes. En consecuencia, salta a la vista la relevancia que tiene la cuestión de la traducción. No podemos eludir, por último, el problema del sentido del decir. Lo que nos lleva de forma inexorable a plantearnos la cuestión del decir sin sentido¹⁹, que tanto ha preocupado a quienes, desde Platón en adelante, se han ocupado de intentar que la filosofía dé pasos significativos hacia su aplicación en la resolución de los problemas sociales. Todo ello está en el centro de las preocupaciones intelectuales de Ortega.

En efecto, para él el ser humano está siempre afectado por el desasosiego y también por una cierta tristeza. Ello es debido, a su entender, a que “los quehaceres humanos son irrealizables. El destino –el privilegio y el honor– del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía”²⁰.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 707.

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la gente”, X, 292.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 295 y ss.

¹⁹ “Parece que el motivo del rechazo de la noción de sentido viene dado por su múltiple ambigüedad, lingüística, hermenéutica y pragmática. Tal rechazo vendría, pues, en nombre de una lucha contra la ambigüedad de las nociones empleadas en un discurso o en la de su uso. Se supone entonces que o bien puede haber un uso no ambiguo de tal noción, o bien se puede sustituir por otra que no dé lugar a ambigüedad. También puede suceder, y éste parece ser el caso, que la noción sea totalmente inadecuada para explicar o comprender el problema al que corresponde; entonces se deja de lado tal noción o se abandona el problema declarándolo inexistente. Foucault no hace ninguna de las dos cosas”. José Luis PINTOS, “Saber y sentido”, en VVAA (ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1986, p. 37.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 708.

Además de en su ensayo, *Miseria y esplendor de la traducción*, es en la correspondencia con la traductora de su obra al alemán, Hella Weyl, donde mejor podemos ver el enfoque de Ortega de la traducción y el calado de su reflexión sobre los problemas que ésta conlleva. En efecto, en una carta que envía a Weyl, Ortega discute con su traductora el sentido que él da a los conceptos de *vida* y *vivir*, señalando la proximidad de éstos con el significado del concepto heideggeriano de *Dasein*. Subraya, a ese respecto que sus reflexiones, recogidas en el volumen VII de *El Espectador*, fueron publicadas en el diario *La Nación* de Buenos Aires en 1925 siendo, por tanto, anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, que como es sabido data de 1927²¹.

Lo relevante de ésta y otras misivas, conservadas en los archivos de la Fundación José Ortega y Gasset, es comprobar que Hella Weyl se preocupa por desentrañar el sentido último de los planteamientos de Ortega, discute con él y manifiesta a veces discrepancias notables en relación a sus planteamientos de fondo. Todo ello, lejos de suponer un inconveniente para su trabajo, enriquece su trabajo como traductora, como así lo reconoce el pensador español²². En líneas generales, Ortega, al igual que Derrida, considera que el escritor debe ser consciente de la importancia del trabajo del traductor, pensar en esa labor desde el gesto mismo de su escritura. Para él “es preciso renovar el prestigio de esta labor y encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden”²³.

Añadamos a ello, que se trata de un trabajo intelectual al que podemos aproximarnos desde muy diversos ángulos, pues incluso una traducción inadecuada puede acabar produciendo efectos inesperadamente positivos. En ese sentido podríamos preguntarnos acerca de la influencia de las buenas y de las malas traducciones de ciertos términos en el desarrollo de la filosofía occidental. En efecto, en muchos casos, una traducción acertada permite el desarrollo de un complejo y altamente productivo sistema conceptual. Pero también, en otras ocasiones, una traducción más que discutible ha acabado abriendo caminos inéditos al pensamiento. Desde esta perspectiva, podría abordarse el análisis del profundo surco abierto en la filosofía occidental por la traducción de *eidos* como *idea*. En definitiva, como bien ha subrayado

²¹ Gesine MÄRTENS (ed.), *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008.

²² “Las versiones al alemán de mis libros son un buen ejemplo de esto. En pocos años se han hecho más de quince ediciones. El caso sería inconcebible si no se atribuye en sus cuatro quintas partes al acierto de la traducción. Y es que mi traductora ha forzado hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente lo que no es alemán en mi modo de decir. De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son los españoles”. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Miseria y esplendor de la traducción”, V, 724.

²³ *Ibid.*, p. 451.

Vladimir Jankélévitch, la filosofía ha de enseñarnos a cuestionar aquello que parece obvio, pues la capacidad de refutar las certitudes comunes y huir de los caminos trillados es el legado primordial que el compromiso con el pensamiento filosófico nos transmite²⁴.

Volvamos ahora sobre nuestros pasos, recordando que traducir, para Derrida, es una operación consistente en trasplantar un fragmento vivo de un ser a otro ser. Se procede en la traducción de forma análoga a como se hace cuando un ser humano recibe un órgano de otra persona y sobrevive gracias a él; también el lenguaje y quien lo habla cobran vida con cada traducción. La traducción crea una nueva existencia, una derivación diferenciada. No puede afirmarse que una palabra de una determinada lengua equivalga a una palabra de otra lengua, que una frase pueda ponerse en el lugar de otra frase y que la adaptación vaya a ser perfecta, que lo que había en un lugar pase sin dificultad a estar en el otro y todo siga funcionando igual.

Por eso afirma Derrida que no hay traducción *sin resto*, sin que quede algo atrás, un margen o un núcleo, que no ha sido traducido, que no se ha movido del lugar original. Debido a ello, en última instancia, la traducción es una tarea imposible. En consecuencia, precisamente, ha de intentarse, ya que nuestros mayores esfuerzos cobran todo su sentido cuando se dirigen a hacer posible lo imposible. En esa misma línea se situaba Ortega, al considerar irrealizable la tarea del traductor. Sin embargo, con la elegancia intelectual que le caracteriza, aclaraba que declarar que dicha tarea es imposible no es una crítica a la misma, sino un reconocimiento de su grandeza²⁵.

Un ejemplo relevante lo encontramos en la poesía de Paul Celan quien, como nos dice Derrida, sin ser alemán hizo un esfuerzo enorme para apropiarse los recursos poéticamente expresivos del idioma alemán. En ese contexto, Derrida ha hablado de la imposibilidad de apropiación de una lengua y la paralela necesidad de alcanzar en cierto modo la posesión de un idioma. Para él, “el idioma quiere decir justamente lo *propio*, lo que es propio”²⁶. Así pues, es imposible que un individuo se apropie una lengua, aunque sí puede adueñarse de un idioma. Su idioma es propio, tiene los límites que sus características singulares como individuo y su historia personal confieren a la asimilación que el sujeto hace de él.

Emerge así, necesariamente, la cuestión de la traducción. La poesía nos ofrece los mejores ejemplos de las dificultades que presenta la traducción. Ellas

²⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mala conciencia*. México: FCE, 1987, p.8.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 711.

²⁶ Jacques DERRIDA, “La langue n'appartient pas”, entrevista con Évelyne Grossman, *Europe*, 861-862, Janvier-Février (2001), p. 83.

derivan, en cierto modo, de una circunstancia que Stanley Cavell ha expresado con claridad. En efecto, como él bien se encarga de señalar, “sólo de la poesía esperamos la entrega a un significado total y transparente, cada una de cuyas señales lleva su impronta”²⁷. La poesía no es traducible y, sin embargo, cada lectura de un poema es al propio tiempo una traducción del mismo. Por tanto, nos encontramos en ella frente a la posibilidad y la imposibilidad, la dificultad y la necesidad de la traducción. Es una cuestión en la que las posiciones respectivas de Michel Deguy y Jacques Derrida se encuentran una y otra vez.

En una carta que Derrida dirige a Deguy, fechada el día 30 de marzo de 1964, distingue entre la *traducción* como *hecho* y la *traducibilidad*, entendida como *posibilidad*. En este último caso, señala que se trata de una posibilidad nunca realizada o materializada de forma definitiva²⁸.

La reflexión sobre la apropiabilidad o inapropiabilidad de la lengua ha de conectarse con ésta de la traducción. Para Ortega, cada interlocutor está dentro y fuera de sí mismo, dialoga con el otro pero, para ello, ha de establecer asimismo un diálogo entre su historia personal y el sustrato histórico latente en la lengua²⁹. En todo caso si, como afirma Derrida, la lengua es inapropiable, la traducción resultaría imposible en última instancia. Sin embargo, el proceso que aboca a la posesión de un conocimiento del idioma nos puede dar una pista sobre cómo enfocar la cuestión de la realizabilidad de la traducción. En el caso concreto de la poesía, la comprensión del poema conduce al lector a una suerte de apropiación. Lo apropiado no es sólo lo figurado o representado en el poema, sino unas formas peculiares de representación, que pasarán a formar parte del patrimonio idiomático del lector. Ello corrobora, en cierta forma, la aseveración de Stanley Cavell, cuando dice que “las palabras han de ser sometidas por medio de las palabras”³⁰.

Por su parte, afirma Deguy que “traducir tiene lugar, o se entiende, según dos isotopías, en principio distintas”³¹. Añadiendo que se “se trata, al mismo tiempo, de desverbalizar y de (re)verbalizar”³². Y establece, en este contexto, una conexión con cuestiones de gran relevancia, como la hospitalidad, que en principio parecerían estar muy alejadas de él. Nos dice, en efecto, que

²⁷ Stanley CAVELL, *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-textos, 2011, p. 58.

²⁸ IMEC – Archives, Fonds Deguy, DGY 26.7. El documento al que hago referencia pertenece al Archivo Michel Deguy, conservado en el Instituto de Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC). La referencia citada corresponde a la ubicación del documento en dicho archivo.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 710 y ss.

³⁰ Stanley CAVELL, ob. cit., p. 71.

³¹ Jean-Pierre MOUSSARON (coord.), *Grand cahier Michel Deguy*. Paris: Le bleu du ciel, 2007, p. 62.

³² *Ibidem*, p. 63.

el esquema de la hospitalidad es *privar-se para ser como*. Traducir es traducirse hacia, *ante* el que llega. Hasta donde su lengua puede salir de sí ante el otro, buscando el encuentro, con intercambios, ésta es la cuestión-experiencia de la hospitalidad, en la emulación siempre es limitada. He aquí la cuestión de los estilos de traducción y los riesgos de abuso³³

de la misma. En este ámbito, Deguy recuerda la posición de Derrida, quien consideraba que una buena traducción debe siempre sobrepasar los límites comúnmente aceptados y *abusar* de las posibilidades que ofrece el idioma. En opinión de Ortega, “la realidad es un «continuo de diversidad» inagotable. Para no perdernos en él tenemos que hacer en él cortes, acotaciones, apartados; en suma, establecer con carácter absoluto diferenciaciones que en realidad sólo son relativas”³⁴. Establecemos, por tanto, cortaduras en un *continuum* y éstas siempre tienen algo de arbitrario, por más justificado que nos parezca el establecimiento de espacios diferenciados que de ellas se deriva.

En cualquier caso, Derrida ha señalado que, a su modo de ver, “no hay nada que sea intraducible, ni tampoco traducible”³⁵. La solución, o el intento de solución, de esta inquietante aporía remite a lo que él llama “una cierta economía que relaciona lo traducible con lo intraducible, no como lo mismo a lo otro, sino como lo mismo a lo mismo o lo otro a lo otro”³⁶. Entran entonces en juego una *ley de la propiedad* y una *ley de la cantidad*, con base en las cuales, el traductor ha de delimitar los contornos de un equilibrio entre lo apropiado y lo apropiable, sin que en ningún caso su aplicación haga posible el establecimiento de una identidad entre lo mismo y lo otro. Esa línea de razonamiento le permitirá concluir que “una traducción relevante es una traducción cuya economía, en esos dos sentidos, es la mejor posible, la más apropiadora y la más apropiada posible”³⁷.

Conclusiones

Como bien señala Ortega, “un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios”³⁸. Podemos asegurar que estos presupuestos están asimismo presentes de forma permanente en las reflexiones de

³³ *Ibidem*, p. 65.

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 719.

³⁵ Jacques DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?*, ed. cit., p. 19.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Misericordia y esplendor de la traducción”, V, 717.

Derrida. Para él, todo el problema de la traducción se expresa en una aporía que hace explícita en su ensayo *Le monolingüisme de l'autre*. Dicha aporía queda resumida de forma brillante por él mismo a través de la contraposición de estas dos ideas:

“1. *On ne parle jamais qu’une seule langue.*

2. *On ne parle jamais une seule langue*”³⁹.

En efecto ha de admitirse que, desde la perspectiva que hemos querido elucidar a lo largo de estas páginas, apelando como hace Derrida al más profundo sentido de la expresión, en la vida no se llega a hablar sino una única lengua, aquella que nos ha conformado desde el origen mismo de nuestra existencia. Sin embargo, el devenir de nuestro existir nos pone inexorablemente en contacto con otras lenguas, exige de nosotros la utilización, por parcial y limitada que sea, de otras lenguas. De esta forma, aun siendo originariamente monolingües, o precisamente por serlo de una forma esencial e irrebasable, nos vemos abocados a abordar de manera inexorable la tarea de la traducción. Ésta es, admitiendo los mencionados presupuestos, una labor a la vez ineludible e imposible de realizar a la perfección. En destacar su relevancia y sus límites, así como en esclarecer su más profundo sentido, han coincidido José Ortega y Gasset y Jacques Derrida. ●

Fecha de recepción: 17/10/2017

Fecha de aceptación: 25/03/2019

³⁹ “1. No se habla nunca más que una sola lengua.

2. No se habla nunca una sola lengua”. Jacques DERRIDA, *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996, p. 21.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. (1994): "La tarea del traductor", *Laguna*, 2.
- CAVELL, S. (2011): *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-textos.
- DE LAUNAY, M. (2006): *Qu'est-ce que traduire?*. Paris: Vrin.
- DEGUY, M.: Fonds Deguy, IMEC – Archives, DGY 26.7.
- DERRIDA, J. (1996): *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- (2005): *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?*. Paris: L'Herne.
- (2001): "La langue n'appartient pas", entrevista con Évelyne Grossman, *Europe*, 861-862, Janvier-Février.
- FREITAG, M. (2011): *Dialectique et société*, vol. 1, *La connaissance sociologique*. Montréal: Liber.
- JANKÉLEVITCH, V. (1987): *La mala conciencia*. México: FCE.
- KLOSSOWSKI, P. (1980): *Tan funesto deseo*. Madrid: Taurus.
- LLOVET, J. (1978): *Por una estética egoísta*. Barcelona: Anagrama.
- MOUSSARON, J. P. (coord.) (2007): *Grand cahier Michel Deguy*. Paris: Le bleu du ciel.
- MÄRTENS, G. (ed.) (2008): *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PINTOS, J. L. (1986): "Saber y sentido", en VVAA, *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- RICOEUR, P. (2004): *Sur la traduction*. Paris: Bayard.

Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset: feudalismo y organicismo social

Santiago Argüello

Resumen

A la riqueza de la obra de Ortega y Gasset le es naturalmente inherente el hecho de que la posteridad no haya prestado similar atención a todos los aspectos de su pensamiento. El medievalismo de Ortega es al respecto materia reveladora. En el presente trabajo se muestra que los dos modelos de libertad y poder medievales –i.e., de *dominium*– principalmente discutidos por los medievalistas de la hora presente –esto es, los especialistas en Historia y Sociología medievales–, a saber, el modelo feudal y el modelo orgánico o corporativo, fueron en su momento detectados y expuestos por Ortega y Gasset.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Libertad, Poder, Teoría Social, Feudalismo, Corporaciones

Abstract

The richness of Ortega y Gasset's Works makes not to paying attention to every aspect of his thought in a similar way. That's the case with the Medievalism of Ortega. The present paper intends to show that the two models of medieval freedom and power –i.e., of *dominium*– principally discussed by the medievalists nowadays, namely, Feudalism and the Body Politic Theory, were detected and displayed by the Spanish Philosopher in his days.

Keywords

Ortega y Gasset, Freedom, Power, Social Theory, Feudalism, Corporations

Introducción: la necesidad de discutir teorías éticas medievales para nuestra presente condición histórica, latinoamericana y argentina

Entre las contrariedades que anidan en nuestra actual condición argentina, convendría prestar más atención a la conveniencia de la forma que tenemos de pensarnos a nosotros mismos. La manera, pues, de representarnos nuestro ser original y nuestro destino es en cierta medida causante del modo en que nos encontramos siendo. Al respecto, tal vez pudiera parecer no del todo oportuno tomar como diagnóstico de nuestros trastornos lo que dijera sobre nosotros un pensador español, siendo que nuestra patria, prácticamente desde la época de la Independencia, ya poco y nada tuvo que ver

Cómo citar este artículo:

Argüello, S. (2019). Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset: feudalismo y organicismo social. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 163-185.
<https://doi.org/10.63487/reo.203>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 39. 2019
 noviembre-abril



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

con la Madre Patria¹. Sin embargo, pocos intelectuales como Ortega y Gasset han sabido develar de forma tan aguda nuestras patologías. Baste recordar en este sentido aquel artículo de 1929 que le valió el rechazo y la enemistad de prácticamente todo el arco intelectual argentino: “El hombre a la defensiva”.

Ahora bien, sólo puede entenderse cabalmente lo que dice Ortega de Argentina a la luz de las conexiones que él efectúa entre la historia y teorías sociopolíticas modernas y aquellas pertenecientes a la Antigüedad y Edad Media. En rigor, si se pretende asumir satisfactoriamente la propuesta sociopolítica de Ortega, incluso tratándose de referencias suyas sobre Argentina, no parece haber otra vía que la de reconstruir su ejercicio de *razón histórica*, y en consecuencia ver cómo se remonta a la historia y teorías sociopolíticas antiguas y medievales². De esto, por lo demás, parece haber mucho todavía por escribirse³. Aquí, ciertamente, no tendremos espacio para exponer suficientemente las consideraciones orteguianas sobre Argentina, debiendo contentarnos al

¹ Es significativo lo recientemente expresado por un colega español residente en Chile, en un trabajo sobre la cuestión de la identidad o diferencia entre España y Latinoamérica: “La teoría de la Hispanidad promueve el desconocimiento que el español tiene de Latinoamérica. (...) Esta teoría cuenta con ilustrísimos precedentes en la historia del pensamiento español. Con mayor o menor fortuna y dedicación, Marcelino Menéndez y Pelayo, Eugenio d’Ors, José Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu la han defendido. Pero más allá de estos ilustres precedentes, la teoría —de allí el secreto de su éxito— se origina en una experiencia compartida por todo visitante español en Latinoamérica: el «espejismo de la identidad» (SARALEGUI, 2016: 71). Y más adelante: “aunque el hispanismo juega a desconocerlo, estos dos siglos de autonomía han transformado la esencia política de estos países: de posesiones de la Corona española a repúblicas latinoamericanas independientes (...). A los españoles les gusta imaginar a las naciones de habla castellana como una *commonwealth* liderada por España” (*idem.*, 74); eso que a juicio del autor —que hago mío también— resulta realmente un engaño.

² Tómese de DÍAZ ÁLVAREZ (2013: 278) la siguiente descripción de lo que significa ejercicio de la razón histórica por parte de Ortega mismo: “*Del Imperio Romano* es un ensayo inacabado en el que Ortega realiza uno de sus más brillantes ejercicios de razón histórica. Como todas las piezas pertenecientes a este género, su objetivo no es sólo arrojar luz sobre un hecho puntual del pasado, en este caso la crisis de la República romana y el posterior advenimiento del Imperio, sino fusionar tal pasado con el presente que le ha tocado vivir a fin de comprender ambos y encontrar, por medio de esa comprensión mutuamente tejida, orientación vital”. Entiendo que algo semejante a ese ensayo de razón histórica sobre Roma, podría extraerse de la obra de Ortega respecto de la Argentina. Ahora bien, para ello habría que prestar atención no sólo a lo que él dice directa y explícitamente sobre este país, sino también, y aun de forma directiva —atendiendo, pues, a uno de sus principios de racionalidad histórica: “no hay más historia plenamente tal que la historia universal; todas las demás son miembros amputados y descuartizamientos” (ORTEGA Y GASSET, 1964f: 237)—, a lo que él piensa de la Argentina en conexión con Europa y Estados Unidos.

³ Incluso tan sólo respecto de la valoración orteguiana de teorías ético-políticas medievales, parece haber poco escrito: ARGÜELLO (2016) y Alfau DE SOLALINDE (1941); breve alusión sobre la cuestión en SÁNCHEZ CÁMARA, 2005: 191.

respecto tan sólo con algunas indicaciones ocasionales. En esta ocasión nos concentraremos en aquello que hace a las reflexiones de Ortega sobre lo tardo-antiguo y medieval en sí, es decir, a esas raíces recién aludidas; y, en todo caso, a la relación establecida por él entre eso y la Modernidad en general.

Para empezar, lo que aquí en Argentina es común pensar como causa primordial de nuestros males, a saber, la raíz hispana de nuestra condición americana vista a contraluz de la raíz anglosajona de los americanos del Norte, encuentra en Ortega una de sus fuentes más sugestivas. Su *España invertebrada* (1922) es un libro excepcional, precisamente por el hecho de brindar una explicación perfilada de la incidencia de la Antigüedad Tardía y Edad Media en nuestro ser latinoamericano moderno⁴. Y aunque su tesis fue y todavía sigue siendo controvertida, a mi juicio puede seguir considerándose un excelente punto de partida para discutir la predicha condición argentina desde sus raíces históricas.

En lo que respecta a la influencia del Medioevo en la Modernidad, en la obra de Ortega se encuentran dos núcleos de ideas fundamentales en torno a la libertad⁵:

⁴ La importancia y hasta necesidad de buscar en la Edad Media respuestas que sean capaces de arrojar luz sobre la historia y pensamiento modernos, ha sido puesto de relieve por más de un medievalista. Así, por ejemplo, en ULLMANN (1980: 223), donde se recuerda al respecto el parecer de Maitland: "Many years ago perhaps the greatest English legal historian, Maitland, has poured scorn on what he called «aimless medievalism» by which he meant the effort spent on the study of historically quite irrelevant, if not trivial, matters. Medievalism to be meaningful, to have an aim, should at long last realize that the historical process observable in the Middle Ages has created that very world in which we live, at least in that respect which is of abiding importance and interest, the ordering of public life. The correct explanation of the Middle Ages is to a large extent the explanation of the present". Es decir, los grandes medievalistas del s. XX, lo han sido precisamente porque no se han contentado "arqueológicamente" con el pasado, sino que han sabido traer la Edad Media hasta nuestros días, justamente para arrojar luz a sus problemas.

⁵ Desde un punto de vista estrictamente filosófico –susceptible el mismo de ser aplicado a la interpretación de la obra de Ortega, y a fin de no declinar ineluctablemente en la atribución de historicismo puro y duro a su pensamiento sobre la libertad–, considero un obstáculo (o al menos una suerte de retraso), para elucidar dicho pensamiento, el recurso a la periodización del mismo. Por ello, al decir que encuentro "dos núcleos de ideas", es preciso añadir que es imposible colocar uno y otro en dos períodos separados en el tiempo: ambos núcleos recorren, pues, de modo imbricado, obras escritas por el filósofo madrileño en diversos períodos. De este modo, me parece problemática, y hasta equívoca, la atribución a Ortega de un socialismo reducido a su juventud (ver al respecto y por el resto, DÍAZ ÁLVAREZ, 2013: 266-286), como si en su madurez no hubiera defendido también cierto socialismo. Es verdad que el socialismo de juventud tiene sus características y connotaciones propias, así como el de madurez tiene las suyas. Punto revelador al respecto: ¿es que acaso no hay cierto socialismo [y hasta estatismo! en *Del Imperio Romano*, texto perteneciente a la supuesta tercera etapa liberal de Ortega? El propio DÍAZ ÁLVAREZ (*ibid.*, 283-284), en su lúcido trabajo, define así lo que habría

1. El primer núcleo se refiere a la valoración orteguiana de la *libertad feudal*, como aquel sentido de la libertad que se encuentra a la base de la libertad propia del *liberalismo*; libertad antitética de la libertad entendida *democráticamente*. Según Ortega, la oposición entre liberalismo y democracia sólo puede entenderse bien si se tiene en cuenta la existencia de dos éticas tardo-antiguo y medievales que prolongan su savia hasta el s. XX, y que son no sólo diferentes sino también en cierto modo opuestas entre sí: el *ethos* romano y el *ethos* germano (para esto, ver principalmente el cap. 6, “La ausencia de los «mejores»”, de la 2ª parte de *España invertebrada*: Ortega y Gasset, 1966a: 109-122). El filósofo español pone a España y sus colonias del lado de Roma, y a Inglaterra y Estados Unidos del lado germano. El sentido germánico de la libertad tardo-antigua y medieval habría propiciado, según Ortega, ese *liberalismo* que los ingleses y estadounidenses supieron más tarde ajustar y perfeccionar. En la vereda de enfrente de esa libertad aparece la libertad de la *democracia* a secas o directa –democracia potencialmente totalitaria–, remotamente romana y modernamente rousseau-niana; esa que fomenta la victoria del “pueblo” por sobre las minorías selectas: un pueblo, ciertamente, susceptible de convertirse en “masa” (ver las *Notas del vago estío*, cap. 5, “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”. Ortega y Gasset, 1963a: 424-426).

2. El segundo núcleo de ideas se refiere a la valoración orteguiana de la *sociedad* medieval como *organismo* (ver *Notas del vago estío*, cap. 9, “Ideas de los castillos: los criados”. Ortega y Gasset, 1963a: 436-439). Esta forma de concebir y realizar la vida en común, para Ortega es la única forma –no ya sólo referida al Medioevo sino en absoluto– capaz de crear, en cualquier tipo de comunidad humana imaginable, una *sociabilidad* vigorosa. En este sentido es, por supuesto, la única y radical forma que posibilita de veras el florecimiento de la libertad liberal en el interior mismo de la sociedad. En el estudio de este segundo núcleo –a mi juicio más importante y decisivo que el primero, aunque ciertamente no desconectado de aquel–, aparecen los distintos tipos de sociedad concebibles según Ortega; resultantes todos ellos de las diferentes modulaciones político-sociales que han sido ensayadas ya, o pueden ser todavía

de entenderse por “liberalismo conservador” (último liberalismo sostenido por Ortega): “lo que ahora parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder como el *orden y la estabilidad social*. (...) óptica que prioriza el combate contra la anarquía, contra la *desintegración social* cuajada en forma de guerras y violencia. Y es que el pensador madrileño (...) enfatiza en este tercer período de modo extraordinario la *insociabilidad de los humanos*, nuestro carácter de bestias destructoras y violentas que necesitan ser embridadas para que *la sociedad pueda ser tal*. Semejante faena se llama mando y el *aparato necesario para llevarla a cabo es el Estado*” (subrayados míos). Si tal liberalismo no es a su vez una suerte de socialismo, entonces el lenguaje sencillamente no cuenta.

ensayadas en el futuro por las naciones occidentales. El rango de posibilidad de esos tipos de sociedad va desde el individualismo radical hasta el socialismo radical, encontrándose en el medio precisamente el término medio virtuoso de una *teoría orgánica de la sociedad*.

En relación a la articulación entre los dos núcleos de ideas aludidos, es preciso hacer una aclaración de tipo historiográfica: al entender Ortega (1963a: 426) “por feudalismo todo el proceso que va desde la invasión [bárbara a Roma] hasta el siglo XIV”, él está metiendo en la misma bolsa, como si se estuviese hablando de la misma realidad –bien que según aspectos diferentes–, la concepción y práctica del poder (*dominium*) del feudo (*foedum*), que en realidad es temprano-medieval (siglos VI a IX) y medieval (siglos X y XI), y aquella otra concepción y práctica del poder propia de las corporaciones (*corpora, collegia, universitates*), que es de la Edad Media en su apogeo (siglos XII y XIII) y sus inmediatos siglos posteriores (siglos XIV y XV). Precisamente por ello, a mi juicio es preciso distinguir en dos núcleos diferenciados, por un lado, el “sentido liberal del feudalismo” (Ortega y Gasset, 1963a: 426; cfr. Argüello, 2016), y, por otro, el énfasis en la sociabilidad propia del organicismo tardo-medieval. Esta aclaración nos sirve para hacer ver algo fundamental que, incluso aunque en Ortega no quede del todo suficientemente explícito, a mi juicio es de suma importancia para observar la evolución medieval de la libertad. Y es lo siguiente: la libertad medieval en sentido pleno o maduro, es aquella libertad germana entendida más que de un modo meramente feudal; esa libertad que ha tenido su último caldo de cultivo en las sociedades burguesas tardo-medievales, esto es, en simbiosis con la libertad romana, conforme a la recuperación medieval tardía del *Corpus Iuris Civilis*. Dicho de otro modo, la teoría de esta libertad tardío-medieval, inherente a la teoría del *corporativismo*, aun sin dejar de ser germánica, debe todavía mucho a Italia y el Derecho Romano. Cuál tradición ético-jurídico-político ha aportado más a la causa corporativista, si el romanismo o el germanismo medievales, sigue siendo todavía hoy motivo de discusión. Ahora bien, si al respecto Otto von Gierke (1995) hubo de jugar un papel preponderante en el hecho de haber rescatado del olvido aquella teoría orgánica en su carácter específicamente germano, forcejeando con el romanismo de puristas como Savigny, es un hecho que Ortega sólo cita a este último (cfr. Ortega y Gasset, 1964d: 177 y 182; 1965a: 297)⁶, evidenciándose de ese modo que desconoce la propuesta del primero.

⁶ Como se deja ver por FERREIRO ALEMPARTE (1989), es muy probable que el conocimiento de Savigny, así como de muchos otros autores alemanes, le haya llegado a Ortega a través de Francisco Giner de los Ríos (impulsado este, a su vez, por su maestro Julián Sanz del Río).

1. Los dos diferentes modelos éticos tardo-antiguos y medievales según Ortega: germanismo vs. romanismo

Ortega piensa que la encrucijada con que el destino de la historia americana hubo de encontrarse en su momento, no se había presentado originalmente en los tiempos modernos, sino que se remontaba a los siglos de la Caída del Imperio Romano y el surgimiento de la Europa feudal. Según él, el destino de España, y de toda Europa, se había dirimido en el pleito entre estas dos alternativas éticas: ser romano o ser germano —esa era, según él, la cuestión⁷. Y siendo tal dilema originario de la temprana Europa medieval, habría perdurado hasta nuestros días⁸. En suma, el genio europeo, que había contado con esa bifurcación fatal en su rumbo, no tuvo más remedio que hacerse carne, ya en cultura romana, ya en cultura germana.

De este modo, si los españoles o argentinos habría en vano de ir a buscar influencia de lo germánico en su recóndito ser, por su parte, la ética griega tampoco hubo de influenciarles como tal. Han tenido por fuerza que contentarse con lo romano. Ortega advierte que el sino de esta conformación histórica ha colocado al ser hispanoamericano en una posición adversa, ciertamente sólo posible de ser remontada en caso de que comience a reconocerla con lucidez.

En el entramado de postulados y discusiones sobre esta cuestión de las dos éticas rivales aludidas —en *España invertebrada* y textos afines—, hay un asunto medular que en cierto modo sintetiza toda la problemática en juego. Se trata del *dominium*. Aunque este término apenas aparezca en el texto de Ortega como

⁷ “Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglosajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. (...) El más famoso helenista alemán de comienzo de siglo decía que Occidente se divide en dos masas humanas, separadas por una frontera consistente en dos tipos de alimentación: de un lado los pueblos que beben vino, usan aceite y comen miel; del otro los pueblos que beben cerveza, toman manteca y comen *sauer kraut* [chucrut]” (ORTEGA Y GASSET, 1965b: 449).

⁸ En este caso, desde luego, la posibilidad de la ética griega resulta erradicada como tal, a saber, según la consideración de la misma de forma autónoma. En efecto, en el predicho esquema de oposición, lo griego como tal no hubo ya podido pervivir sin resultar alterado y metamorfoseado de alguna forma por lo romano o lo germano: convirtiéndose, efectivamente, en ética romana durante el Medioevo, y en ética germana durante la Modernidad. Desde luego, no es que Ortega no se haya ocupado de distinguir lo romano de lo griego (esto ya aparece en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*; cfr. CASTRO SÁENZ, 2005). Sin embargo, en *España invertebrada* y lugares afines (v.g., ORTEGA Y GASSET, 1964a y 1963a), él parece aducir que el legado griego que corriera por las arterias medievales, se encontraba irremediamente ya mediado por el *ethos* romano. En lo que respecta a la adopción de ademanes germánicos por parte de lo griego en la Modernidad, Ortega (1966c: 343) expresa en la *Meditación preliminar* de las *Meditaciones del Quijote* que, luego del Renacimiento, “los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de la Germania”. Esta última indicación se encuentra también en estudios recientes acerca del surgimiento del Romanticismo: ver, v.g., HERNÁNDEZ PACHECO, 1995: 28.

vocablo de especial atención, es acerca de las realidades a que dicho concepto apunta de lo que efectivamente Ortega está discutiendo allí. Así, mientras el *ethos* romano —habiendo triunfado en la España medieval y, a partir de allí, derivado hacia la América Latina— es aquel modo fundamental de comprender y vivir la vida que se caracteriza por el *dominio como propiedad*, por su parte el *ethos* germánico —el de los francos, cuya idiosincrasia, tras dominar la Europa medieval, habría pasado siglos después a los *yankees* de la América del Norte— es aquel que se encuentra determinado por el *dominio como autoridad*: “este dominio sobre la tierra, fundado precisamente en que no se la labra, es el «señorío»”, expresa Ortega (1966a: 114) hablando del *dominium* en sentido germánico o feudal.

La sustancia del pensamiento de Ortega sobre la existencia de diferentes modelos éticos presentes en la concepción medieval del dominio, y sus derivaciones americanas, podría compendiarse en dos puntos. En primer lugar, Ortega postula que en la España medieval apenas hubo feudalismo y que este hecho, lejos de haber significado algo positivo, constituyó la “primera gran desgracia y la causa de todas las demás” (Ortega y Gasset, 1966a: 111; cfr. 117 y 120): es un error, según él, considerar, como se lo hace de sólitio, que el feudalismo haya sido nocivo para España. Por supuesto, es preciso al respecto detenerse a observar qué entiende Ortega por “feudalismo” y a qué se debe, según él, la debilidad de su presencia en la península ibérica. El feudalismo, a su juicio, es fruto del *ethos* germano —tardo-antiguo y temprano-medieval—, contrapuesto al *ethos* romano; y su ausencia o debilidad de carácter en Iberia se debió al hecho de que “el visigodo era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente. Por lo mismo, era el más «civilizado», esto es, el más reformado, deformado y anquilosado” (*ibid.*, 112). A causa de esta carencia de vitalidad germana y contaminación de la Roma ya decadente, Ortega plantea que la España medieval nunca pudo salir de la supremacía de la cultura agrícola romana, en la que todo gira en torno a la gleba y su cultivo. Fue así incapaz de traspasar el umbral hacia una cultura guerrera de tipo germánico, según la cual “hombres enérgicos (...) con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás y, haciéndose seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse «señores» de tierras” (*ibid.*, 113-114).

En suma, la acepción orteguiana de “feudalismo” no se centra en la relación señor/siervo basada en la *propiedad* de la tierra, sino en la *autoridad* sobre súbditos o siervos, detentada por el poder o fuerza de mando y gobierno del señor. Cuando piensa en “feudalismo”, Ortega no tiene en mente el factor agrícola, campesino, asociado a los romanos, sino el de la *chevalerie*, esto es, “la bravura y adiestramiento individuales” (Ortega, 1963b: 530), presente en los pueblos

germanos. En otros términos, “feudalismo” no hace alusión a la relación *jurídica* del hombre con la tierra, sino a la relación *política* de un hombre con otro (cfr. Ortega y Gasset, 1966a: 113). El pasaje siguiente da la clave de su argumento:

Esto es lo que interesa al germano: no el derecho de propiedad económica de la tierra, sino el derecho de autoridad. Por eso el germano no es, en rigor, propietario del territorio, sino, más bien, “señor” de él [por ser señor de sus propietarios]. Su espíritu es radicalmente inverso del que reside en el capitalista. Lo que quiere no es cobrar, sino mandar, juzgar y tener leales (*ibid.*, 115).

No puede pasarse por alto el hecho de que aquí, en relación al primer aspecto observado de la libertad medieval –el feudal, proto-liberal–, Ortega se ocupe ya en contrastar la libertad medieval y la libertad capitalista. Es importante destacarlo, para no perder de vista, pues, la continuidad entre la libertad feudal medieval y la libertad corporativa tardo-medieval, en su oposición al capitalismo moderno. Además, de este modo se constata la asociación orteguiana entre liberalismo y feudalismo, por un lado, y capitalismo y democracia romana, por otro.

Sin embargo, Ortega no deja todavía de atribuir cierta valía al sudor medieval de talante romano, basado en la tierra, al declarar: “frente al «trabajo» agrícola está el «esfuerzo» guerrero, que son dos estilos de sudor altamente respetables” (*ibid.*, 114); salvo que considera tal “trabajo” como naturalmente subordinado al “esfuerzo” bélico. Y por eso critica la derivación efectuada por aquellos historiadores de la segunda mitad del s. XIX, como Fustel de Coulanges, del “«señorío» medieval [a partir] del derecho dominical, [esto es] de los «seniores» romanos” (*ibid.*, 114, nota). Con todo, veinte años más tarde, en *Del imperio romano*, él será ya tajantemente negativo al referirse al elemento romano que pervive en el Medioevo: “todo rasgo de la Edad Media que nos pareció despótico o envilecedor –la servidumbre de la gleba, por ejemplo– ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia” (Ortega y Gasset, 1964a: 71). En suma, para Ortega, el señorío medieval, es decir, el poder en sentido feudal, no deriva de los romanos, sino de aquellos germanos que Tácito fuera el primero en describir en su *Germania*.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Ortega aduce que ese debilitamiento de *germanismo* sufrido en la España medieval, junto a la imprevista inversa de *romanismo*, dio lugar a la existencia de una nación no sólo agraria, sino también “popular”. El provincianismo y atraso de la España campesina –cuyas consecuencias históricas Ortega no deja de otear todavía en sus días– tuvo, según él, como primitiva causa y natural efecto, la ausencia de figuras históricas que sobresalieran sobre el resto. Desde la óptica orteguiana, se percibía algo así como una nivelación *democrática* que hacía que el prestigio

social perteneciera nada más que al pueblo en su conjunto y no a alguno de sus miembros en singular.

Ese carácter “popular” de España —y de la América española, por derivación—, descrito por Ortega en tono de lamentación⁹, reside según él en el hecho de haber sido gobernada de modo impersonal por un pueblo anónimamente institucionalizado “a la romana”, impidiendo que se configurara una nación al modo feudal: “en España lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el «pueblo», se ha quedado sin hacer” (Ortega y Gasset, 1966a: 121). Mientras la nación franca ha sido gobernada de modo personalista y aristocrático por individuos egregios, en España, el apego a la tierra no ha hecho más que adocenar a la gente; el campo ha triunfado sobre la ciudad; la materia ha ahogado el espíritu:

Somos un pueblo “pueblo”, raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales. En Sevilla, ciudad de tres mil años, apenas si se encuentran por la calle más que fisonomías de campesinos. Podréis distinguir entre el campesino rico y el campesino pobre, pero echaréis de menos ese afinamiento de rasgos que la urbanización, mediante aguda labor selectiva, debía haber fijado en sus pobladores (*ibid.*, 122).

