

Revista de Estudios Ortegaianos

51 
2025

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Ignacio Blanco Alfonso

Secretario de redacción

Iván Caja Hernández-Ranera

Redacción

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

Consejo Editorial

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

Consejo Científico

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

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de Estudios Orteguianos

51 
2025

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

© Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2025

Diseño y maquetación: Erica M. Santos

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



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



ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
Depósito Legal: M. 43.236-2000
Advantia Comunicación Gráfica, S. A.
C/ Formación, 16. Pol. Ind. Los Olivos
28906 Getafe (Madrid)
Impreso en España
<https://doi.org/10.63487/reo.n51>



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 51. Noviembre de 2025

<i>Editorial</i>	7
DOCUMENTOS DE ARCHIVO	
Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset	
<i>Notas de trabajo sobre Platón. Primera parte.</i> José Ortega y Gasset	9
Edición de Jorge Brioso y José Lasaga	17
Itinerario biográfico	
<i>José Ortega y Gasset – Luis Díez del Corral. Epistolario (1945-1955).</i> Presentación y edición de Ana Sánchez-Sierra Sánchez	29
ARTÍCULOS	
<i>Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset.</i> Luis Núñez Ladevéze	95
<i>“Nuestro tiempo” y “nuestra vida”. Hacia una asimilación de términos.</i> María Lida Mollo	123
<i>El amor es espacial: una lectura orteguiana.</i> Simona Lorenzano	143
<i>La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica.</i> Josu Rodríguez Llorente	161
FIRMA INVITADA	
<i>¿Dónde está la vanguardia? Clement Greenberg, Ortega y Gasset, Maruja Mallo: entre decir y ver.</i> Estrella de Diego	187

ESCUELA DE ORTEGA

La poesía de Ortega en Paoletti.

Introducción de Íñigo García-Moncó Pinedo 201

Poemas con Ortega.

Mario Paoletti 209

RESEÑAS

Ortega y Gasset y Europa como proyecto espiritual.

Lucia Maria Grazia Parente 213

(Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset: Un pensatore per l'Europa*)

Qué hacer con Europa.

Carlos Sancho Vich 218

(Jaime de Salas, Mariano Rodríguez y Óscar Quejido (eds.),

Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos)

La razón histórica como razón antropológica en José Ortega y Gasset.

Elena Trapanese 221

(Alejandro de Haro Honrubia, *José Ortega y Gasset y la antropología social*)

Una filosofía viva para un mundo cambiante.

César Redondo Martínez 224

(Pedro José Grande Sánchez, *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*)

TESIS DOCTORALES

[Desde ficción y realidad hasta humanidad y crisis: la sociología del arte de José Ortega y Gasset].

Tan Denghua 233

La teoría de la minoría selecta en José Ortega y Gasset. Análisis crítico de un planteamiento controversial.

Ana María Fossati Fischer 237

El problema de la técnica en el pensamiento del exilio republicano: una conversación a cuatro voces.

José Manuel Iglesias Granda 240

Genealogia della modernità. Crisi e salvezza dell'Europa negli scritti di Ortega y Gasset a partire dagli anni '30.

Bianca Melito 242

<i>Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega. Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg.</i> Guillermo Ruiz Pérez	245
<i>O acontecimento da chance em filosofia.</i> José Paulo Teixeira	247
<i>Crítica de la razón cordial: una hermenéutica de la Estimativa de José Ortega y Gasset.</i> David Antonio Yáñez Baptista	253
 BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2024	
Iván Caja Hernández-Ranera	257
 Relación de colaboradores	279
Normas para el envío y aceptación de originales	283
¿Quién es quién en el equipo editorial?	289
Table of Contents	291