Como es evidente, el factor o elemento “popular” no es bien visto por Ortega. Lo considera un problema para el gobierno de los “mejores”; o mejor dicho, aduce que su preponderancia es signo de la ausencia de aristocracia. Para Ortega, como perfecto kantiano, el ser aristocrático y el ser popular se encuentran esencialmente disociados y, por lo mismo, en permanente conflicto (al no poder prescindir el uno del otro); de forma análoga a como ocurre con la razón y la sensibilidad. El punto es que, cuando el pueblo es concebido como una “masa” amorfa, como ocurre en este caso, la aristocracia es inevitablemente vista como poseedora de excelencia y virtud: “la ausencia de los «mejores» ha creado en la masa, en el «pueblo», una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la

⁹ Esta concepción fue tempranamente criticada por Menéndez Pidal, quien tenía ciertamente un concepto distinto de “pueblo” y de “democracia”, y específicamente del pueblo y la democracia españoles. Ver MENÉNDEZ PIDAL, 1929: 662-664 y, sobre todo, 692-703 (en torno al elemento popular y democrático castellano): allí, aunque sin ser Ortega explícitamente nombrado, se lo está criticando directamente en su tesis correspondiente de *España invertebrada*; cfr. también Alfau DE SOLALINDE, 1941: 98.

«masa» no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila” (*ibid.*, 121)¹⁰. La predominancia en España del pueblo explicaría que haya resultado tan fácil conseguir allí la unificación de toda la nación; siendo de hecho, según Ortega, la primera de las naciones europeas modernas en haberlo conseguido. Nunca, pues, sostiene el madrileño, habría habido en la península ibérica un auténtico federalismo feudal, esto es, de feudos diseminados al interior de los reinos. Por el contrario, cada uno de estos reinos habría estado constituido de forma unitaria por la relación directa del monarca con su plebe: “sin suficiente minoría de nobles” (*ibid.*, 117-118) que se interpusiera entre el rey y su pueblo¹¹.

El nudo de cierre del argumento orteguiano sobre la rivalidad ética expuesta es que, si en la nación española ha primado el *ethos* romano de propietarios rurales –gente sin brío ni calidades personales–, siendo el *ethos* feudal algo impropio de su cultura medieval, ello no pudo menos que haber sido traspasado a la sociedad y cultura del Nuevo Mundo –mundo que fuera creado precisamente en aquellos años de esplendor de la unificación ibérica. De ahí que el sello de esta empresa, el Descubrimiento de América –para Ortega la única gesta

¹⁰ Seguramente Ortega exagera la disociación entre lo popular y lo aristocrático en lo que atañe al pueblo español en su devenir histórico. En cualquier caso, en este pueblo hispanoamericano que es la Argentina, no creemos que haya habido jamás un imperio del pueblo tal que haya posibilitado un desprecio semejante de la excelencia de los mejores en los términos enunciados por Ortega. A mi juicio, nunca los argentinos hemos llegado a constituirnos de verdad en una *masa*, guiados sin más de forma caudillesca –por más que algunos peronistas, o sus críticos correspondientes, se empeñen en mostrar lo contrario.

¹¹ “Entre 1450 y 1500 [durante el reinado de los Reyes Católicos] sólo un hecho nuevo de importancia acontece: la unificación peninsular. Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas sus energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento. La unidad es un aparato formidable, que por sí mismo, y aun siendo muy débil quien lo maneja, hace posible las grandes empresas. Mientras el pluralismo feudal mantenía desparramado el poder de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y un atomismo municipal disociaba a Italia, España se convierte en un cuerpo compacto y elástico. Mas, con la misma subitaneidad que la ascensión de nuestro pueblo en 1500, se produce su descenso en 1600. La unidad obró como una inyección de artificial plenitud, pero no fue un síntoma de vital poderío. Al contrario: la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal” (ORTEGA Y GASSET, 1966a: 120). “En rigor, en la Edad Media nada manda en el sentido plenario que esta palabra tiene desde el siglo XVI y XVII –es decir, mando de Estado, Poder público. Al aparecer primero en España con los Austrias, luego en Francia con Luis XIV, esa extraña cosa que es el Estado con toda su pureza y su vigor” (ORTEGA Y GASSET, 1964b: 253). El nacimiento moderno de las naciones europeas por causa del debilitamiento de las aristocracias tardo-medievales frente a las monarquías, y la consecuente posibilidad de estas últimas para realizar una unificación de varios reinos y ciudades en un solo reino nacional, bajo una única cabeza –*monarchia*–, es un tópico *quasi* canónico de la historiografía (cfr., *v.g.*, PELAYO & TARRÉS, 2002, donde se remite, a su vez, a estudios anteriores sobre la materia).

verdaderamente grande en la entera historia de su nación (cfr. *ibid.*, 120)–, no fuera otro que el de lo vulgar o popular: “la colonización española de América fue una obra popular. La colonización inglesa [por el contrario] es ejecutada por minorías selectas y poderosas” (*ibid.*). No es casual, entonces, que Ortega establezca una relación de filiación entre el liberalismo moderno, de raíz anglosajona, y el feudalismo medieval, teniendo este por término final a aquel (cfr. Ortega y Gasset, 1963a).

¿Desde dónde –qué corriente o autores– ha forjado Ortega el predicho cuadro de oposición ética? De los medievalistas románticos franceses como Boulainvilliers, Montlosier y Augustin Thierry (ver Ortega y Gasset, 1963a: 426), y de los viejos liberales franceses –medievalistas también, a su modo–, como Guizot (ver Ortega y Gasset, 1964a: 71)¹². En efecto, convencido de que “entre el largo pretérito y nosotros se interpone este próximo pasado del siglo XIX”, las ideas fundamentales que Ortega (1964b: 251) se formó de la Edad Media, las obtuvo de la lectura de aquellos autores. En ellos, según él, se encontraba la clave de la comprensión actual de los siglos pretéritos, especialmente los medievales. Y a pesar de la mayor inmediatez de los siglos victorianos que la de los siglos medios, aquellos nos resultan paradójicamente más alejados:

sabemos mucho más de las centurias anteriores [al s. XIX], pero este saber no nos sirve porque nuestra ignorancia del siglo último impide que la luz hecha sobre aquellos milenios ilumine nuestro presente. Urge, pues, disipar la neblina sobre la cual brilla un sol magnífico (Ortega y Gasset, 1964b: 251-252).

La asociación entre feudalismo medieval y romanticismo liberal (o liberalismo romántico), es clara en Ortega: ambas éticas conducen, según él, a la exaltación del genio individual, sea tomado este en su carácter guerrero (en la época medieval), o en su carácter artístico (en la época moderna). A diferencia de Cervantes, que colocara la faena del soldado por encima del oficio del literato, Ortega se ve inducido a igualar la épica de la espada y la épica de la pluma. Para Ortega, una figura clave del genio romántico es Chateaubriand, a propósito del cual expresa que “el romanticismo (...) es –no en vano procede de la Revolución– la rebelión del individuo contra los gremios y los *Etats*. El romanticismo es el liberalismo literario” (Ortega y Gasset, 1966e: 389). Tanto como el sujeto feudal –germánico, franco–, el sujeto romántico –no en vano eminentemente francés y alemán– es anti-gremial. El artesanado gremial, con

¹² El mote de “viejo” es utilizado por el mismo Ortega (1966d: 125), en el “Prólogo para franceses” de la *Rebelión de las masas*, donde contrasta a viejas glorias liberales francesas, como Guizot o Royer-Collard, con aquellos representantes posteriores de un liberalismo maduro –inglés–, como Stuart Mill o Herbert Spencer.

su característico sello de anonimato en la realización de sus producciones, representa, según el parecer de Ortega, un obstáculo para el desarrollo del potencial de creatividad personal, tanto del señor feudal como del artista romántico¹³. El contraste entre las posibilidades que circundan a ambas libertades es neto, en razón de que las éticas en las que se funda uno y otro perfil vital son no sólo diferentes sino incluso opuestas¹⁴. Y con ello se arriba a este punto argumental clave: el gremialismo tardo-medieval es, para Ortega, en cierto modo una reviviscencia del romanismo, es decir, de la ética agraria, del *dominium* en su sentido jurídico.

2. La concepción corporativa u orgánica de la sociedad y sus orígenes medievales

A continuación revisaremos la oposición que establece Ortega (1963a: 432-439) entre el *ethos* orgánico de la sociedad medieval y el *ethos* racionalista-capitalista de la sociedad moderna.

De este modo, si con el “sentido liberal del feudalismo” se hace hincapié en la libertad liberal, como opuesta a la amenaza totalitaria de lo democrático y popular (aunque también, de refilón, como opuesta a la libertad del capitalismo, enraizada esta en el sentido romano del *dominium* como propiedad), ahora interesa observar la concepción orteguiana de la sociedad como organismo. Según esta concepción, el “pueblo” no es concebido como una *masa* amorfa y

¹³ La oposición entre genio romántico y gremialismo de talante tardo-medieval, se hace explícito en este texto: “la obra romántica hace converger el fervor de las gentes no sobre sí, sino sobre el escritor, cuya persona real, con su carne y su hueso, se convierte en un poder social. Los políticos le temen y las mujeres se enamoran de él (...). Ahora es preciso otra vez ganarse la vida literaria con la obra. Los escritores volvemos a ser artesanos; la estimación irá a nuestra obra, no a nosotros” (ORTEGA Y GASSET, 1966f: 438-439). Y en cuanto a la imbricación orteguiana entre romanticismo y feudalismo, en un artículo del Diario *La Nación* del 4 de enero de 1937, con motivo de la muerte de don Miguel de Unamuno, Ortega vuelve a traer nuevamente a colación la figura de Chateaubriand, añadiendo ahora la observación de que Unamuno mismo bien podría celebrarse —una vez muerto, ciertamente— como prototipo español de genio romántico: “No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno. Cuando entraba en su sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en el medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él. Repito que toda su generación conservaba el ingrediente de juglar que adquirió el intelectual en los comienzos del romanticismo, que existía ya en Chateaubriand y en Lamartine. No había, pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco” (ORTEGA Y GASSET, 1964c: 264-266; p. 265).

¹⁴ Ciertamente, el significado de “romanticismo” en Ortega, ligado al de “liberalismo” (específicamente al individualismo del genio artístico), constituye una concepción restringida de romanticismo, tal como puede observarse por contraste con la polémica entre el liberalismo ilustrado de Kant y el socialismo romántico de Herder: ver MAYOS SOLSONA, 2004: 283-284.

pasiva, sino, por el contrario, como un agente articulado y activo; por lo mismo, como un sujeto capaz de detentar *dominium*. En este sentido, aun cuando Ortega no lo formule explícitamente en estos términos, el caso es que, siguiendo la lógica de su pensamiento, el poder en sentido medieval no queda confinado al ámbito de lo feudal, donde –según una tendencia liberal– reina la individualidad (o, al menos, la personalidad), sino que es capaz de trascender hacia el ámbito de lo comunitario, acusando entonces una relevancia no ya meramente individual sino social. Es decir, cuando “dominio” significa no ya “señorío” (*feodum*), en el que siervos no-libres y súbditos libres trabajan para sus señores libres, sino “sistema corporativo” (*universitas, corpus, collegium*), todas las partes de ese sistema son no sólo libres, sino que también son todos en cierto modo súbditos. Desde el siervo que se encuentra en el fondo del sistema hasta el rey mismo, que se encuentra en su tope: todos han de prestar un servicio; cada uno el suyo. Así funciona el sistema; y si no, no funciona. Pero, ojo, no son súbditos del sistema mismo –según un imperio abstracto de la ley–, sino del ser personal –plural– que allí tiene lugar, es decir, que allí vive, crece y se perfecciona.

Pero antes de examinar su origen medieval, preguntemos primero: ¿qué es, según Ortega, una sociedad orgánica? Es una sociedad en la que cada uno cumple una función o rol determinado, lo cual implica, naturalmente, la existencia de gente que manda y gente que obedece. Esto conlleva tanto un plano de igualdad como uno de desigualdad entre los miembros que la componen. En efecto, son todos iguales en la medida en que todos deben, igualmente, cumplir con una tarea que tiene por fin el funcionamiento social; pero al mismo tiempo no lo son, en la medida en que esas tareas no son todas iguales, esto es, del mismo rango:

Una de las pocas cosas verdaderamente claras que dice Platón en su República es que no puede andar bien un pueblo si en él no hace cada cual lo suyo. Porque es evidente que en un pueblo hay, mayores o menores, muchas cosas que es inexcusable hacer. Si no hace cada una aquél a quien le corresponde, será otro, a quien no le corresponde, quien tendrá que salir a hacerla. Y, si esto acontece a menudo, el que subsana las omisiones de los demás, acabará por desdibujar su fisonomía y por deformar su propio quehacer (Ortega y Gasset, 1965b: 385).

La clase dirigente es la famosa “minoría selecta” orteguiana, esto es, la aristocracia: “la acción recíproca entre masa y minoría selecta (...) es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad” (Ortega y Gasset, 1966a: 103). Justamente, la sociedad queda en “pueblo”, o se convierte en “masa”, cuando constituye una democracia sin aristocracia, es decir, sin minoría selecta que lo conduzca, mande y organice.

Ciertamente, nuestro quizá excesivo *democratismo* o conciencia igualitaria no debe hacernos distraer con esa justificación orteguiana de la necesidad de una “minoría selecta”, llevándonos fatalmente a perder de vista qué es lo verdaderamente relevante para Ortega de la teoría orgánica. Y esto es el fin al que está llamado ese mecanismo llamado “sociedad”. ¿Cuál es ese fin, lo que debe producir? Su propia *vitalidad*, que en el fondo es personal: “en las grandes épocas de un pueblo lo formidable es siempre la vitalidad del cuerpo social, la cantidad de individuos capaces, el hervor genial de una raza bajo la costra de un Estado imperfecto” (Ortega y Gasset, 1969: 185). Lo más importante a subrayar, entonces, es el grado y calidad de vida que presente el cuerpo social. Su salud, su lozanía, su capacidad para no enfermar o, en cualquier caso, su saber expulsar todos aquellos virus y bacterias que amenazan con corromperlo. Y si en sentido moral, “vida” se dice “libertad”, la libertad del cuerpo social es, entonces, el fin de todas sus partes –incluido, por supuesto, la “minoría selecta”, que no es fin en sí mismo, sino que se encuentra natural y moralmente subordinada a dicho fin.

El significado de esta vitalidad se precisa mejor al tomar nota de aquella constante insistencia orteguiana en la necesidad de que el fin de la comunidad política es lograr *espontaneidad social*. La persecución de este fin pone en su lugar la hipertrofia y obsesiva búsqueda de perfección del Estado; o, directamente, representa su censura. En efecto, la mera formalidad y dureza estatal, según Ortega, *anula* la espontaneidad social¹⁵.

Quien crea que Ortega es un liberal ortodoxo, es decir, que en su obra prima el liberalismo de la llamada “segunda etapa” (1914-1930) (cfr. Díaz Álvarez, 2013: 266-286), estaría omitiendo esa clara apuesta *social* suya, superior a la del liberalismo sin más, o más bien algo que lo connota y especifica. Al respecto, no me parece suficiente atender a las connotaciones fijadas canónicamente para las etapas “primera” y “segunda”, a saber, “liberal-socialismo” y “liberalismo conservador” (*ibid.*), respectivamente, pues esas calificaciones omiten precisamente el medievalismo (e incluso romanismo) inherentes al liberalismo de Ortega. Sea como fuera, su apuesta *social* acaba por definirse con más claridad aún al encontrarse sostenido, en varios lugares de su obra, que la

¹⁵ En su *Meditación del pueblo joven*, a la vista de la Argentina de las primeras presidencias radicales (la de Irigoyen y la de Alvear), tras el régimen conservador, Ortega se pregunta: “¿El excesivo adelanto de su idea estatal, no coarta muchas iniciativas de perfil menos correcto jurídicamente, de aspecto más caótico, pero que aún necesita este pueblo novel para su íntimo crecimiento? (...) ¿no hay demasiado orden en la Argentina? Lo que ya se ha logrado allí, ¿se habría logrado si ese riguroso orden estatal hubiera preexistido?” (ORTEGA Y GASSET, 1963c: 645). Ortega va tan lejos como para compararnos, en este aspecto del “aplastamiento de la espontaneidad social por un Estado desproporcionadamente perfecto”, con la mismísima Roma imperial (cfr. *ibid.*, 646).

sociedad no es, en su raíz, algo constituido por acuerdo libre de voluntades. Por el contrario, al ser *naturalmente* un cuerpo orgánico, es algo en lo que los individuos se encuentran ineluctablemente insertos como elementos constitutivos suyos, sin elección previa:

Si, como se ha creído casi siempre –y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII–, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, “se reúnen en sociedad”; por lo tanto, si la sociedad no es más que una “asociación”, la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo (Ortega y Gasset, 1964e: 74; cfr. el “Prólogo para franceses” de Ortega y Gasset, 1966d: 117-118 y Ortega y Gasset, 1964f: 241-242).

En suma, la sociedad para Ortega es un “sistema de usos” (cfr. Ferreiro Lavedán, 2013: 129-146), del cual, cuando está lozano, emerge contractualmente el Estado (aquí sí aparece el contrato). La sociedad es lo espontáneo, a saber, las relaciones humanas que todo hombre principalmente requiere para crecer y desarrollarse como tal; por eso, en razón de su espontaneidad y –decisivamente– su organicidad, la sociabilidad es lo naturalmente primero. Luego, como creación suya, aparece un poder público –político y jurídico–, el cual se ve como necesario para mantener y aumentar la sociabilidad. Nótese que la organicidad pertenece primero y principalmente a la sociedad; luego puede, derivadamente, pasar a incluir también al Estado, en calidad de ser este el que dota de formalización y publicidad al poder social.

Dando un paso más, hay que notar que Ortega está sosteniendo que la “sociedad” –algo diferente al “Estado”–, esto es, aquella relación natural y espontánea entre individuos de un conjunto determinado, es una cierta entidad –no, ciertamente, al modo de una “sustancia”, en el sentido aristotélico de sustancia física o metafísica, *i.e.*, en este último caso una persona–: una entidad viviente, un organismo, cuya vitalidad puede ser mayor o menor. Como se aludió en la Introducción, esta posición remite de alguna forma a la del historiador alemán de ideas políticas y jurídicas Otto von Gierke (1841-1921), a quien, por lo demás, Ortega no parece haber leído.

Con la “teoría [germánica] de la corporación” (*Korporationslehre*) o “Derecho [alemán] de las corporaciones” (*Genossenschaftsrecht*), Gierke se propuso en su momento destronar la teoría de la corporación como *persona ficta*, retomada del Derecho romano y Derecho italiano medieval por Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) para el Derecho alemán. En pocas palabras, y siguiendo al respecto la glosa que hace Maitland (1995: 5), Gierke sostiene que las sociedades o corporaciones (*Genossenschaften, Korporationen*) son grupos o unidades de hombres organizados de modo permanente y autónomos, a los que cabe atri-

buirles actos y propósitos, aciertos y errores. Ortega no va tan lejos como esto, ciertamente, tal como queda puesto de relieve en *El hombre y la gente*, donde se critica la “supuesta y mística [racionalidad de la] «conciencia social» o «alma colectiva»” aducida por Durkheim y otros (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 77 y 199; Ferreiro Lavedán, 2013: 130-131 y 139-140). No obstante, al menos retóricamente, Ortega no deja de apelar a la metáfora de una sociedad o Estado con *personalidad* propia¹⁶, colocando así, a semejanza de Gierke, “al Estado y al hombre en el mismo nivel” (Maitland, 1995: 5). Así, por ejemplo, hablando del Estado argentino, Ortega expresa: “encontré un Estado rígido, ceñudo, con grave empaque, separado por completo de la espontaneidad social, vuelto frente a ella, con rebosante autoridad sobre individuos y grupos particulares” (Ortega y Gasset, 1963c: 643). Y hablando de la sociedad argentina: “el pueblo argentino no se contenta con ser una nación entre otras: quiere un destino peraltado, exige de sí mismo un futuro soberbio, no le sabría una historia sin triunfo y está resuelto a mandar” (*ibid.*, 644). Sea del Estado o de la sociedad, la personificación –bien que metafórica– es evidente.

Pero todavía no hemos examinado la raíz medieval de la concepción orgánica de la sociedad, descubierta por el mismo Ortega (y no ya sólo por medievalistas como Gierke o Maitland). Allá vamos. El término que usa Ortega para sintetizar en uno todos los elementos que componen la sociedad medieval es el de “castillo”. En las *Notas del vago estío*, el castillo no es el edificio de piedra, sino lo que se cuece adentro, a saber, la sociabilidad en sentido medieval (aun lo que pervive de ella en los siglos posteriores hasta el presente mismo)¹⁷. Nada más alejado de él que la piedra muerta e inerte: el castillo es un órgano viviente, y alberga en su interior no sólo secretos sino auténticas instituciones. La del *criado*, por ejemplo: “una de las instituciones más bellas y más nobles ideadas en los castillos” (1963a: 436). El análisis de ese término, le sirve a Ortega para analizar la incompreensión que cunde en la actualidad de la organicidad social de los siglos medios. La mentalidad capitalista no entiende el sentido medieval del *servicio*, interpretándolo “como trabajo rendido, y la sustentación [ofrecida a cambio], como el pago de ese trabajo, como soldada” (*ibid.*, 437). No en vano,

en nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta manera denigrante. Se comprende que así sea, porque en nuestro tiempo

¹⁶ “Ortega’s philosophical sociology resembles the most robust arguments for the real personality of groups (especially those of Otto GIERKE [...])” (MUÑIZ-FRATICELLI, 2014: p. 75, n. 66).

¹⁷ No es casual el uso reiterado del término para titular sucesivamente los capítulos del 3º al 9º de esas *Notas del vago estío*: “Gestos de castillos” (cap. 3) e “Ideas de los castillos”, con sus respectivas variantes (caps. 4 al 9).

reina la fábula convenida de que todos somos iguales. Como servir implica supeditación y es una actividad que moralmente se ejerce de abajo arriba, servir equivale a romper el nivel de igualdad degradándose por sumersión bajo él. Pero imaginemos un momento el supuesto contrario: que los hombres son constitutivamente desiguales, que unos valen y son más que otros. Entonces toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, una ascensión en la jerarquía. Ahora bien: *la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio*. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos (*ibid.*; el subrayado es nuestro).

En la categoría medieval de “criado”, Ortega ve la conjunción de la organización social y la institución de la servidumbre (*servitus*). Ciertamente, dicha combinación no es absolutamente necesaria, ya que la sociedad entendida como organismo también puede considerarse según la relación de dos personas libres, esto es, de un súbdito (*subiectus*) que sirva libremente a su señor (*dominus*), sin que ello ocurra en el marco de una *servitus*. Esta aclaración es importante en la medida en que el fin de la sujeción libre –algo posible, si no desde el punto de vista de la historia medieval, al menos desde el punto de vista de la teoría medieval– no es el beneficio exclusivo del señor, sino del todo comunitario (*bonum commune*), e incluso del súbdito mismo también (cfr. Thomas de Aquino, *S.th.*, I, q.96, a.4). Por tanto, si Ortega tiene plena razón en advertir que en la atmósfera del castillo el servicio ennoblece y eleva, ello, en teoría al menos –debemos añadir–, es aplicable incluso al señor, en caso de que este no sea meramente un déspota o un tirano. El rey, príncipe o noble, a su modo también presta un servicio. No el propio del criado, sino el servicio regio, nobiliario, militar, de caballería, judicial, o alguno de naturaleza similar.

Frente al *ethos* racionalista-capitalista de la sociedad moderna, Ortega se esfuerza por hacernos inteligible el *ethos* orgánico de la sociedad medieval. En pocas palabras, frente a la exposición del espíritu del capitalismo realizada por Weber (continuador en este punto de Wernert Sombart y Benjamin Franklin), aparece la de la economía medieval, observada a partir de Tomás de Aquino, a la que Ortega prefiere¹⁸. En efecto, frente a la primacía capitalista de la producción y el ingreso como tipos de acumulación sin medida (“*ganar* dinero

¹⁸ La evidencia de esta preferencia se constata, además del tono y valoración general denotados en toda su exposición, en la frase siguiente: “(...) el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual –sea advertido al margen– es una perversión del orden natural y correcto” (ORTEGA Y GASSET, 1963a: 438).

y cada vez más dinero, el «*summum bonum*» de la ética capitalista”, expresa Weber, 2001: 62), “la exquisita doctrina sobre el reparto de la riqueza insinuada en Santo Tomás” (Ortega y Gasset, 1963a: 438) coloca por encima de todo al gasto: “la producción se regulaba por el consumo, y no, según acaeció luego, el consumo por la producción, que es, al decir de los entendidos en estas cosas [es decir, Sombart y Weber], el rasgo esencial del capitalismo” (*ibid.*).

¿Qué tiene que ver esta comparación de rasgos económicos con la teoría orgánica medieval de la sociedad? Todo. Pues en la Edad Media, según ese “recto principio distributivo” (*ibid.*) concebido por autores como Tomás de Aquino, el gasto o consumo se regulaba en función del “papel social (...) al cual iba adscrito un cierto decoro o régimen de vida adecuado” (*ibid.*, 437). Es decir, la economía se regulaba en función del todo social, que es, ciertamente, más que meramente económico: “no, pues, en beneficio del individuo, sino de la sociedad misma, y esto desde las más altas jerarquías” (*ibid.*, 438). Si el mecanismo de la sociedad era orgánico, el funcionamiento de su economía no podía menos que ser subsidiariamente orgánica. Es decir, anteponiendo el bien común al bien individual, “se consideraba que la sociedad estaba obligada a proporcionar a cada uno los medios de sostener *su figura y función sociales*” (*ibid.*, 437-438; el subrayado es mío). En suma,

el recto principio distributivo no era [en el Medioevo], como para nosotros, la cantidad de trabajo que el individuo rinde, sino la dosis de liberalidad y de lujo que su rango le imponía. La riqueza y su medida no se fundaban en un derecho a poseer, no eran una ganancia propiamente, sino, al contrario, se regulaban según la obligación de gastar aneja a cada puesto social (*ibid.*, 438).

Es imposible detenernos aquí a analizar la hondura metafísica de esta doctrina ético-socioeconómica perteneciente de forma destacada a Tomás de Aquino, originariamente aristotélica¹⁹. Siguiendo con el pensamiento del autor español, ¿por qué prefiere él la economía medieval –adecuadamente expuesta por el Aquinate– a la economía capitalista –brillantemente expuesta por Weber? Porque para Ortega la primera es natural al hombre y verdadera; la segunda, en cambio, algo que violenta su naturaleza, lo descentra y torna superficial. En efecto, ¿cuál es, a juicio del español, ese “orden [económico] natural y correcto”, expresado en el *ethos* y aun la teoría medieval? Colocar la riqueza material al servicio de deseos y necesidades de orden inmaterial e incluso espiritual. En efecto, toda representación o figura social –la del eclesiástico, la del

¹⁹ Algo de la misma puede comenzar a vislumbrarse por ARGÜELLO (2017a y 2017b); ver también KOSLOWSKI (1981: 30-35).

jurista o letrado, la del caballero, etc.— apunta a un significado moral, imposible de ser reducido a la pura materialidad, por más que, para su desarrollo y despliegue, requiera de una serie de elementos materiales. El fin de la economía medieval es espiritual y limitado; no material e ilimitado, es decir, *crematístico*, como ocurre en el capitalismo. Por ello, en orden a una sociedad saludable, auténticamente orgánica, Ortega juzgará más razonable el *ordo economicus* medieval que el moderno:

parece, pues, el mejor orden que se comience por sentir la necesidad o el deseo de una cosa y luego se piense en lograr la cuantía exigida para su adquisición. Pero el hombre moderno comienza por desear la riqueza, esto es: el puro medio adquisitivo. A este fin aumenta indefinidamente la producción, no por necesitar el producto, sino con ánimo de obtener aún más riqueza. De donde resulta que el producto, la mercancía, se ha convertido en medio, y el dinero, la riqueza, en fin último (*ibid.*, 438).

En fin, que los siervos de la sociedad medieval —o “criados”, como expresa Ortega (*ibid.*, 436) evocando a Cervantes—, considerados como una pieza imprescindible más del engranaje social, gozan, después de todo, de mayor libertad que aquellos obreros supuestamente incluidos en el sistema social capitalista, es para Ortega algo indiscutible. Efectivamente, sociológica y políticamente considerado, la mentalidad económica burguesa no sólo ha provocado la *individualización* del bien del criado (e incluso del señor), sino también, junto a ello, su *aislamiento* o *privatización*. Y con ello ha provocado también su *empobrecimiento*: cada uno ahora tiene, desde luego, derecho a sus propios bienes, pero esos bienes son modestos en comparación con el bien común que podía gozar en la Edad Media. De hecho, en la mentalidad burguesa en general ha comenzado a debilitarse la conciencia de que hay un bien común que realizar. En las sociedades capitalistas, nadie le va a quitar a nadie el derecho de gozar de su propio bien, salvo que el valor de ese bien —del que el trabajador o el propietario pueden gozar ahora privadamente— ya no importa: da igual si es un tesoro de gran riqueza o una baratija. En la “gran casa” medieval (*das ganze Haus* destacada por Otto Brunner) el siervo no era dueño último de su propia fuerza de trabajo, ciertamente (ni siquiera, tal vez, de su propia vida), pero, inserto allí como “criado”, gozaba individualmente de un bien mayor: el del uso común de una riqueza inalcanzable por individualidad alguna; riqueza aun irrealizable por toda la potencia del entero sistema capitalista moderno. Exactamente, la riqueza social del *castillo* medieval.

Conclusión

De un lado u otro, el franco-germanismo de Ortega es inocultable: en el primer caso expuesto, lo es en forma de liberalismo kantiano (en lo que hace a la valoración positiva de “la competencia, el enfrentamiento y la lucha entre elementos dispersos y aislados”, tal como lo ha caracterizado Mayos Solsona, 2004: 356) y de romanticismo (en lo que se refiere a la estimación de la libertad creativa del genio), de lo que Kant fuera precisamente precursor y llegara luego hasta Nietzsche (cfr. Hernández Pacheco, 1995: 32-33); en el segundo caso, lo es primigeniamente en forma de socialismo neokantiano (puede recordarse que en su juventud Ortega se mostró fervoroso seguidor de Natorp: ver Ortega y Gasset, 1966b: 513-521); lo que, por propia lógica, desembocará luego, más maduramente, en esa suerte de corporativismo u organicismo recién analizado.

Yendo a buscar más profundamente las raíces de ese germanismo suyo, puede notarse que Ortega oscila, vacila –mejor dicho–, entre el individualismo feudal y romántico (en el que San Agustín aparece como modelo original –remozado luego en Maurice Barrès y Chateaubriand–, de individuo capaz de confesar artísticamente sus genialidades personales: cfr. Ortega y Gasset, 1966f: 439), y el gremialismo tardo-medieval, primitivamente romano, que contribuiría luego al espíritu de cuerpo, propio de la *nation* francesa y del *Volkgeist* romántico alemán (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 199 y Ortega y Gasset, 1965c: 236; Mayos Solsona, 2004: 295-296 y 303). Por lo demás, en el esquema orteguiano, de este último lado caería la doctrina corporativa de Santo Tomás, rescatada por el mismo Ortega, según se ha visto.

Así, por una parte, del romanticismo, Ortega valora el elemento personal. Por ello, cuando él detecta que el individualismo romántico declina hacia la política, declara con disgusto: “casi todos los románticos de la especie Barrès han pretendido salvar un pueblo: Chateaubriand, lord Byron, D’Annunzio, todos ellos llenos de remordimientos estéticos. La consecuencia de esta deslealtad al arte es trágica. La política anula la poesía de que aún es capaz el escritor” (*ibid.*). Evidentemente, Ortega se queja allí de que el romanticismo de esos autores no tome el rumbo, no ya del individualismo, sino del personalismo, categoría que le es ciertamente cara, y que él aplica al feudalismo medieval.

Por otra parte, Ortega valora siempre el socialismo en el sentido de resguardo natural de una *sociabilidad fuerte*; nota, esta última, también potenciada por el romanticismo, a pesar de la reticencia o ambigüedad de Ortega en relación a este aspecto del romanticismo. En cualquier caso, sea como fuere su valoración del romanticismo en este punto, según él la única manera posible de que puedan originarse individuos egregios –personas– es contando con una sociedad vigorosa, esto es, genuinamente orgánica. Lo que, sin duda, ataca –viéndolo

como una amenaza— es el hecho de que la sociedad se convierta, como tal, en un fin en sí mismo; pues entonces es cuando se vuelve anónima, esto es, persona despersonalizada. Ese sería, pues, el momento más propicio para que haga aparición la masa, esto es, los individuos despersonalizados al servicio de una entidad anónima personalizada. ¿No es esto contradecir el *organicismo social* recién indicado como doctrina de Ortega? De ninguna manera: la teoría orgánica orteguiana no dice que la sociedad sea el último fin de toda la actividad ético-política, sino, en todo caso, que, para conseguir el fin personal auténtico, es inevitable buscar el bien común del organismo social entero. Pero, en ese caso, aun coincidiendo la búsqueda de uno y otro bien, a saber, el del todo social y el de la parte personal, este último es principal respecto de aquel.

En suma, siguiendo la lógica orteguiana, a los rasgos del personalismo medieval habría que ir a buscarlos, más que por el lado de un *liberalismo romántico* del guerrero feudal *in solitudine*, por el lado de una conjunción de dicho liberalismo con el *cooperativismo* inherente a la teoría orgánica social. Si esto encontró en ciertas *Gemeinschaften* medievales, tales como los gremios y guildas de finales de la Edad Media, suelo fértil para plasmarse —y de qué modo lo hizo (cfr. Little & Rosenwein, 2003: 185-189²⁰)—, así como, a nivel macro, en las renacidas ciudades y repúblicas (sobre todo las italianas), y por qué todo ello fue insuficientemente valorado por Ortega, es ciertamente materia de otra discusión. ●

Fecha de recepción: 09/02/2018

Fecha de aceptación: 05/03/2018

²⁰ Tal como se constata por la obra de Little y Rosenwein citada, los dos modelos de libertad y poder medievales —i.e., de *dominium*—, detectados y expuestos aquí a partir de la obra de Ortega y Gasset, son los dos modelos principalmente discutidos por los medievalistas de la hora presente —entiéndase por ese término los especialistas en Historia y Sociología medievales—, a saber, el modelo feudal y el modelo orgánico o corporativo.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFAU DE SOLALINDE, J. (1941): "Las ideas de Ortega y Gasset sobre la Edad Media", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (UNAM), 3, pp. 79-118.
- ARGÜELLO, S. (2016): "«El sentido liberal del feudalismo». Ortega y la libertad medieval", *Aporía*, Primer Número Especial, pp. 91-103.
- (2017a). "Los dos aspectos de la teoría del dominium y el valor de la tradición jurídica en Tomás de Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2, pp. 385-408.
- (2017b). "El dominio en Tomás de Aquino y su sentido trascendental", en Laura CORSO DE ESTRADA, M^a. Jesús SOTO-BRUNA y Concepción ALONSO DEL REAL (eds.), *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*. Pamplona: Eunsu, pp. 137-150.
- CASTRO SÁENZ, A. (2005): "La idea de romanitas y de ius Romanum en Ortega. Germanismo, helenismo y mediterraneidad en las Meditaciones del Quijote", en F. H. LLANO ALONSO y A. CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 341-371.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2013): "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid: Comares, pp. 251-286.
- FERREIRO ALEMPARTE, J. (1989): "José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España", *Glosae. Revista de historia del derecho europeo*, 2, pp. 143-159.
- FERREIRO LAVEDÁN, I. (2013): "A la vanguardia de la sociología", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Madrid: Comares, pp. 121-146.
- GIERKE, O. von (1995): *Teorías políticas de la Edad Media*, F. W. MAITLAND (ed.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1995): *La conciencia romántica*. Madrid: Tecnos.
- KOSLOWSKI, P. (1981): "Casa y dinero. Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística", *Ethos. Revista de filosofía práctica*, 9, pp. 9-35.
- LITTLE, L. K. & ROSENWEIN, B. H. (eds.) (2003): *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal.
- MAYOS SOLSONA, G. (2004): *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1929): *La España del Cid*, 2 tomos. Madrid: Plutarco.
- MUÑIZ-FRATICELLI, V. (2014): *The Structure of Pluralism. On the Authority of Associations*. Oxford: Oxford University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1910): "La pedagogía social como programa político". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 503-521.
- (1922): *España invertebrada*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 37-129.
- (1963a): "Notas del vago estío". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 413-449.
- (1963b): "La interpretación bélica de la historia". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 525-535.
- (1963c): "El hombre a la defensiva". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 642-663.
- (1964a): *Del Imperio romano*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 51-109.
- (1964b): "Guizot y la «Historia de la civilización en Europa»". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 251-254.
- (1964c): "En la muerte de Unamuno". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 264-266.
- (1964d): *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 165-214.
- (1964e): *El hombre y la gente*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 69-272.
- (1964f): "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires". Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 234-244.
- (1965a): *Meditación de Europa*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 243-313.
- (1965b): *Meditación del pueblo joven*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 357-449.
- (1965c): *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 9-242.
- (1966a): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 309-400.
- (1966b): *La rebelión de las masas*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 111-310.
- (1966c): *Goethe desde dentro*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 381-420.

- (1966d): *Mauricio Barrès*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp. 437-441.
- (1969): *La redención de las provincias*. Madrid: *Revista de Occidente*, pp.173-328.
- PELAYO, J. A. & TARRÉS, A. S. (2002): "Afirmación monárquica y procesos de integración política", en A. FLORISTÁN (coord.), *Historia Moderna Universal*. Barcelona: Ariel, pp. 109-129.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2005): "Ortega y la tradición liberal", *Cuadernos de pensamiento político*, 7, pp. 187-204.
- SARALEGUI, M. (2016): "España y Latinoamérica: identidades y diferencias", *Revista de Occidente*, 419, pp. 70-83.
- ULLMANN, W. (1980): "Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middle Ages", en *Jurisprudence in the Middle Ages. Collected Studies*. London: Variorum Reprints, pp. 195-224.
- WEBER, M. (2001): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas*

Noé Expósito Ropero*

ORCID: 0000-0002-4956-6545

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar las bases fenomenológicas de las tesis y de los conceptos centrales de la Estimativa de Ortega. Esta tarea se afronta al hilo del comentario crítico que aquí se ofrece del estudio de Javier Echeverría y Sandra García, titulado "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" (2017). Finalmente se presentan algunas conclusiones sobre la temática abordada.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Husserl, Estimativa, Fenomenología, Valores, Ética, Ontología

Abstract

The aim of this paper is to show phenomenological bases of the dissertation and central concepts in Ortega y Gasset Estimative Science. This task is undertaken as a critical comment on the study by Javier Echeverría and Sandra García, entitled "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias" (2017). Finally some conclusions are presented in relation to the topic addressed.

Keywords

Ortega y Gasset, Husserl, Estimative Science, Phenomenology, Values, Ethics, Ontology

1. Introducción y contexto

Antes de entrar a fondo en la temática que nos ocupa, la Estimativa de Ortega y su fenomenología de los valores, he de advertir que el presente trabajo fue concebido, originalmente, como la segunda parte de un ensayo más amplio. En el escrito original me ocupaba, en primer lugar, de las distintas "lecturas de Ortega", distinguiendo en esta expresión un do-

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica immanente en la filosofía social actual" (FFI2013-47230-P). Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas y del Proyecto "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad de España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro.

* Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

Cómo citar este artículo:

Expósito Ropero, N. (2019). La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 187-218.
<https://doi.org/10.63487/reo.204>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 39. 2019
 noviembre-abril



ble genitivo: uno subjetivo y otro objetivo. El primero se refiere a las lecturas que el propio Ortega realizó de otros autores, de ahí que hablemos de un “genitivo subjetivo”, mientras que el segundo alude a las distintas lecturas que otros autores e intérpretes han mantenido de Ortega, de ahí que se trate de un “genitivo objetivo”, donde el objeto de lectura es la obra orteguiana. Estas distinciones, por más que puedan parecernos de orden meramente metodológico, se tornan decisivas para comprender, por ejemplo, cuál es *la filosofía de Ortega*, esto es, para establecer con rigor el paradigma filosófico en el que Ortega fundamenta y desarrolla su pensamiento. Sin una labor mínima de distinción y jerarquización, en primer lugar, de las lecturas que Ortega realizó de otros autores –genitivo subjetivo–, caeremos necesariamente en una mezcla y confusión de las diferentes “fuentes” e “influencias” que operan en sus textos, lo cual acarrearía, en segundo lugar, y esto ya es más grave, una lectura de Ortega –genitivo objetivo– equívoca e imprecisa, filosóficamente hablando, cuando no directamente errónea.

Según me parece, y a intentar mostrarlo dedicaré el presente trabajo, tal es el caso de la lectura que de la Estimativa orteguiana nos presentan los dos investigadores que más a fondo la han estudiado hasta el momento: Javier Echeverría y Sandra García. Y ello se debe, en gran medida, a la omisión de esta labor previa que nos obligaría a distinguir, al menos, y de forma muy general, cuatro grupos o categorías irreductibles entre sí en lo que a las “lecturas de Ortega” –genitivo subjetivo– se refiere:

1. Fuentes
2. Influencias, inspiraciones y sugerencias
3. Interlocutores y/o antagonistas
4. Sistémicas o paradigmáticas

Un ejemplo paradigmático de la primera categoría sería, por ejemplo, Wilhem Dilthey, de quien Ortega asume el concepto de “vivencia” (*Erlebnis*). De la segunda podría ser, por ejemplo, George Simmel, quien *influye* notablemente en Ortega, pero de quien, en rigor, nuestro filósofo no asume ningún concepto, de ahí que se trate de una *influencia* y no, propiamente hablando, de una *fuentes*. Es obvio que un mismo autor podría revelársenos al mismo tiempo como *fuentes* e *influencia*, pero, dado que no es necesariamente así, se torna necesario distinguir entre ambas categorías. En lo que a la tercera categoría se refiere, serían ejemplos paradigmáticos, entre otros, Miguel de Unamuno e Immanuel Kant. Ninguno de estos dos autores sería, en el sentido preciso mencionado, *fuentes* de Ortega, como tampoco se reducen a meras *influencias*, sino que ambos se nos revelan como *interlocutores y/o antagonistas*. Ambos se nos muestran como figu-

ras decisivas para comprender la *intertextualidad* del texto orteguiano –tal es el caso de Unamuno y los miembros de la Generación del 98–, así como el *contra quién* de su filosofía –tal es el caso de Kant o el utilitarismo cuando Ortega escribe sobre ética–. Y respecto a la cuarta y última categoría, que denomino *sistémica* o *paradigmática*, en Ortega encontramos dos: el neokantismo, desde su juventud hasta 1913, y la fenomenología, desde esa fecha hasta su muerte. La tesis que asumo, pues, con Javier San Martín (2012), es que *la fenomenología es la filosofía de Ortega*, de ahí que esta nos ofrezca el paradigma, el esquema o sistema filosófico en el cual Ortega vierte y subsume todas sus *fuentes e influencias*, y desde el cual discute con sus *interlocutores y/o antagonistas*. La importancia y el alcance de esta tesis, lejos de reducirse, insisto, al plano meramente metodológico, se nos muestra con todo vigor a la hora de comprender las tesis y los conceptos centrales que articulan la filosofía orteguiana, de ahí la necesidad de tomársela en serio, bien para aceptarla y operar con ella, bien para ponerla en cuestión y rechazarla con argumentos y base textual.

Este apretado y apresurado esquema, insisto, es el que intento desarrollar y justificar con más detalle en la que debiera ser la primera parte del presente trabajo, la cual será publicada por separado bajo el título “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”¹, por lo que me permito remitirme a él para una mayor y más detenida elaboración de esta problemática, donde ofrezco, por supuesto, las referencias bibliográficas detalladas en las que me apoyo, tanto de la obra orteguiana como de los estudios de otros intérpretes dedicados a esta cuestión. Era necesario, sin embargo, hacer referencia a ella en esta introducción, si bien esquemáticamente, para contextualizar el lugar y el planteamiento desde el que presento mi revisión crítica de la interpretación de la Estimativa orteguiana que nos ofrecen Javier Echeverría y Sandra Sánchez, pues solo desde aquellas coordenadas metodológicas y filosóficas cobra pleno sentido la *lectura fenomenológica de Ortega* –en genitivo tanto subjetivo como objetivo– que subyace a su Estimativa. Paso, pues, sin más dilación, al tema central que nos ocupa.

2. La Estimativa de Ortega: de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas

Tal y como ya he mencionado, el trabajo más extenso y elaborado hasta la fecha sobre la Estimativa orteguiana es el recientemente publicado por

¹ Cfr. “Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, n° 4, 2019, pp. 57-102.

Javier Echeverría y Sandra García, titulado “La estimativa de Ortega y sus circunstancias”². Por tanto, y aunque aludiré a otros intérpretes, en lo que sigue me centraré en este estudio, así como en la edición de las “Notas de trabajo sobre Estimativa” a cargo del propio Javier Echeverría y Dolores Sánchez³.

Así, y según nos advierten los autores, los tres objetivos principales del citado estudio serían los siguientes. En primer lugar, se nos “propone una nueva interpretación del proyecto orteguiano de una Estimativa y distingue siete dimensiones de él” (2017, p. 81). En segundo lugar, “pretende reabrir el estudio de las relaciones entre la Estimativa, la Ética, la Ontología y la Metafísica orteguiana” (*idem*). En tercer lugar, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91).

En lo que al segundo objetivo se refiere, creo que los autores lo logran satisfactoriamente, es decir, que consiguen reabrir el estudio y el debate en torno al papel de la Estimativa. Sin embargo, respecto al primero y al tercero, sin negar ni poner en cuestión el valor de sus aportaciones, pienso que hay varios aspectos que deberían ser matizados, tanto a nivel general como particular. Respecto al planteamiento e interpretación general, es cierto que Echeverría y García parecen advertirnos, ya desde el título mismo, que van a centrarse más en las “circunstancias” de la Estimativa orteguiana que en las tesis propiamente filosóficas que la sustenta. En ese sentido, ya en la “Introducción” (cfr. *ibid.*, pp. 81-83) nos ofrecen datos interesantes sobre los avatares históricos de la Estimativa, así como un sintético resumen de la consideración que algunos de los intérpretes más renombrados de Ortega han mantenido de la misma. Del mismo modo, nos ofrecen una breve exposición de los “Documentos de Ortega sobre filosofía de los valores”, título del segundo epígrafe (cfr. *ibid.*, pp. 89-93), así como de los “Estudios orteguianos sobre Estimativa”, tema del tercer epígrafe (cfr. *ibid.*, pp. 93-98). Con todos estos datos relativos a la “circunstancia” de la Estimativa no puedo más que coincidir con Echeverría y García.

² Javier ECHEVERRÍA y Sandra GARCÍA, “La Estimativa de Ortega y sus circunstancias”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 34, mayo de 2017, pp. 81-115.

³ José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.º 32, mayo de 2016, pp. 5-54; “Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 33, noviembre de 2016, pp. 7-25; y “Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 35, noviembre de 2017, pp. 7-36.

Sin embargo, como también se nos anuncia desde el comienzo, junto a lo anterior encontramos una propuesta interpretativa concreta, así como varias tesis generales sobre la Estimativa y la filosofía de Ortega. En este punto, insisto, creo que deberían matizarse varios aspectos. Los primeros son de carácter general, y serían los siguientes:

1. Sin poder detenerme aquí en una discusión más detallada del esquema, ya clásico, que nos ofrece José Ferrater Mora, me limito a citar las siguientes palabras de Javier San Martín:

Ferrater Mora, cuya periodización de 1958 en su libro *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, ha sido muy utilizada, aunque en la actualidad esté radicalmente superada, pues cuando escribe Ferrater se desconoce en gran medida sus conexiones con el neokantismo y con la fenomenología, además de la intertextualidad de las *Meditaciones del Quijote*, así como el texto de *Sistema de psicología*. Por eso seguir trabajando con la periodización de Ferrater Mora en la actualidad es una clara indicación de pereza intelectual y desconsideración grave hacia lo que sobre el tema han escrito otros comentaristas después de Ferrater. Mantener esa periodización en la actualidad, lo que no es la primera vez que ocurre, indica, tal vez, que uno se puede permitir escribir lo que quiera sin miedo a descalificaciones graves (San Martín 2015, pp. 401-402).

A mi juicio, los argumentos que nos ofrece San Martín en estas líneas resultan decisivos, y más cuando se trata de abordar una temática esencialmente ligada a la fenomenología, como es el caso de la Estimativa, de ahí que no pueda compartir con Echeverría y García la decisión de adoptar como marco interpretativo global la periodización propuesta por Ferrater Mora (cfr. Echeverría y García *ibid.*, p. 94), ni para la filosofía de Ortega en su conjunto, ni para el tema específico que nos ocupa. Según me parece, la adopción de este esquema, así como la desatención del paradigma fenomenológico como matriz en la que Ortega desarrolla su Estimativa, hace que estos intérpretes descuiden tesis e ideas filosóficas fundamentales, al tiempo que asumen y plantean otras que, a mi juicio, resultan ambiguas e imprecisas, cuando no incorrectas. Más adelante nos detendremos en algunas de ellas para justificar estas afirmaciones.

2. En relación con lo anterior, Echeverría y García asumen que “La cuestión de los valores apareció puntualmente en el primer período, fue central en el segundo y prácticamente desapareció en el tercer período, como ha señalado Lasaga” (*idem*). En lo que a esta tesis se refiere, si bien pudiera asumir las dos primeras afirmaciones, aunque con matizaciones, la tercera, sin embargo, no me parece correcta. Según la periodización de Ferrater Mora, el tercer período comenzaría en 1924, pero los propios autores insisten en la importancia de los valores en toda la obra de Ortega, aportando varios textos tanto del inicio

de este tercer período, uno de 1926 (cfr. *ibid.*, p. 108), como del último, tales como el *Curso* sobre Velázquez de 1947 (cfr. *ibid.*, p. 110). Además, insisten en la importante idea, con la que estoy plenamente de acuerdo, de “la presencia de valores en toda opción vocacional” (*ibid.*, p. 97), concluyendo al final de su estudio lo siguiente: “hablar de vocación de una persona implica hablar de preferencias y de valores. La noción orteguiana de valor está presupuesta en la de vocación y se oculta debajo de ella, así como a lo largo de la historia estuvo oculta bajo la noción de bien” (*ibid.*, p. 110). Coincido plenamente con esta tesis, pero, por lo mismo, no veo cómo puede mantenerse esta al tiempo que se acepta tanto la periodización de Ferrater Mora como la tesis de partida de Lasaga, que limita la importancia de los valores en Ortega a 1929 (cfr. Lasaga 2006, p. 151, nota 26). Me parece, por tanto, encontrar aquí una tensión irresuelta que se mantiene constante en todo el trabajo, sin que los autores consigan ofrecernos una explicación satisfactoria.

3. Respecto al tercer objetivo que nos plantean Echeverría y García, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91), en lo que al *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*⁴ se refiere, coincido plenamente con los autores en que este escrito “constituye el documento principal para interpretar el proyecto axiológico de Ortega” (*ibid.*, p. 82). Sin embargo, a mi juicio, los autores se centran, sobre todo, en la cuestión axiológica, en los valores, desatendiendo algunas tesis filosóficas centrales de la Estimativa, de ahí que tampoco logren mostrarnos todo el alcance de esta última en el conjunto de la filosofía de Ortega. Podría aceptarse, con matizaciones importantes, que “después de 1923 no desarrolló su proyecto estimativo, pero su interés por los valores permaneció” (*ibid.*, p. 98). Sin embargo, a diferencia de Echeverría y García (cfr. *ibid.*, p. 107), pienso que Ortega ya había logrado en 1923 la suficiente claridad sobre los problemas centrales de la Estimativa y la fenomenología de los valores que la sustenta como para llevar a la práctica con plenitud las tesis establecidas.

Es más, y esto me parece lo decisivo, creo que gracias a las tesis logradas en estos años, y solo gracias a ellas, pudo Ortega desarrollar a partir de 1929, en continuidad con el proyecto de la Estimativa, su antropología filosófica o metafísica de la vida humana esbozada en textos como *¿Qué es filosofía?* (VIII, 233-374). La justificación de esta últi-

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VII, 703-738. (En lo que sigue el volumen irá en números romanos y las páginas en arábigos).

ma afirmación se nos muestra cuando comprobamos que la *reformulación ontológica* que Ortega plantea en el *Discurso* de 1918, y que opera posteriormente mediante la reconducción del vocablo *ser* a la *situación vital* (cfr. VIII, 441), movimiento imprescindible para el análisis de “mi vida” como “realidad radical”, no se explica ni se comprende si no tenemos en cuenta las tesis fenomenológicas que nos muestran cómo el *mundo del quehacer* no es sino otra denominación para lo que Ortega llamaba en 1918 el *mundo del valer*:

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro: por ventura lo que *es* nos parece *no valer* nada y en cambio lo que *no es* se nos impone como un valor máximo (VII, 711).

Como vemos, la tesis central aquí, sobre la que gira todo el planteamiento, es que *el mundo del Valer (o del Quehacer) no se reduce, ni se puede reducir, al mundo del Ser*. Tal es, por lo demás, el sentido de la tesis central del *Discurso*: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Solo cuando se comprende el alcance de esta tesis y la continuidad que esta tiene en escritos posteriores, como el curso de 1930-1931 titulado, precisamente, *¿Qué es la vida?* (cfr. VIII, 413-466), puede calibrarse el papel de la Estimativa en la filosofía madura de Ortega. Sin embargo, y esto es lo sorprendente, esta tesis nuclear de la Estimativa ni siquiera aparece citada por Echeverría y García en su trabajo, de ahí que, a mi juicio, hayan desatendido algunas tesis e ideas centrales y, con ellas, el desarrollo y la continuidad posterior de la Estimativa a partir de 1923.

Por lo demás, esta sería, según me parece, la razón por la cual, en última instancia, Echeverría y García aceptan la tesis de Lasaga anteriormente citada. Y por ello creo que no logran satisfacer el tercer objetivo de su estudio, “ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica” (*ibid.*, p. 91), por más que insistan en la presencia de la problemática de los valores en algunos textos tardíos. Y es que, si no se fundamenta ni se explica con solidez el porqué de esta necesaria presencia de los valores a lo largo y ancho de toda la obra orteguiana, no tendremos más remedio que aceptar, con Lasaga, que tales referencias a la “teoría de los valores” no son más que “ocasionales” (cfr. Lasaga, *idem*), perdiendo de vista, a mi juicio, la importancia y el papel estructural que ella juega en toda su filosofía, y especialmente en su ética.

4. Por tanto, y por más que pueda parecer exagerado, en torno a la citada tesis —“La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de

objetos" (VII, 710)– gira toda la Estimativa y su fenomenología de los valores. Recordemos que Edmund Husserl afirmó en *Ideas I* (1913), lectura fundamental para Ortega, lo siguiente: "este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico" (Husserl, 2013, p. 137). Se comprende, pues, por qué en el texto "Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?" (1923), cuando Ortega alude a la distinción central entre "cosa" y "valor" o "valor de la cosa", así como a la "radical diferencia entre la manera como vemos las cosas y la manera como percibimos los valores" (cfr. III, 542), nuestro filósofo nos recuerde explícitamente que

Esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX (III, 542, nota 1).

Esta nota no aparece en el *Discurso* de 1918, así como en el texto de 1923 sobre Estimativa se omite esta otra importantísima advertencia, que sí está en el *Discurso*:

De los estudios clásicos sobre esta cuestión publicados por Husserl en sus *Logische Untersuchungen* (1901) puede decirse que ha partido toda la reforma actual de la filosofía (VII, 716, nota 2).

Por ello, cuando Echeverría y Sánchez desatienden la importancia de la fenomenología en general, y de Husserl en particular, para comprender la Estimativa orteguiana, pierden de vista las tesis centrales que la articulan, así como las problemáticas de fondo a las que Ortega intenta responder. Y es que, para comprender en detalle cuál es la posición filosófica de Ortega, resulta necesario abordar las tesis fundamentales, más allá de las posibles y superficiales coincidencias con otros autores. Así, en relación con Max Scheler, quien sería, supuestamente, a quien Ortega sigue en sus tesis centrales en esta temática (cfr. Aranguren 1966, p. 39; Cerezo 1984, p. 346; Lasaga 2006, p. 151, nota 26; Gibu 2015), resulta que, sin embargo, cuando estudiamos a fondo la cuestión, Ortega se distancia de este filósofo en puntos esenciales, tal y como nos muestran algunas de sus "Notas de trabajo", como la siguiente:

Para Scheler el "preferir" funda el "Fühlen" del valor. –Formalismus –491– "por ser esencial a todo valor su superioridad o inferioridad".

Yo creo lo contrario. –Convenía para aclarar la cuestión relacionar esto con los hechos de percepción del sonido absoluto, del calor– y también del más y el menos, en objetividades capaces de intensidad (Ortega 2016, p. 18).

Sin entrar aquí a discutir esta tesis central que Ortega postula frente a Scheler, advertimos que los editores, Echeverría y Sánchez, comentando esta nota de trabajo afirman que Ortega elogió en el *Discurso* “la distinción scheleriana entre «cosa» y «valores de la cosa» (VII, 730), que el propio Ortega usó” (2016, p. 18, nota a pie 45). Sin embargo, en el pasaje del *Discurso* citado por los editores (VII, 730), Ortega no está discutiendo la distinción entre “cosa” y “valor”, ni tampoco se la está atribuyendo a Scheler, sino que, al igual que en la nota de trabajo citada, el tema es la posible diferencia de “intensidad” en la percepción de una cosa y el valor de esa cosa, de ahí que leamos lo siguiente en aquel pasaje del *Discurso*: “no hay paralelismo entre la claridad con que nos es presente una cosa y la claridad con que nos es presente el valor o valores de esa cosa” (VII, 730). No se trata, pues, de la distinción entre *cosa* y *valor*, sino de la diferente *intensidad* en las respectivas percepciones. Por tanto, la primera distinción, que es la fundamental, Ortega se la atribuye a Husserl, y no a Scheler, tal y como, por lo demás, insisto, afirma Ortega expresamente en el escrito de 1923 sobre Estimativa (cfr. III, 542, nota 1). Además, en la cita inmediatamente anterior de Scheler, a la que la citada por los editores remite, el tema es, justamente, el del “preferir”, cuestión en la que, por cierto, Ortega también se muestra crítico con este autor: “Tampoco parece aceptable la idea de Scheler, l. c., página 491” (VII, 727, nota 1). Por tanto, solo mediante un análisis minucioso de estos detalles podrá dilucidarse si Ortega está, efectivamente, más cerca de Scheler o de Husserl, y, con ello, en qué paradigma preciso se mueve nuestro filósofo, de ahí el gran valor de estas “Notas de trabajo sobre Estimativa”.

5. Me he detenido en la cuestión anterior para mostrar la importancia que, a mi juicio, cobra la escrupulosa distinción entre las distintas fuentes, influencias y lecturas de Ortega, así como la necesaria jerarquización de las mismas, según expuse brevemente en la introducción de este trabajo. Sin embargo, Echeverría y García nos presentan todas las fuentes, influencias, inspiraciones, lecturas y referencias citadas por Ortega en un mismo nivel, sin distinción ni matización alguna, independientemente de que sean fenomenólogos, psicólogos, pedagogos, antropólogos o filósofos de toda índole (cfr. *ibid.*, pp. 84; 94-95; 112). Así, enumerando las distintas *fuentes* de Ortega, afirman: “Ortega se refirió en términos positivos a Lotz, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Estos seis autores son, como mínimo, fuentes de la Estimativa orteguiana, además de Husserl y Scheler” (*ibid.*, p. 90). Se comprende ahora por qué se tornaba necesario dedicar la primera parte de mi trabajo a establecer un criterio mínimo de clasificación y jerarquización de las distintas “lecturas de Ortega” (genitivo subjetivo), pues, de lo contrario, se mezclan todos los autores citados por Ortega como si estuviesen en un mismo nivel o categoría, en este caso, como *fuentes*. Sin embargo, tal proceder resulta, no solo impreciso y confuso, sino, tomado en

rigor, radicalmente incorrecto. El mismo problema encontramos, por lo demás, en la edición de Echeverría y Sánchez de las citadas “Notas de trabajo sobre Estimativa”, lo cual me parece un punto muy importante a tener en cuenta dada la importancia de estos documentos para futuras investigaciones sobre esta temática.

6. Del mismo modo, y por las mismas razones, pienso que la presentación global esbozada por Echeverría y García, proponiendo “siete dimensiones a tener en cuenta en la Estimativa de Ortega (ontológica, ética, psicológica, fenomenológica, histórica y lexicológica), más una séptima, que entronca su Estimativa con la teoría de la circunstancia, el raciovitalismo y la razón histórica” (*ibid.*, p. 112) resulta, de nuevo, demasiado general e imprecisa y, tomada rigurosamente, también incorrecta. A mi juicio, estas “dimensiones” deberían, cuanto menos, presentarse acompañadas de alguna matización respecto a su importancia, jerarquía y alcance en la propuesta filosófica orteguiana. Y es que, al presentar al mismo nivel y sin ninguna matización la “dimensión fenomenológica” de la Estimativa y, por ejemplo, la “lexicológica” o la “psicológica”, se nos estaría dando a entender que todas ellas tienen la misma importancia y alcance, lo cual es radicalmente incorrecto. Y ello porque, en realidad, las “dimensiones” propuestas por Echeverría y García solo cobran sentido, es más, solo son concebibles y formulables sobre los fundamentos filosóficos logrados a partir de la fenomenología de los valores que subyacen a la Estimativa, fundamentos que, a su vez, se logran gracias a la puesta en práctica del método fenomenológico, de ahí que Ortega nos diga en el *Discurso*, al ocuparse de ello, que estamos “en ese campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera” (VII, 713). Por ello, la “dimensión fenomenológica” no podría colocarse, sin más aclaración ni justificación, junto a las demás “dimensiones”. Aquella es, dicho con toda precisión, la *condición de posibilidad* de las restantes. Sin embargo, nada de esto es advertido ni mencionado por los autores.

7. Así, y en consonancia con lo anterior, la denominación general de “filosofía de los valores” empleada por Echeverría y García, sin ser quizás incorrecta, me parece que no logra hacerse cargo de lo que realmente está practicando Ortega, a saber, una “fenomenología de los valores”. En realidad, Ortega no emplea ninguna de las dos expresiones en todo el *Discurso*, pero sí se mostró crítico en el texto de 1923 sobre Estimativa con la noción de “filosofía de los valores” tal y como se entendía usualmente: “Conviene desde luego advertir que la llamada «filosofía de los valores» (Windelband, Rickert, Münsterberg) tiene escasamente que ver con la «teoría de los valores» que ahora nos ocupa” (III, 531, nota 1). Esta nota no está en el *Discurso*, sino que la añade, insisto, en el texto de 1923. Sin embargo, si aceptamos, como aceptan los autores, que el análisis del valor esbozado por Ortega está en sintonía con Scheler, habrían

de afirmar que lo que nuestro filósofo estaría haciendo no es sino una “fenomenología de los valores”, ya que Scheler es un fenomenólogo. Por tanto, así es como, a mi juicio, deberíamos denominar, ya con toda precisión, al análisis orteguiano de los valores: una “fenomenología de los valores”.

8. Sin embargo, insisto, la discusión que planteo no gira meramente en torno a los rótulos, sino en torno a las tesis centrales de la Estimativa y sus fundamentos filosóficos. Un punto central aquí es la relación entre Estimativa y ontología. Respecto a esta relación, nos dicen Echeverría y García que “la tesis principal” de la Estimativa “era metafísica”, remitiéndonos a la distinción que establece Ortega entre “el mundo del Ser y el mundo del valer” (VII, 711), que los autores interpretan como sigue:

[Ortega] propuso así una línea de investigación muy ambiciosa, aunque luego no la exploró a fondo, limitándose a presentarla ante el gran público en 1923. Lo notable es que en 1918 puso a la axiología al mismo nivel que la ontología, tras dejar claro que los valores no son cosas, pero tampoco ideas platónicas (*ibid.*, p. 93).

A ello me refería más arriba cuando afirmaba que Echeverría y García, a mi juicio, no logran mostrarnos satisfactoriamente el alcance de las tesis sobre Estimativa en el conjunto de la filosofía orteguiana. A diferencia de su interpretación, pienso que Ortega sí la exploró a fondo, es más, que, como ya he mantenido, la desarrolló y la condujo hasta la “metafísica de la vida humana”, situando a las tesis sobre Estimativa, nada menos, que como fundamento último de la noción de *vida como quehacer*, central a partir de 1929 y en toda la llamada “segunda navegación”. En relación con esta idea, vale la pena recordar aquí las siguientes líneas de *¿Qué es la vida?* (1930-1931): “para entender la significación del vocablo *ser* teníamos que reconstruir la situación vital de que brota la pregunta por el quehacer del hombre” (VIII, 441). Sin embargo, insisto, para trazar esta continuidad entre la “primera” y la “segunda navegación” resulta imprescindible comprender el alcance de la tesis central del *Discurso*, la cual, como ya advertimos, no es tenida en consideración por los autores: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Esta tesis entronca perfectamente con la nota de trabajo de Ortega, que Echeverría y García citan en su estudio, en la que nuestro filósofo se plantea la cuestión de la relación entre ontología y Estimativa:

No es, pues, fácil traducir al lenguaje de la antigua Sistematización del cuerpo filosófico la actual estructura de los problemas. Yo diría, sin embargo y con las reservas oportunas, que una investigación sobre el concepto del valor pertenece al tipo de cuestiones que la ciencia tradicional estudiaba en la ontología. La

ontología estudiaba, en efecto, el ser y sus formas fundamentales. Para la escuela arist[otélica] el ser era sólo el ente o ser substancial. Pero, en rigor, bajo ese nombre buscaba el correlato de la conciencia” (Ortega, 2016, p. 16).

Recordemos que una de las tareas centrales que Ortega se propone esbozar en el *Discurso* es, nada más y nada menos, que una reformulación de la ontología clásica mediante la sustitución de la tabla aristotélica de las “categorías o clases del Ser”, ya que “hoy –escribe Ortega– no nos sirve ésta porque está hecha para clasificar la realidad y no la objetividad, concepto mucho más amplio (VII, 714, nota 1). Advertimos, pues, cómo la noción de “objeto”, decisiva en toda esta problemática, resulta totalmente incomprensible si no es leída desde la estricta formulación fenomenológica en la que Ortega la expone en el *Discurso*:

Llamo “objeto” en sentido riguroso, a la vez el más amplio, cuanto es o puede ser término de mi conciencia: lo que al ver veo, lo que al comparar comparo, aquello de que al juzgar juzgo, lo que en el amor amo y odio al odiar, lo que al apetecer apetezco y al querer quiero (VII, 713).

Leído desde la fenomenología, todo este planteamiento cobra coherencia y pleno sentido, pero, para Echeverría y García, una vez más, el marco central de discusión aquí no nos remite a Husserl, ni siquiera a la fenomenología, sino a Lotze (cfr. *ibid.*, p. 105). Por ello, no es de extrañar que no perciban la continuidad entre las tesis centrales de la Estimativa y la filosofía posterior de Ortega, lo cual les lleva a afirmar, de nuevo, que Ortega no resolvió estos problemas en 1923, limitando su explicación a lo siguiente:

Eso sí, para que la Estimativa se integre en la Ontología ésta ha de cambiar profundamente, dejando de basarse en la categoría de sustancia y convirtiéndose en una especie de «ciencia de la conciencia», por así decirlo. Dejando de lado este debate, que Ortega no resolvió en el período comentado (1914-1923), y que a nuestro juicio está en la médula de *El tema de nuestro tiempo* (*ibid.*, p. 106).

Sin embargo, Ortega no afirmó que la ontología debiera convertirse “en una especie de «ciencia de la conciencia»”, como mantienen los autores, sino, sencillamente, en *ontología fenomenológica*. Esta última, según explica Ortega detalladamente en el *Discurso*, y no así en el texto de 1923, se guía por el principio fenomenológico básico según el cual “el ser, pues, término de la conciencia es la nota que formalmente define el objeto como tal. Habrá, por tanto, objetos reales, ficticios e ideales. Y a su vez entre los objetos reales habrá los físicos y los psíquicos” (VII, 713). Esta es la razón por la cual habría que reformular,

ampliándola, la ontología clásica. Tal es, efectivamente, el proyecto de la fenomenología, el cual no se reduce a la problemática *epistemológica* o *psicológica*, sino que hunde sus raíces en la *ontología*. Es decir, en una reformulación radical de la ontología clásica y moderna, tal y como se propone Ortega. Por tanto, no puede afirmarse que nuestro filósofo quisiera convertir la ontología en una “especie de «ciencia de la conciencia»”, por más que tal reformulación ontológica pase necesariamente, según insiste Ortega, por la sustitución de la clasificación aristotélica de las “categorías o clases del Ser”, establecida para “clasificar la realidad”, por la noción de “objetividad, concepto mucho más amplio” (cfr. VII, 714, nota 1).

9. Otra cuestión decisiva, intrínsecamente relacionada con todo lo anterior, es la relación entre Estimativa, fenomenología y psicología, relación que, a mi juicio, no termina de comprenderse claramente en el trabajo que comentamos. Cuando Echeverría y García afirman que “una cuarta dimensión de la Estimativa orteguiana la emparenta con la fenomenología”, se remiten expresamente a los trabajos de Javier San Martín, quien “ha investigado a fondo este tema”, nos dicen, “razón por la cual asumiremos sus aportaciones” (cfr. *ibid.*, p. 83). Sin embargo, pocas líneas después comprobamos que, en realidad, no siguen a San Martín tampoco en este punto. Esto se advierte cuando los autores exponen una de las tesis centrales de San Martín, comentando que “Según él, Ortega rompió con la escuela neokantiana cuando leyó a fondo a Husserl. El artículo donde esta ruptura se trasluce es «Sensación, construcción, intuición», publicado en junio de 1913 (I, 642 y ss.)” (*idem*). Pues bien, esta tesis central, ya que en ella se juega el cambio de paradigma filosófico de Ortega, del neokantismo a la fenomenología, será precisamente la que los autores pongan en cuestión esgrimiendo el siguiente argumento:

[Ortega] postuló la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanció de Kant y de los neokantianos. Ortega retomó así una idea de Lotze, quien aparece citado en el [*Discurso...*] como uno de los precursores de su filosofía de los valores. Dicha hipótesis orteguiana es de índole psicológica y, siendo anterior al interés de Ortega por la fenomenología, implica por sí misma una ruptura con el pensamiento neokantiano” (*ibid.*, p. 85).

Este párrafo nos ofrece, a mi juicio, un ejemplo paradigmático de cómo pueden llegar a confundirse las distintas “lecturas de Ortega” (genitivo subjetivo), y por qué resulta crucial distinguir mínimamente entre, *fuentes*, *influencias* y *lecturas paradigmáticas*, según propuse en la parte primera de este trabajo. En primer lugar, si el paradigma orteguiano fuese la filosofía de Lotze, difícilmente podría Ortega superar el neokantismo, sino, más bien, todo lo contra-

rio, ya que, como es sabido, Lotze es, precisamente, uno de los promotores de esta corriente filosófica. Por tanto, y según la clasificación esbozada al inicio, Lotze sería una *fente* o *influencia* –habría que investigarlo detenidamente–, *pero la filosofía de Ortega no es lotzeana, sino fenomenológica*. Este tipo de distinciones resultan esenciales para abordar las problemáticas que nos ocupan, pues, de lo contrario, se mezclan los paradigmas filosóficos y resulta imposible, no ya la resolución de los problemas en juego, sino la comprensión de los mismos, así como los planteamientos en los que se apoyan las posibles respuestas de acuerdo con Ortega.

En segundo lugar, hemos de advertir que, a pesar de que Echeverría y García insistan en ello a lo largo de su estudio y pretendan presentarla como una de las tesis centrales del *Discurso*, Ortega no emplea en este escrito, ni tampoco en el *Sistema de la psicología* (VII, 427-534), ni una sola vez las expresiones “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales”. Es más, en toda la *Obra completa* de Ortega, la noción de “capacidad estimativa” no aparece ni una sola vez, y la segunda, “facultad estimativa”, solo aparece dos veces (cfr. III, 544; 595). Respecto a la tercera, “función mental”, también aparece dos veces solamente en toda la *Obra completa*, ambas en 1947 en un pasaje de *La idea de principio en Leibniz* (cfr. IX, 1015-1016). Ortega la emplea allí, no para asumirla en el sentido usual de la psicología contemporánea, según parecen darnos a entender Echeverría y García con el reiterado empleo de los términos “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” y “funciones mentales” (cfr. Echeverría y García, *ibid.*, pp. 83; 85; 99; 103; 112), sino, precisamente, al constatar Ortega que “La actual terminología psicológica se nos interpone”, motivo por el cual retrotrae su análisis de esta problemática hasta Aristóteles para discutir su noción de “sensación” (cfr. IX, 1014-1016).

Sin embargo, como no podía ser de otra manera, Ortega está discutiendo a dos bandas: por un lado, con el filósofo de Estagira, pero, por otro lado, y en última instancia, la discusión es ¡con Husserl! (cfr. IX, 1015, nota 2). Esto, por supuesto, no es ninguna casualidad, sino que la discusión se remonta, como sabemos, a 1913, año de publicación de los textos “Sobre el concepto de sensación” (I, 624-638) y “Sensación, construcción e intuición” (I, 642-654). Esto nos muestra, una vez más, cuál es el paradigma filosófico en el que se mueve Ortega, paradigma en el cual cobran sentido sus conceptos, como el de “sensación”, mientras que otros, como los citados de “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales” quedan excluidos de su léxico filosófico o, en todo caso, *reconducidos* y *traducidos* a términos fenomenológicos.

Por ello, el detalle de que Ortega no opere técnicamente con los términos citados no es baladí, sino que obedece a razones fundamentales *de principio*. Este detalle nos muestra que Ortega no está haciendo Psicología en sentido usual,

sino, precisamente, discutiendo críticamente con los psicólogos contemporáneos. De nuevo, la tesis central aquí es la que Echeverría y García olvidan: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710), acompañada, esta vez, de la segunda advertencia fundamental que nos hace Ortega en el *Discurso*, advertencia que, por cierto, fue eliminada en el texto de 1923 sobre Estimativa: “A un mismo objeto puede referirse la conciencia en muchas maneras” (VII, 714). Estas “maneras” serían, tal y como explica Ortega remitiéndose expresamente a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (cfr. VII, 716, nota 2), “las menciones, representaciones, recuerdos, juicios, razonamientos”, y concluyendo lo siguiente:

[E]n nuestra rápida ojeada sobre las distintas maneras de referirse la conciencia a un objeto habríamos dejado para el final la más decisiva: la intuición, en la cual, a diferencia de todos los demás actos, nos es dado el objeto mismo de que hablamos, que mentamos, representamos recordamos, juzgamos, teorizamos y disputamos. En los actos intuitivos la conciencia trae a presencia inmediata su objeto. En ellos no hay un intermediario o representante de las cosas, sino esta misma, por decirlo así, en persona hace su representación (VII, 714-715).

Por supuesto que podría decirse que todo esto es Psicología, y, de hecho, como es sabido, las *Investigaciones lógicas* de Husserl fueron escritas, fundamentalmente, como un intento de refutación del psicologismo. Se comprende, pues, que la fenomenología esté intrínsecamente ligada a la Psicología; es más, que la discusión crítica con esta disciplina resulte un punto esencial para la dilucidación y la articulación de las tesis propias del método fenomenológico. Por eso no es ninguna sorpresa que Husserl dictara en 1925 unas lecciones tituladas *Psicología fenomenológica* (*Phänomenologische Psychologie*), recogidas en el tomo IX de *Husserliana* (cfr. Husserl, 1968). Y lo mismo cabe decir, por supuesto, del *Sistema de la Psicología* (1915), donde Ortega nos ofrece, por ejemplo, la explicación fenomenológica del concepto de “objeto” que emplea en el *Discurso*. Ahora bien, y este es el detalle crucial: advirtiéndonos siempre de que “tenemos que reformar la terminología usadera” (VII, 466)⁵.