Editorial

Digitalización de la *Revista de Estudios Orteguianos*

Ignacio Blanco Alfonso

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

ORCID: 0000-0002-2595-464X

La excelencia científica alcanzada por la *Revista de Estudios Orteguianos* durante sus primeros 25 años de vida está fuera de toda duda. Lo demuestran dos hechos incontestables: por un lado, la calidad, variedad y novedad de sus contenidos, procedentes, en gran parte, del Archivo de Ortega y Gasset, fuente de constante renovación del conocimiento sobre el legado del filósofo; en los 50 números publicados hasta la fecha, la revista ha editado cerca de 800 artículos. Por otro lado, la existencia de una comunidad científica de investigadores orteguianos de carácter internacional, interdisciplinar e intergeneracional; casi 400 autores han contribuido a la revista en los últimos 25 años. Esta comunidad se encuentra en permanente renovación gracias a la afluencia de jóvenes que acuden a la Fundación Ortega-Marañón para realizar sus investigaciones y sus tesis doctorales. Digamos, en una palabra, que la revista ha superado la prueba del tiempo, conscientes de que un artefacto editorial de esta naturaleza solo lo consigue si se mantiene fiel a la misión con que fue creado y si sus contenidos son auténticos y útiles para los lectores.

Sin embargo, en las últimas décadas, el ecosistema científico y académico internacional se ha transformado, impulsado en gran medida por el concepto de “ciencia abierta”, eje vertebrador del Espacio Europeo de Educación Superior. Esta filosofía se inspira en la premisa de que el conocimiento humano es un bien público, y como tal, debe ser protegido y puesto a disposición de toda la sociedad.

En este ecosistema, las revistas comprometidas con su función social desempeñan un rol insustituible como cauce para la divulgación de las novedades y de los avances en todos los campos. Pero, en el siglo XXI, poner el conocimiento científico a disposición de la sociedad requiere de sistemas abiertos de publicación digital, basados en estrictos estándares de calidad editorial y con herramientas que permitan medir el impacto de los artículos y de los autores en sus respectivas áreas, pues lo que no se mide no puede crecer ni mejorar.

Para conseguir este objetivo, la *Revista de Estudios Orteguianos* se encuentra inmersa en un proceso de digitalización integral de su colección. En breve,

Cómo citar este artículo:

Blanco Alfonso, I. (2025). Editorial. Digitalización de la Revista de Estudios Orteguianos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 7-8.
<https://doi.org/10.63487/reo.241>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
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

todos los números de la revista se podrán consultar en abierto a través de la plataforma OJS, ya disponible en la URL: <https://publicaciones.ortegaygasset.edu/reo>. Gracias a la ayuda de la Comunidad de Madrid y del Fondo Social Europeo, la colección está siendo digitalizada, etiquetada y cargada en la plataforma, de manera que cualquier investigador, en cualquier parte del mundo, podrá, muy pronto, beneficiarse de este servicio accesible y universal.

Del mismo modo, la revista ha puesto en marcha el sistema digital de gestión de manuscritos. Esta novedad mejorará la experiencia de lectores, autores y editores al automatizar el proceso de envío, revisión, edición y publicación de los futuros números. Desaparecerán, así, los envíos por correo electrónico, expuestos a contingencias y pérdidas accidentales de información. El nuevo sistema digital garantiza la preservación de todas las gestiones y comunicaciones relacionadas con cada manuscrito, que quedarán archivadas en la plataforma.

A partir de este momento, toda la comunidad científica orteguiana queda invitada a utilizar, consultar y difundir los contenidos a través de la nueva plataforma digital.

Con el anuncio de este significativo paso hacia delante, la Fundación Ortega-Marañón, a través de su Centro de Estudios Orteguianos, cumple con su misión de proteger, difundir y transferir a la sociedad el legado de José Ortega y Gasset. Sus ideas y su pensamiento conservan hoy plena vigencia, y llegan hasta nosotros como un desafío intelectual que nos invita a pensar críticamente nuestro tiempo.

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Platón

Primera parte*

Edición de
Jorge Brioso y José Lasaga

ORCID: 0000-0001-8825-9874

Introducción

Esta primera entrega de las notas sobre Platón corresponde a la carpeta identificada con la signatura 6/9, titulada “*Historia de la Filosofía I (3)*”, en letra que no es de Ortega, de quien sí es el subtítulo: “*Sofistas, Sócrates, Platón. 1947*”¹. Contiene un conjunto de diecinueve cuartillas en octavo que parten de la lectura del diálogo platónico *Alcibíades*, uno de los textos cuya autoría aún discuten los expertos. Ortega se hace eco de la cuestión, pero rápidamente se mete en el diálogo, cuya “originalidad y dinamismo” elogia.