Todo esto es importante para comprender que las nociones de “facultad estimativa”, “capacidad estimativa” o “funciones mentales” que

⁵ El fragmento completo es el siguiente: “Ahora, al advertir que hay un ser irreal e imperceptible tenemos que reformar la terminología usadera. Vamos a dejar la palabra cosa significando lo que significaba –lo capaz de ser percibido. Pero necesitamos buscar un término que exprese fijamente eso que tienen de común el ser real y el ser irreal. Y eso que tienen de común no es más que esto: constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en los múltiples modos de ésta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos” (VII, 466).

emplea la Psicología, con su “terminología usadera”, han de ser comprendidas a partir del rasgo más esencial o modo de ser “primitivo” de la conciencia. La clave de esta cuestión radica en que será, precisamente, este análisis fenomenológico el que nos muestre que *la conciencia es siempre ya, por principio, estimativa o valorativa*. Esto, y no otra cosa, es lo que va expresado en la tesis central de la Estimativa que estamos repitiendo aquí *ad infinitum*: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). O, dicho de otra manera, también en palabras del propio Ortega:

[L]a función de estimar y desestimar *es el más profundo y radical* estado de la conciencia –individual y colectiva–, todo lo demás, sentimiento, apetito e intelección dependen de aquélla. Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera *un régimen de estimaciones y desestimaciones*: el resto de sus actividades se modela y mueve dentro del marco de su carácter estimativo (VII, 731, nota)

Por ello, y aunque Echeverría y García no lo adviertan, Ortega no habla nunca, en este contexto técnico, en términos de “facultades” o “capacidades”, como hace la Psicología “usadera”, sino que nos está remitiendo a las *condiciones de posibilidad* de las mismas, de ahí que las tesis fenomenológicas adquieran, en estricta jerga fenomenológica, un carácter *trascendental*. Por tanto, y para decirlo con toda propiedad, lo que Ortega nos presenta no son sino esbozos de estricta *Psicología fenomenológica*, y esto, no se olvide, en estricto sentido husserliano, tal y como nos recuerda reiteradamente nuestro filósofo.

Así, en vista de lo anterior, afirmar, como hacen Echeverría y García, que la “hipótesis orteguiana es de índole psicológica y, siendo anterior al interés de Ortega por la fenomenología, implica por sí misma una ruptura con el pensamiento neokantiano” (*ibid.*, p. 85), resulta, una vez más, no solo impreciso, sino radicalmente incorrecto. Y esto, además, por dos motivos. En primer lugar, porque, según he intentado mostrar, y en contra de lo que mantienen los autores, no creo que Ortega postulara “la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanciá de Kant y de los neokantianos” (*idem*). Es más, Ortega nunca se expresó ni planteó los problemas técnicos en tales términos. Y, en segundo lugar, porque, según he insistido, la psicología que esboza Ortega es rigurosamente *fenomenológica*, de modo que difícilmente podrá afirmarse que rompe con el neokantismo por la psicología y no por la fenomenología.

Por lo demás, cuando los autores afirman que Ortega llegó a proponer una “*Psicología Evaluativa*” (*ibid.*, p. 83), remitiéndonos a la cita que Ortega hace en el *Discurso* de la obra de Félix Kruger, *Über Entwicklungspsychologie*, tampoco me pa-

rece muy precisa esta lectura, pues, como el propio Ortega escribe allí, se trataría de una “psicología evolutiva” (cfr. VII, 711, nota 1), no “evaluativa”, ya que *Entwicklung* significa “evolución” o “desarrollo”, y no “evaluación”, de ahí el rótulo contemporáneo “Psicología evolutiva o del desarrollo” (*Entwicklungspsychologie*).

10. Por otro lado, y en consonancia con lo comentado en el punto anterior, todas estas problemáticas resultan cruciales desde una perspectiva fenomenológica para el análisis de la voluntad, de ahí que Ortega, tal y como nos muestran sus “Notas de trabajo” (cfr. 2017, pp. 29-30), estudiara a fondo las investigaciones fenomenológicas sobre la voluntad de Alexander Pfänder, colaborador de Husserl en esta época, y mostrándose crítico con autores como Hermann Schwarz (cfr. VII, 725, nota; 727, nota; III, 541, nota 2). Sin embargo, y a pesar de las críticas a Schwarz, en sus “Notas de trabajo” encontramos la siguiente anotación, muy interesante, en relación con Juan Luis Vives y la problemática de la voluntad:

Cuando Sch[warz] llama a Gefallen y Missfallen “Regungen des Willens” para separarlos del placer o displacer se ve que le mueve el mismo intento que a Vives cuando busca algo más elemental y menos *zustandlich* que el amor y el odio en la allubescencia y la offensio” (Ortega 2016, p. 28).

Esta importante nota, una vez más, leída desde un marco ajeno a la fenomenología resulta prácticamente incomprensible, de ahí que, de nuevo, en la traducción propuesta por Echeverría y Sánchez se pierda el sentido de la problemática central, ya que traducen *Regungen des Willens* como “reglas de la voluntad” (*idem*, nota a pie 116) y *zustandlich* por “realizable” (*idem*, nota a pie 117). La primera traducción resulta incorrecta, ya que *Regungen* no significa “reglas”, sino que *Regung* es “moción, impulso, movimiento”. Si se lee detenidamente la nota de trabajo de Ortega, se advierte que el sentido del término *zustandlich*, como contrapuesto a “movimiento” y a “algo más elemental”, significaría, más bien, “estático”, “constituido”, “en estado”, siempre frente al movimiento elemental de la voluntad. Esta es una cuestión clave de la fenomenología de la voluntad, estrechamente ligada a la constitución del “noema” y de la “noesis”, tal y como señala Ortega en otra importante nota de trabajo, mencionando también a Schwarz:

Evolución del noema valor, desde el relativismo –sub[etivo] hasta objetivo.

Evolución de la noesis –desde deseo hasta acto estimativo– (Ortega 2016, p. 26).

Estas notas de trabajo nos muestran cómo la problemática de la voluntad entronca directamente con la *constitución genética* del acto estimativo, problemá-

tica que Ortega deja expresamente de lado en su *Discurso* (cfr. VII, 719), pero de cuya complejidad era plenamente consciente. La importancia de esta nota de trabajo radica, una vez más, en que ella nos muestra cuál es el planteamiento, el esquema, el paradigma desde el cual Ortega aborda estas cuestiones, y este no es otro que la fenomenología en estricto sentido husserliano, tal y como nos revelan, por ejemplo, las nociones de “noema” y “noesis”.

11. Por tanto, y sin poder entrar aquí a discutirla en detalle, me parece problemática la tesis general propuesta por Echeverría y García según la cual

[L]a capacidad estimativa cuya existencia Ortega afirmó, también existe en los animales, al menos en lo que respecta a los valores útiles y vitales. Lo notable en los seres humanos es que esa capacidad no sólo atañe a los objetos físicos (*Dinge*), sino a cualesquiera cosas (*Sachen*), incluyendo entidades imaginarias, artísticas y religiosas (*ibid.*, p. 103).

Advertimos, en primer lugar, que lo que los autores denominan aquí “objetos físicos” (*Dinge*) sería, según me parece, lo que Ortega denomina “cosas” (despojadas de valor, a diferencia de los “«bienes» (o cosas + valores)” (cfr. VII, 727), mientras que con la expresión “cualquiera cosas (*Sachen*), incluyendo entidades imaginarias, artísticas y religiosas”, asumo que se refieren a lo que Ortega denomina técnicamente “objeto”, puesto que, según la definición orteguiana, tendremos “objetos reales, ficticios e ideales” (cfr. VII, 713).

Sin embargo, según explica Ortega, el objeto del acto estimativo nunca podría ser el “objeto físico”, si por ello se entiende la mera cosa física despojada de valor. No podría ser este, pues, el objeto de la “capacidad estimativa” que, según los autores, compartimos con los animales no humanos. Deben referirse, entonces, a la “capacidad” de estimar los objetos ideales que son los valores mediante el acto que Ortega denomina “ideación”, y que define expresamente como “el acto psíquico en que son aprehendidos los objetos ideales” (cfr. VII, 726, nota). Sin embargo, resulta muy discutible que los animales no humanos posean esta capacidad “ideatoria”, al menos en el mismo sentido que los humanos. Y todo esto, no se olvide, planteado en términos de “facultades” o “capacidades”, lo cual ya es problemático desde la óptica orteguiana en relación con el tema que nos ocupa.

La tercera opción pudiera ser que Echeverría y García se refieran a que el objeto de la “capacidad estimativa” que compartimos con los animales no humanos sean los “bienes” (cosas + valores). Esta última opción nos remitiría a la problemática del carácter “cultural” de los “bienes”, pongamos por caso, de una cama, y si podemos afirmar que esta es objeto de “valoración” (como un “bien”) en el mismo sentido tanto por un humano como por un animal no humano. Esto último también es muy discutible, ya que tendríamos que analizar si comparti-

mos o no algo así como una “cultura básica” con los animales no humanos (cfr. Embree 2003; San Martín 2018; Expósito 2018). Por tanto, a mi juicio, la tesis según la cual “la capacidad estimativa cuya existencia Ortega afirmó, también existe en los animales” no es tan obvia como parecen asumir los autores. Y no solo su validez, sino que el propio Ortega la planteara y la asumiera en tales términos, de ahí que deba ser sometida a un análisis más minucioso. Tal análisis, por cierto, difícilmente podría realizarse desde una perspectiva no fenomenológica, pero esto es ya otra cuestión.

En todo caso, lo decisivo aquí es, a mi juicio, comprender y explicar por qué Ortega no emplea en estos textos los términos “capacidad estimativa”, “facultad estimativa” o “funciones mentales” para referirse al *acto presentativo del valor*, sino que emplee, rigurosamente hablando, y a la que todas las demás expresiones hubieran de remitirse, la siguiente: “Ahora me limito a dar un nombre a ese tipo de actos presentativos del valor: llamémoslo estimación y desestimación” (VII, 728). Según me parece, y así nos lo muestran las notas de trabajo anteriores, esta reserva de Ortega se debe al intento de preservar el carácter dinámico propio de la “moción, impulso o movimiento de la voluntad” (*Regungen des Willens*). O, en otras palabras, para preservar el carácter inherentemente dinámico de la “Evolución de la noesis –desde deseo hasta acto estimativo”, según anotaba Ortega, dinamismo “elemental” que se perdería en la sustantivación o hipóstasis que podrían implicar los términos “capacidades” o “facultades” mentales, de ahí que Ortega los evite en su elaboración técnica. Esta es, efectivamente, la diferencia esencial entre la psicología fenomenológica en la que se desenvuelve Ortega y la psicología usual cuya “terminología usadera –nos advertía– tenemos que reformar” (cfr. VII, 466). Por tanto, el problema de si los animales no humanos comparten con nosotros o no esta “función” o “capacidad estimativa”, y en qué sentido lo harían, es una cuestión que excede con mucho el propósito de este trabajo, por lo que la dejo aquí meramente apuntada, limitándome a señalar la necesidad, al menos desde la óptica orteguiana, de reformularla en términos fenomenológicos, y no como la plantean Echeverría y García.

12. Otra de las ideas a explorar que proponen los autores en el marco de la Estimativa orteguiana sería la siguiente en relación con *la vida como un valor y fuente de valores*:

La vida es un valor, diríamos nosotros, y todavía más: es una fuente de valores, por eso cabe hablar de valores vitales e incluso afirmarlos como un tipo de valores, puesto que son objetivos, como lo es la vida, la cual es anterior al sujeto individual (*ibid.*, p. 101).

Estas ideas, que comparto en lo esencial, creo que exigen, con todo, una precisión importante, ya desde su planteamiento, pues, ¿qué quiere decir que

“la vida, la cual es anterior al sujeto individual”? A mi juicio, esta afirmación solo se sostiene si entendemos por “vida” la “vida biológica”, pero no la “vida biográfica”, pues esta última no la hay sin “sujeto individual”. Recordemos que la ambigüedad del concepto de “vida” era, precisamente, uno de los elementos más problemáticos de *El tema de nuestro tiempo* (1923), lo cual obligó a Ortega a introducir numerosas notas para intentar explicar que no se estaba defendiendo allí un biologicismo ni tampoco la noción de “vida” en términos de las ciencias naturales (cfr. III, 564, nota 1). Esta ambigüedad del concepto de “vida”, sumada al doble sentido en que Ortega emplea la noción de “cultura” en el libro citado, hace que, según San Martín, encontremos en él una serie de ambigüedades conceptuales y problemas arraigados en “la contraposición masiva entre vida y cultura (Cultura)” (cfr. San Martín, 2013, p. 60).

Del mismo modo, para solventar este tipo de ambigüedades, creo que sería necesario explicitar en qué distintos sentidos se emplea la noción de “vida” en la propuesta de Echeverría y García, y creo que podemos hablar tranquilamente de la *vida biográfica como fuente propia y genuina de valores*. Y esto último, además, apoyándonos en la distinción de Ortega ya comentada entre “el mundo del Ser y el mundo del valer” (VII, 711). Por ello, cuando en *El Quijote en la escuela* (1920) afirma Ortega en aquel pasaje —tan citado y, quizás, no del todo comprendido— sobre los *valores vitales* que

Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales (II, 417).

Cuando afirma estas tesis, digo, no hay que perder de vista que Ortega está operando con la distinción elaborada en 1918 entre *el mundo del Valer* (o *del Quehacer*) y *el mundo del Ser*, cuya tesis central era, no se olvide, que *el primero no se reduce, ni se puede reducir, al segundo*. Tal era el tema de análisis en el *Discurso*, precisamente, para mostrar la distinción entre estos “dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer”, y cómo “La constitución del uno carece de vigencia en la del otro” (cfr. VII, 717).

Pues bien, si esto es cierto, lo mismo debemos decir a la inversa: el *mundo del ser*, en este caso el *ser biológico*, la “pura biología” y su “punto de vista estrictamente vital”, también preserva su legitimidad frente al mundo de “valer”, si por este último entendemos, como parece ser el caso de Ortega, el valor en términos biográficos, es decir, el mundo socio-cultural en el que habla “la ética” y no “la pura biología”. Adviértase bien: esta distinción se sigue, en rigor, del

análisis fenomenológico que nos muestra cómo “La constitución del uno carece de vigencia en la del otro”. Por ello, y aquí es donde creo que hay que detenerse, habría que distinguir las dos dimensiones en las que se mueve Ortega, pues, de lo contrario, no se entiende con precisión lo que pueda querer decir la afirmación de Echeverría y García de que “la vida es un valor” y que “la vida, la cual es anterior al sujeto individual”, pueda ser una “fuente de valores”. No se termina de comprender, pues, si nos movemos en un plano puro y meramente “biológico”, o si estamos en el plano “biográfico” de la cultura, o si nos referimos a ambos. Todas estas cuestiones, más allá de las fórmulas orteguianas, deben ser analizadas filosóficamente para mostrar su validez.

13. Por otro lado, e insistiendo en la cuestión planteada al comienzo referida a las distintas “lecturas de Ortega” (subjetivas y objetivas), advertimos que, de entre todos los autores, fuentes e influencias que Echeverría y García mencionan en su presentación de la Estimativa, hay un nombre que no aparece nunca, tampoco en su edición de las “Notas de trabajo”, donde Ortega, por lo demás, tampoco lo cita, pero sí en su *Discurso*. Se trata de Theodor Lessing (1872-1933), de quien Ortega menciona su artículo *Sistema de axiomática del valor* (*Studien zur Wertaxiomatik*) (cfr. VII, 733, nota 1). Pues bien, tal y como nos informa Ullrich Melle en su “Introducción” al tomo 28 de *Husserliana* que contiene las *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908-1914)*, Theodor Lessing había estudiado con Husserl en el semestre de verano de 1906 y en el de invierno de 1906/07, y en la primavera apareció el citado artículo, publicación por la que Husserl se sintió engañado al considerar que se basaba en su trabajo inédito de investigación (cfr. Melle 1988, pp. XXIV). Esto dio lugar a lo que Melle llama el “Lessing-Affäre”, ya que Husserl denunció el supuesto plagio, lo cual obligó a Lessing a retratarse y reconocer que su trabajo se inspiraba en las investigaciones inéditas de Husserl (cfr. *ibid.*, pp. XXV-XXVII)⁶.

Asimismo, nos informa Melle, Husserl escribió numerosas anotaciones al margen de su ejemplar del artículo de Lessing, marcando con una “H” las ideas que consideraba de su autoría (cfr. *idem*). Sería, pues, interesante investigar esta cuestión, no tanto por rastrear las “fuentes” de

⁶ Agradezco al profesor Ignacio Quepons el haberme puesto sobre la pista de esta polémica entre Husserl y Lessing, así como sus valiosísimos comentarios en relación con la ética y la axiología de Husserl durante el seminario sobre la Estimativa de Ortega, que tuve la oportunidad de impartir en el Instituto de Filosofía de la Universidad veracruzana en mayo de 2018. Aprovecho esta nota para extender mi agradecimiento a los profesores Ignacio Rojas, Rubén Sánchez y Antonio Ziri6n, así como a los compa6eros y estudiantes que hicieron posible la celebraci6n de los seminarios sobre la fenomenologí a de los valores de Ortega durante los meses de mayo y junio de 2018, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la Universidad Popular Autónoma de Puebla y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México respectivamente.

Ortega, sino para estudiar los paralelismos y discrepancias filosóficas entre ambos, ya que fue Husserl, y no Scheler ni ningún otro fenomenólogo, el primero que planteó un proyecto similar a la Estimativa orteguiana. Dado, pues, que Ortega conocía indirectamente, vía Lessing, las tesis de Husserl sobre ética y axiología, quizás debiéramos revisar la idea comúnmente aceptada de que fue Scheler el gran precedente y referente, cuando no el único, de la Estimativa orteguiana. Por lo demás, y en lo que a la presentación de Echeverría y García se refiere, no deja de resultar sintomático el hecho de que, de entre las numerosas “fuentes” de Ortega que recopilan y citan en su estudio, Theodor Lessing haya pasado desapercibido, a pesar de ser una de las referencias decisivas para el tema que nos ocupa.

14. Por último, y en relación con todos los puntos anteriores, en la edición de las “Notas de trabajo” realizada por Echeverría y Sánchez se trasluce lo que sería, a mi juicio, la consecuencia más visible de no asumir que la fenomenología es el paradigma filosófico de Ortega. Entiéndaseme bien: no digo que los editores *no acepten* las tesis que intérpretes como San Martín han venido defendiendo desde hace décadas sobre la relación de Ortega con la fenomenología, sino que, en última instancia, *no operan* con ellas. Ya hemos comentado el caso concreto de la afirmación de Echeverría y García de que Ortega rompería con el neokantismo gracias a una “hipótesis de índole psicológica”, y no por la fenomenología, a pesar de haber afirmado previamente que asumen los estudios de San Martín (cfr. *ibid.*, p. 85).

Pues bien, tal consecuencia sería la siguiente. En su edición de las “Notas de trabajo” de Ortega, la “Primera Parte” de ellas se compone de 44 páginas, acompañadas de un total de 310 notas al pie de los editores; la “Segunda Parte” de 15 páginas, acompañada de 79 notas al pie; y la “Tercera Parte” de 22, anotada con 153 notas; es decir, un total de 81 páginas de notas de trabajo de Ortega y 543 notas a pie de los editores. De estas últimas, una gran parte de ellas son anotaciones técnicas, tales como la indicación de la numeración de las carpetas, o indicaciones como “tachado”, “borrado”, etc. en relación con la escritura original de los manuscritos de Ortega. Otra buena parte están dedicadas a facilitarnos los datos biográficos y académicos de los autores citados por Ortega, lo cual es, ciertamente, de gran utilidad. Otras nos ofrecen la traducción de los conceptos, citas o pasajes que Ortega anota de otros autores, la mayoría de ellos alemanes. Y, finalmente, encontramos un gran número de notas al pie que nos remiten, cuando es el caso, a pasajes de las *Obras completas* de Ortega relacionadas con las notas de trabajo, lo cual tam-

bién es de gran ayuda. Por lo general, se trata, a mi juicio, de una edición cuidada y, sobre todo, muy didáctica. Sin embargo, en los dos últimos tipos de notas, de traducciones y alusiones a otros textos de Ortega, advertimos varios aspectos que me parecería necesario matizar. Y aquí es, según decía más arriba, donde advertimos la consecuencia más visible de *no operar* con la convicción de que la fenomenología es el paradigma filosófico de Ortega.

Ya he comentado el ejemplo de la distinción entre “cosa” y “valor”, que Ortega atribuye a Husserl, mientras que los editores nos remitían a Scheler como la fuente de nuestro filósofo (cfr. 2016, p. 18, nota a pie 45). Del mismo modo, en otra importante nota de trabajo, titulada “*Clases de valores*”, leemos:

Clases de valores

Personales y Zustandswerte –Schwar[z], Psych[ologie] d[er] W[erte]

Eigen und Fremdwerte –41– (Ortega 2016, p. 22).

Pues bien, en la nota 67 de los editores se nos ofrece la traducción de “Zustandswerte” por “valores de estado”, y en la 60 se traduce “Eigen und Fremdwerte” por “valores propios y ajenos”, seguido del siguiente comentario: “Otro de los autores que usa esta distinción es Max Scheler”, remitiéndonos a la obra *Der Formalismus in der Ethik*. Tanto esta como otras remisiones a Scheler pueden resultar pertinentes, y no las pongo en duda, pero quizás se podría haber citado también el volumen 42 de *Husserliana*, dedicado, entre otras temáticas, a las “Reflexiones sobre ética de los años de Friburgo” (cfr. Husserl, 2014, pp. 265-527). Uno de los temas centrales abordados allí es, precisamente, la distinción que Ortega traza aquí entre los valores propios (*Eigenwerte*) y ajenos (*Fremdwerte*) o, en los términos que Husserl plantea la cuestión, entre los “valores de placer” (*Lustwerte*) (cfr. *ibid.*, pp. 344-346) frente a los “valores de amor” (*Liebeswerte*) (cfr. *ibid.*, pp. 350-471). Los primeros serían, justamente, los que Ortega cita aquí como “Zustandswerte”, y que podríamos traducir como “valores ocasionales”, “situacionales” o “circunstanciales”, ya que ese sería el sentido de los “valores de estado”, según traducen los editores. Frente a estos últimos, encontramos los “valores propios” (*Eigenwerte*) o “valores de amor” (*Liebeswerte*), que ponen en juego, nos dicen Husserl y Ortega, lo que realmente somos, esto es, lo que auténticamente amamos y estimamos, de ahí que sean “valores de amor”. Esta es, por lo demás, la tesis que late en la idea de Ortega según la cual

[H]ay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría
nuestro espíritu por su propio peso como al centro ígneo de la tierra irían

por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en la frente de los montes” (VII, 602).

Ahora bien, y esto es muy importante, tal y como nos advierte Ortega en el *Discurso*, “Conviene, desde luego, que no se confunda el *preferir* con el *elegir*” (VII, 727, nota 1). El caso más claro de esto último es, precisamente, el amor, ya que en él se nos muestran nuestras *preferencias*, pero no por ello podemos afirmar que *elegimos* de quién nos enamoramos. Ortega trata esta cuestión en sus conocidos *Estudios sobre el amor* (V, 455-526), y no se olvide que uno de ellos lleva por título, precisamente, “La elección en amor” (cfr. V, 499-526). Y no se olvide tampoco que en este punto Ortega está situándose, precisamente, frente a Scheler, según leíamos en la nota de trabajo citada más arriba: “Para Scheler el “preferir” funda el «Fühlen» del valor. –Formalismus –491– «por ser esencial a todo valor su superioridad o inferioridad». Yo creo lo contrario” (Ortega 2016, p. 18). Tal es la problemática que está detrás de estas notas de trabajo. Y la misma cuestión late en esta otra, titulada “amabilidad”, donde Ortega anota lo siguiente:

Amabildad

Liebens-wert, Liebenswürdigkeit (Ortega 2016, 39).

Según vemos, esta nota estaría relacionada con las anteriores, aunque Ortega no ofrece más referencias al respecto. En cuanto al comentario de los editores, Echeverría y Sánchez añaden las notas al pie 208, traduciendo *Liebenswürdigkeit* por *Amabildad* (*idem*) y la 207, donde leemos: “[«Liebenswert» es «simpático»]” (*idem*).

Ciertamente, el adjetivo *liebenswert* significa *simpático* o *encantador*, pero, traducido así, en este contexto, creo que no capta el sentido que expresa la nota de trabajo de Ortega, ya que la problemática de fondo sería la citada distinción entre los “valores propios”, “personales” o “de amor” frente a los “valores ajenos”, “ocasionales”, “momentáneos” o “de placer”. Sin embargo, nada de esto se advierte al traducir, sencillamente, *liebenswert* por *simpático*. Y esto, por supuesto, sin olvidar hasta qué punto está operando Ortega con el armazón teórico-conceptual fenomenológico que venimos exponiendo, lo cual se nos muestra, por ejemplo, en las siguientes líneas del escrito “Para una psicología del hombre interesante” (1925):

El amor ama porque ve que el objeto es amable, y así resulta para el amante la actitud ineludible, la única adecuada al objeto, y no comprende que los demás no lo amen –origen de los celos, que, en cierto giro y medida, son constitutivos al amor (V, 193).

Por supuesto que se pueden leer estas líneas desconociendo todo el complejo trasfondo fenomenológico en que ellas se fundan, ignorando, por ejemplo, el alcance de la noción de “objeto”, o por qué “El amor ama porque ve que el objeto es amable”, desconociendo pasajes del *Discurso* como el siguiente:

Pero en segundo lugar, apetecible significa no el ser apetecido, ni el poder ser apetecido mañana o en algún instante por alguien, sino el *merecer* ser apetecido, el *ser digno* de ello, aun cuando nadie jamás lo apetezca y, aun en cierto modo, ni pueda apeteцerlo. El merecer, el ser digno de algo, es en tal sentido una cualidad totalmente indiferente a los actos efectivos que el sujeto ejercite ante ella o con motivo de ella (VII, 724).

Por supuesto, insisto, que se puede leer a Ortega ignorando todo este trasfondo fenomenológico, ¡faltaría más!, pero una *lectura filosófica*, en estricto sentido técnico y riguroso, tal y como nos exige Ortega al inicio de su *Discurso* (cfr. VII, 705), no puede pasar por alto todos estos detalles esenciales; o no puede hacerlo, al menos, sin acarrear importantes imprecisiones interpretativas. Y esto porque, sencillamente, difícilmente pueden comprenderse a fondo las tesis y los conceptos en juego al ser despojados del paradigma filosófico en el que se articulan y desde el cual cobran pleno sentido.

Y lo mismo sucedería, a mi juicio, en la nota 202 de los editores en esa misma página 39, referente a la nota de trabajo en la que Ortega cita el imperativo ético de Franz Brentano, en cuya nota aclaratoria los editores nos dicen lo siguiente:

[Das «Beste unter dem Erreichbaren» in allen Fällen zu wollen ist also der richtige praktische Entschluss. Es ist nur eine andere Ausdruckweise, wenn man sagt, dies sei die oberste praktische Soll, das «höchste Gesetz», p. 34. Traducción: “«Lo mejor entre lo alcanzable» en todos los casos quiere ser la decisión práctica correcta. Es sólo otra forma de expresar la meta práctica superior, la «ley suprema».] (*idem*).

Tal y como el propio Ortega indicó en varias ocasiones, también en el *Discurso* de 1918 (cfr. VII, 718; 733, nota 1), Brentano es una de las piezas clave para comprender la transformación de la ética contemporánea, de ahí que nos advirtiera en el texto de 1923 sobre Estimativa lo siguiente:

Las ideas de Brentano sobre psicología y ética no consiguieron prender en el siglo XIX, y en cambio, en la forma que las han dado sus discípulos –Husserl, Meinong, Marty, etcétera– han triunfado rápidamente en los pocos años del siglo XX que van corridos. ¡De tal modo son los siglos como climas favorables o adversos a determinadas simientes ideológicas! (III, 533, nota 1).

En el caso de Husserl, Brentano es fundamental para comprender su posición ética, tanto la inicial, expuesta en las citadas *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (1908-1914), como en los años de Friburgo, que consistirá, precisamente, en darle un contenido concreto y personal al citado imperativo brentaniano mediante la apelación a los valores personales o de amor, según hemos visto. Si para Ortega la tarea central de la ética era reformular el imperativo kantiano (cfr. II, 181), y en ello insiste en el *Discurso* (cfr. VII, 708, nota 1), para Husserl será, análogamente, y por los mismos motivos, la “revisión del imperativo categórico brentaniano” (cfr. Husserl, 2014, pp. 390-392), llegando a afirmar, en consonancia con Ortega, que “el amor, en sentido auténtico, es uno de los problemas principales de la fenomenología” (*ibid.*, p. 524).

Por tanto, y a pesar de la importancia de esta nota de trabajo de Ortega, advertimos que la traducción ofrecida aquí por los editores resulta incorrecta, ya que no capta el sentido del imperativo brentaniano y, con él, la problemática que está en juego. Según hemos visto, la traducción de los editores sería la siguiente: “«Lo mejor entre lo alcanzable» en todos los casos quiere ser la decisión práctica correcta. Es sólo otra forma de expresar la meta práctica superior, la «ley suprema»”. Pues bien, si la primera frase podría matizarse traduciendo, más bien, “La decisión práctica correcta consiste en querer «lo mejor entre lo alcanzable» en todos casos”, para conservar el sentido lógico del imperativo, la segunda nos exige advertir que Brentano se refiere expresamente al “deber práctico” (*praktische Soll*), y no a la “meta práctica” como traducen los editores.

Aunque pudiera parecer un detalle menor, este resulta decisivo cuando se trata de investigar a fondo la ética de Ortega, por ejemplo, al hilo de los diferentes “imperativos” mencionados por nuestro filósofo a lo largo de su obra. Recordemos que en *El tema de nuestro tiempo* nos propuso una posible sistematización de los mismos al hilo de “una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes”, a saber, el imperativo “cultural” y el “vital” (cfr. III, 586). Otra formulación de estos imperativos, más exacta a mi juicio, podría ser la distinción, ofrecida por el propio Ortega, entre los imperativos “subjetivos” y “objetivos” (cfr. III, 585-586). No se olvide que en el *Discurso* de 1918 Ortega afirmaba que “el valor” nos aparece “como imperativo del objeto hacia nosotros” (VII, 724), idea que, a mi juicio, tiene un largo alcance, por lo que exigiría ser pensada a fondo, aunque nos limitemos aquí solo a señalarla de pasada.

Todas estas ideas apuntan al corazón mismo de la ética de Ortega, ya que con ellas estaría intentando conjugar las dimensiones “subjetivas” con las “objetivas” o “del objeto”, es decir, lo que en 1923 identificó, confusamente a mi juicio, tras los rótulos de imperativos “vitales” y “culturales” respectivamente. El problema de fondo es el mismo que late en Brentano y en Husserl, a saber, cómo podría conjugarse la dimensión circunstancial, histórica y personal

propia de toda motivación ética con la normatividad objetiva que no se deja reducir a la dimensión meramente subjetiva, ya que, de lo contrario, caeríamos en un relativismo moral o, en palabras de Ortega, en una “ceguera estimativa” (cfr. VII, 732, nota) o “ceguera moral” (IX, 1173). Por tanto, si sustituimos la noción de “deber práctico” (*praktische Soll*) por la de “meta”, como hacen los editores, la referencia a Brentano pierde aquí todo su sentido.

Lo que, en definitiva, pretendo mostrar con esto es que las traducciones no son meras traducciones de frases o conceptos, sino que, como bien nos recuerda Roberto Menéndez, “la traducción de *Erlebnis* por *vivencia* en Ortega es síntoma de una *traducción* de más amplio alcance, que es la traducción de la fenomenología a la circunstancia española de hace cien años, una sociedad poco habituada a la filosofía” (Menéndez 2016, p. 119). Por ello, con mi análisis crítico de todas estas cuestiones no pretendo llamar la atención sobre las traducciones de los editores, cuestión muy secundaria para el tema que nos ocupa, sino sobre el perjuicio que supone, a mi juicio, el no leer a Ortega desde el paradigma fenomenológico en el que se inscribe y desde cual piensa y escribe. Esta desatención supone, insisto, la pérdida de todo el trasfondo, no *filológico*, sino *filosófico* que subyace a los problemas abordados por Ortega.

Otro ejemplo de lo anterior sería, a mi juicio, la nota de los editores referida a Dilthey, donde nos dicen que Ortega se interesó “en sus nociones de vida humana y de *Erlebnis*, para cuya traducción Ortega introdujo el neologismo «vivencia»” (cfr. Echeverría y Sánchez 2016, p. 12, nota 6). Este comentario resulta muy pertinente, pero no se nos advierte, por ejemplo, que el texto en el que Ortega plantea la cuestión de la traducción de *Erlebnis* es “Sobre el concepto de sensación” (1913), justo cuando está exponiendo las *Ideen I* de Husserl:

Husserl: *Ideen*, pág. 139. Aprovecho esta ocasión para pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española (...). Esta palabra, *Erlebnis*, fue introducida, según creo, por Dilthey (I, 634, nota).

Del mismo modo, sería pertinente distinguir, una vez más, entre, por un lado, el origen o la *fuentes* del concepto, que sería Dilthey, y, por otro, el paradigma en el que este concepto queda subsumido y desde el cual cobra pleno sentido en la obra de Ortega, que es la fenomenología. Por ello, cuando en *La idea de principio en Leibniz* (1947) trata de nuevo el concepto de *Erlebnis*, insiste en recordarnos que ya en estos años de 1913-1914 se había ocupado de esta cuestión “con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl” (IX, 1119, nota). Además, no se olvide, Ortega realiza esta advertencia para distanciarse expresamente de la filosofía de Dilthey, afirmando que “es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no

tenía idea de estas cosas y creía en la «conciencia» con la fe del carbonero” (IX, 1120, nota). El contenido de esta extensa e importante nota al pie de Ortega, de dos páginas de extensión, no hay que tomarlo acríticamente *ad pedem litterae*, puesto que ni es acertada la crítica que allí lanza contra Husserl, ni tampoco parece cierto que Dilthey no haya influido en su pensamiento. Sin embargo, esta nota sí que nos muestra en qué nivel está cada autor, así como cuál es el tema central de discusión, todavía en 1947: la comprensión fenomenológica de la “conciencia” frente a las posturas que creen en ella “con la fe del carbonero”. Esta última caracterización, por lo demás, sería la que Ortega identificaría en la Psicología de comienzos del siglo XX, de ahí que no pueda afirmarse, como hacen los Echeverría y García, que Ortega rompe con el neokantismo por la Psicología, y no por la fenomenología.

Por tanto, y a pesar de que afirmen lo contrario, advertimos que los autores no terminan de aceptar y llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis central de San Martín según la cual *la filosofía de Ortega es la fenomenología*. Por ello, al traducir algunas tesis o conceptos clave sin tener en cuenta el contexto fenomenológico en el que se enmarcan, tales traducciones pierden su sentido filosófico y resultan, en última instancia, imprecisas, cuando no directamente erróneas. Ortega está operando con un lenguaje técnico y preciso que no se deja comprender fácilmente ni captar a primera vista, de ahí la dificultad de la cuestión que nos ocupa. Por tanto, quizás hubiera sido de gran utilidad hacer alguna referencia al Glosario-Guía que Antonio Ziri6n empez6 a elaborar en 1992, y abri6 en l6nea en 1996, para traducir a Husserl⁷, ya que, como vemos, Ortega est6 operando exactamente con el mismo l6xico fenomenol6gico.

As6 comprobari6amos, por ejemplo, que *Urtheilgsgef6hle* no se debe traducir como “juicios de sensaci6n”, como hacen los editores (cfr. 2016, p. 35, nota 180), ya que *Gef6hl* en la jerga fenomenol6gica significa “sentimiento”, reserv6ndose el t6rmino “sensaci6n” para *Empfindung*, tal y como, por lo dem6s, ya nos advirti6 Ortega en 1913 en su exposici6n de los *Estudios sobre el concepto de sensaci6n (Untersuchungen 6ber den Empfindungsbegriff)* de Heinrich Hoffmann⁸ (cfr. I, 124 y ss.). Se trata, adem6s, de un punto muy importante, de ah6 que Ortega insistiera en ello en el *Discurso* de 1918:

No ser6 necesario recordar que desde el famoso estudio de Stumpf, «6ber Gef6hlsempfindungen», *Zeitschrift f6r Psychologie*, el placer y el dolor sensibles se consideran como sensaciones: su presencia provoca los sentimientos de

⁷ Este glosario-traductor, a6n en construcci6n, puede consultarse en l6nea en <http://www.ggthusserl.org>

⁸ Ortega escribe “Hoffmann”, con doble efe, pero se refiere a Heinrich Hofmann.

agrado y enojo que las personas poco habituadas a la observación psicológica no saben distinguir del contenido sensorial –placer y dolor– suscitador de ellos (VII, 721, nota 1).

No se trata, pues, de meros errores de traducción, sino que, como nos recordaba Menéndez, mediante la traducción de estas tesis y conceptos, en diálogo crítico con los autores citados, Ortega estaba forjando su propia filosofía, su propia fenomenología. Por los mismos motivos, traducir *wertempfindende Vernunft* por “razón que experimenta valores” (cfr. Echeverría y Sánchez 2016, p. 61, nota 4), implica perder de vista el matiz esencial de este concepto, en torno al cual, como el propio Ortega señaló en el *Discurso*, gira su reformulación de la “razón práctica”:

Frente a Kant sostendremos, pues, que si hay una «razón práctica» ésta no será una razón intelectual sino una... *raison du coeur*, como vagamente suponía Pascal. Scheler en su *Formalismus in der Ethik*, alude ya a esto. Y, en efecto, lo que yo entiendo por Estimativa sería un sistema de la «razón» cordial. Después de la *salida* metafísica de Pascal, tal vez el primero que habla formal y rigurosamente de una «*wertempfindende Vernunft*». Sobre la ética de Kant debe verse el admirable libro del señor García Morente (VII, 709, nota).

Todos estos detalles esenciales se pierden, efectivamente, al no leer a Ortega desde su paradigma filosófico, que es la fenomenología, de ahí la importancia de distinguir, clasificar y jerarquizar las distintas “lecturas de Ortega”. Solo así podremos comprender a Ortega como lo que auténticamente es: uno de los fenomenólogos más geniales del siglo XX. Tanto es así que más de medio siglo después de su muerte, y a pesar de los ríos de tinta que sobre el filósofo madrileño se han escrito, uno de sus proyectos filosóficos más potentes y sugestivos, quizás el de más largo alcance y actualidad, sigue aún a la espera de una investigación profunda y rigurosa: su Ciencia Estimativa.

3. Algunas conclusiones

Según he intentado mostrar, la Ciencia Estimativa propuesta por Ortega, presentada por primera vez en público en 1916 durante sus conferencias en Argentina (cfr. VII, 663), difícilmente puede ser mínimamente comprendida despojada del paradigma fenomenológico en el que es formulada y fundamentada. Esta afirmación no se refiere única y exclusivamente al *método fenomenológico*, por más que, no se olvide, se trate este de un “campo de fundamentales problemas que deben constituir la filosofía primera” (VII, 713), según insiste Ortega. Lo que quiero decir con la afirmación anterior es que toda la reformulación

ontológica propuesta por Ortega en su *Discurso* de 1918 y, con ella, toda la “antropología filosófica” o “metafísica de la vida humana” que desarrollará a partir de 1929 en la llamada “segunda navegación”, hunden sus raíces en las tesis fenomenológicas esbozadas en torno a su Estimativa. Esta última recorre toda su filosofía, de principio a fin, y en 1947 todavía nos plantea Ortega lo siguiente:

Sólo para aquéllos más adentrados en estas cuestiones diré –hablando un instante técnicamente– que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir, por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia.

En efecto, la creación, el descubrimiento de nuevos valores es la actividad que en el ser humano va por delante de todas las demás, porque todas las demás funcionan suscitadas como medios para realizar esos valores. Y esto acontece no sólo en el arte, sino en todas las dimensiones de la vida, en lo grande y en lo pequeño, en lo ilustre y en lo humilde, en lo solemne y en lo cotidiano. Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias, a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naípe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno (IX, 901)

Este fragmento exigiría por sí mismo todo un detenido y minucioso estudio; un seminario de varias sesiones. Tómese, por ejemplo, esta frase: “cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir, por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores”. Pues bien, mi pregunta aquí es la siguiente: ¿cómo explicamos esta afirmación *desde la filosofía de Ortega*? Ante esta pregunta tenemos, a mi juicio, tres opciones. La primera podría ser ignorarla, mirar para otro lado y asumir que Ortega abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla, según sus propias palabras (cfr. IX, 1119), que toda esta problemática es una cuestión secundaria, ajena a la filosofía de Ortega, importante para los psicólogos y fenomenólogos, pero no para nuestro filósofo, y que toda esta cuestión del valor y de la conciencia, por su puesto, ¡a pesar de que Ortega nos diga expresamente que se trata de una cuestión central para su ética de la vocación!, no tiene mayor importancia. El problema de adoptar esta primera opción sería, dicho en una palabra, que dejaríamos de tomarnos a Ortega *en serio*, es decir, *como filósofo*, con lo cual le estamos haciendo, quizás sin advertirlo, un flaco favor y, en última instancia, nos lo estamos haciendo a

nosotros mismos como lectores e intérpretes de sus textos. Se torna necesario, pues, desechar esta primera opción.

Una segunda opción sería tomarnos a Ortega en serio, asumir el reto filosófico que nos lanza e intentar afrontar estas cuestiones con el mayor rigor posible. Ahora bien, aquí se nos presentan, de nuevo, dos opciones. La primera, insistir en el prejuicio de que Ortega abandona la fenomenología y asumir que *desde su filosofía* no podemos abordar tales cuestiones “técnicas”, según la propia expresión de nuestro filósofo. Quien así piensa, recurrirá a otros autores, quizás a los psicólogos mencionados por Ortega, o, quién sabe, incluso a Max Scheler o al propio Husserl, quienes sí habrían investigado a fondo estas problemáticas. Por tanto, una vez más, dejamos de tomarnos a Ortega en serio, asumiendo que es imposible abordar con rigor estas problemáticas filosóficas *desde su filosofía*, de ahí que lo intentemos, en el mejor de los casos, *desde fuera*.

Sin embargo, creo que hay todavía una tercera opción, que consiste en *tomarnos a Ortega realmente en serio*. Por supuesto que no se trata de una tarea fácil, pero creo que las nuevas *Obras completas* nos permiten (y nos exigen) ya a estas alturas una lectura de Ortega de este tipo. La pregunta planteada de “cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir, por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores”, nos remite directamente, a mi juicio, a la tesis central del *Discurso* de 1918: “La conciencia de valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos” (VII, 710). Esta es, efectivamente, “la única forma satisfactoria, que es la forma técnica”, según las palabras de Ortega en 1918 (cfr. VII, 705), en la que nuestro filósofo sigue planteándose (y planteándonos) los problemas a la altura de 1947, por más que nos empeñemos en ignorarlo. El empeño en leer a Ortega *desde la fenomenología* no es, como podría pensarse a primera vista, para leerlo *desde fuera*, desde otros autores y negarle así su categoría filosófica genuina y original, sino, justamente, para leerlo *desde dentro*, desde sus propias tesis y conceptos filosóficos. Paradójicamente, y creo que el estudio de Echeverría y García es un claro ejemplo de ello, al prescindir del paradigma fenomenológico para leer a Ortega, perdemos de vista lo más valioso y genuino de su filosofía. Y más cuando se trata de investigar a fondo un tema tan complejo como es la Estimativa de Ortega y sus bases fenomenológicas. ●

Fecha de recepción: 29.10.2018

Fecha de aceptación: 19.12.2018

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1966): *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- ECHEVERRÍA, Javier y GARCÍA, Sandra (2017): "La Estimativa de Ortega y sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, 34, mayo de 2017, pp. 81-115.
- EMBREE, L. (2003): *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. Morelia: Jitanjáfora.
- EXPÓSITO, N. (2018): "Análisis genético del Análisis Reflexivo. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, pp. 257-279.
- EXPÓSITO, N. (2019): "Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, nº 4, pp. 57-102.
- FERRATER MORA, J. (1958): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- GIBU, R. (2015): "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Scheler y Ortega y Gasset", *Franciscanum*, vol. LVII, 163, pp. 125-153.
- HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. México: FCE, 2013. Trad. de Antonio Ziri6n.
- (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Ed. Rochus Sowa & Thomas Vongehr. Nueva York: Springer.
- LASAGA, J. (2006): *Figuras de la vida buena. (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma / Fundación José Ortega y Gasset.
- MELLE, U. (1988): "Einleitung des Herausgebers", en Husserl, Edmund: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers, pp. XIII-XLIX.
- MENÉNDEZ, R. (2016): "Caminos de la razón vital. A propósito de la traducción de *Erlebnis* por Ortega y Gasset" en SÁNCHEZ, J. y GARCÍA, S. (Coord.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México: Universidad Veracruzana / Torres Asociados, pp. 95-116.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2016): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 32, pp. 5-54.
- (2016): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 33, pp. 7-25.
- (2017): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte", edición de Javier Echeverría y Dolores Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 7-36.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*" en ZAMORA BONILLA, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-67.
- (2015): "La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciato", en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.): *Filosofía, historia, política y cultura. Magister et discipuli*. Bogotá: Penguin Random House, Tomo 2, pp. 397-420.
- (2018): "El concepto de «cultura básica» en Lester Embree", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, pp. 169-192.
- SERRANO DE HARO, A. (2010): "Fenomenología y filosofía primera en perspectiva española" en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 5, pp. 141-152.
- ZIRI6N, A. (1992): "Glosario-Guía para traducir a Husserl", disponible online: <http://www.ggthusserl.org/dbglosario/buscar.php> [visita-do por última vez el 29 de octubre de 2018].

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

La Escuela de Ortega



< Valentín de Pedro

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

Ortega y Gasset – Valentín de Pedro: Un puente transatlántico en la búsqueda de una nueva fraternidad hispano-americana

Introducción de **Aníbal Salazar Anglada**

ORCID: 0000-0002-3758-6549

En 1922 se publica en la madrileña editorial Calpe un libro misceláneo titulado *España renaciente*, que apenas citan los estudios académicos pese a la relevancia de su contenido¹. Su autor, igualmente desconocido para el gran público y, asimismo, para la crítica especializada, es el escritor y periodista argentino Valentín de Pedro, quien vivió en España casi un tercio de su vida. La historia literaria, como es sabido, no ajusta siempre bien las cuentas.

¹ El 25 de mayo de 2005, esto es, más de 80 años después de la publicación del libro, Espasa-Calpe lo relanzó en una edición facsimilar para su venta exclusiva en quioscos junto con el diario *La Voz de Galicia*, por 1€ más. Esta reedición, dados su carácter local y la circunscripción a un circuito quiosquero, apenas tuvo repercusión en los medios ni en las revistas de crítica literaria. En 2012 publiqué un capítulo de libro dedicado por entero a *España renaciente*, bajo el título “La *España renaciente* de Valentín de Pedro. Herencia modernista y preludio de la polémica sobre «el meridiano intelectual de Hispanoamérica»”, incluido en Carmen de MORA y Alfonso GARCÍA MORALES (eds.), *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1959)*, vol. 2, Bruselas: Peter Lang, 2012, pp. 287-318. Esta monografía, que consta de tres volúmenes, es el resultado del Proyecto de Excelencia P07-HUM-02569 en el que participé como investigador, financiado por la Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía y desarrollado durante el período que va de 2008 a 2012. Asimismo, en 2014 preparé para la editorial Renacimiento dos volúmenes que recogen los escritos de Valentín de PEDRO sobre la Guerra Civil española: *La vida por la opinión. Novela del asedio de Madrid*. Sevilla: Renacimiento, 2014, nunca hasta entonces reeditado desde su publicación original en 1942; y un conjunto de retratos, semblanzas y estampas carcelarias reunidos bajo el título *Cuando en España estalló la paz*. Sevilla: Renacimiento, 2014. Tanto en el citado artículo de 2012 como en el estudio introductorio con que se abre cada uno de los dos libros de 2014 arriba mencionados pueden hallarse noticias abundantes sobre la vida y la trayectoria intelectual e ideológica de Valentín de Pedro, sobre todo en lo relativo a su etapa en España, que abarca de 1916 a 1941.

Cómo citar este artículo:

Salazar Anglada, A. (2019). Ortega y Gasset - Valentín de Pedro: Un puente transatlántico en la búsqueda de una nueva fraternidad hispano-americana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 221-241. <https://doi.org/10.63487/reo.205>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



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

Hay autores sobrevalorados, cuya popularidad se sustenta en circunstancias un tanto ajenas a las calidades estéticas de la obra en sí. Y los hay, en cambio, que han sido desplazados del lugar que les corresponde por méritos propios en el ámbito geográfico y en el idioma en que dieron a conocer su literatura o desarrollaron su actividad cultural. Es a este segundo grupo al que sin duda pertenece Valentín de Pedro, un intelectual que acumula en su haber sobradas razones para ocupar una posición más decorosa en el relato de nuestra cultura hispánica a un lado y otro del Atlántico.

Nacido en 1896 en Tucumán, el noroeste argentino, Valentín de Pedro se trasladó siendo muy joven a Capital Federal, Buenos Aires, donde trabajó como periodista y trató de hacerse un nombre en los ambientes literarios. En 1916, con apenas 22 años, decide viajar a España para encontrarse con sus raíces y probar mejor fortuna como escritor. Como tantos argentinos de su tiempo, Valentín de Pedro era hijo de inmigrantes españoles: su padre, Juan de Pedro, era oriundo de Quintanar de la Sierra, en la provincia de Burgos; su madre, Joaquina Antón, era natural del pueblo de Casarejos, perteneciente a la provincia de Soria. Acaso sin saberlo, su decisión firme de conocer la tierra de sus ancestros marcará el rumbo de su vida en los años de mayor intensidad intelectual y vital, de los 22 a los 48 años. En *España renaciente* puede hallarse, entre los materiales diversos que componen el libro, un poema escrito durante la travesía marítima, que lleva por título “Camino de España, en el Atlántico”, en el que el joven autor reivindica su españolidad y rememora el viaje inverso que en un tiempo no muy lejano emprendieron sus mayores en busca de mejores oportunidades: “Castilla de mis padres, que un día por estos mares / cruzaron, visionarios, tras la ilusión radiosa / de la tierra de América...”². Estos viajes de ida y vuelta, motivados por razones muy diversas (económicas, sentimentales, intelectuales, científicas, comerciales), y que fueron tan frecuentes desde el último cuarto del siglo XIX, reavivaron el flujo transatlántico entre España y América y con ello reactivaron unas relaciones no siempre bien avenidas, en un tiempo donde aún se percibían en determinados focos de Latinoamérica ciertos reflejos de hispanofobia procedentes del periodo colonial y las luchas independentistas.

Buenos Aires, 1916: un primer encuentro

Antes de partir, sin embargo, Valentín de Pedro habría de presenciar, en aquel mismo año de 1916, el impacto que tuvo entre los intelectuales argentinos la llegada a Buenos Aires de un ilustre visitante: José Ortega y Gasset. Las

² Valentín de PEDRO, *España renaciente*. Madrid: Calpe, 1922, p. 11.

distintas visitas del filósofo español a Argentina –en 1916, 1928 y 1939, esta última la más extensa, pues abarca hasta 1942– han sido ampliamente documentadas por los estudios académicos, de manera que no cabe detenerse más de la cuenta en lo que es de todos conocido³. Aquella primera visita de Ortega a Argentina, acompañado de su padre, don José Ortega y Munilla, respondía a una invitación de la Institución Cultural Española, creada en 1914, para ocupar la cátedra de Cultura Española. Dicha institución formaba parte del proyecto de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de Madrid, que entonces presidía Menéndez Pidal y que tenía como objetivo fomentar el intercambio de capital intelectual con los países a la vanguardia del conocimiento y, con ello, internacionalizar en lo posible los aportes españoles. El pensador madrileño dictará conferencias en varias instituciones porteñas: en el Ateneo Hispano-Americano, en la Facultad de Letras de la Universidad de Buenos Aires y en el teatro Odeón. El primer sorprendido por la expectación que suscitó su presencia en el “París del Plata” fue el propio Ortega, como reflejan estas palabras pertenecientes a 1928: “Con una generosidad inusitada, siendo yo entonces muy poco conocido en España y nada a este lado del mar, el público intelectual de Buenos Aires me prestó la más benévola atención”⁴. Era razonable este asombro, habida cuenta de que en 1916 Ortega tenía publicada una sola obra de relieve: *Meditaciones del Quijote*, dada a conocer en 1914. Además de Capital Federal, el filósofo español visitará algunas zonas del interior: La Plata, Córdoba, Tucumán, Rosario, Santa Fe, Mendoza.

La prensa porteña se hará eco, en sus páginas principales, de esta primera visita de Ortega a Argentina. El español no era del todo desconocido en la prensa de Buenos Aires: a comienzos de la segunda década del siglo XX había comenzado a colaborar con *La Prensa*; más adelante, tras su primer viaje, publicará asiduamente en *La Nación*. Del mismo modo, en el ámbito revistero la

³ Uno de los estudios más completos, amén de los numerosos trabajos sueltos que pueden consultarse, es el libro coordinado por José Luis MOLINUEVO *Ortega y la Argentina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997. Referido específicamente al breve exilio de Ortega entre 1939 y 1942, puede verse el libro imprescindible de Marta CAMPOMAR, quien no en vano es la presidenta de la Fundación José Ortega y Gasset Argentina y miembro del Patronato de la Fundación Ortega – Marañón de España: *Ortega y Gasset: luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016. En relación a la influencia que ejerció Ortega en el campo de las ideas filosóficas, cabe citar el trabajo, ya clásico, de Rosa María MARTÍNEZ DE CODES, “Ortega y la Argentina”, *Quinto Centenario* 6 (1983), pp. 53-85. Finalmente, estas referencias escogidas quedarían incompletas sin tener en cuenta las propias opiniones que vertió José ORTEGA Y GASSET acerca de la sociedad argentina que descubrió en sus distintos viajes, recogidas en el libro *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1981.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 94.

presencia de Ortega en Buenos Aires sería noticiada como uno de los hechos más relevantes de los últimos tiempos. La revista *Nosotros*, que dirigían Roberto F. Giusti y Alfredo A. Bianchi, hará un especial seguimiento del paso de Ortega por la capital argentina, lo que no ha de resultar extraño; en primer lugar, porque *Nosotros*, que fue fundada en 1907, era una de las principales revistas culturales del momento; y en segundo lugar, una de las conferencias dictadas por el filósofo, en concreto la última, que tuvo lugar el 15 de noviembre en el teatro Odeón, tenía como fin recaudar fondos para la revista, que pasaba por momentos financieros delicados. Uno de los más destacados colaboradores de *Nosotros*, Julio Noé, tras escuchar la primera de las conferencias ofrecidas por Ortega, escribirá: “Por primera vez la filosofía era un gran espectáculo público”⁵.

En agosto de 1916, estando aún Ortega en Argentina, el semanario *Ideas y Figuras*, que por entonces dirigía Alberto Ghirardo, dedicará un número monográfico al ilustre visitante⁶. El número en cuestión, que lleva en su portada un dibujo del busto de Ortega, obra del artista ovetense afincado en Buenos Aires Alejandro Sirio, se abre con un escrito del filósofo español titulado “Horizontes incendiados”⁷. Este se refiere a la guerra que, recordemos, se está librando por entonces en Europa desde el 28 de julio de 1914, y que enfrenta a la Triple Alianza, encabezada por Alemania, con Francia, Reino Unido y la Rusia imperial. En medio de la incertidumbre y la desolación, cuando todavía el signo de la Gran Guerra no está decidido, el filósofo echa mano de Sófocles, quien dijo lapidariamente: “Nada hay que no pueda sobrevenir”.

En este número de *Ideas y Figuras*, entre las firmas participantes aparece la de Valentín de Pedro, quien dedica a Ortega una emotiva semblanza⁸. En una suerte de mistificación del pensador español, al que Valentín de Pedro llama “filósofo-poeta”, sin duda impactado por la personalidad arrolladora de Ortega, y por la lectura de *Meditaciones del Quijote*, el escritor argentino presenta la tarea de regeneración de España emprendida por el filósofo como una heroicidad: “Tal como un héroe que se dispone a hacer una epopeya...”⁹. Un trabajo de reconstrucción arquitectónica que, no obstante, lo sabemos, no es obra de una sola cabeza, sino de una generación de mentes pensantes, como parece conocer Valentín de Pedro, si bien reconoce en Ortega al timonel que dirige la nave:

Los que exigimos de la lectura emociones que ensanchen nuestro corazón y nuevas claridades para nuestro cerebro, colocamos en lo más alto de nuestra

⁵ Julio NOÉ, “Ortega y la Argentina”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 2 (1957), p. 169.

⁶ *Ideas y Figuras*. *Revista semanal de crítica y arte*, 136 (24 de agosto de 1916).

⁷ *Ibid.*, pp. 1-2.

⁸ Valentín de PEDRO, “José Ortega y Gasset”, en *ibid.*, pp. 4-5.

⁹ *Ibid.*, p. 4.

estimación a don José Ortega y Gasset; él pertenece a una generación –la española actual– que ofrece al mundo un núcleo de intelectuales superior a los de todos los países: se dijera un renacimiento. Con él Azorín, Baroja, Unamuno, Pérez de Ayala; en poesía Juan Ramón Jiménez y Antonio Machado¹⁰.

Tras mostrar una actitud sumamente crítica con la sociedad argentina, Valentín de Pedro celebra que la estadía de Ortega en su tierra natal venga a ordenar la vida del espíritu nacional y a combatir “la hipocresía de nuestro régimen moral”, afirma el intelectual argentino, quien añade a continuación: “Comprenderéis todo lo que un hombre como este puede hacer en nuestro ambiente”¹¹.

Cuando Valentín de Pedro escribe estas palabras, no solo ha leído las *Meditaciones* de Ortega, que cita en su semblanza, sino que ha conocido al filósofo en persona y lo ha entrevistado, pues, de hecho, como deja entrever el escritor y periodista argentino, el redactado que aparece en *Ideas y Figuras* recoge las impresiones personales que le ha causado en vivo el intelectual español. De la confesión que sigue, se colige la conmoción que produjo en Valentín de Pedro su encuentro con Ortega en 1916: “A su lado pasé una de las horas más intensas de mi vida, caminando por las calles bulliciosas, ajeno a la ciudad y al bullicio; mi alma trémula refugiada junto a su corazón...”¹².

La entrevista entre Valentín de Pedro y Ortega tuvo lugar el 4 de agosto de 1916. Lo sabemos a ciencia cierta porque en el archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón se conserva una carta enviada por el argentino al filósofo fechada el 5 de agosto del 16, donde se refiere Valentín de Pedro a “nuestro diálogo de ayer”¹³. Al parecer, la magia del encuentro quedó truncada por un malentendido, lo que motiva la carta:

Buenos Aires, 5 de Agosto de 1916¹⁴

Sr. Don José Ortega y Gasset.

Maestro:

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ Agradezco a Iván Caja Hernández-Ranera, investigador del Centro de Estudios Orteguianos / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, el haberme facilitado el acceso a las cartas de Valentín de Pedro a Ortega que se conservan en el archivo de la Fundación, documentos que han resultado ser esenciales en la presente investigación.

¹⁴ Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante AFOM), sig. C-70/9.

Me atrevería a decir que, en nuestro diálogo de ayer, un puente espiritual se iba formando, de Vd. para mí, cuando de pronto, por una mala interpretación, se ha destruido. Para mí fue un gran dolor, motivo de una nueva tristeza.

Al pedirle opinión sobre la anarquía, mi único propósito era –ya que el número próximo de *Ideas y Figuras* va a ser dedicado a Vd.– tener una página suya, inédita. Nada más.

¿Motivos que me guiaron a pedírsela? Creo que algo de culpa, en esta guerra, tienen los filósofos y pensadores, a quienes ha faltado energía para decir la verdad; coraje [*¡ic!*] intelectual; sinceridad.

La encontré en sus palabras, y fue para mí una alegría inmensa; hubiese querido gritarla, pero que mi voz fuese la suya... Me pareció que daba Vd. su más grande lección a los hombres. ¡Y Vd. creyó que el mío era un acto político!...

Lamentablemente, no disponemos de la respuesta de Ortega, si es que la hubo, pero lo que sí está de sobra documentado, como se verá a lo largo de estas páginas, es que ambos intelectuales mantuvieron una relación personal, no sólo a través de correspondencia. En cuanto a las cartas, estas incluyen el envío puntual de escritos para publicaciones a un lado y otro del Atlántico, y asimismo revelan la colaboración en proyectos editoriales. Un hecho, este último en particular, que guarda estrecha relación con el texto que aquí se presenta, perteneciente al libro *España renaciente*.

España renaciente de Valentín de Pedro en la serie “Los Nuevos” de Calpe

En los últimos meses de 1916, Valentín de Pedro embarca en el puerto de Buenos Aires rumbo a Barcelona, ciudad esta en la que se instalará inicialmente. En el mismo mes en que Ortega regresa de su primer viaje por tierras de Argentina, enero de 1917, el escritor argentino le envía una carta a Madrid desde su residencia en la Ciudad Condal. En la carta, fechada el 22 de enero, Valentín de Pedro hace referencia a la estancia del filósofo en Argentina y muestra su total confianza en que la presencia del filósofo en su país natal pronto dará frutos a ese otro lado del Atlántico: “Reciba V. mi afectuoso saludo y mis deseos de que vuelto de aquella tierra americana se encuentre con salud y alegría, convencido de la bondad de su viaje y esperanzado en la vendimia”¹⁵. El rumbo que tomará la vida de Valentín de Pedro es, por ese entonces, incierto para el propio escritor y periodista, como se infiere de sus palabras en esta misma carta: “Espero tener el placer de saludar a Vd. pronto

¹⁵ *Ibid.*, sig. C-90/21.

en Madrid, si las necesidades de la vida no me llevan a Francia o quién sabe dónde”.

Pero lo cierto es que de Barcelona se terminará trasladando definitivamente a Madrid, donde Valentín de Pedro enseguida conecta con la intelectualidad española del momento. Uno de sus coetáneos, el sevillano Rafael Cansinos Assens, que vive instalado en Madrid, lo retrata así en ese fresco de época que es *La novela de un literato*: “Colabora con *Prensa Gráfica*, hace reportajes e *interviews* y envía crónicas de Madrid a la prensa de Buenos Aires. Tiene acceso a las tertulias de Valle-Inclán, Araquistáin y Manuel Azaña. Y creo que también de Ortega y Gasset [...]. Tiene aspiraciones de autor teatral, frecuenta los saloncillos, trata a Benavente, pero hasta ahora no ha logrado estrenar”¹⁶. Sus mayores éxitos en el terreno de la dramaturgia llegarían a finales de los años 20 y comienzos de los 30, con piezas como *El veneno del tango*, *¡Engañala, Constante!*, *ya no es delito* o *Una americana para dos*, estas dos últimas escritas en colaboración con Antonio Paso. Por lo que se refiere a la novela, tan sólo en la década de 1920 llega a publicar casi una veintena, algunas firmadas bajo el seudónimo de Valentín de la Villa, casi todas ellas breves, pensadas para su publicación en las colecciones populares La Novela Mundial, La Novela Semanal, Los Contemporáneos o La Novela Popular Semanal.

En la medida en que Valentín de Pedro va penetrando en el alma de la sociedad castellana, comienza a dar vuelo a su pluma y a emborronar retratos y estampas de la vida matritense, del mismo modo que hizo durante su estancia en Barcelona. El conjunto de ensayos, entrevistas y apuntes paisajísticos que componen *España renaciente* fue apareciendo en revistas y diarios españoles y americanos (*La Esfera* de Madrid, *Plus Ultra* de Buenos Aires o *El Nuevo Diario* de Caracas) a lo largo de 1921, año este en que Valentín de Pedro vive a caballo entre Madrid y Buenos Aires. Las cartas de Valentín de Pedro a Ortega que se conservan en el AFOM ponen de relieve el proceso de lo que en un futuro inmediato será el libro *España renaciente*, que inicialmente, y de modo informe, lo conforman una serie de escritos sueltos que Valentín de Pedro intenta colocar en revistas del momento, españolas y americanas. En la citada carta de 22 de enero de 1917, el argentino le comenta a Ortega: “He mandado, entre otras correspondencias, a *Caras y Caretas* y *Proteo*, una crónica de mi entrevista con «Xenius», quien me ha brindado las atenciones de un amigo”¹⁷. Esta crónica que da cuenta de su encuentro con “Xenius”, sobrenombre del escritor catalán Eugeni D’Ors, y que Valentín de Pedro envía a dos importantes publicaciones porteñas del momento, formará parte del material reunido en *España rena-*

¹⁶ Rafael CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato*, vol. 3, Madrid: Alianza, 1995, pp. 18-19.

¹⁷ AFOM, sig. C-90/21.

ciente¹⁸. En una carta posterior, de 13 de julio de 1920, el escritor y periodista argentino vuelve a hacer mención de un escrito suyo, esta vez sobre la ciudad de Madrid, que adjunta, mecanografiado, a la misiva, y que anuncia lo enviará a una revista de Buenos Aires, a la par que, por primera vez, se nos da noticia de “un libro sobre España”, que no puede ser otro que *España renaciente*:

En nuestra conversación de hace unos días le hablé a V. de unas notas sobre Madrid, escritas con destino a alguna revista de Buenos Aires. Hoy, me complazco en enviárselas. Este envío tiene una doble significación: el [sic] más importante, el que a mí más me interesa, que V. las conozca y me diga qué le parecen y si son de algún interés.

El otro motivo es saber si V. podría hacerme un favor. He pensado que estas notas podrían ser de interés para *La Voz* dado su carácter madrileño y mi condición de argentino. ¿No lo cree usted? Esto sería para mí un ingreso de dinero –¡siempre esta terrible lucha diaria!– para ayudarme a vivir¹⁹.

Parece claro que, por este entonces, verano de 1920, Valentín de Pedro tiene en mente “un libro sobre España”, del que, nos dice, ya ha hablado con Ortega, lo cual es fácil de imaginar, pues ambos residen en Madrid y, seguro, el argentino frecuenta las tertulias que en los años 20 tenía el filósofo en la *Revista de Occidente* y en La Granja de Henar, esta última en la calle de Alcalá. Pero mientras cuaja y no el proyecto del libro, Valentín de Pedro se ve en la necesidad de ir publicando los retratos, semblanzas y paisajes que salen de su pluma, dado que ello forma parte del sustento del escritor, quien se queja con razón (“¡siempre esta terrible lucha diaria!”), pues, como tantos otros escritores, malvive de sus publicaciones. Así, en la misma carta antes citada en que le habla a Ortega de su escrito sobre Madrid, menciona Valentín de Pedro otros trabajos que tiene en proyecto y que forman parte de esa “lucha diaria”:

Estuve con Luis Bello²⁰ y le he propuesto, para traducir, un libro del poeta portugués Teixeira de Pascoaes *Terra prohibida*, otro del pensador Leonardo

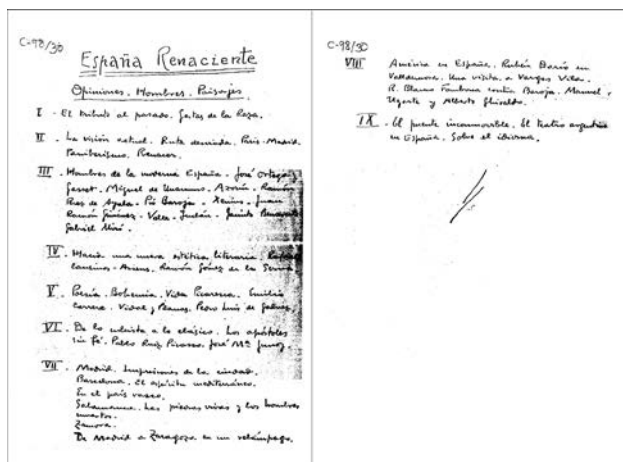
¹⁸ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., pp. 79-90. El texto sería publicado con antelación, pero no en *Caras y Caretas* ni en *Proteio* sino en la revista *Plus Ultra* de Buenos Aires, en enero de 1918.

¹⁹ AFOM, sig. PB-246/17-1.

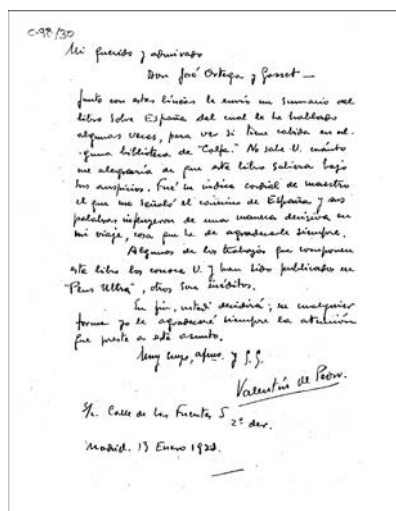
²⁰ El escritor y periodista español Luis Bello Trompeta, que se inició en el oficio a finales del siglo XIX haciendo crónica parlamentaria en *El Heraldo de Madrid*, dirigió en las primeras décadas del XX varios diarios y revistas importantes, entre ellos *La Crítica*, de la que fue fundador, y *Los Lunes del Imparcial*. Fue, además, redactor de otras tantas publicaciones: el semanario *España*, el diario madrileño *El Sol*. Por tanto, sus contactos en el mundo periodístico y revistero eran amplios. Pero, realmente, el dato más importante, cuya relevancia se entenderá enseguida, es que Luis Bello trabaja para la editorial Calpe en la sección de Literatura, supervisada por Ortega. Junto con Manuel García Morente, Bello es el encargado de recibir las propuestas literarias que llegan a la editorial.

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

El proyecto de *España renaciente* siguió adelante, como se hace explícito en una carta de 13 de enero de 1921²², en la que Valentín de Pedro adjunta un esbozo hecho a mano del índice del libro, en donde aparece, por primera vez, el título y subtítulo que llevará la obra:



²² *Ibid.*, sig. C-98/30.



La petición de Valentín de Pedro a su amigo y valedor surtió efecto, pues *España renaciente* se publicará en 1922 en Calpe, de la que era director editorial Ortega²³, en la serie "Los Nuevos" de la colección Contemporánea. Dicha serie, ideada por el filósofo español, se inauguró en 1921 con la novela *La última cigüeña* de Félix Urabayen. Así pues, el libro de Valentín de Pedro es el n° 2 de la serie. Ortega creó "Los Nuevos" con el objetivo de captar nuevos valores literarios, para lo que convocó un concurso en el que actuaban como jurado Antonio Machado, Azorín y Pérez de Ayala²⁴. En el catálogo de Calpe se recogen los fines con que se puso en marcha la serie:

Por medio de esta colección que ahora iniciamos quisiera Calpe ir dando a conocer la obra de los escritores nuevos españoles y americanos, que son poco o nada conocidos. Novela, poesía, teatro, ensayos, todos los géneros en suma tendrían acogida, previa una atenta selección, en esta biblioteca que consagramos al fomento de las letras españolas. Aspiramos a que la labor más seria de la juventud literaria halle por nuestro conducto fácil ruta hacia la curiosidad del público²⁵.

Lo interesante de este caso que nos ocupa, es que la relación entre Valentín de Pedro y Ortega, si nos guiamos por el citado libro de Sánchez Vigil, no se

²³ Vid. Azucena LÓPEZ COBO, "Un proyecto cultural de Ortega con la editorial Espasa-Calpe (1918-1942)", *Revista de Estudios Orteguianos* 26 (2013), p. 28. Dicho de modo más técnico, cuando se funda Calpe en julio de 1918 Ortega es nombrado vocal del Consejo Administrativo y del Comité Directivo, que era el órgano que marcaba la línea editorial y administrativa de la editorial.

²⁴ Vid. Juan Miguel SÁNCHEZ VIGIL, *Calpe. Paradigma editorial (1918-1925)*. Gijón: Trea, 2005, p. 259.

²⁵ Cit. en *ibid.*, p. 360.

detiene en la mera colaboración del argentino como autor publicado en Calpe. Al parecer, Valentín de Pedro está trabajando para la editorial en el mismo tiempo en que se gesta *España renaciente*. Además de algunas traducciones de autores portugueses, que han salido a colación en una de las cartas de Valentín de Pedro antes citada, el escritor realiza tareas de comercial en la capital porteña. En 1921, en medio de profundos cambios en la dirección de Calpe (Serapio Huici sucede a Nicolás Urgoiti, quien fundó la empresa en 1918), se sentía en el seno de la editorial la necesidad de abrir la comercialización del libro a nuevos mercados más allá de España. Consecuencia directa de ello fue la puesta en marcha de estrategias comerciales encaminadas a la exportación a los principales países latinoamericanos²⁶. Con tales perspectivas, Valentín de Pedro parte en abril del 21 para Buenos Aires “como delegado comercial de Calpe, con un 5% sobre el precio neto de los pedidos contratados”, afirma Sánchez Vigil²⁷. Y algo más adelante añade: “La elección de un intelectual argentino para realizar funciones comerciales fue sin duda una operación de marketing, ya que conocía perfectamente la vida y obra de sus contemporáneos”²⁸.

La “España renaciente” de Valentín de Pedro, del desencanto a la esperanza

¿Cuál es la “España renaciente” que vislumbra Valentín de Pedro y sobre la que trata de iluminar y guiar al lector? Frente a aquella expresión de Rubén Darío, quien, en 1897, tras una actuación de María Guerrero en el Odeón de Buenos Aires, escribió en *La Nación*: “España no ha muerto, está dormida”, Valentín de Pedro afirma en 1922: “España vive”, y se refiere al presente como “esta hora llena de resplandores de amanecer en España”²⁹. Esa España que

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 119. En 1922, Calpe contrata a Julián Urgoiti, sobrino del fundador, para realizar un viaje por Argentina, sondear las posibilidades de mercado y, de ser oportuno, abrir una sucursal con depósitos desde la que realizar envíos a otros países del Cono Sur como Chile o Uruguay. Con estas miras, Urgoiti se instala por unos años en Buenos Aires como hombre de confianza de la editorial madrileña para sus negocios americanos. Hemos de suponer, pues, que, siendo Urgoiti el representante de Calpe en la capital porteña, Valentín de Pedro estuvo en contacto con él para rendir cuentas y cambiar impresiones sobre la marcha del negocio en tierras argentinas. A pesar del entusiasmo puesto por Calpe en su aventura americana, en especial centrada en Buenos Aires, el saldo en los primeros tiempos no responderá a las expectativas de mercado, si bien esta experiencia servirá de punta de lanza para la futura Espasa-Calpe y para otras editoriales de raíz española que acaban abriendo sucursales en Argentina y en otros países latinoamericanos.

²⁹ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., p. 204. No obstante esta imagen esperanzadora, el fantasma de la “decadencia” española finisecular aflora en algunas páginas del libro, por ejemplo cuando Valentín de Pedro, al referirse al momento actual, habla de “una época en que la nación parece sucumbir bajo el derrumbamiento de los valores espirituales” (*ibid.*, p. 33).

renace no es otra que la España postcolonial, la España “después de todos los desastres”, aquella que culmina en el gran desastre del 98 con la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, y comienza a levantarse a duras penas tras la debacle. Es la España convulsa de Alfonso XIII, la España de Maura, Eduardo Dato y García Prieto, deseosa de despegar tras un periodo calamitoso, el del último cuarto del siglo XIX, y recuperar así, en el marco de la Europa contemporánea, si no el lugar señalado que antaño ostentara, al menos un puesto de cierto relieve en el concurso internacional. Hay que decir, en relación al título *España renaciente*, que ya desde comienzos del siglo XX, a un lado y otro del Atlántico, se hablaba de una “España nueva”, de un “nuevo Renacimiento” español animado por espíritus jóvenes: literatos, científicos, políticos, pensadores. Recuérdese la asociación que lleva a cabo en 1902 el periodista y crítico Eduardo López Chávarri cuando identifica los términos *modernismo* y *renacimiento*: “El Modernismo, en cuanto movimiento artístico, es una evolución y, en cierto modo, un renacimiento”³⁰.

Basta ver la nómina de personalidades del ámbito de la literatura, el arte y la ciencia que Valentín de Pedro presenta en *España renaciente* para darse cuenta del contexto intelectual en que se mueve el autor. Si en *Visiones de España* (1904) el argentino Manuel Ugarte mostraba la transición del realismo al modernismo, alternando las figuras de Galdós y Valera con la de Salvador Rueda, en *España renaciente* Valentín de Pedro escenifica un nuevo tránsito: el del modernismo a la vanguardia. De manera que, a los nombres de Unamuno, Pío Baroja, Azorín, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Valle-Inclán y Emilio Carrere (este último como concesión a la bohemia más genuina), se suman los de varias personalidades de la generación posterior liderada por Ortega y Gasset. Nombres como los de Ramón Gómez de la Serna, Picasso, Ramón y Cajal o Gabriel Miró. Pero ¿y Galdós, qué papel cumple su presencia en la España de 1922? Una frase lapidaria de Valentín de Pedro despeja enseguida esta duda: “Con la muerte de Galdós se ha cerrado el tomo de la historia de España del siglo XIX”³¹. En el mismo tiempo en que se publica *España renaciente*, la figura de Galdós comienza a ser reivindicada en Latinoamérica, sobre todo tras su muerte en 1920. Al año siguiente se le dedica una calle en Buenos Aires, y Giusti publica en *Nosotros* un alegato en favor de la novela galdosiana, claro homenaje al autor fallecido³². Esta revalorización del escritor insular en los

³⁰ Eduardo LÓPEZ-CHÁVARRI, “¿Qué es el modernismo y qué significa como escuela dentro del Arte en general y de la Literatura en particular?”, *Gente Vieja* 48 (1902), pp. 1-2. El origen de este artículo es bien conocido: la revista madrileña *Gente Vieja* convocó en 1902 un concurso de ensayos alrededor de la pregunta sobre el modernismo y su significación. El trabajo premiado fue el del entonces joven periodista Eduardo López Chávarri.

³¹ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., p. 41.

³² Roberto F. GIUSTI, “Benito Pérez Galdós”, *Nosotros* 140 (enero de 1921), pp. 64-67.

años 20 tiene asimismo lugar, de forma paralela, en las universidades norteamericanas, “en el momento en que en la Península, en general, se le subestimaba”³³.