Alcibíades es quizás el gran texto platónico sobre la estrecha relación que existe entre el cuidado de sí (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) y el gobierno de los otros².

* La edición de estas notas no habría sido posible sin la colaboración de Concha D’Olhabe-riague, para las abundantes citas en griego que Ortega incorporó a estas y las próximas notas de trabajo que esperamos editar en futuros números, y sin la ayuda de Iván Caja, que no solo ayudó a resolver las endiabladas grafías del original, sino que se ha responsabilizado de editar el texto para que este llegase a tiempo al cierre de la edición. Muchas gracias a ambos.

¹ Las notas no tienen fecha ni otra indicación que permita datarlas, aparte del título, a excepción de un recorte de prensa del *Neue Zürcher Zeitung* del 15 de diciembre de 1947 titulado “Die Sokratesdichtung”, que guarda relación directa con algunas de las notas que aquí presentamos. Damos al final en nota la traducción del mencionado artículo. La carpeta contiene también un listado de conferencias de actualidad política sobre la Europa de posguerra en el que aparecen dos títulos de españoles: Manuel Jiménez Quílez, “España y la ONU” y Antonio Truyol Serra, “Los principios del derecho constitucional e internacional de Francisco de Vitoria”. No damos noticia del resto de los autores porque carecen de toda relación con Platón y con Ortega.

² Michel Foucault, en el curso que dictó en el Collège de France durante el año lectivo 1981-1982, hizo una lectura de este diálogo atribuido a Platón que tiene varios puntos de contacto con la lectura de Ortega y que nos ha servido de punto de apoyo para la lectura que hacemos de este diálogo.

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Lasaga, J. (2025). Notas de trabajo sobre Platón. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 9-28.
<https://doi.org/10.63487/reo.243>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
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

Solo puede gobernar bien a los otros quien puede cuidar bien de sí mismo. Sócrates, en este diálogo, no solo se mofa de este vanidoso y vacuo adolescente, a punto de entrar en ese momento en que debe definir qué tipo de hombre es. El tema tiene mucho más calado, ya que habla de las dificultades, en el tiempo de Platón, de traducir el χάρισμα (*chárisma*) en *areté*, excelencia, virtud pública. La democracia, este es uno de los grandes temas de este ensayo, ha puesto en crisis el acceso inmediato, casi natural, a la excelencia, al prestigio social y político que se supone les correspondía a ciertos privilegiados. Eso solo lo puede lograr quien saber cuidar de sí. Hace falta una “*techné tou biou*”, un arte de vivir, que tiene como fundamento este cuidado de sí para convertirse en un hombre de Estado. La ejemplaridad deja de ser un don natural –cuya principal explicación es genealógica– para convertirse en una técnica, un trabajo, sobre uno mismo, lo que supone el carácter cultural y prospectivo de esta *techné*. El hito que ha separado –al menos a los ojos de Platón– el simple privilegio de la auténtica excelencia, es la vulgarización que impuso la ciudad democrática sobre la educación de los que debían dirigirla. Cualquier lector versado en Ortega sabe todos los ecos que tienen en su obra los temas aquí descritos.

Después de las notas dedicadas al citado diálogo, hay otras sobre Sócrates y su relación con Platón, y varias reflexiones sobre la irrupción de los sofistas en la Atenas del siglo V. A esta entrega seguirán otras, pues el conjunto de las carpetas dedicadas a Platón y la filosofía clásica griega es bastante amplio.

No hay un tema dominante en estas anotaciones. La presencia de Sócrates orienta el conjunto hacia un tema clásico, identificado por Ortega como “la conquista de la ignorancia”: el esfuerzo para hacer notar a su interlocutor que “las nociones recibidas de la gente son ignorancias”, lo que exige entonces ser consciente de los propios errores, único recurso que tiene el humano para acertar. Ortega se revela aquí como un lector que busca referir los motivos platónicos a su propia filosofía; así, la pregunta fundamental sobre el cuidado de sí, uno de los hilos centrales del diálogo, la reformula así: “¿qué es el sí mismo del hombre?”, cuestión que aparece hasta tres veces a lo largo de las notas.

Es posible que hayan sido redactadas con intervalos de tiempo que justifican cambios en lecturas y escrituras del autor. Destaquemos que, cuando se plantea la relación entre el Sócrates histórico y el personaje de los diálogos platónicos, concluye que “Sócrates se nos escapa”. El análisis del papel de los sofistas en la Atenas del siglo V revela a un Ortega con pleno dominio de los instrumentos de la razón histórica: los sofistas no solo son “educadores”, sino los modernizadores llamados a arrancar a la vieja Atenas de sus tradiciones. “Modernidad” es una categoría de la historia, no solo una edad.

Volviendo a la fecha probable de redacción, 1947 –año que Ortega pasó entre Madrid y Lisboa³–, hemos de remitir el trabajo en estas notas a dos de los proyectos más ambiciosos del periodo de madurez de la filosofía de Ortega, centrado en desarrollar la dimensión histórica de la razón vital. Dichos proyectos son *La idea de principio en Leibniz*, cuya redacción los investigadores coinciden en situar precisamente en 1947, y el *Epílogo* a la *Historia de la filosofía* (1941) de Julián Marías, que había empezado a escribir en 1943, pero que habría crecido hasta convertirse en dos libros: dicho *Epílogo* y un *Origen de la filosofía*. Ortega no terminó ni publicó ninguno de ellos, que aparecieron póstumamente⁴.

Esta primera serie de notas tendría más relación con el origen-epílogo de la filosofía que con *La idea de principio en Leibniz*⁵. Asimismo, conviene mencionar dos textos, uno de ellos publicado por Ortega, que guardan relación directa con el contenido de nuestras notas. Nos referimos al “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”, subtítulo “Ideas para una historia de la filosofía” (1942) (VI, 135 y ss.) y a “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]”, inédito fechado en 1946 (IX, 729 y ss.).

Platón es uno de los filósofos fundamentales para entender la obra de Ortega. Lo ha acompañado desde el principio –la primera referencia es de 1904– y su presencia es más que notable en su primer ensayo filosófico, *Meditaciones del Quijote* (1914), hasta el punto de que cabría hablar, como hizo Rodríguez Huéscar, de un “platonismo realista”, paradoja que acierta a resumir una constante en la obra de Ortega: exigir a la filosofía que “declare

³ Había regresado a España, en agosto de 1945, para pasar unas semanas en Zumaya. Volvió al año siguiente para dictar en mayo la famosa conferencia *Idea del Teatro* en el Ateneo de Madrid y abrir casa en la calle Monte Esquinza, aunque mantuvo la residencia de Lisboa, a donde regresaba de vez en cuando.

⁴ La noticia de la evolución de estos posibles libros en la presentación de las notas de la edición de Molinuevo (véase la siguiente nota) y en la “Nota preliminar” de “Los compiladores” (IX, 347 y ss.) de las *Obras completas* en la edición de Paulino Garagorri (Madrid: Alianza, 1983). Véase también las “Notas a la edición” a *Epílogo de la filosofía* (IX, 1411 y ss.) en la nueva edición de *Obras completas* (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010). Damos las referencias a continuación de la cita, el número romano para el volumen y el árabe para la página.

⁵ Puesto que estas notas forman parte de un elenco mucho más amplio que corresponde a los años de trabajo que desplegó Ortega en Lisboa, cuando se estableció allí, en 1942, después de la estancia en Buenos Aires, hay que consignar las ya publicadas. En 1994, José L. Molinuevo editó *Notas de trabajo. Epílogo...* (Madrid: Alianza, 1994) conteniendo más de quinientas notas, algunas muy extensas, que pertenecían sin duda a la redacción del mencionado “Epílogo” para la *Historia de la filosofía* de Julián Marías. También ha aparecido recientemente otra notable colección de notas en la edición crítica que Javier Echeverría ha hecho del mencionado *La idea de principio en Leibniz* (Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2020). Se añaden aquí cerca de seiscientas notas, algunas de las cuales tratan asuntos relacionados con el “principalismo” en los filósofos griegos.

lo que es”, el fenomenológico “ir a las cosas mismas”, pero hacerlo para esclarecer los ideales que deben orientar la vida humana, sin utopismos intra o ultramundanos.