Hay que decir que la ordenación de los intelectuales que integran el apartado titulado “Hombres” no responde, según se ve por el índice, a estructura alguna que muestre una cronología, un desarrollo de las ideas estéticas desde el realismo novelístico de Galdós hasta el *ramonismo* de la Sagrada Cripta del Pombo, que representaría la “nueva sensibilidad”. En cambio, hay razones de peso que explican el hecho de que sea Ortega quien encabece la galería de retratos de *España renaciente*. Para empezar, cabría recordar que Ortega era por aquel entonces el director editorial de Calpe; y no sólo eso, sino que, como ha quedado dicho, fue él mismo quien creó la serie “Los Nuevos” en la que se publica el libro, dentro de la Colección Contemporánea. Pero, además, por si fuera poco, Valentín de Pedro es por ese entonces un agente comercial de Calpe que hace de enlace entre Madrid y Buenos Aires. Se entiende así la deferencia del argentino para con su mentor y patrono. Hay, sin embargo, otras razones, más allá de la pleitesía, por las que Valentín de Pedro otorga un lugar de privilegio a la figura de Ortega. Como se sabe, el filósofo español fue un excelente vaso comunicante, un transmisor de pensamientos que habría de favorecer el trasvase intelectual entre España y América. Este aspecto lo sitúa en un lugar de privilegio en la tentativa del diálogo panibérico que plantea Valentín de Pedro.

La propuesta panibérica de Valentín de Pedro, una nueva fraternidad hispano-americana

Uno de los aspectos de mayor interés que ofrece *España renaciente* es sin duda alguna la propuesta que bajo el rótulo de *paniberismo* ensaya Valentín de Pedro pensando en cómo han de conducirse las relaciones transatlánticas. No es ajeno el argentino, desde luego, a la competencia que suponen, de un lado, el Gigante norteamericano, que empieza a despuntar en lo económico y a endurecer su política exterior; y de otro, Francia, que, aupada en el prestigio de su tradición, sigue rentabilizando el mito de París. Estos dos poderosos frentes constituyen, a su entender, una seria amenaza para el privilegio español sobre Latinoamérica. Valentín de Pedro habla de “la ruta desviada” a la hora de referirse a ese apartamiento de la tradición española por parte de muchos intelectuales latinoamericanos, quienes, movidos en su día por un sentimiento hispanofóbico, muestran una clara inclinación por lo francés. El dictamen del

³³ Emilia de ZULETA, *Relaciones literarias entre España y la Argentina*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1983, p. 45.

argentino al respecto es categórico, afín por cierto a las tesis de Menéndez Pelayo: “La Meca de los intelectuales americanos fue, durante el siglo pasado, París. Sin embargo, hubo espíritus lúcidos y bien orientados que se mantuvieron dentro de la tradición española, y en realidad estos son los escritores que han dado algo sustancial y nuevo a las letras hispanoamericanas”³⁴.

No menos incisivas son las críticas a los Estados Unidos y a su calculada política intervencionista y anexionista. Como es sabido, la propuesta de Unión Panamericana formulada en la conferencia de Washington de 1889-1890 constituía una forma encubierta de expansionismo que acabaría arrastrando a países como Puerto Rico y República Dominicana. Valentín de Pedro lamenta este tipo de injerencias en los asuntos latinoamericanos, y frente al *panamericanismo* “yanki”, que constituye toda una corriente político-económica y cultural emergente a comienzos del siglo XX, el argentino propone una fórmula distinta de hispanidad: el *paniberismo*. Una concepción que apela a la “raza latina” como vínculo de unión entre los pueblos castellanohablantes, trazando con ello un puente entre España e Hispanoamérica por vía del espíritu y la lengua³⁵. Este llamado a la “raza latina” como forma de reunir en un mismo conjunto a españoles e hispanoamericanos puede rastrearse en otras memorias de intelectuales viajeros: por ejemplo, en *Recuerdos de España* de Ricardo Palma; Rubén Darío, por su lado, habla en *España contemporánea* de la “herencia latina”, en la que se reconoce a sí mismo y reconoce a España.

Ahora bien, el *paniberismo* que de forma perspicaz postula Valentín de Pedro, al remitir a los límites geográficos de la antigua Iberia prerromana (es decir, España y Portugal, a las que en el siglo XVI se sumarían las tierras de ultramar como extensión del Imperio español), deja fuera de dicha demarcación a Francia, que en cambio sí entraría, como Italia, en el concepto original de “raza latina”. De ahí que Francia, la Francia de Napoleón III, hablara en su día de la Unión Latina, una política *panlatinista* proyectada desde París que supone un nuevo impulso de los afanes imperialistas franceses. Podría pensarse entonces —sería una hipótesis a tener en cuenta— que a través de su apuesta *panibérica* el intelectual argentino no está sino tratando de eludir la problemática con Francia y su competencia respecto a las antiguas colonias españolas, para centrar sus propósitos en las relaciones bidireccionales entre España y América. Sin embargo, no hay que perder de vista que la noción de *paniberismo*, en su concepción léxico-semántica y en el modo particular en que la articula el autor

³⁴ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., pp. 13-14.

³⁵ Valentín de Pedro usa en sus escritos el término “Hispanoamérica”, y no “Latinoamérica”, como se viene usando en la presente investigación. La variación nominativa no es baladí, ya que estos términos (y otros, como “la América hispana”) implican visiones ideológicas diferenciadas desde una óptica española.

argentino, implica una perspectiva colonial claramente jerarquizada: las tierras americanas como anexo de España. Connotativamente hablando sería un término, si se observa, más especificativo del antiguo dominio español que el de *panlatinismo*, más abarcador dentro del contexto europeo-occidental.

Atendiendo a la propuesta de confraternización iberoamericana que propone Valentín de Pedro en *España renaciente*, y al mismo tiempo teniendo en cuenta la función de enlace comercial que cumple el argentino bajo las directrices de Calpe, ¿tal vez debiera pensarse que el libro iba dirigido sobre todo a un público latinoamericano, más que español? Seguramente sí, lo que refuerza la hipótesis de las miras comerciales a que apunta el propio libro en relación con el mercado editorial americano, más allá de la defensa panibérica basada en una raza y un espíritu comunes, cuestiones estas situadas en un nivel retórico, en consonancia con las políticas transatlánticas decimonónicas. Sea como fuere, la serie “Los Nuevos” resultó ser un auténtico fracaso, y de hecho no se publicó una nueva entrega tras *España renaciente*. La poca fortuna de este libro, tanto en España como en Latinoamérica, explica que Valentín de Pedro acabase por desgazar su propia obra y volviese a relanzar a modo de artículos de revista algunos de los textos allí contenidos, con tal de sacar rédito a las entrevistas y retratos realizados en su día³⁶.

Desde esta confluencia de intereses, y, asimismo, desde la admiración en la esfera del pensamiento constructor, Valentín de Pedro muestra su dilección por el Ortega que afirma: “La salvación de España está en una política bien desarrollada con América”, pues, además, añade el filósofo, “en América hay un público magníficamente dispuesto para percibir aquellas manifestaciones del pensamiento español”³⁷. Este enfoque del continente americano como improvisada solución a los males de España ya había sido propuesto por algunos políticos e intelectuales en pleno cataclismo nacional, tal como pone de manifiesto Rubén Darío, con no poca ironía, en uno de los textos que integran *España contemporánea*: “Ahora uno que otro habla de regenerar el país [...], y hay quienes se acuerdan de que existimos unos cuantos millones de hombres de lengua castellana y raza española en ese continente”³⁸.

Volviendo a las palabras de Ortega recogidas en *España renaciente*, esa que muestra Valentín de Pedro es una verdad a medias, ya que, para el intelectual español, como para otros pensadores coetáneos, la salvación de España estaba

³⁶ Sucede así con el retrato dedicado a Gómez de la Serna, que aparece en versión ampliada en la revista *Nosotros* de Buenos Aires: Valentín de PEDRO, “Ramón Gómez de la Serna; la catacumba literaria: Pombo”, *Nosotros* 164 (1923), pp. 105-108.

³⁷ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., p. 37.

³⁸ Rubén DARÍO, *España contemporánea* (1901), en *Obras completas*, vol. III, Madrid: Afrodísio Aguado, 1950, p. 47.

no tanto en América como en Europa, sobre todo en Europa. Lo que no elimina esa otra parte, la que implica a Latinoamérica, visible en las elucubraciones orteguianas a raíz de su primer viaje a tierras argentinas. Algo similar a lo que expresa Ortega en relación con una política hispanoamericanista diseñada por los Gobiernos de España es lo que plantea Eugeni d'Ors en su entrevista con Valentín de Pedro: "Yo creo –dice el pensador catalán– que sólo ligando la vida española con la americana se logrará encontrar la coherencia de cada una de ellas [...]; unamos España a América, para que veamos qué puntos de relación existen y cómo puede ligarse su vida"³⁹. En realidad, esta línea de discurso venía practicándose en los círculos políticos e intelectuales españoles desde comienzos de la década de 1880, como nos recuerda Donald F. Fogelquist, quien comenta como claro referente y hecho relevante de este proyecto de confraternidad la fundación en 1885 de la Unión Ibero-Americana⁴⁰.

La semblanza que dedica Valentín de Pedro a Ortega en *España renaciente*, objeto de estas páginas, es una reescritura de aquella otra de 1916 publicada en la revista bonaerense *Ideas y Figuras*. El autor se copia a sí mismo y, más explícitamente, se autocita. En los años transcurridos desde aquel primer encuentro en Buenos Aires, la fascinación que siente el argentino por el filósofo español no ha decaído un ápice, como evidencian las partes novedosas del retrato que esboza en 1922, que comienza con estas palabras:

El alma se pone de rodillas ante este nombre, que representa en la vida intelectual española la juventud y la sabiduría. Saludamos en él a la España moderna, que despierta con una noble inquietud en la mirada, escrutando el porvenir, una pregunta temblorosa en sus labios: ¿Qué soy?.

Algo más adelante, Valentín de Pedro define a Ortega como "[m]uy español y muy de su siglo", aunando hispanismo y modernidad.

Las palabras con que finaliza el escrito de Valentín de Pedro estaban cargadas de intuición: "Profundamente interesado por la vida de Buenos Aires, el filósofo no ha quemado su nave; por el contrario, la tiene anclada en el puerto, propia a zarpar de nuevo...". Y así fue en realidad, pues, por circunstancias diversas, el filósofo

³⁹ Valentín de PEDRO, *España...*, ob. cit., p. 87. Eugeni d'Ors, "Xenius", llega a Buenos Aires en 1921 y, al igual que Ortega, inicia una gira por el interior del país. Desde las páginas de *Nosotros* recibe los elogios de Manuel Gálvez, Alejandro Korn, Héctor Ripa Alberdi, entre otros intelectuales de entre siglos. También, hay que decirlo, la misma revista recoge, en el número de agosto de 1921, algunas voces críticas que ponen en solfa el pensamiento del intelectual catalán. Así sucede con Gregorio Bermann, quien llama a D'Ors "original periodista de la Filosofía" y "dileante de la filosofía". Lo cierto es que Eugeni d'Ors es, junto con Ortega, una de las figuras más influyentes en la juventud argentina de los años 20.

⁴⁰ Donald F. FOGELQUIST, *Españoles de América y americanos de España*. Madrid: Gredos, 1968, p. 20.

habría de regresar a Argentina por dos veces: en 1928, durante unos meses, y en 1939, por varios años, mientras en Europa se libraba la Gran Guerra.

Tras la publicación de *España renaciente*, el epistolario entre ambos intelectuales se pierde sin dejar rastro. Lamentablemente, no hay, por el momento, más huellas documentales. En la década de 1920, la actividad literaria del autor argentino es frenética, en el ámbito de la novela y, sobre todo, en el del teatro, su gran pasión. Dirige la revista *La Farsa*, una de las más relevantes de su tiempo, en donde durante los años en que se publica, de 1927 a 1936, dan a conocer sus obras teatrales autores como Valle-Inclán, los Machado, los hermanos Álvarez Quintero, García Lorca... A la par de ello, inmerso en los asuntos de la vida pública española, el intelectual tucumano, que está afiliado a la CNT, se implica de lleno en la lucha anarco-sindical (se entiende así aquella pregunta acerca de la anarquía que incomodó a Ortega en su primer encuentro de 1916). Celebró con optimismo la llegada de la II República el 14 de abril de 1931, y vivió con no poca inquietud los años convulsos que, de forma inevitable, desembocaron en la guerra fratricida del 36. Vio, con ojos horrorizados, la barbarie desatada en Madrid, y pocos años después narró aquello de lo que fue testigo en la novela *La vida por la opinión*. En 1938, en mitad de la guerra, siendo Jefe de Gobierno Negrín, Valentín de Pedro fue nombrado director de la Escuela Profesional de Capacitación Teatral auspiciada por el Sindicato Único de Espectáculos Públicos, que estaba bajo control de la CNT. Fue esta la primera escuela profesional de teatro en España, con sede en los bajos del Teatro Alcázar. Allí, amén de ofrecer funciones teatrales a las milicias republicanas, dio cobijo, sin remilgos de ninguna clase, a más de un civil perseguido por ser sospechoso de pertenecer a la Falange o simplemente por ser simpatizante de la derecha. Pese a su firme posicionamiento político, supo entender que por encima de las ideologías están las personas. Poco después de terminada la guerra, Valentín de Pedro fue apresado por las fuerzas policiales del bando vencedor y conducido primero a las Salesas y luego a la temida prisión de Porlier, antesala del paredón. En el juicio ante un Consejo Militar, celebrado el 2 de septiembre de 1939 junto a otros periodistas y escritores conocidos, todos ellos señalados por “rojos”, el escritor argentino fue condenado por “adhesión a la rebelión”, para lo que se esgrimió como prueba el conjunto de sus escritos en favor de la causa republicana publicados en periódicos anarco-sindicalistas como *CNT*, *Castilla Libre* y *El Sindicalista*. El fiscal solicitó para él la pena máxima: morir ajusticiado ante un pelotón de fusilamiento. Pero el tribunal militar, al no hallar delitos de sangre en su contra, y tras oír a algunos testigos declarar en favor del reo, aquellos falangistas y católicos a los que Valentín de Pedro había ayudado durante la guerra, lo condenó a 30 años de prisión mayor. Algunos de sus compañeros de celda, entre ellos el poeta Pedro Luis

de Gálvez, corrieron peor suerte y sufrieron “el paseo”. Enterados de la suerte de su compatriota, algunos miembros de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) forzaron a la diplomacia argentina a interceder en favor del escritor, lo que tuvo su efecto, pues, tras ser revisada su condena, le fue rebajada la pena considerablemente, hasta que en junio de 1941 fue excarcelado. Libre al fin de las cárceles de Franco, al poco embarcó rumbo a su Argentina natal. En ese mismo año 41 Valentín de Pedro arribó al puerto de Buenos Aires, dispuesto a relatar los acontecimientos vividos en la guerra de España y a denunciar públicamente la represión que sufrían los presos políticos, con los que convivió durante meses en condiciones infrahumanas⁴¹.

Hay historias que tienen una vocación circular, como sucede en las mejores ficciones. Esta es una de ellas, sin ser una ficción. Pero la ciencia no es incompatible con la imaginación, al contrario, se sirve de ella. En aquel año en que Valentín de Pedro pudo al fin regresar a su terruño, su querido y admirado Ortega vivía los últimos meses de su exilio particular en Buenos Aires, a donde había llegado en agosto de 1939 proveniente de París-Cherburgo. Los acontecimientos de la guerra de España, y el fuego del fascismo que se propagaba por Europa, ello unido a sus dificultades económicas para llevar una vida sin muchos sobresaltos, habían minado su moral y su espíritu. El filósofo se describirá a sí mismo como un paseante solitario sin rumbo ni destino. “¿Qué va a hacer en Corrientes un fantasma como yo?”, se pregunta⁴². Al parecer, frecuentaba muy poco, casi nada, a sus amigos y conocidos de la capital argentina⁴³. No sabemos si, informado de la presencia de Ortega en Buenos Aires, y una vez repuesto de su periplo carcelario, Valentín de Pedro trató de localizar al maestro; y, de ser así, si logró verlo, reencontrarse con aquel que tanto influyó en su vida y en su pensamiento. A falta de nuevos datos que arrojen luz sobre esta posibilidad, cabe imaginar dentro de lo probable que ello pudo ser así y que, antes de que Ortega marchase a Lisboa en febrero de 1942, ambos intelectuales tuvieron la oportunidad de charlar en persona por última vez. La investigación, entonces, sigue abierta.

⁴¹ *Vid.* Valentín de PEDRO, *La vida...*, ob. cit; y Valentín de PEDRO, *Cuando en España...*, ob. cit.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., p. 235.

⁴³ *Vid.* José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ, “Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset”, *Quinto Centenario* 6 (1983), pp. 132-133.

VALENTÍN DE PEDRO

José Ortega y Gasset

El alma se pone de rodillas ante este nombre, que representa en la vida intelectual española la juventud y la sabiduría. Saludamos en él a la España moderna, que despierta con una noble inquietud en la mirada, escrutando el porvenir, una pregunta temblorosa en sus labios: ¿Qué soy? ¿Adónde está el secreto de mi resurrección?

Este filósofo, nutrido con médula y nervio de leones, cuya fortaleza se levanta como una cumbre en la meditación, se asoma al mundo desde su ventana española, para darnos su luz sobre la verdadera realidad de su raza entre las razas. Muy español y muy de su siglo, es este hombre de espíritu investigador y claro; poeta-filósofo, de cuya alma, con una gracia nueva de recién nacido, se eleva el verso milenario del Rig-Veda:

— ¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!

En una época en que la nación parece sucumbir bajo el derrumbamiento de los valores espirituales, se afana en comprender todas las cosas, vale decir, en amarlas, y enseña a su pueblo —a todos los pueblos— una doctrina de amor. Tal como un héroe que se dispone a hacer una epopeya, se abre el pecho a la verdad para que su corazón, ígneo como un sol, disipe las nieblas que nos circundan y podamos leer a su luz, en el cielo de la Gloria, las palabras supremas de Platón: “Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo a fin de que todo en el universo viva en conexión”.

Tiene don José Ortega y Gasset aquella sabia ironía de Sócrates que revela lo inestable de la existencia humana y la limitación del conocimiento, y posee el agradable trato que fue patrimonio del maravilloso griego.

En un ambiente de falsedades y mezquinos intereses, recorre sediento las ciudades y los campos en busca de la fuente escondida de la Sinceridad, cuya agua aplacarí su sed. (¡Bienaventurado y genial entristecido por la falsa vida del ser, que hace todas las concesiones posibles al medio que lo rodea, prostituyéndose en busca de lo utilitario y tan pocas veces elevándose hacia lo verdadero en una noble aspiración desinteresada!).

Con un tacto admirable sabe descubrir lo malo, inútil y caduco para preservarnos, y tiende la mirada hacia el porvenir, su mirada reveladora. Por eso este

poeta, que conoce tan bien los secretos de la perspectiva y a quien interesan las cosas por lo que son y no por su apariencia, hace que estas le rindan la suma de belleza, y luego, como filósofo, nos la explica, para que, a través de la magia de su palabra, aprendamos a ver, a comprender...

¡Qué bien transmite al lector o al que lo escucha sus doctrinas! Las verdades fluyen de la tierra espiritual de sus ensayos –nunca ríscosa y áspera, sino, por el contrario, bien abonada– como vahos fragantes, a cuyo contacto los poros de nuestro intelecto o de nuestra sensibilidad se ensanchan gozosos para impregnarse de ellos. Es su cultura como un arado que mueve constantemente esa tierra, dándole vigor y frescura.

Yo me complazco en evocar a este amigo de mirar, que diría Platón, a este espectador, como él se llama, acercándose a Cervantes: “Un paciente hidalgo que escribió un libro se halla sentado en los elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz de entenderle”. Y me complazco en evocarlo como el predestinado para misión tan alta.

Cabe la admiración hacia un glorioso almirante, para quien ha sabido escribir estas palabras tan llenas de inefables preñeces: “Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir”.

José Ortega y Gasset en Buenos Aires

A fines de 1916 este pensador estuvo en la Argentina y el Uruguay. Hizo el viaje invitado especialmente para dar una serie de conferencias en el Seminario de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Llegó recatadamente, como cumple a un espíritu superior, y al poco tiempo, como mayor elogio de su éxito, diremos que por causa suya la metafísica provocó un conflicto de orden público. La sala de la Universidad resultaba excesivamente reducida para el público que deseaba asistir a sus conferencias, movido por el interés que supo despertar con sus admirables disertaciones.

Yo creo que nuestras relaciones –América y España– deben determinarse por fuertes corrientes de simpatía; y en este sentido el viaje de Ortega y Gasset no pudo ser más provechoso. Dio una sensación de seriedad y conocimiento que cautivó a los espíritus más finos.

En aquella ocasión escribí en Buenos Aires:

“Hoy, atravesando el ancho mar, el verde mar, llega el poeta-filósofo a lueñas tierras de Castilla; a Castilla del Oro...”

“Viene a ver, a estudiar, a procurar un acercamiento intelectual, a extender su doctrina de amor. ¿Quién mejor que él puede hacer esto? Quizá el ale-

jamiento en que nos hemos mantenido desde la guerra de la Independencia, tal vez antes, es solo una manifestación de odio...”

“Él abrirá un hondo surco en nuestra vida del espíritu. Abrirá el surco y arrojará la semilla; que los árboles crezcan lozanos y den buenos frutos”.

Esto decía entonces en un artículo a propósito de su viaje; ha pasado algún tiempo y el tiempo ha venido a confirmar mi convicción. El nombre de Ortega y Gasset es pronunciado con admiración y respeto por cuantos lo escucharon; no fue su palabra como el cohete que hace ruido y se ilumina un momento llamando la atención para luego reducirse a un poco de ceniza, nada; fue el agua cristalina y pura, que cantando su canción penetra la tierra, la cual le agradece su riego en la sonrisa de sus flores; el agua que apetece beber cuantos buscamos en las relaciones hispanoamericanas un espíritu de comprensión y cordialidad, de espaldas al efímero cohete de lo banal.

Dos gratas afirmaciones hemos oído a Ortega y Gasset después de su viaje: “Que la salvación de España está en una política bien desarrollada con América, y que en América hay un público magníficamente dispuesto para percibir aquellas manifestaciones del pensamiento español que le dé algo sustancial y elevado”.

Profundamente interesado por la vida de Buenos Aires, el filósofo no ha quemado su nave; por el contrario, la tiene anclada en el puerto, propia a zarpar de nuevo...

España renaciente,
Serie Los Nuevos, Colección Contemporánea,
Madrid, Calpe, 1922

MÓVIL-IZADOS O ESE PROGRESO DEL QUE USTED ME HABLA

AGUELO ARGUIS, Rafael: *Reflexiones sobre la sociedad "móvil-izada". El timo del progreso*. Madrid: Fussion Editorial, 2017, 186 pp.

ANDREA CASTRO SOTO

¿Nos ayuda la tecnología del siglo XXI a ser más felices, libres, educados y sabios? Rafael Aguelo Arguis reflexiona en este libro entorno a los efectos que tiene la tecnología en la sociedad actual y más concretamente sobre las consecuencias del uso del teléfono móvil, principal enemigo de la reflexión.

El libro recibe al lector con una simpática portada, con unos humanos emojizados, portando un aparato electrónico, muy felices y con los ojos cerrados. Incluso el padre que sostiene un bebé en su regazo está con los auriculares y el móvil. En el fondo una ciudad de la que brotan los *emojis* de reacción de Facebook: *likes*, corazones, caras divertidas, enfadadas,

etc. Sobre una red que conecta las distintas redes sociales. La propia portada es una declaración de intenciones; el subtítulo del libro, claro: "El timo del progreso".

Durante cinco capítulos desarrollará la reflexión sobre la pregunta inicial y ya desde el primer momento presentará como compañero de reflexión a José Ortega y Gasset. El filósofo será el principal referente de citas, entorno a las cuáles el autor irá sustentando sus conclusiones, siendo el momento culmen de este viaje el epílogo, donde el autor realiza una entrevista imaginaria con el mismo filósofo.

En la introducción se invita al lector a reflexionar sobre la sociedad tecnológica y los problemas que esta podrá causar en las generaciones venideras, en la educación, concretamente, de estas generaciones. Una sociedad que "presenta síntomas de un progresivo deterioro intelectual" a pesar de las múltiples posibilidades que la tecnología nos da, según el autor. Esta será

Cómo citar este artículo:

Castro Soto, A. (2019). Móvil-izados o ese progreso del que usted me habla. Reseña de "Reflexiones sobre la sociedad "móvil-izada". El timo del progreso", de Rafael Aguelo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 243-245.

<https://doi.org/10.63487/reo.206>



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 39. 2019
noviembre-abril

una idea recurrente a lo largo del libro y supondrá una de las mayores preocupaciones del autor ¿se está educando de la manera correcta a los jóvenes? ¿Hacia dónde va esta sociedad? ¿Se está preparado para estos avances tecnológicos? Se plantean numerosas preguntas, es la principal intención del autor, la de hacer reflexionar. Aporta también su opinión, que es realmente pesimista respecto de la sociedad española y del futuro.

Bien pronto, en el primer capítulo, hace una descripción de una idea que se repetirá durante los siguientes capítulos: sociedad vulgarizada, sociedad sin capacidad crítica, maleducada, que habla mucho de derechos, pero poco de obligaciones y que ha emprendido el camino hacia su propio final. Una sociedad exhibicionista y morbosa, que entra en la vida de los demás a través de las redes sociales y que se preocupa poco por la vida que está fuera de la tecnología. Programas como *Gandía Shore* y otros que se emiten en famosas cadenas televisivas, rinden culto, según el autor, a la generación *nini*. Aguelo ve con poca simpatía que los medios de comunicación se hagan eco de ese tipo de comportamientos y actitudes y que, por esos medios televisivos, sumado a las redes sociales, lleguen a millones de personas. Esos programas serían reflejo de ese exhibicionismo, de esa necesidad de generar una vida paralela a la real y que se vuelca, a través del móvil, en internet.

Se pregunta por qué las redes sociales tienen tanto éxito, cuando han provocado que se cambien, se degraden, términos que son relevantes para el funcionamiento de la sociedad, como

dialogar, por tuitear o chatear. Se ve representado en este sentido, y será un pensamiento que esté presente en todo el libro, por la teoría de Gustavo Bueno y que se resume en que la sociedad está invadida por la estupidez. En torno a esta idea surge otra de las grandes preguntas del libro ¿el progreso material hacer de verdad que la gente sea más feliz, más culta, más sabia, mejor educada, más libre? Esta frase es el resumen de las preocupaciones y del desarrollo del libro.

Se fijará primero en los jóvenes, en la generación más preparada de la historia, pero que no es capaz de desarrollar un pensamiento crítico, que está sobre-especializada (cita la Misión de la Universidad de Ortega y a Einstein, para argumentar contra esa sobre-especialización), que ha permitido que el móvil haga que las ciencias hayan ganado a las Humanidades. Se suma a un argumento que lleva en primera fila desde la Antigüedad, repitiéndose generación tras generación: la incapacidad de los jóvenes. Siempre vista así por sus mayores. Pero no solo los jóvenes tienen la culpa, las familias tampoco habrían sabido gestionar la entrada de esta nueva tecnología y no habrían sabido educar a sus hijos en la responsabilidad, en el deber. Dan a sus hijos todo lo que quieren sin exigir nada a cambio. Los profesores tampoco quedan exentos de esta responsabilidad de educar, igual que los políticos. Ningún sector ha puesto empeño en legislar, en controlar la tecnología, algo que el autor considera fundamental para salvar la sociedad actual. Nadie se ha propuesto educar en valores, educar

en el manejo adecuado de la tecnología, que permite obtener más información, que facilita el acceso a ella, pero que es ignorada. La tecnología no se está usando para ser más sabio, ni para ser más libre, ya que la gente es adicta al móvil, no mejora el comportamiento de los jóvenes, ni las relaciones entre las personas.

El mito de la caverna de Platón sirve también de ejemplo al autor para criticar la sociedad actual, que ha vuelto a la caverna, de la mano del móvil, que es el mal mayor. Pero, esta sociedad móvilizada ¿es tan distinta de las anteriores? Será otra de las reflexiones que plantee el autor, y aquí, Ortega, y el libro del que más citas saca, *La rebelión de las masas*, será otra vez protagonista. De ella extrae que la sociedad no ha cambiado tanto respecto a la época de Ortega, porque ya Ortega se quejaba de lo mismo que el autor se queja en este libro y la culpable de que esa sociedad no esté preocupada por ser feliz, libre, culta y bien educada, es la tecnología, los avances tecnológicos.

Aparece aquí otra de las grandes cuestiones que muchos plantean, la idea de que es posible que algún tiempo pasado fuera mejor. En este caso al menos en el sentido de una sociedad que busca esos ideales que Aguelo exige que la sociedad tenga. No es, ciertamente, la sociedad de Ortega, va más lejos, tampoco queda claro cuándo. Toma el relevo a Ortega, Postman como fuente de

cita sobre el tema de los problemas en la educación. Parafrasea una frase de Postman en la que viene a decir que la humanidad ha sufrido tres grandes crisis en la educación: la primera fue la introducción del alfabeto en Atenas, la segunda la invención de la imprenta y la tercera, la tecnología. Cualquier tipo de avance humano ha supuesto un reto a la educación y un problema social. Aunque sin ninguna de estas tres cosas este libro hubiera sido escrito. Aunque el autor intente partir una lanza a favor de las posibilidades que podría brindar la tecnología, está de fondo la conclusión pesimista de que el ser humano no sabe gestionirlas. Como tampoco está claro que “progreso” sea algo realmente positivo, como deja claro desde el inicio del libro, y de esto la culpa la tendrían principalmente los políticos. Reclama que se mire a la historia para aprender y se pregunta por qué no se fijan los líderes políticos en aquellos países o hechos históricos que han sido positivos y que podrían ser aplicados a la sociedad. En general, detecta una de-sidia por llevar al ser humano a ser excelente, a ir más allá. La referencia al hombre masa orteguiano será el resumen de esta sensación. Nadie aspira a ser la minoría selecta que rija adecuadamente el país, o que eduque a sus jóvenes e hijos. Nadie parece querer ponerse en marcha para evitar el fin de la sociedad, de la civilización, para la que, quizá, sea incluso ya tarde.

UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE LIBERTAD EN ORTEGA

BEYTÍA REYES, Pablo: *La síntesis de la libertad. Fundamentos teóricos desde la obra de Ortega y Gasset*. Valparaíso: RIL Editores, 2019, 218 pp.

JORGE COSTA DELGADO

ORCID: 0000-0001-6640-7549

El libro de Pablo Beytía Reyes se enfrenta a las ambigüedades y a la polisemia del concepto de libertad utilizando como guía el pensamiento de José Ortega y Gasset. Como resultado de su esfuerzo, nos ofrece una presentación sistemática de la filosofía de Ortega en su relación con la libertad y, de paso, una genealogía resumida de las discusiones en torno a este concepto a lo largo de la historia de la filosofía.

Comencemos siguiendo la estructura del libro. Tras el prólogo de Jorge Acevedo y una introducción donde el autor expone sus objetivos, nos encontramos una distribución en tres capítulos mediante la cual se nos invita a recorrer el camino que va a desembocar en la reivindicación de Ortega como un pensador que ofrece una síntesis lograda del concepto de libertad. Esta síntesis incorporaría las principales aportaciones previas que la historia de la filosofía nos ha legado sobre el tema, permitiendo además integrarlas de manera no contradictoria. Como se ve, el objetivo de la obra es, sin duda, ambicioso.

En el primer capítulo se explica en qué consiste el método de la “dialéctica real” en Ortega y se analiza su desarrollo a través de su aplicación a la meta-

física, la epistemología y la antropología filosófica. Lo fundamental de esta dialéctica real consistiría, según el autor, en su idea de superar polos antagónicos asentados en torno a distintos ámbitos del pensamiento, para desarrollar una síntesis que conserve lo precedente, integrando sus aportaciones más valiosas. El adjetivo “real” que acompaña aquí al término dialéctica sirve para indicar que no se trata de una operación meramente conceptual, sino que la superación de posiciones previas en torno a un tema en particular supone haber experimentado previamente la perspectiva que ofrece cada uno de esos temas sobre el objeto, y no simplemente oponer sus conclusiones a un nivel lógico formal. De esta manera, Ortega desarrollaría el raciovitalismo en metafísica, el perspectivismo en epistemología y el dramatismo en antropología. Pablo Beytía nos comenta, a través de citas de Ortega, los fundamentos de cada una de estas posiciones y su relación con las respectivas oposiciones que pretendían superar.

El segundo capítulo comienza preguntándose si es posible encontrar en Ortega una posición equivalente a las anteriores, pero esta vez sobre el concepto de libertad. Para ello, Ortega debería haber aplicado su método de la “dialéctica real” también a este objeto. Lo que ocurre, nos dice Beytía, es que Ortega no desarrolló una propuesta sistemática en torno a la idea de libertad, a diferencia de la descrita en el primer capítulo. Para solventar esta dificultad, el autor nos propone un doble movimien-

Cómo citar este artículo:

Costa Delgado, J. (2019). Una aproximación al concepto de libertad en Ortega. Reseña de “La síntesis de la libertad: fundamentos teóricos desde la obra de Ortega y Gasset”, de Pablo Beytía Reyes. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 246-250.

<https://doi.org/10.63487/reo.207>



to: 1) “investigar qué antagonismos discursivos han sido los protagonistas de la historia conceptual de la libertad” y 2) reconstruir la síntesis conceptual sobre la libertad que se encontraría dispersa en la obra de Ortega. El segundo capítulo está dedicado al primero de estos dos pasos, identificando tres oposiciones discursivas en diferentes niveles: antropológico, ontológico y político. En el primer nivel, el antropológico, se recoge la discusión sobre la libertad: es una “condición natural universal del ser humano” o depende de contextos históricos variables. A un segundo nivel, ontológico, se trata de saber si existe el libre albedrío o si la voluntad humana está determinada por instancias ajenas y, por tanto, la libertad tiene un alcance mucho más limitado como libertad de movimiento o de acción. Por último, en el plano político, se enfrentan la idea de la libertad como autogobierno (también denominada libertad de los antiguos o libertad positiva) con la idea de libertad como ausencia de interferencia (libertad de los modernos o libertad negativa). En los tres casos, el autor selecciona a una serie de autores con aportaciones relevantes para cada una de las posiciones descritas, en una línea temporal que abarca toda la historia de la filosofía, sobrepasando al propio Ortega para llegar hasta la actualidad.

Por último, el tercer capítulo recoge la que probablemente sea la aportación más original del libro de Beytía: un esfuerzo por construir, a partir de elementos dispersos en la obra de Ortega, una “síntesis raciovitalista de la libertad”. Según el autor, aunque el filósofo madrileño no explicitó los términos dicotó-

micos previos que su idea de la libertad superaría, el tratamiento de Ortega del concepto de libertad manifiesta de hecho esa superación, ligada a su filosofía raciovitalista. Así, la libertad orteguiana se caracterizaría, en el plano antropológico, por ser un rasgo inherente a todo ser humano que, no obstante, cambiaría en su forma según las circunstancias históricas y biográficas; desde el punto de vista ontológico, libre albedrío y determinismo se verían superados por una “determinación relativa de la conducta humana”; mientras que a nivel político, la superación de la oposición entre libertad positiva y negativa llegaría a través del concepto de “vida como libertad”, según el cual los seres humanos serían capaces de elegir unas u otras instituciones, según preferencias variables históricamente, sin entrar a valorar una forma preferible *a priori* de dicha organización institucional.

Visto el contenido del libro, conviene destacar los que considero sus logros más relevantes. Ante todo, es de resaltar la capacidad de síntesis del autor a la hora de exponer las aportaciones metafísicas, epistemológicas y antropológicas de Ortega; así como su habilidad para presentar una panorámica organizada de las principales interpretaciones contradictorias de la libertad en la historia de la filosofía. En la última parte del libro, ese esfuerzo de síntesis se lleva un paso más allá: no se trata de comentar u organizar las aportaciones de Ortega y otros filósofos, sino de bucear en la obra del filósofo madrileño para recuperar elementos dispersos que permitan prolongar su trabajo y ensayar una síntesis sobre el tema de la liber-

tad, algo que el mismo Ortega no pudo o quiso llevar a cabo. Por otra parte, aunque sea un elemento más localizado, Pablo Beytía presenta al final del segundo capítulo una destacable “visión general de las tensiones conceptuales” en torno al concepto de libertad en la historia del pensamiento. Este marco general permite organizar de una manera muy pedagógica las tres oposiciones en torno a la libertad que describe en ese mismo capítulo, y es de utilidad más allá del objetivo al servicio del cual se pone en este libro en particular.

Desde un punto de vista crítico, el libro admite también observaciones a varios niveles. En primer lugar, en la reconstrucción de la historia de las oposiciones discursivas en torno al concepto de libertad. En el libro, dicha reconstrucción no es un fin en sí mismo, sino que está puesta al servicio de la síntesis orteguiana sobre la libertad: se trataba de mostrar las oposiciones a las que dicha síntesis daba respuesta. Por ello, hubiera sido conveniente vincular dicha reconstrucción al abanico de autores, influencias y problemas (no solo filosóficos) en el que se encontraba Ortega. Con ello, además, se hubiera respondido mejor a la recomendación metodológica orteguiana de la que el autor se declara deudor. En otras palabras, para comprender mejor la posibilidad de una síntesis orteguiana sobre la libertad, lo más adecuado hubiera sido poner en relación esta síntesis con los referentes sobre los que efectivamente se construyó y no con una historia del concepto de libertad que excede a Ortega, toma referentes que no fueron relevantes para él y se ex-

tiende hasta la actualidad. Ciertamente, Pablo Beytía comenta en el epílogo que la prolongación hasta la actualidad demuestra que la síntesis orteguiana puede “aportar incluso en los debates contemporáneos más importantes sobre el concepto”, pero eso corresponde a un objetivo que debería desvincularse de la fundamentación de las bases de la síntesis orteguiana en sí. De esta manera, no se confundiría el trabajo de reconstrucción con la reivindicación de su lugar en la historia de la filosofía.

En segundo lugar, el autor insiste –y dedica todo el primer capítulo a ello– en las virtudes del método de la “dialéctica real” y en la capacidad de Ortega para, aplicándolo, superar oposiciones filosóficas improductivas, generando posiciones originales propias. Sin duda, esta es una posición perfectamente asumible y bien argumentada. Pero de ahí no cabe deducir que todas las síntesis orteguianas sean igualmente válidas o, al menos, logradas en el mismo grado. A modo de ejemplo, la síntesis orteguiana en cuanto a la libertad política parece mucho más cercana a la idea de libertad como autonomía que a la no interferencia, en la medida en que pone el énfasis en el derecho a elegir las normas más convenientes para cada contexto social o histórico (en esto probablemente Ortega era muy aristotélico, aunque obviamente valorara también la herencia del liberalismo), por lo que cuesta ver su planteamiento como síntesis superadora de la oposición previa. Igualmente, la superación orteguiana de la oposición antropológica entre intelectualismo y voluntarismo me parece mucho menos evidente y original que sus

homólogas metafísica y epistemológica. En este caso, la antropología de Ortega parece situarse más claramente en una tradición intelectualista que voluntarista. Para Ortega, aunque el hombre fuera ensimismamiento y alteración, lo específicamente humano era el ensimismamiento, que dirigiría la acción “conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento” (p. 67). Lo intelectual, se sitúa así en un plano superior a la hora de explicar el comportamiento humano, aunque el pensamiento se ponga “al servicio de la vida”. En definitiva, con estos dos ejemplos pretendo señalar que la afirmación de las virtudes sintéticas de Ortega no es incompatible con una evaluación crítica de su diferente grado de consecución en cada una de sus aplicaciones concretas, cuestión que podía haberse incorporado en esta obra y que hubiera matizado, en el caso de la síntesis de la libertad, su desigual potencia filosófica según las distintas aristas del concepto.