Constatamos el momento más bajo en la estima de Platón cuando escribió *El tema de nuestro tiempo* (1923), inspirado vagamente en el Nietzsche de la “inversión del platonismo”, que escenifica en el capítulo VI, “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (III, 589 y ss.), en donde Sócrates comparece como el campeón de un racionalismo que amenazaría una vitalidad convertida en fuente de nuevos valores. Cuando inicia la “segunda navegación” –metáfora que, por cierto, toma de Platón⁶– Ortega reorienta ya definitivamente la condición de la vida humana entendida como vida biográfica, desprendida de las últimas adherencias de aquella vitalidad “instintiva”, hacia una historicidad constitutiva de la existencia en la que la reflexión sobre los orígenes, la genealogía de las cosas humanas, conforma el único poder que tiene el hombre para orientarse en su vida y “salvar” sus circunstancias. Este es, pues, el contexto amplio al que pertenecen las notas de trabajo que aquí presentamos.

Uno de los grandes errores de la historia de la filosofía es confundir a Platón con el platonismo –con el cuerpo doctrinal que se construyó y llegó a consagrarse como el ideario filosófico más influyente junto al de Aristóteles– a partir de una serie de ideas que fueron puestas en escena en sus diálogos. Ortega, en eso como en tantas cosas, es una excepción. Su distancia respecto a la tradición dominante se encuentra en innumerables textos: “Platón es hoy un puro misterio”⁷ (III, 812).

Este misterio, para Ortega, adopta varias facetas.

En primer lugar, la dificultad de discernir qué son los diálogos platónicos como modalidad expresiva⁸. No constituyen tratados doctrinales, sino un escenario donde la filosofía se dramatiza en forma de conversación. Platón nunca dijo nada en nombre propio. Parecía más interesado en construirle una escena al pensamiento, donde se escenifican las discusiones callejeras de Sócrates y los diálogos con sus discípulos en la Academia.

En segundo lugar, el hecho de que Platón –quien se puede considerar, según Ortega, el primer escritor de libros en el mundo griego– es también quien

⁶ “Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»!” (V, 99). “Prólogo a una edición de sus obras” (1932).

⁷ La cita que ponemos en el cuerpo de la introducción proviene de su texto “La metafísica y Leibniz”, de 1925, pero sentencias como esta son una constante en su lectura de Platón.

⁸ “Así acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón” (VI, 141). “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier.– (Ideas para una historia de la filosofía)” (1942).

con mayor fuerza condena la forma-libro como instrumento para transmitir el pensamiento filosófico⁹.

En tercer lugar, lo esquivo y aporético –como Ortega señala en estas notas– del personaje principal de los diálogos, Sócrates, que aparece como gran contrincante de los sofistas y del nihilismo inherente a ellos, aunque comparte muchos de los rasgos de quienes define como sus enemigos¹⁰.

No obstante, para ser justos, hay que dar cuenta también de la ambivalencia, teórica y afectiva, que Ortega mantuvo hacia él. En un manuscrito autógrafo fechado en 1905, “[El problema del conocimiento]”, donde lo define abiertamente como sofista, Ortega precisa el rasgo que lo distingue de sus gemelos-contrincantes:

Sócrates es un sofista: para él también “hay en el hombre un universo, un cosmos abreviado”. (...) Todo hay que retrotraerlo a las acciones morales; éstas es preciso unificarlas en la virtud y ésta no puede descubrirse sino en la *sapientia* mediante la propia exploración de sí mismo. (...) Sócrates tiene que salirse de su eticismo y hallar un nuevo criterio de verdad. (...) Sólo una cosa parece a Sócrates completamente buena: el saber (...). Sabiduría es averiguación de los conceptos universales, es decir, *Método*, es decir, *Crítica* (VII, 65).