Por último, aunque es una cuestión marginal, no quisiera dejar de señalar que en la revisión de la oposición entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos se recoge un análisis de las condiciones socio-políticas del mundo antiguo (de Grecia en particular) insostenible de acuerdo al estado actual de conocimiento sobre el tema. La afirmación de que el ejercicio de la libertad como autonomía “ya no era factible en los grandes Estados Nacionales” (p. 141) de la Edad Moderna ha sido cuestionada por distintos autores que descartan el problema de la escala como factor fundamental en la explica-

ción para el cambio en la concepción hegemónica de la libertad (¿por qué no se mantuvieron formas más cercanas al autogobierno a nivel municipal o con cuerpos electorales asimilables en tamaño a los del mundo antiguo? ¿por qué el ideal republicano procedente de la Antigüedad sigue reapareciendo en distintas formulaciones en nuestras sociedades modernas?). También la imagen de las sociedades antiguas como regidas por gobiernos que no dejaban espacio “a la independencia individual, ni las opiniones, ni las profesiones, ni sobre todo la religión” ha cambiado enormemente desde Benjamin Constant, pero el autor parece hacer suya esa mirada sobre el mundo antiguo. Sin duda, esto es un efecto del ejercicio de sintetizar posiciones de filósofos de épocas muy diversas, abstrayéndolas de sus contextos específicos para compararlas en un mismo plano, como si estuviéramos en una mesa de disección filosófica, donde los órganos se pueden manipular precisamente porque han dejado de cumplir las funciones vitales que les daban sentido. Cuanto más extenso es el campo que se quiere sintetizar, más agudo se revela este efecto, que es, hasta cierto punto, inevitable. No obstante, introducir en la argumentación información histórica más actualizada sobre las épocas o las sociedades que se toman como ejemplos paradigmáticos ayudaría mucho a controlar sus efectos. Y, con ello, a comprender mejor la perspectiva desde la cual se formula un concepto.

En resumen, *La síntesis de la libertad*, ofrece una recuperación de la idea de libertad de Ortega, que es, al mismo tiempo, un intento de continuar su obra

inacabada y una defensa de su pertinencia para la actualidad. Todo ello se lleva a cabo mediante un importante esfuerzo de síntesis de la obra orteguiana. Su objetivo, presentar la síntesis raciovitalista de la libertad en Ortega como una de las cumbres de la historia de la filosofía, puede ser matizado en dos

puntos: debe delimitarse el campo de problemas efectivo al que respondió el concepto de libertad en Ortega y debe evaluarse el grado variable en que dicha síntesis fue lograda. Queden esas dos tareas como posibles apuntes para futuras investigaciones.

ORTEGA, LA PSICOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA DE ORTEGA

CARPINTERO, Helio: *Ortega y Gasset psicólogo. Ensayos y aproximaciones*. Madrid: Fórcola Ediciones, 2019, 486 pp.

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN
ORCID: 0000-0001-9164-5813

La editorial Fórcola reúne en este magnífico volumen una colección de veinte textos elaborados por el reconocido profesor Helio Carpintero desde 1983, a propósito de las relaciones existentes entre la filosofía de Ortega y la disciplina de la psicología. Según señala el propio autor en el “Prólogo”, se trata de una serie de investigaciones recuperadas y agrupadas en torno a una filosofía orteguiana que siempre le resultó una fuente de estímulo, habida cuenta de la influencia directa en su persona de obras como *Antropología metafísica* de Julián Marías (de quien toma la distinción de tres niveles al analizar reflexivamente qué es “mi vida”, cf. p. 319 y 327) o los estudios de José Luis Pinillos. De este modo, se trataba de reivindicar la pertinencia de los pensamientos orteguianos respecto al ámbito de la psicología en el marco general de una pregunta: “¿Qué había sido, y qué era, la

psicología en el seno de la sociedad española en la primera mitad del siglo XX?” (p. 6). Ignorar la importancia de Ortega respecto a esa historia de la psicología —en general, Carpintero denuncia que en torno a los años sesenta se había ignorado todo lo logrado en las décadas de los veinte y los treinta— había sido un error, que a lo largo del tiempo el autor de estos estudios se propuso paliar, destacando la necesidad que dicha disciplina, carente aún de rigidez en el siglo XXI, tiene de abrirse a la visión general de la realidad que ofrece la filosofía (p. 312). Su punto de partida fue, dicho a grandes rasgos, destacar el hecho de que tanto Ortega como la psicología tienen un mismo objeto de estudio: la vida humana. Además, el interés de recurrir a Ortega encuentra asiento especialmente tras la caída del conductismo de Watson, lo que hacía de estas investigaciones una necesidad.

Es oportuno reconocer, y Carpintero lo hace desde el comienzo, que los textos reunidos pueden haber quedado desfasados: en los últimos treinta años se ha trabajado mucho y bien sobre Ortega, y la aparición de recursos como la *Revista de Estudios Ortegaianos* ha posibilitado un debate que en cierto modo ha superado los

escritos recopilados. No obstante, considero de máxima utilidad que esta serie de artículos se haya re-publicado sin modificaciones, porque ello permite mostrar la trayectoria del pensamiento del autor de los mismos (referente en su campo) sobre un tema a lo largo de los años, con reincidencia en los asuntos que considera esenciales y con distintas perspectivas sobre cuestiones similares.

La posible superación de algunos detalles concretos no ha de opacar las significativas indicaciones que Carpintero lleva a cabo y que son aún un punto de partida. En este sentido, me parece que es necesario destacar la importancia que tienen las relaciones intelectuales —que de hecho sabemos que se produjeron— entre Ortega y Adler, elemento tratado tanto de forma dispersa en varios capítulos como específicamente en el capítulo 11. Pese a las críticas, a todas luces bien fundadas, de nuestro filósofo al psicoanálisis, la presencia adleriana en su filosofía ha pasado un tanto inadvertida y Carpintero indica algunos planos sobre los que convendría realizar análisis que han de ser productivos, más allá de la adopción de conceptos como el de “niño mimado” (transformándolo en un esquema colectivo de existencia, cf. p. 48 y pp. 219-222); por ejemplo, parece crucial que ambos tengan la misma idea del pensamiento como una instrumentalidad adquirida en lugar de considerar una psicología de las dotes, con especial énfasis en la dinámica generacional, etc.

Por supuesto, si se trata de destacar las relaciones entre Ortega y autores tradicionalmente ubicados en el campo de la psicología (si es que cabe separarla radicalmente de la filosofía como tradicionalmente Carpintero denuncia que se ha

hecho), es necesario que se mencionen las relaciones del pensador madrileño con la psicología española de comienzos del siglo XX y sus herederos. Así, Helio Carpintero (que ya aborda la cuestión en su *Historia de la psicología en España*) señala cómo se articulan en torno a la persona y la obra de Ortega las figuras clave de Lafora, de Marañón (para quien también es esencial la base orgánica de la vida psíquica, p. 63), de Luis Valenciano y muy especialmente de José Germain (el capítulo 7 es un análisis documental de las relaciones entre ambos). Más allá de nuestras fronteras, además de Adler considera Carpintero crucial la relación de nuestro filósofo con grandes teorías psicológicas contemporáneas, como la Gestalt (capítulo 12) y la manera en que incorpora la psicología en el sistema orteguiano (cf. por ejemplo la p. 241). Asimismo, considero que es verdaderamente interesante el análisis de las lecturas de autores como G. Le Bon que Ortega lleva cabo, más allá del antipositivismo del español (cf. pp. 254-255 y 297).

El libro reseñado, sin embargo, no se agota en una mera relación entre Ortega y lo que canónicamente se considera interno al campo de la psicología, sino que evidencia un cierto detenimiento en aspectos filosóficos que están subyacidos por, o relacionados con, elementos psicológicos poco evidentes. Desde este punto de vista adquiere sentido la tesis de Carpintero según la cual la psicología (que para Ortega es una ciencia de objetos y no de sujetos, p. 24) es la ciencia explicativa de la vida biográfica (cf. pp. 305 o 311 entre otras), con base en una antropología metafísica y que responde, por ende, a la pregunta: ¿cómo es posible dicha vida biográfica?

Así, resulta fácil entender que el autor de estos textos vincule la vida humana orteguiana con el Dasein heideggeriano (p. 296) en tanto que comparten un evidente anti-cartesianismo frente al que se opone la vida entendida como estructura, lo cual implica la necesidad de emplear nuevas categorías (cf. por ejemplo pp. 201). Por otra parte, Carpintero evidencia que es posible hacer lecturas psicológicas de lemas orteguianos (herederos de Píndaro) como “llega a ser el que eres” (pp. 31-32); y señala la importancia del cuerpo y las estructuras psicosomáticas en tanto que son los elementos que permiten la relación con la circunstancia, lo cual le lleva a proponer que la filosofía sea (muy orteguiamente) integral, dinámica, concreta y centrada en el vivir (pp. 213 ss.).

Pese a que los aspectos a destacar de esta obra son numerosos e inabarcables en una reseña, no quiero dejar de manifestar la importancia constante y, a la vez, disimulada que Carpintero da al que (a mi juicio) es uno de los aspectos más fructíferos de las investigaciones orteguianas presentes y por venir: la dimensión social del individuo. Ya su interpretación de *La rebelión de las masas* a partir la existencia de las bases psicológicas latentes en muchos fenómenos sociales (p. 49) evidencia

la importancia que tiene este aspecto para Carpintero. La reaparición constante del asunto la confirma, con énfasis en conceptos tan atravesados de colectividad como el de *atención*, al que dedica íntegramente el capítulo 4 del libro; con su manera de destacar los cambios epocales de sensibilidad (p. 280); o con la interpretación (en el *Apéndice*, que fue su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el año 2000) de “mi quehacer” como algo que ya no puede entenderse como algo solitario sino colectivo o social (cf. p. 328).

Si a todo lo dicho se añaden los interesantísimos análisis que Helio Carpintero lleva a cabo de doctrinas estéticas que vinculan a Ortega con Lukács (p. 162) o el maravilloso estudio de los “complementarios” (Rubín de Cendoya, Doctor Vulpius, Olmedo) y cómo le permiten mostrar el carácter dialogante y circunstancial de la filosofía, podemos afirmar que nos encontramos ante un compendio de textos ineludible para todo lector de Ortega que quiera ver en él no sólo a un filósofo o a un psicólogo, sino a un intelectual integralmente comprometido con la ciencia y el carácter de su tiempo capaz de influir activamente en el nuestro.

ORCID: 0000-0002-0356-7956

BAGUR TALTAVULL, JUAN: *La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018.

Tesis presentada en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Juan Pablo Fusi Aizpurúa y Antonio López Vega.

El objetivo de la investigación ha sido el de estudiar la idea de nación de Ortega desde una doble perspectiva: su elaboración teórica, y su proyección en la política española. Para ello, se ha partido de un marco teórico sustentado en dos pilares: la teoría antropológica sobre la idea de nación, y la historia intelectual contextualista. Es decir, se ha considerado que la nación es un “marco cognitivo básico” (definición de Ferrán Archilés), elaborado para dotar de sentido a la realidad, a partir de una serie de experiencias y referentes. Aplicando esta perspectiva, se ha tratado de responder a tres cuestiones: determinar si la idea de Ortega se asemeja a la teoría de la *Staatsnation* o de la *Kulturnation*, ver si existen fases o no en su pensamiento al respecto, y determinar cuál fue su intención al elaborar su teoría.

La tesis se ha dividido en ocho capítulos, que –junto con una “Introducción”, una “Metodología”, y un “Estado de la cuestión”– incluyen la compartimentación del quehacer orteguiano en cinco partes. El cuarto capítulo es sobre “La idea de nación del joven Ortega (1883-1905)”, y analiza el desarrollo de una mezcla contradictoria entre “patriotismo nihilista” y “patriotismo étnico”. El quinto es “El patriotismo utópico de raíz neokantiana (1905-1912)”, y estudia cómo la influencia de Alemania se traduce en una visión idealista de la nación. Los capítulos seis y siete –“El desarrollo del patriotismo fenomenológico (1912-1922)” y “La evolución del patriotismo fenomenológico (1922-1932)”– examinan las consecuencias que la Razón vital tienen en la percepción de Ortega, que asume la necesidad de construir la nación salvando la circunstancia. Asimismo, se muestra que la crisis de la Restauración se traduce en un afianzamiento del temor al particularismo regional y social, ante los que propone una idea de nación

Cómo citar este artículo:

Bagur Taltavull, J. (2019). La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 253-254.
<https://doi.org/10.63487/reo.209>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



cívica sustentada en el individuo. Finalmente, se incluye un “Epílogo desde la Razón histórica (1932-1955)”, que expone brevemente las consecuencias de la segunda navegación, y la creación de la idea de “ultra-nación”.

Además de responder afirmativamente a la pregunta sobre la existencia de fases, y de mostrar que en cada una de ellas prima de forma diferente la idea de *Staatnation* o de *Kulturnation*, la tesis ofrece otra conclusión: el objetivo de Ortega fue dar sentido a su existencia, y para ello recurrió a la filosofía como herramienta para dotar de contenido a su idea de nación. De ahí que la evolución de su filosofía se traduzca en la de su idea de nación.

ORCID: 0000-0001-9364-9412

CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, IVÁN: *Gestación, sentido y modelos de la heroicidad en José Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense, 2019.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Antonio M. López Molina y Javier Zamora Bonilla.

La cuestión de la función de la heroicidad en el pensamiento de Ortega ha sido hondamente trabajada por los investigadores de su obra, si bien centrados en su vertiente ontológica y ética y no tanto en la epistemológica. Este trabajo previo se apoya en la aparición del concepto de heroicidad desde su más temprana juventud hasta las obras de madurez; y, ante todo, en su resalte esencial, en su primer libro *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, la presente tesis se apoya también en su epistolario, sobre todo de juventud, y en sus notas de trabajo escritas al hilo de su comentario a las obras que el filósofo manejó sobre las principales fuentes de esta temática. El análisis documental de los papeles conservados en su Archivo y en su Biblioteca, custodiados en la Fundación Ortega – Marañón, nutre y fundamenta una investigación diacrónica a lo largo de las *Obras completas* del lugar que ocupa en su pensamiento la heroicidad.

El presente trabajo se divide en tres bloques, en los que, con dicha intención diacrónica se desarrollan los análisis de su gestación, de su sentido y de los modelos que el filósofo madrileño manejó sobre la heroicidad.

En cuanto a su gestación, analizamos: la aparición de la heroicidad como proyecto de vida personal en sus cartas desde 1902; su desarrollo al hilo del tricentenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*

en su “Manifiesto de Marcela” y sus cartas a Unamuno, y su decantación, tras el bagaje crítico absorbido por el filósofo en Alemania de Simmel y Cohen, en la problemática “¿hombres o ideas?” desarrollada en su debate con Ramiro de Maeztu. Profundizamos en la crítica que le merece la obra de Carlyle *On heroes*, de quien se desmarca –bebiendo también de los análisis de Cohen, sobre todo en su *Ethik des reinen Willens*– para precisar la función como modelo o ideal de la heroicidad, atendida a un patrón racional y no ciegamente depositada en el culto o la “beatería”; interés que justifica una vuelta de atención a esta figura literaria o retórica asentada en la propensión espontánea del juicio en los seres humanos. Así, la soledad, la melancolía y el ridículo anejos a esta figura pueden ser reconsiderados desde un punto de vista más elevado que reenganche dicha figura con la vida personal. Simmel ilumina a Ortega el camino, con su comprensión del pensamiento nietzscheano, su interpretación del sentido de la obra de Goethe y, sobre todo, con su propuesta de un juego dialéctico entre el dinamismo fundamental de raíz vital y las cristalizaciones depositadas como figuras en la vida humana, para reprimar y canalizar este mismo dinamismo.

En el segundo bloque, en que nos detenemos a precisar el sentido de la heroicidad en el filósofo, describimos su función como figura concreta que ilustra y engrasa el método de la ironía en su pensamiento, puesto en juego en lo que entiende por “meditación”. Mostramos, en primer lugar, cómo llega Ortega a su precisión en la serie de meditaciones que elabora entre 1910 y 1914 sobre el arte en general y, en concreto, sobre la novela en Baroja, Azorín y Cervantes, como modelo de síntesis o de mirada integradora entre hombres e ideas y entre las dimensiones figurativa y dinamizante de la vida. Destacamos el papel que en este camino juega su recepción de la fenomenología para situar el “lugar” de síntesis en la heroicidad, en función de la virtualidad que como figura representa, enraizada en la postura en que se atiende a la realidad y en el estatuto poroso de la misma realidad a la idealidad. Las *Meditaciones del Quijote* precisan el resultado de la formación de su propuesta metódica y, concretamente, su definición de la heroicidad como “voluntad de aventura”, en que se traduce la definición mantenida en su obra de “ser uno mismo”, fundada en la tendencia de trascendencia de la vida de cada cual y condensada en la “actividad del espíritu” en general, para el filósofo.

En segundo lugar, realizamos un estudio de las obras y de las notas de trabajo conservadas en su Biblioteca personal de las tres fuentes fundamentales en alemán, destacables por la extensión de su influjo en la obra de Ortega, de su concepto de heroicidad: Nietzsche, Scheler y Goethe.

Recorremos, asimismo, las obras de Ortega, relación con el sentido de heroicidad en que se acusa más esta influencia. Respecto a Nietzsche, nos centramos en su función de fuente de la definición orteguiana de la heroicidad: analizamos la traducción orteguiana de la versión alemana que se encuentra subrayada por él en su ejemplar de *Also sprach Zarathustra*, “Werde, der du bist!”, canalizando el lema de Píndaro de este modo. Respecto a Scheler –de las tres fuentes la que ocupa un recorrido más delimitado en el tiempo en las reflexiones orteguianas, en las décadas de los diez y los veinte, al tiempo que es el único de los tres que es contemporáneo de Ortega, con quien éste tuvo relación epistolar–, investigamos el significado de Estimativa y la complicación valorativa-sentimental como entiende Ortega a su luz la “perspectiva”, a través de la cual comprender su circunstancia de la manera figurativa que el método, canalizado y religado al dinamismo vital por la heroicidad, abre. Analizamos, a su vez, la clasificación de los valores y de las esferas de la vitalidad, del alma y del espíritu a través de su recepción, sobre todo, de su obra *Der Formalismus in der Ethik*. La esfera espiritual vierte, para Ortega, la complicación referida: en la volición y el entendimiento humanos. La heroicidad toma la función de modelo o “arquetipo”, a su vez, según esta interpretación, sintetizando el plano espiritual, condensado en las cristalizaciones culturales, con las notas esenciales de la dimensión de trascendencia y de integración de que hacen gala los modelos schelerianos del “santo” y del “genio”. Goethe, por su parte, sirve a Ortega, como modelo y figura propiamente construida por el literato, para iluminar lo que entiende por vida auténtica, por “vocación”, en un esfuerzo ulterior por sintetizar el significado de heroicidad en la vida de una “persona”. Esto es desarrollado por el filósofo madrileño a través de sus notas y sus obras principales en comentario de Goethe, de 1932 y de 1949, en las celebraciones conmemorativas de su muerte y su nacimiento, respectivamente.

En tercer lugar, en este segundo bloque, rastreamos el despliegue de aquella idea que toma de Simmel de trascendencia en la inmanencia del dinamismo vital para mostrar cómo la heroicidad vehicula ese movimiento y, de manera figurativa, sintetiza de modo paralelo el conocimiento –según la norma que Ortega toma para su propio método de pensamiento de “*mobili in mobile*”–, a través de los cursos que dicta en los años treinta y de su despliegue en sus ensayos de madurez de su “razón vital” y su historiología. Desarrollamos la relación de los conceptos fundamentales de “ideas” y “creencias” en este marco y precisamos cómo la función y el carácter sistemático de la filosofía como tal, para él, despliega este movimiento sentimental-valorativo-epistemológico de raíz ontológica, mante-

nido a contracorriente de la propensión humana a obturar el rango de visión en un polo sin mantenerlo irónicamente activo. Concluimos este bloque problematizando el modo en que muestra, según esta integración, Ortega un “*horror vacui*”.

En el tercer y último bloque, nos detenemos a precisar el significado de “ética metafísica” utilizado para referirse a la propuesta ética de Ortega, a través del estudio de otras figuras de función arquetípica como patrones heroicidad, además de Goethe, en sus semblanzas sobre Lawrence de Arabia, Alonso de Contreras, Velázquez o Goya, que establece como arquetipos personales de heroicidad. Y, en términos más generales, como arquetipos de rango social vertidos en su propuesta del “deporte” para canalizar la imagen del “arquero” como figura moral que despliega el lema heroico de llegar a ser quien uno es.

Concluimos este recorrido a través de la vida y obra de Ortega precisando el “lugar” de la figura de la heroicidad, en la línea que el madrileño abre, mediante su concepción de la metáfora como nexo de imbricación de las dimensiones psicológicas humanas para revertirlas o reconducirlas al dinamismo vital, con el fin de iluminar la importancia de esta figura para entender su propuesta de un método de pensamiento y de una filosofía de vertebración sistemática, enfatizando el carácter esforzado, complicado y complicante de esta propuesta.

FERNÁNDEZ GARCÍA, JAVIER: *Filosofías políticas y científico tecnológicas contemporáneas: un estudio político sobre ciencia y tecnología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018.

Tesis presentada en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Andoni Alonso Puellas y José Luis Villacañas Berlanga.

La filosofía política es tan antigua como la propia filosofía, conceptos como justicia, libertad, ética y moral, forman parte de la naturaleza humana, son intrínsecamente antropológicos. Desde Platón en su *República y Leyes*, y Aristóteles en su *Política y Constituciones*, a partir de la Grecia clásica del siglo IV y V a.C., la política ha ocupado a la filosofía de forma ininterrumpida hasta el siglo XXI. Los ejes vertebradores de la filosofía política a lo largo de la historia, pasan del eje de la *Polis* en Grecia, al eje de Dios en la Europa medieval, donde la teología se vuelve clave, es la relación con la omnipotencia Divina la que rige toda la actividad política y su relación con el hombre. Es a partir de los siglos XV y XVI cuando

Cómo citar este artículo:

Fernández García, J. (2019). Filosofías políticas y científico tecnológicas contemporáneas: un estudio político sobre ciencia y tecnología. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 257-260. <https://doi.org/10.63487/reo.211>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 39. 2019
noviembre-abril



el modelo cambia, su eje pasa de ser teocéntrico a ser antropocéntrico, situando al hombre en el centro de la escena del pensamiento político.

Es imposible enumerar todos los pensadores que han hecho de la filosofía política eje de su vida intelectual, como Max Weber y Carl Schmitt, sin embargo la filosofía de la técnica es originaria del siglo XX. La filosofía científico-tecnológica como disciplina académica y corriente de pensamiento, nace en 1965, en el congreso de la *Society for the History of Technology*, con Mario Bunge y Lewis Mumford. En 1976 se crea la *Society for Philosophy and Technology*, aglutinando a los pensadores más renombrados de la filosofía tecnológica. Carl Mitcham, Langdon Winner y Albert Borgmann. Bien es cierto que otros antes que ellos se ocuparon de la técnica, de la *téchne* (τέχνη) griega, Platón y Aristóteles, José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, y otros muchos como Carl Schmitt y Karl Marx.

Se entendería esta tesis como un esclarecer del ahora y del devenir de un *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) por naturaleza técnico, y que precisamente en la ciudad, en la Polis (πόλις), en su dimensión social, es donde cobra todo sentido su existencia humana, y su “estar-haciendo-ahí”, su *Dasein*, ya no como individuo, sino como entramado de relaciones sociales maximizadas de humanos y no humanos, como nos dice Latour.

Los objetivos de investigación dentro de la presente tesis doctoral son varios. Nuestro estudio se centrará a nivel geográfico en las realidades políticas de Occidente, Europa y Norte América. Estudiando la interrelación existente entre filosofía política y filosofía científico-tecnológica.

Las problemáticas a investigar en nuestro estudio serán la técnica en relación con la antropología, y su relación con el mundo. Así como el influjo de las condiciones sociales, históricas, religiosas, económicas y políticas sobre el desarrollo de la técnica y la relación de esta con la masa social, como factor de modificación en las conductas sociales. La esencia de la técnica y la ciencia moderna, enlazando estas con el ser del hombre y su destino, y la dominación de la técnica en el ámbito social y sus consecuencias sociopolíticas. Trataremos de obtener conclusiones acerca de la ciencia y la esencia de la técnica en relación con el ser del hombre, su mundo y destino, así como el influjo de las condiciones político-sociales en el desarrollo tecnológico como claves de control, dominación, y modificación social. O por el contrario, como factor decisivo en la liberación humana de una naturaleza hostil, y de la superación del actual entramado político social.

Será a través del estudio de las influencias teológico-económicas en política durante los siglos XIX y XX, de la mano de autores como Weber, Schmitt, Ortega y Heidegger, que veremos su influjo en el origen de la

técnica y la moderna tecnología. Desde los hombros de estos “gigantes” del pensamiento europeo, nos alzaremos “erguidos” para ver más allá del Océano Atlántico, en pos de la modernidad al continente americano, en este nuevo mundo. Autores como Merton, Mitcham, Winner, Borgmann y Schirmacher nos ayudarán a entender el nexo social que en siglo XX y XXI la tecnología ha generado en todos los órdenes sociales, y más concretamente en el político-social. Hablamos aquí de cómo todos los ámbitos de la sociedad, ciencia, arte, arquitectura, religión, comunicación, economía, biología, ética, se han sumergido en la tecnología. Evolucionando un nuevo *homo* “biotecnohumano” fabricante de mundos, dentro de una nueva “sobrenaturaleza” de virtual progreso infinito.

Nuestra investigación, comienza por la constatación weberiana de la influencia de un *ethos* ascético del cristianismo protestante en el origen del “capitalismo”, que puso la ciencia y la técnica a su servicio. Lo que origina la civilización Occidental, que bajo la influencia del “derecho romano”, crea la empresa política convirtiendo el Estado racionalizado en democracia. Sigue por un Schmitt católico, cuya teología política ve un estado moderno sumido en una forma técnico-económica que elude la idea política. Definiendo lo “político” mediante la distinción de los conceptos “amigo” y “enemigo”, que le llevan a la “guerra”, rechaza la neutralidad de idea política en la técnica, que la ponen al servicio de cualquier ideología, capitalista o comunista. Continúa por la comprensión y génesis heideggeriana de la edad moderna, y su esencia metafísica que culmina en la “ciencia” y la “técnica”, a través del lenguaje, de la “técnica”, de la *techné* (τεχνη), que es la esencia que nos lleva a su ser a través del “desocultar”, la *alétheia* (ἀλήθεια), hasta la verdad de la técnica como hacer del hombre siendo un medio para un fin. Y finaliza en Ortega, y su estudio de la crisis y fin de la modernidad, identificando a Europa con la ciencia, la técnica y política democrática liberal. Y concibiendo el hecho técnico como indiscutiblemente de carácter antropológico, ya que el hombre reforma la naturaleza, el mundo y su “circunstancia” a través de la técnica, creándose su propia “sobrenaturaleza”.

Y ya en el siglo XXI, con Merton verificamos las teorías “sociológicas de alcance intermedio” para la comprensión de las estructuras y cambios sociales, en unión con su incuestionable sociología de la ciencia, donde los descubrimientos científicos emergen de la base cultural existente. Latour, analiza la ciencia desde su visión socio-antropológica, verificando la incoherencia modernista, y mediante su “TAR”, nos muestra la interrelación entre ciencia y política. Winner nos demuestra cómo la tecnología no es neutral, Y posee cualidades políticas, así como el “Ciberlibertarianismo”, no es más que una “Ciberutopía” de corte capi-

talista. Borgmann mediante su “paradigma del dispositivo” nos muestra la patología de la “hiperactividad social” actual, buscando la redención de la tecnología mediante el catolicismo. Y como desenlace, Schirmacher y sus concepciones de *homo generator* y técnicas de la vida, nos da una interpretación ética positiva de la vida y la tecnología, partiendo dialécticamente de la fenomenología de Heidegger.

Las principales conclusiones en el recorrido de esta tesis desde el siglo XIX hasta el XXI. Pasan por la verificación del impacto de la religión cristiana en sus diferentes formas, en la generación del contexto Occidental Capitalista y su fórmula de democracia liberal, y por ende en el origen de la técnica moderna que lo retroalimenta. Partiendo de Max Weber y Carl Schmitt, vemos la impronta que marca el Cristianismo sobre el Estado moderno Occidental Capitalista, y como se transfiere ese influjo de Europa a América. Con la consiguiente formulación de la ciencia y la técnica al servicio de este, con una innegable relación técnico-económica. A continuación, Heidegger y Ortega nos dan sus visiones paralelas y divergentes a la vez sobre la *techné* (τεχνή). Siendo en Heidegger el “desocultar”, la *alétheia* (ἀλήθεια) de la técnica, camino a la verdad de un hacer del hombre como esencia de la edad moderna. Y en Ortega identificando la técnica como característica antropológica que enfrenta la “circunstancia” natural adversa creando mundo, una nueva “sobrenaturaleza” humana. Identificando Occidente con ciencia, técnica y política democrática liberal. Seguimos a nivel de una sociología de la ciencia, a través, tanto de Merton como Latour, donde se concluye que los cambios sociales, así como la ciencia y sus descubrimientos emergen del contexto social en una interrelación entre ciencia y política. Así como de una interrelación entre humanos y no humanos, vaya, artefactos técnicos.

Y cerramos nuestras conclusiones con Winner, Borgmann y Schirmacher. Donde un Winner pesimista identifica la no neutralidad de la tecnología en contra de la libertad, basada en un espejismo de “Ciberutopía”. Un Borgmann católico a través de los dispositivos técnicos, vislumbra una sociedad patológicamente hiperactiva, reclamando el espacio redentor de religión ante la clara necesidad social de la misma. Y como termino un Schirmacher positivamente técnico, y diría que Orteguiano, basa sus evidentes técnicas de la vida en su *homo generator*, unido de forma indefectible pero problemática a la tecnología y la virtualidad, en busca de una ética postmetafísica.

ORCID: 0000-0002-6116-9550

FERREIRA DA COSTA, EDSON: *La dimensión biográfica de la vida humana en la Filosofía Raciovitallista de José Ortega y Gasset*. Brasil: Universidad Federal de Ceará (UFC), 2019.

Tesis presentada en el Departamento de posgrado en Filosofía de la Universidad Federal de Ceará (Brasil), dirigida por el doctor Odílio Alves de Aguiar.

La investigación desarrollada en el Programa del Doctorado en Filosofía de la Universidad Federal del Ceará (UFC), defiende la concepción de vida como biografía desde una perspectiva hermenéutica vivencial a partir del pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset. Entre los textos que fundamentan los argumentos de la tesis, destacamos aquí *Historia como Sistema* (1935), por ser el escrito que logra aglutinar las categorías centrales de la vida como biografía, además de traer la narrativa como categoría central en la comprensión de la vida humana.

Empezamos desde una perspectiva crítica a la concepción de racionalidad pura cartesiana que fundamenta a la modernidad por parecer insostenible para dar cuenta de hacer una reflexión coherente con la dimensión biográfica de la vida. A través de lo que Ortega llamara razón vital e histórica, creemos encontrar un camino seguro dentro de la propia Filosofía para pensar cuestiones hasta entonces secundarias a la reflexión filosófica capaz de interconectar razón y vida como dos dimensiones inseparables de lo humano, así, como lo son el yo y la circunstancia. Pero hay que señalar un camino de comprensión que posibilite fundamentar tal reflexión, capaz de hacer que la temática de la vida sea comprendida y reconocida como realidad radical. Por esa realidad, reconocemos que Ortega propone en la razón histórica y vivencial cuando presenta la narrativa como el camino de comprensión necesario a la dimensión histórico-vivencial de lo humano. Conocer es vital para el autor señalado antes, porque como acontecimiento personal, la vida humana tiene en su centro un sujeto histórico que carece de ser y de saber sobre sí, sobre todas las demás realidades que tocan su trayectoria de vida. Es ese querer saber, que gesta un proceso de comprensión, que inserta el pensamiento filosófico orteguiano en una hermenéutica vital que se justifica desde una comprensión biográfica de la vida.

Cómo citar este artículo:

Ferreira da Costa, E. (2019). La dimensión biográfica de la vida humana en la filosofía raciovitalista de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 261.
<https://doi.org/10.63487/reo.212>



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 39. 2019
noviembre-abril

ORCID: 0000-0001-7809-6530

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, EDUARDO: *Simmel y Ortega: En torno a la idea de filosofía como ejercicio de recepción y crítica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2019.

Tesis presentada en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de las Universidad de Valladolid, dirigida por el doctor Emilio Roger Ciurana.

Para una exposición concisa, esto es, resumida pero exacta y precisa, de mi trabajo doctoral, voy a desarrollar las ideas implícitas en los tres grandes objetivos que impulsaron su desarrollo.

Primer objetivo: Defensa de la idea de filosofía como ejercicio de recepción y crítica de la tradición. No estoy diciendo nada nuevo cuando defiendo que la filosofía consiste en un primer ejercicio de recepción lo más ecléctica posible de la tradición filosófica (historia de la filosofía) y, a continuación, un segundo ejercicio de crítica de la tradición (teoría crítica de la historia de la filosofía). No obstante, mi pretensión fue tomar este tópico y constituirlo como una nueva óptica desde la cual analizar la filosofía en su sentido teórico y práctico (la noción que tenemos de filosofía y el modo como hacemos la filosofía). De aquí se desprenden tres conclusiones fundamentales:

La filosofía como una ciencia práctica. Esto porque el ejercicio de crítica a la tradición completa la tarea filosófica: sin cuestionamiento crítico de lo recibido por la tradición, la filosofía quedaría reducida a doxografía. Y, además, hemos de tener en cuenta que la crítica a la tradición no es un elemento exógeno que detiene su ritmo de progreso, sino, muy al contrario, su propia condición de posibilidad. La tradición está interesada en someterse a crítica porque en esa crítica se actualiza a cada tiempo presente y se perpetúa en la historia: “intradición de la tradición”.

La filosofía como ciencia social (para la sociedad). En este punto coincido con la definición que da José Luis López Aranguren del filósofo como *aguafiestas* (aunque él la refiere al intelectual), cuya tarea consiste en movilizar e incomodar. Para explicar esto remito al mito platónico de la caverna, aunque en un sentido más crítico y menos clásico (el Sol equivale a un fuego; las sombras al resultado de juegos de títeres. Así, quien logra quitarse las cadenas y volver la mirada no descubre la luz del Sol, sino el engaño de poderosos interesados en sumir al pueblo en un estado de ignorancia).

Salvando este inciso, el movimiento de liberación por la vía del conocimiento se divide igualmente en dos momentos. El primer momento de salida de la caverna (o de ascenso) es el momento receptivo de la filosofía:

Cómo citar este artículo:

Gutiérrez Gutiérrez, E. (2019). Simmel y Ortega: en torno a la idea de filosofía como ejercicio de recepción y crítica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 262-265.
<https://doi.org/10.63487/reo.213>



el filósofo, estudiando lo que otros han dicho y han pensado sobre lo real, reconoce la verdadera realidad y se libera de la trampa. Pero si el filósofo se contenta con eso, con salir a la realidad y parapetarse en su *ciudadela interna*, ni cumple con su función para con la sociedad ni completa tampoco su labor como filósofo. La filosofía no puede no verterse sobre el mundo; como diría Gustavo Bueno, hay que volver a la caverna. Por eso necesita del segundo momento, crítico. Es crítico porque el filósofo tiene, primero, que pensar críticamente la tradición para determinar qué le sirve y qué no le sirve para el análisis del mundo actual; y segundo, porque si quiere movilizar (a quienes padecen en el fondo de la caverna) y escandalizar (a quienes disponen el fuego y a los títeres) tiene que articular una lectura crítica de su mundo según los conceptos, teorías e ideas tomados de la tradición.

La tercera conclusión es la más importante, por cuanto respecta a la necesaria tarea de restauración de la filosofía. Para explicar esto es necesario que convengamos en dos hipótesis que tomo de Ortega, y que resumo rápidamente. Primera hipótesis: vivimos en tiempos en que la humanidad está necesitada de filosofía. Esto por tres razones: primera, porque el siglo XX (siglo “quebrado”) es un siglo en el que la humanidad ha adquirido conciencia de que los grandes ideales de la Ilustración, que prometían un futuro de autonomía, libertad y prosperidad, nos han conducido a un presente de guerras, hambre, esclavitud, tiranía y dictaduras. Segunda, porque el siglo XX es también el siglo en el que la humanidad reconoce el carácter dialéctico de la tensión humanismo-terror (como explica Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*). Y tercera razón, porque la crudeza de los hechos ha puesto fin a los grandes relatos de la modernidad, que dotaban a la humanidad de resortes teóricos y hojas de ruta para navegar el caos de la existencia. Por eso, la humanidad está necesitada de filosofía en cuanto que *orientación radical para la existencia*.

Pero sucede que, en el mismo momento en que la humanidad está necesitada de filosofía, resulta que no hay filosofía o que la filosofía atraviesa una situación crítica (tendencias nihilista y escéptica). Hace falta filosofía, pero no hay filósofos (en sentido estricto). Derivo la necesidad, vista esta situación, de un replanteamiento de la filosofía en su relación con la humanidad y con el resto de ciencias desde la perspectiva de “intradición de la tradición”: en el momento teórico, el filósofo practica una “purga” sobre la tradición con el objetivo de rescatar aquello que sea útil para el análisis de su tiempo presente; y en el momento crítico, con ese tesoro de objetividades obtenido, ofrece una lectura crítica que movilice, escandalice.

Segundo objetivo: Desarrollo del pensamiento de Georg Simmel y José Ortega y Gasset desde la perspectiva de la “intradición de la tradición”. Por cuanto sirve de culminación a seis años de investigación académica, éste es el objetivo fundamental de mi trabajo. En esta sección de la tesis me propongo demostrar cómo Simmel y Ortega, insertos en un mismo contexto intelectual, tratando de dar respuesta a unas mismas preguntas, enfrentándose a unos mismos retos y problemas, haciendo uso de un sector semejante de la tradición filosófica y sometiendo a crítica de acuerdo con unos mismos fundamentos, ofrecen una ligera sensación de afinidad. Además, de esta forma, partiendo de esta idea, reivindicó a Simmel y Ortega como figuras clave de la filosofía de los siglos XX y XXI.