En ese inconmensurable diapasón teórico se mueve el Sócrates de Ortega: sofista y fundador del único método para encontrar certezas indubitables; nihilista y, a la vez, quien hizo posible ese modelo de inteligibilidad perfecta que

⁹ Señala el filósofo madrileño: “se da esta paradoja: puede decirse con muy holgada motivación que es Platón precisamente el primer «escritor de libros» que existe en Grecia. La obra de Tucídides no se había publicado aún cuando Platón empezó a escribir. De Herodoto existirían estas o las otras copias «privadas». El libro, como entidad industrial y «pública», se había inventado poco antes, hacia mediados del siglo V y, cosa curiosa, para «publicar» las tragedias más famosas. Platón es el primer autor que «hace» libros, de quien se esperan libros. (...) Más aún, hacia 374 Platón publica la *República*” (IX, 741-742). No se ha reparado suficiente, continúa Ortega, “en la enormidad que, por tales fechas, representó la idea de escribir un libro de proporciones gigantescas como aquél. Porque no era una colección de cantos (...) ni una serie de narraciones en gran medida independientes, (...) sino un mamotreto tremendo hecho todo de opiniones o ideas complicadamente articuladas (...). Es decir, que este hombre enemigo del libro no sólo escribió libros sino que lo hizo en superlativo, en colosal” (*ibid.*, 742). Las citas son de “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (1946).

¹⁰ “Howald hace muy bien en subrayar el carácter catastrófico que adquiere en el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates. (...) Sócrates no fue ni siquiera filósofo. Fue todo lo contrario: un enemigo de la filosofía, de toda filosofía” (IV, 141). Más tarde, en este mismo artículo, “Ética de los griegos” (1927), afirma: “Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora (...) pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo (...). El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos”.

Platón acuñó con el nombre de Idea. En este punto, Ortega se mantiene muy fiel al espíritu de los diálogos platónicos: estos oscilan entre la crítica corrosiva a su maestro –protagonista de casi todos ellos– y la invención de un nuevo horizonte conceptual y un nuevo ideal humano encarnado en la figura de Sócrates.

Por último, el carácter opaco y críptico de la ontología de Platón. Se refiere, sobre todo, a su principal concepto: las Ideas¹¹. La valoración respecto a este concepto también varía de modo drástico. En un texto temprano, que es donde trata con mayor profundidad el concepto –manuscrito fechado en 1912, que sirvió de base a una conferencia que dictó en el Ateneo de Madrid titulada “La «Idea» de Platón”, afirma: “La fisonomía de Europa coincide con el entorno de la idea platónica (...). Europa no es un lugar de la carta geográfica. Europa es meramente postura ante el caos sin riberas. ¿Cuál? La postura de la idea, la postura ideal” (VII, 222).

En esto, también, es totalmente fiel al espíritu platónico. Piénsese en la centralidad que tiene el concepto de Idea en la ontología y en la política platónicas en sus diálogos de madurez. *Feδón* y *República* lo convierten en el eje del sistema, mientras que, en textos más tardíos como el *Parménides*, el *Teeteto* o el *Sofista*, el concepto es sometido a un duro asalto; más que de “segunda navegación”, se puede hablar en estos diálogos del naufragio de la Idea y de toda la ontología platónica.

Esa ambivalencia que mantiene Ortega ante Platón se hace extensiva a toda la cultura griega. No solo resulta esencial reconocer el papel fundacional que ocupó esta civilización para lo que hoy definimos como Occidente, sino que hay también que saber dar cuenta de la insuperable distancia que nos separa de ella, de su radical extrañeza: “El consejo de quien nos es muy próximo es el más peligroso, porque solemos atenderlo y con ello desviarnos de nuestro destino. Grecia ha actuado constantemente como consejero íntimo de Europa, y es muy posible que, en definitiva, haya perturbado nuestro itinerario” (IV, 139).

El auténtico humanismo, afirmaré en un texto que escribiría diez años más tarde –“Misericordia y esplendor de la traducción” (1937)–, tiene que acercarse “al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores (...) haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores” (V, 722).

La doble cautela que mantiene Ortega, tanto ante quien es reconocido por él, y por todos, como el fundador de la filosofía, como ante la cultura que creó los cimientos de la tradición occidental, resulta imprescindible para una lectura

¹¹ “Han sido vanos los esfuerzos de filólogos e historiadores de la filosofía para aclarar lo que eran esas *Ideas*, como entes. La ontología de Platón, en su última precisión, quedará probablemente por siempre enigmática, indescifrable –porque probablemente lo era para el mismo Platón” (VIII, 459). “[¿]Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”.

provechosa de estas notas sobre Platón que aquí presentamos al lector de esta revista.

Criterios de edición

La edición de estas notas de trabajo reproduce fielmente la forma circunstancial y privada en que fueron escritas, con el objeto de que lleguen al lector precisamente como lo que son: “Notas de trabajo”. Se trata casi siempre de breves apuntes para un desarrollo ulterior de ideas y, otras veces, de anotaciones al hilo de alguna lectura.

Se presentan las notas tal y como aparecen ordenadas en la carpeta citada, con el deseo que anima esta sección de mostrar la forma en que se conservan en su Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

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

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón¹².

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

¹² Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Friedrich ASTIUS (org.), *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*, 2 vols. Berlín: Hermann Barsdorf, 1908, 2.ª ed.; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 2 vols., trad. del griego de José ORTIZ Y SANZ. Madrid: Lib. de Perlado, Páez y C., 1914; PLATÓN, *Platonis Opera*, 2 vols., ed. de R. B. HIRSCHIG y C. E. Ch. SCHNEIDER. París: Firmin-Didot, 1891-1900; PLATÓN, *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1904; PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias dispositi*, ed. de Karl Friedrich HERMANN y Martin WOHLRAB. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, y PLATÓN, *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos, de los cuales no se conservan todos en la Biblioteca). París: Les Belles Lettres, 1920-1938.

También se ha consultado el trabajo siguiente: Hans von ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1898.

la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “ejemplo”, “q” por “que”, etc.). Del mismo modo, cuando las abreviaturas son reconocibles, se mantiene la abreviatura y se completa la palabra señalando el añadido entre []. Así, todo añadido de los editores va entre []. Las palabras que resultan ilegibles se señalan con [.]. Cada carpeta se marca con ***, el comienzo de cada carpetilla y cada subcarpeta con ** y cada nota va precedida de *, asteriscos de los que se cuelga una llamada para indicar al pie la signatura con que están numeradas en el Archivo. El cambio de página se marca con //. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Platón Primera parte

* * *¹*²

*Alcibíades*³

Si se exceptúan las pesadas listas de oficios, de técnicas en que una y otra vez insiste, este diálogo es de los más perfectos por su movimiento, su andar mental, su ir sin digresiones de una estación⁴ /dialéctica/⁵ a otra. Aunque exento de escenario y de toda acción, siendo puro proceso de ideas tiene agilidad y dinamismo. Dudo que ningún otro diálogo de Platón pueda en este punto –si se me entiende bien– comparársele. Tanto que se convierte en motivo de *atétesis*. Parece una obra posterior. Los datos precisos que// da sobre ciertos personajes, como 122 B – 119 A – 118 C⁶, harían pensar que era de Platón. Pero el nombrar a Zoroastro 122 A⁷, sorprende.

También es raro la naturalidad con que habla del “alma”, el saber –*σοφία*, como la *areté* del alma 133 B⁸–, lo bueno, el *καλον* etcétera como de magnitudes

¹ [6/9. Carpeta titulada con rotulador rojo “*Historia de la Filosofía I (3)*”, en letra que no es de Ortega, de quien sí es el subtítulo, escrito a pluma en tinta negra: “*Sofistas, Sócrates, Platón*. 1947”. Aparece anotado a lápiz con letra de Soledad Ortega, en la parte baja de la portada: “(como aparece, en un montón que lleva una notita: «Leibniz-Descartes»)”]

² [6/9-1]

³ [La primera referencia al político griego en las *Obras completas* de Ortega data de 1909, en su texto “Al margen del libro *Colette Baudouche*, de Maurice Barrès”, II, 55. En 1927, en su ensayo “Dinámica del tiempo”, Ortega expone la siguiente idea sobre Grecia, en que aparece citado el personaje: “La pareja Sócrates-Alcibíades simboliza muy bien la ecuación dinámica de juventud y madurez desde el siglo V al tiempo de Alejandro. El joven Alcibíades triunfa sobre la sociedad, pero es a condición de servir al espíritu que Sócrates representa. De este modo la gracia y el vigor juveniles son puestos al servicio de algo más allá de ellos que les sirve de norma, de incitación y de freno”, IV, 