De este segundo objetivo también derivo una conclusión que tiene que ver con la necesidad de restauración de la filosofía; esta vez, de la filosofía académica. Defiendo a este respecto la introducción completa de Simmel y de Ortega en las aulas universitarias, por dos razones: por lo que respecta a la recepción ecléctica de la tradición, porque una asignatura que gire en torno a Simmel y Ortega nos permite un recorrido contextualizado por prácticamente toda la historia de la filosofía; y en cuanto a la interpretación crítica que hacen de la tradición recibida, continúan un horizonte de pensamiento (cuyo inaugurador es justo fijar en Nietzsche) que, por sus caracteres esenciales, es capaz de gestionar el caos y de navegar la incertidumbre de la realidad de nuestras sociedades modernas.

Tercer objetivo: Planteamiento de la deriva postdoctoral de mis investigaciones. Una tesis doctoral de filosofía ha de incorporar, según creo, un apartado en el que el doctorando exponga lo que será el precipitado postdoctoral de sus investigaciones. A este objetivo he dedicado el último de los cuatro grandes bloques que componen la tesis.

De esta deriva postdoctoral quiero destacar los esfuerzos para la construcción de un modelo teórico que parte, nace, bebe o se inspira en la filosofía de la cultura de Simmel. Se trataría, dicho brevemente, de una interpretación de la filosofía de la cultura simmeliana en clave de “Máquina de Lo Objeto”, que ofrezca un análisis profundo de la situación de alienación cultural que experimenta el individuo en las sociedades modernas.

¿Por qué? Si tenemos en cuenta que la cultura experimenta desde mediados del siglo XX un proceso de industrialización (con la gravedad que el concepto filosófico de “industria” reviste) en razón del cual fagocita grandes ámbitos de la vida política, social, económica, productiva, de ocio, artística, religiosa, científica e intelectual, convendremos

en que los procesos de alienación y fetichización que Marx detectó en la esfera del trabajo y que Simmel trasladó a la esfera de la cultura se extienden hoy por la vida cotidiana del ser humano. Así las cosas, una filosofía de la cultura se puede constituir como una teoría general de la alienación. Además, esta interpretación o reinterpretación de la filosofía de la cultura sirve de análisis de las sociedades contemporáneas desde los conceptos básicos del pensamiento marxista, sin olvidar tampoco (es necesario hacerlo) los elementos teóricos que aportan los filósofos “posmodernos”.

ORCID: 0000-0001-9164-5813

GUTIÉRREZ SIMÓN, RODOLFO: *Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019. Tesis presentada en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores José Luis Villacañas Berlanga y Antonio Rivera García.

El objetivo de esta investigación doctoral fue evidenciar de forma definitiva que existe un paralelismo sistemático, y no solamente casual, entre la filosofía de Ortega y el pragmatismo norteamericano como especificación del pensamiento anglosajón, sin que Ortega se convierta por ello en un pragmatista. Para ello, y a diferencia de las escasas investigaciones anteriores sobre el particular (Graham, Armenteros, Binder...), se ha optado por emplear como idea fuerza el común liberalismo sostenido por los autores que se han contrastado con el filósofo español, a saber: John Stuart Mill, Alexander Bain, William James, John Dewey, Thomas S. Kuhn y Richard Rorty.

Para llevar a cabo la tesis, se procedió a dividirla en tres partes, cada una de las cuales consta de dos capítulos. La primera parte está dedicada a mostrar algunos antecedentes liberales del paralelismo general que se defiende como tesis. Así, dado que existe una línea liberal que va desde John Stuart Mill hasta el pragmatismo norteamericano clásico a través de la obra de Alexander Bain, los capítulos 1 y 2 están destinados a mostrar la clara (e inexplorada hasta ahora) relación entre la filosofía de Mill y la orteguiana, por una parte; y la presencia del pensador escocés en el ámbito intelectual español alrededor de Ortega (que no lo cita, pero tuvo buenos motivos para conocerlo), por otra. En este sentido, fueron especialmente relevantes los conceptos de *creencia* y *de opinión pública* como puntos centrales de análisis.

Cómo citar este artículo:

Gutiérrez Simón, R. (2019). Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (39), 265-266.
<https://doi.org/10.63487/reo.214>



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 39. 2019
noviembre-abril

La segunda parte, notoriamente la más extensa, analiza de forma diversa las relaciones entre Ortega y James, por un lado, y entre Ortega y Dewey por otro. En primer lugar, el capítulo dedicado a la comparativa con la filosofía jamesiana es el núcleo de la tesis doctoral, y supone un análisis de numerosos conceptos que se emplean de forma extremadamente similar por ambos (atención, sensibilidad, sentido común, situación, perspectiva, etc.). Partiendo del común sentimiento liberal que posibilita la existencia de heterodoxias y de individuos creativos (genios, héroes), se articula en torno al concepto fundamental de *creencia* un argumento que vincula el pensamiento de los dos autores a nivel metafísico, epistemológico, ético y antropológico, derivado de todo lo cual se comprende su común liberalismo político. Por su parte, el capítulo 4 analiza la relación entre Ortega y Dewey únicamente en torno a una temática (y empleando los fundamentos de los tres capítulos anteriores): la pedagogía en los tiempos de las grandes corporaciones y la defensa del individuo en la época de las masas.

La tercera parte trata de mostrar qué clase de investigaciones pueden tener lugar a partir de la propuesta de esta tesis. Así, se analizan los posibles paralelismos sistemáticos entre Ortega y Kuhn y entre Ortega y Rorty, de modo que no sólo quede probada la hipótesis inicial (el paralelismo sistemático entre nuestro autor y la corriente pragmatista), sino que el filósofo madrileño pueda ser incorporado a cánones hasta ahora pocos usados, como el de la filosofía de la ciencia o el de los problemas socio-políticos (por ejemplo, la cuestión del etnocentrismo).

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2018*

Esmeralda Balaguer García y Andrea Hormaechea Ocaña

ORCID: 0000-0002-5633-0565

ORCID: 0000-0001-8565-2312

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de la carpeta Dilthey. Primera parte". Edición de Jean-Claude Lévêque. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 36, 2018, pp. 5-31.

"Notas de trabajo de la carpeta Dilthey. Segunda parte". Edición de Jean-Claude Lévêque. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 37, 2018, pp. 5-36.

"José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario (1933-1934). Segunda parte". Presentación y edición de Azucena López Cobo. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 36, 2018, pp. 33-69.

"José Ortega y Gasset – Waldo Frank. Epistolario (1922-1930)". Presentación y edición de Margarita Garbisu. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 37, 2018, pp. 37-98.

1.2. NUEVAS EDICIONES

Ideas y creencias y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 11), 2018.

La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela (y otros ensayos). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 12), 2018.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2018, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Balaguer García, E. y Hormaechea Ocaña, A. (2019). Bibliografía orteguiana, 2018. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (39), 267-274.
<https://doi.org/10.63487/reo.215>



1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Libros (Austral; 477), 2018, 31ª edición, 6ª reimpresión.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Introducción de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa Libros (Austral; 13), 2018, 1 edición, 3ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Libros (Austral; 336), 2018, 44ª edición, 8ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Libros (Austral), 2018, 7ª edición, edición conmemorativa.

1.4. TRADUCCIONES

¿Qué es filosofía? Georgiano:

Ra aris pilosopia? Traducción de Bachana Bregvadze. Tiflis: Carpe diem, 2018.

La rebelión de las masas. Checo:

Vzpoura vavù. Traducción de Václav Cerný. Praha: Portál, 2018.

Meditaciones del Quijote. Turco:

Quijote üzerine düşünceler. Traducción de Negnet Sait Sener. Kasim: YKI, 2018.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ALMAGRO GORBEA, Martín: "José Ortega y Gasset y la Arqueología", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 162-191.

ALONSO, Luis Alberto: "Laboratorio de tiempo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 181-182.
[Reseña a: TOMILLO CASTILLO, Arturo: *El tiempo como sustancia de la forma: Museo de Arte Romano de Mérida*. Buenos Aires: Diseño Editorial, 2017].

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "Poiesis, creación y técnica en la filosofía de Ortega y Gasset", *Azafea*, nº 20, 2018, pp. 219-236.

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "Las tensiones entre técnica y proyecto de vida en la Meditación de la técnica de Ortega y Gasset", *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 41, 2018, pp. 157-170.

- ARTIME OMIL, Manuel: "La filosofía española en tiempos de crisis. Lecciones «orteguianas» para la actualidad", *Bajo Palabra*, II Época, nº 18, 2018, pp. 273-290.
- AZNAR, Hugo, ALONSO, Elvira y MENÉNDEZ, Manuel (coords.): *Ortega y el tiempo de las masas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2018.
- BAGLIONE, Andrea: "Una rosa bajo el signo de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 186-188. [Reseña a: PARENTE, Lucía: *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*. Milán: Mimesis, 2017].
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda y ARDAVIN TRABANCO, Carlos X. (ed.): *Meditaciones orteguianas*. L'Eliana (Valencia): Nexofía. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, 2018a.
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: "La atención en Ortega". *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018b, pp. 183-185. [Reseña a: MONTESÓ VENTURA, Jorge: *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Valencia: Centro de Estudios Antropológicos ACAF, 2016].
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: "Creencia y certeza: repensando a Ortega y Wittgenstein". *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018c, pp. 228-231. [Reseña a: SALAS, Jaime de y ARISO, José María (coords.): *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2018].
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: "¿Qué significa «filosofía contemporánea»? Una perspectiva orteguiana de la política", *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, nº 24, 2018d, pp. 103-109.
- BALAKRISHNAN, Manjula: "Ortega y el amor", *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 42, 2018, pp. 409-426.
- BARDET, Anne: "La tentative ortéguienne d'une philosophie non dualiste de l'homme: une pensée de «l'être tout» de l'homme". En CABROL, Isabelle, LACAU ST GUILY, Camille y LUCIEN, Renée-Clémentine, *Une pensée du corps et de la vie dans les cultures du monde hispanique (fin XIXe-première du XXe siècle)*, *Revue Iberic@l. Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, nº 12, otoño 2017, pp. 103-114.
- BOLANO OCHOA, Gerardo: "El proyecto orteguiano de un Instituto de Humanidades en tiempos de reconstrucción europea", *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 95, nº 1, 2018, pp. 79-94.
- BOTANCH CALLÉN, José Luis: "El personalismo educativo en la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 121-141.
- BRAZ TEIXERIA, António: PUERTO, Gonzalo del y EPIFÂNIO, Renato: *Presencia de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: DG Edições, 2018.
- BRIOSO, Jorge y DÍAZ, Jesús M.: "Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico política de las Meditaciones del Quijote cien años después", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 97-122.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro: "Memoria e Historia de la Filosofía durante el primer franquismo: el Instituto Luis Vives del CSIC", *Hispanismo filosófico*, nº 23, 2018, pp. 123-143.
- CAT, Jordi: "Territorial Philosophies of Relativity and the Unity of Spain: Ors and Ortega on Einstein and Relativity at the Service of Catalan Noucentisme and the Spanish Republic", *Revista de Humanidades de Valparaíso*, nº 12, 2018, pp. 19-67.

- CLEMENTE MARTÍN, Francisco Javier: "Sobre la condena orteguiana de la literatura: precisión y discurso «in partibus infidelium»", *Bajo Palabra*, II Época, nº 18, pp. 305-320.
- DACOSTA, Arsenio: "José Ortega y Gasset", *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 13, nº 1, pp. 128-132. [Reseña a CARRIAZO RUIZ, José Ramón: *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*. Madrid: Tecnos, 2015].
- DEFEZ, Antonio: "The Problem of Animals in Ortega and Wittgenstein", *Guillermo de Ockham*, nº 16 (2), 2018, pp. 7-13.
- ESTEVE, Alfredo: *El arte hecho vida: reflexiones estéticas de Unamuno, D'Ors, Ortega y Zambrano*. Sevilla: Thémata, 2018.
- EXPÓSITO, Noé: "Análisis genético del Análisis Reflexivo. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, 2018, pp. 257-279.
- FEDERICI, Maria Caterina y PELLICANI, Luciano (coords.): *Rilegger Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*. Milán: Meltemi editore, 2018.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Minoría y masa desde una perspectiva integradora", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018a, pp. 123-134.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Abstracto y concreto: buenos aires a las cosas", *Revista de Occidente*, nº 444, 2018b, pp. 85-103.
- GALFIONE, María Carla: "Filosofía y política en los orígenes. Lecturas de Ortega y Gasset", *Anacronismo e irrupción*, vol. 8, nº 14, 2018, pp. 209-233.
- GARCÍA CALANDÍN, Javier: "La perspectiva intercultural: Ortega y la hermenéutica", *Daimon*, nº 75, 2018, pp. 147-160.
- GELADO, Roberto y SENABRE, David: "Identidad regional en Castilla y León hasta 1978. Reflexiones desde una perspectiva orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 135-159.
- GHIA, Walter: "La crítica de la Restauración a través del Quijote", *Anuario de Estudios Cervantinos*, nº 14, 2018, pp. 249-260.
- GOMES, Carlos: "Ortega y Gasset: no caminho da hipermodernidade", *Ideas y valores*, vol. LXII, nº 168, 2018, pp. 43-57.
- GONZÁLEZ, Pedro Blas: "Ortega y Gasset's Philosophy of History", *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 7, nº 8, 2018.
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Una forma esencial de la vida hispánica en Ortega y Gasset". En CABROL, Isabelle, LACAU ST GUILY, Camille y LUCIEN, Renée-Clémentine, *Une pensée du corps et de la vie dans les cultures du monde hispanique (fin XIXe-première du XXe siècle)*, *Revue Iberic@l. Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, nº 12, otoño 2017, pp. 115-129.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Ortega frente a un pueblo joven", *Res Publica*, nº 21 (3), 2018, pp. 517-527.

- GUTIÉRREZ-POZO, Antonio: "El arte como irrealización de la realidad y realización de la irrealidad. Arte, ciencia y política en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Acta Philosophica: rivista internazionale di filosodia*, vol. 27, nº 1, 2018, pp. 119-140.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Las dos perspectivas del fenómeno de la «masificación» en La rebelión de las masas", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 143-162.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Secretos del arte nuevo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 223-227. [Reseña a LÓPEZ COBO, Azucena: "Estética y prosa del arte nuevo. José Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna, Guillermo de Torre y Fernando Vela". Madrid: Biblioteca Nueva (Colección Estudios Críticos de Literatura y de Lingüística), 2016].
- HINOJO, María Laura: "Amor y Destino. Sobre el origen de la vocación en el pensamiento de José Ortega y Gasset", *Studium: filosofía y teología*, tomo 21, fasc. 41, 2018, pp. 17-43.
- IBARZ SERRAT, Virgili: "La recepción del pensamiento de Ortega y Gasset en la obra de Olivér Brachfeld", *Persona*, nº 21 (2), 2018, pp. 11-27.
- LASAGA, José: "Ortega y la psicología", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 831, 2018, pp. 165-169.
- LEMKE DUQUE, Carl Antonius: "«Límites de innovación». La Misión de la Universidad y el concepto orteguiano de ciencia (1922-1936)", *Estudios sobre educación*, vol. 35, 2018, pp. 391-408.
- MAGALHAES, Carlos Kildare; SILVA, Fernando Antônio da y CALDEIRA Guilherme: "Circumstance in José Ortega y Gasset: Approaches to Jungian unconsciousness", *Psicología USP*, vol. 29, nº 1, 2018, pp. 58-66.
- MARTÍN GÓMEZ, María: "Hans-Georg Gadamer y la filosofía española", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 35 (2), 2018, pp. 485-506.
- MOLINA CANO, Jerónimo: "La polémica del España Invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del estado español", *Revista de Estudios Políticos*, nº 181, pp. 13-38.
- MORENO, Daniel: "George Santayana y José Ortega y Gasset. Nuevos datos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 73-95.
- NAVAS OCAÑA, Isabel: "Leyendo a Ortega como una mujer", *Studia Neophilologica*, vol. 90, nº 1, 2018, pp. 126-140.
- ORRINGER, Nelson R.: "La vida como diálogo en Ortega y en Theodor Lipps", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 101-119.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel. "Defensa de un Ortega en portugués", *Revista de estudios orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 179-181. [Reseña a ALEMIDA AMOEDO, Margarida I. (ed.): *Ortega y Gasset em Lisboa. Tradução e enquadramento de la Razón histórica (Curso de 1944)*. Coimbra: Universidad de Coimbra, 2017]
- PERIS SUAY, Ángel: "La religiosidad en el espacio público a partir de Ortega y Gasset", *Anuario Filosófico*, vol. 51, nº 1, 2018a, pp. 83-107.

- PERIS SUAY, Ángel: *Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2018b.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, María: *Filosofía y novela. De la generación del 98 a José Ortega y Gasset*. Sevilla: Athenaica, 2018.
- ROMERO LESMES, María Dolores: "El Quijote: fuente de inspiración para la fragua de la II República", *Revista de estudios orteguianos*, nº 37, 2018, pp. 232-237. [Reseña a ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis: *La reinvencción del Quijote y la forja de la Segunda República*. Madrid: Renacimiento (Colección los Cuatro Vientos, 11), 2016].
- SALAS, Jaime de y ARISO, José María (coords.): *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2018.
- SÁNCHEZ-COSTA, Enrique: "El Quijote en el pensamiento español de la Edad de Plata: Unamuno, Ortega y Maeztu", *Hipogrifo*, nº 6.2, 2018, pp. 257-268.
- SAN MARTÍN, Javier: "El concepto de «cultura básica» en Lester Embree", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, 2018 pp. 169-192.
- SANTIAGO ALMEIDA, Antonio Charles: "Ortega y Gasset: excertos e conceitos de um filósofo marginal", *Problemata*, vol. 9, nº 2, 2018, pp- 341-353.
- SANZ GARCÍA, Ignacio José: "El «viejo» liberalismo de J. S. Mill en la concepción liberal de Ortega y Gasset", *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 41, 2018, pp. 93-113.
- SEVILLA, José M. "Mobilis in mobili. Viquianamente viquiano", *Cuadernos sobre Vico*, nº 32, 2018, pp. 307-318.
- VARGAS LLOSA, Mario: *La llamada de la tribu*. Barcelona: Penguin Random House Group Editorial, 2018.
- VINATEA, Martina: "Volver a examinar la universidad con otros, y también con Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 36, 2018, pp. 189-192. [Reseña a: PORTOCARRERO SUÁREZ, Felipe: *La idea de universidad reexaminada y otros ensayos*. Lima: Universidad del Pacífico, 2017].
- YÁÑEZ BAPTISTA, David Antonio: "La epistemología de la razón histórica", *Bajo Palabra*, II Época, nº 18, 2018, pp. 321-336.

2.2. TESIS DOCTORALES

- BAUTISTA BONED, Luis: *Temblor ante el caos. Estética y subjetividad en la generación del 14*, 2018.
- Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filología Española de la Facultad de Filología, Traducción y Comunicación de la Universidad de Valencia, dirigida por el doctor Joan Oleza Simó.
- BENEITE MARTÍ, Joshua: *José Ortega y Gasset y Ramón Margalef i López. Dos fuentes para la constitución de una perspectiva ecológica*, 2017.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, dirigida por el doctor Juan Carlos Siurana Aparisi.

CLEMENTE MENESES, José: *España y Europa desde la perspectiva jurídico-política de José Ortega y Gasset*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, dirigida por el doctor Fernando Higinio Llano-Alonso.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Javier: *Filosofías políticas y científico tecnológicas contemporáneas: un estudio político sobre ciencia y tecnología*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Andoni Alonso Puelles y José Luis Villacañas Berlanga.

GONZÁLEZ Y GALÁN, Fernando: *La recepción de José Ortega y Gasset en España. Antropología de la salvación de la vida humana como proyecto vital desde la prosa de Europa*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Facultad de Filosofía de la UNED, dirigida por los doctores Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga Medina.

JIMÉNEZ, Almudena: *La metáfora corporizada. Los escritos teatrales de José Ortega y Gasset*, 2017.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, dirigida por el doctor Domingo Hernández Sánchez.

MARTÍNEZ AMORÓS, M^a Alba: *La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre versus mujer*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, dirigida por el doctor Jesús Conill Sancho.

OLIVÉ PÉREZ, ALFONSO: *La perspectiva filosófica y biológica de la noción orteguiana de "vida"*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, dirigida por la doctora Carmen Revilla Guzmán.

PERPERE VIÑUALES, Mora: *La voz interior: vocación y autenticidad en José Ortega y Gasset*, 2018.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, dirigida por el doctor Domingo Hernández Sánchez.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

- Amor:** Balakrishnan - Hinojo
Animales: Defez
Antropología: González y Galán
Arqueología: Almagro Gorbea
Arte: Esteve - Gutiérrez-Pozo
Arte nuevo: Domingo Hernández
Autenticidad: Perpere Viñuales
Atención: Balaguer García, 2018b
Bryant Conant: López Cobo
Ciencia: Gutiérrez-Pozo - Lemke Duque
Circunstancia: Magalhaes
Creencia: Balaguer García, 2018c
Crisis: Arttime Omil
Crítica: Ghia
Cuerpo: Martínez Amorós
Cultura básica: San Martín
Democracia: Peris Suay, 2018b
Destino: Hinojo
Dilthey: Lévêque
Einstein: Cat
Embree: San Martín
Epistemología: Yáñez Baptista
España invertebrada: Molina Cano
España: Clemente Meneses
Estética: Esteve - Bautista Boned
Europa: Clemente Meneses
Fenomenología: Expósito Ropero
Filosofía: Galfione
Filosofía contemporánea: Balaguer García, 2018d
Franquismo: Castro Sánchez
Gadamer: Martín Gómez
Generación del 14: Bautista Boned
Generación del 98: Rodríguez García
Hermenéutica: García Calandín
Hipermodernidad: Gomes
Hombre: Bardet
Identidad: Gelado - Senabre
Irrealidad: Gutiérrez-Pozo
Liberalismo: Peris Suay, 2018b - Sanz García
Lipps: Orringer
Literatura: Clemente Martín
Maeztu: Sánchez-Costa
Margalef i López: Beneite Martí
Masa: Aznar - Alonso - Menéndez - Ferreiro Lavedán, 2018a
Masificación: Haro Honrubia
Meditaciones del Quijote: Brioso - Díaz
Meditaciones: Ardavín Trabanco - Balaguer García
Meditaciones: Balaguer García, 2018a
Metáfora: Jiménez
Memoria: Castro Sánchez
Mill: Sanz García
Minoría: Ferreiro Lavedán
Mujer: Navas Ocaña
Novela: Rodríguez García
Olivér Brachfeld: Ibarz Serrat
Onís: López Cobo
Ors: Cat
Ortega y Gasset, José (biografía): Braz Teixeira - Puerto - Epifanio
Ortega y Gasset, José (tema general): Dacosta - González - González Alcázar - Pérez Martínez - Santiago Almeida - Beneite Martí - Jiménez
Personalismo educativo: Botanch
Pueblo joven: Gutiérrez Simón
Política: Balaguer García, 2018d - Galfione - Gutiérrez-Pozo
Proyecto vital: González y Galán
Psicología: Lasaga
Quijote: Ghia - Romero Lesmes - Sánchez-Costa
Razón histórica: Yáñez Baptista
Realidad: Gutiérrez-Pozo
Relatividad: Cat
Religión: Peris Suay, 2018a
Restauración: Ghia
Rosa Chacel: Baglione
Salvación: González y Galán
Santayana: Moreno
Segunda República: Romero Lesmes
Sociología: Federici
Subjetividad: Bautista Boned
Técnica: Alonso Fernández
Tecnología: Fernández García
Tiempo: Alonso
Unamuno: Sánchez-Costa
Universidad: Lemke Duque - Vinatea
Vida: Alonso Fernández - Olivé Pérez
Vocación: Hinojo - Perpere Viñuales
Waldo Frank: Garbisu Buesa
Wittgenstein: Balaguer García, 2018c - Salas Ortúeta - Ariso

Relación de colaboradores

SANTIAGO ARGÜELLO

Doctor en Filosofía (Universidad de Navarra – España, Premio Extraordinario) y Licentiate in Mediaeval Studies (Pontifical Institute of Mediaeval Studies – Canadá, donde fue Postdoctoral Mellon Fellow). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) – CCT Mendoza. Profesor Titular de Metodología de la Investigación, Facultad de Derecho – Universidad de Mendoza. Sus trabajos se focalizan especialmente en la interacción entre Medievalismo y la Filosofía de Tomás de Aquino, tanto en su vertiente de filosofía teórica cuanto de filosofía práctica. Tema actual de investigación: las teorías medievales del *dominium*. También es de su interés la obra y pensamiento de Chesterton y de Ortega y Gasset. Dirige una Tesis de Doctorado en Sociología sobre el pensamiento de Juan Bautista Alberdi y una Tesis de Doctorado en Historia sobre el pensamiento de Ortega y Gasset.

Es autor de publicaciones como: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino* (2005), “Los dos aspectos de la teoría del *dominium* y el valor de la tradición jurídica en Tomás de Aquino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 2 (2017), “El lenguaje de la causalidad de nuestras acciones: hacia una resignificación del *dominus* en Tomás de Aquino”, *Pensamiento*, 71 (2015) y G.K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*. Introducción, traducción y notas de Santiago Argüello (2010).

BELÉN BECERRIL ATIENZA

Subdirectora del Instituto Universitario de Estudios Europeos y profesora de Derecho de la Unión Europea de la Universidad CEU San Pablo. Doctora en Derecho (Premio Europa de tesis doctorales - Comunidad de Madrid) y *Diplôme d'Études Spécialisées en Droit International et Européen* por la Universidad de Lovaina (Gran Distinción), es autora de publicaciones académicas sobre el proceso de integración europeo, en particular sobre su historia, sistema institucional, mercado interior y política cultural.

Sus últimas publicaciones han sido: “Tiempos de cambio. Análisis de las propuestas planteadas para reformar las instituciones de la Unión Europea en 2019”, *Revista de Economía, Ministerio de Industria, Comercio y Turismo*, núm. 903, 2018, “La Unión Europea ante el desafío de la diversidad cultural. La implementación de la Convención de la UNESCO en la Unión Europea, diez años tras su entrada en vigor”, *Cuadernos Europeos de Deusto*, núm. 57/2017, “La

apuesta de los Estados Unidos por la unidad europea en el marco del Plan Marshall. El apoyo norteamericano y la obstrucción británica en el umbral de la integración europea (1947- 1951)", *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, 56, 2017, *Winston Churchill. Europa Unida*, Ediciones (2016) y *Hacia una Política Cultural de la Unión Europea* (2015).

NOÉ EXPÓSITO ROPERO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada (2013). Es beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín, para la que ha realizado una estancia de investigación en el Husserl-Archiv de Friburgo (enero de 2016 y septiembre-diciembre 2017). Ha publicado varios artículos en revistas especializadas sobre la fenomenología de Edmund Husserl, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset y Herbert Marcuse; ha traducido algunos textos de autores relacionados con la fenomenología (Edmund Husserl, Ludwig Landgrebe, Hans Rainer Sepp); es miembro de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) y secretario de la revista *Investigaciones Fenomenológicas*. Ha participado como ponente en numerosos congresos nacionales e internacionales y Premio de la Comisión Europea para Jóvenes Escritores con el trabajo "La vieja y joven Europa: un mundo lingüístico-cultural" (2015). Sus principales publicaciones son: "Para una lectura fenomenológica de nuestro tiempo a partir de José Ortega y Gasset", *Lecturas de nuestro tiempo. Revista de aproximaciones filosóficas al presente*, 1 (2016); "El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger", *Differenz. Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 2 (2016); "Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología", *Open Insight*, vol. VIII, 14 (julio-diciembre 2017); "Análisis genético del Análisis Reflexivo. Para un re-encuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, 2018 y "Vocación, vida auténtica y estados de ánimo: una meditación antropológica a partir de José Ortega y Gasset" en: Luisa Paz Rodríguez (ed.): *Patologías de la existencia. Enfoques filosóficos-antropológicos* (2018).

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, Doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna y posee el Diploma de Estudios Avanzados en CC. Políticas por la UNED. Es Profesor Titular en el Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, la Educación y el lenguaje, de la Facultad de Humanidades, Sección de Filosofía, de la Universidad de La Laguna, impar-

tiendo las asignaturas de “Ética ecológica y bioética”, “Ciudadanía y Derechos Humanos”, “Problemas actuales de Ética y Filosofía Política” e “Introducción a los problemas filosóficos”.

Es autor de algunos libros como *Memorial del desorden. Para una lectura política de la virtualidad del desorden* (1995), *Después de Foucault. Ética y Política en los confines de la modernidad* (1996), *Ciencia, tecnología y sociedad, una aproximación filosófica* (2001), *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset* (2007) o *En torno al amor*, (2015). Ha publicado artículos en diversas revistas, entre ellas: *El Basilisco*, *El Urogallo*, *Claves de Razón Práctica*, *Revista de Occidente*, *Isegoría*, *Problemata*, *Dilemata*, *Metapolítica*, *Isegoría*, *Revista de Estudios Orteguianos*, *Philológica Canariensis*, *Logos*, *A Parte Rei*, *Revista Complutense de Educación*, *Laguna*, *Endoxa*, *Eikasia*, *Areté*, *Ideas y Valores*, *Pensamiento*, *Alpha*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Estudios Filosóficos*, etc.

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE

Investigador en el CSIC-CCHS, Instituto de Filosofía (2010-2013). En la actualidad es Profesor Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín. Colabora con la revista *Kaiak* y es redactor de las revistas *Tròpos* y *Escritura e imagen*. Ha colaborado en varios proyectos de investigación, nacionales e internacionales. Ha publicado varios artículos y volúmenes sobre la filosofía española, sobre la obra de Ortega y Gasset, y sobre la filosofía europea contemporánea, actualmente la filosofía francesa y la filosofía del Derecho de G. Teubner. Destacan: *Márgenes de Jean-Luc Nancy* (ed., 2014), *Imagine e scrittura* (ed., 2009), *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea* (2008), *Ortega interprete di Kant, I e II* (2002 y 2005), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa* (ed., 2001).

AZUCENA LÓPEZ COBO

Associate Researcher del Departamento de Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Harvard. Es Profesora Investigadora del Centro de Estudios Orteguianos donde se incorporó en 2001 como miembro del grupo de investigación editor de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (2004-2010) y donde trabaja en la edición de la correspondencia de José Ortega y Gasset con sus corresponsales en España y Estados Unidos. Sus líneas de investigación se centran en la literatura española peninsular, la historia intelectual y cultural española y la edición de clásicos contemporáneos en un arco temporal que abarca desde finales del siglo XIX al tercer cuarto del siglo XX. Sus publicaciones abordan aspectos de la vida y la obra de José Ortega y Gasset, José Ortega Spottorno, Ramón Gómez de la Serna, Guillermo de Torre, Fernando Vela, Benjamín Jarnés, Antonio Espina y Pedro Salinas, entre otros. Autora de *Estética y prosa del arte nuevo* (2016).

ANÍBAL SALAZAR ANGLADA

Profesor en la Universitat Ramon Llull de Barcelona. Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Sevilla, sus investigaciones se circunscriben al ámbito de la poesía latinoamericana (Leopoldo Lugones, Jorge Luis Borges, Juan Gelman, Raúl Zurita, Homero Aridjis) y a las relaciones transatlánticas, especialmente las relaciones entre España y Argentina, y España y Puerto Rico. Entre sus libros destacan *La poesía argentina en sus antologías, 1900-1950. Una reflexión sobre el canon nacional* (Buenos Aires, Eudeba, 2009); *Juan Gelman. Poética y gramática contra el olvido* (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012); *Antología poética (1960-2018)* de Homero Aridjis (Madrid, Cátedra, 2018). Ha publicado diversos trabajos centrados en la participación de intelectuales americanos en la Guerra Civil española. En la colección Biblioteca del Rescate de la editorial Renacimiento ha editado la novela del argentino Valentín de Pedro *La vida por la opinión. Novela del asedio de Madrid* (2014) y una serie de semblanzas y estampas carcelarias del mismo autor reunidas en el volumen *Cuando en España estalló la paz* (2014). Asimismo, también en Renacimiento, ha editado recientemente la novela, hasta ahora inédita, de Diego San José sobre la Guerra Civil en Madrid titulada *Por Dios y por España* (2019). En la actualidad prepara el volumen *Puerto Rico y la Guerra Civil española. La voz de los intelectuales*, que editará la editorial madrileña Calambur.

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc83*, 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 *ibi*. 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].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis.
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis.
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis.
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada.
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico).
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Ángel Pérez Martínez, Universidad del Pacífico, Perú, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

GERENTE:

Carmen Asenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

REDACCIÓN:

Esmeralda Balaguer García, Universidad de Valencia y Universidad Complutense de Madrid, España.

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Andrea Hormaechea Ocaña, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

CONSEJO EDITORIAL:

José María Beneyto Pérez, Universiad CEU San Pablo, Madrid, España.

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Juan Pablo Fusi Aizpurua, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España.

Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

Jesús Sánchez Lambás, A25 Abogados y Economistas, España.

José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España.

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España.

CONSEJO ASESOR:

Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia.

Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina.

Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España.

Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España.

Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia.

Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos.

Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España.

Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España.

José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Francisco José Martín, Università di Torino, Italia.

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España.

Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos.

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España.

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos.

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España.

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España.

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España.

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, España.

Table of Contents

Number 39. November, 2019

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes from the folder Dilthey. Fourth part.
José Ortega y Gasset

Edited by
Jean-Claude Lévêque

7

Biographical Itinerary

*José Ortega y Gasset – James B. Conant with the mediation of
W. Warder Norton. Collected epistolary (1935-1937). Second part.*
Presentation and edition by Azucena López Cobo

61

ARTICLES

*Ortega y Gasset's relationship with Coudenhove-Kalergi,
founder of the pan-European Union.*
Belén Becerril Atienza

117

Ortega and Derrida, reflections on translation.
Domingo Fernández Agis

151

*Two Medieval Models of Freedom and Power in Ortega y Gasset:
Feudalism and Theory of Corporations.*
Santiago Argüello

163

*Ortega's Estimative: from its circumstances
to its phenomenological basis.*
Noé Expósito Roperó

187

THE SCHOOL OF ORTEGA

- Ortega y Gasset – Valentín de Pedro: a transatlantic bridge
in the search for a new Hispanic-American fraternity.*
Introduced by Aníbal Salazar Anglada 221
- José Ortega y Gasset.*
Valentín de Pedro 239

BOOK REVIEWS

- Mobile-ized or that progress you tell me about.*
Andrea Castro Soto 243
(Rafael Aguelo Arguis, *Reflexiones sobre la sociedad “móvil-izada”.
El timo del progreso*)
- An approach to the concept of freedom in Ortega.*
Jorge Costa Delgado 246
(Pablo Beytía, *La síntesis de la libertad. Fundamentos teóricos
desde la obra de Ortega y Gasset*)
- Ortega, the psychology and Ortega's psychology.*
Rodolfo Gutiérrez Simón 250
(Helio Carpintero, *Ortega y Gasset psicólogo. Ensayos
y aproximaciones*)

DOCTORAL DISSERTATIONS

- The idea of nation in the thought and political action
of José Ortega y Gasset.*
Juan Bagur Taltavull 253
- Gestation, meaning and models of heroism in José Ortega y Gasset.*
Iván Caja Hernández-Ranera 254
- Contemporary political and scientific technological philosophies:
a political study on science and technology.*
Javier Fernández García 257
- Simmel and Ortega: around the idea of philosophy as an exercise
in reception and critique.*
Eduardo Gutiérrez Gutiérrez 261

<i>The biographical dimension of human life in the Raciovitalist Philosophy of José Ortega y Gasset.</i> Edson Ferreira da Costa	262
<i>Ortega y Gasset and the American pragmatism.</i> Rodolfo Gutiérrez Simón	265
ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2018 Esmeralda Balaguer García and Andrea Hormaechea Ocaña	267
List of Contributors	275
Author Guidelines	279
Editorial team	285
Table of Contents	287



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

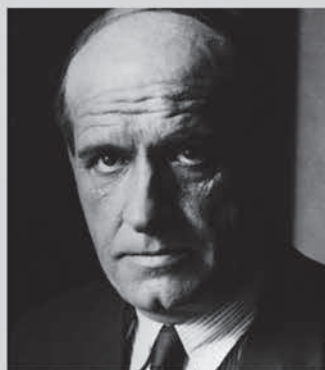
TELÉFONO: 34-91-700 41 35

A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)

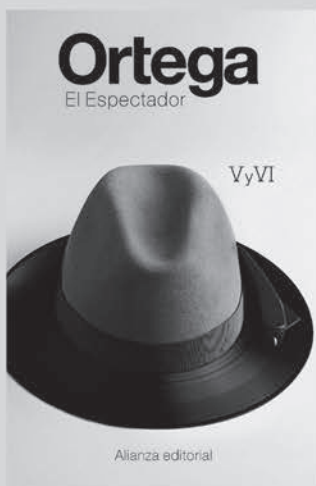
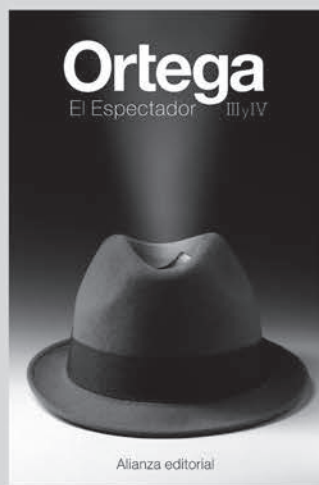






Por primera vez desde hace 45 años, la revista *El Espectador* de José Ortega y Gasset accesible íntegramente en El libro de bolsillo de Alianza Editorial

Ortega



Alianza editorial

  
alianzaeditorial.es



Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

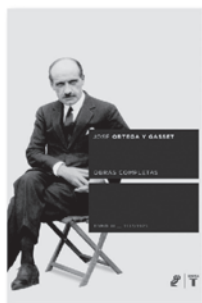
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



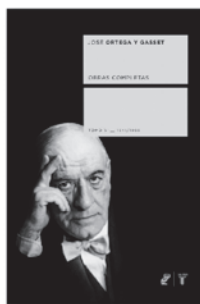
Tomo III (1917-1925)



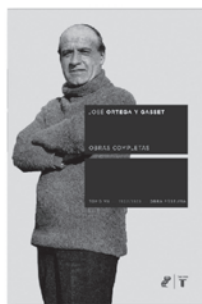
Tomo IV (1926-1931)



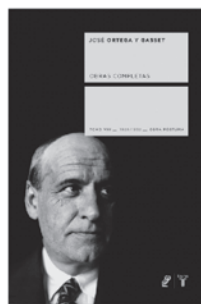
Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero

Juan Pablo Fusi Aizpúrua

Vicepresidenta segunda

Inés López-Ibor Alcocer

Directora General

Lucía Sala Silveira



Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros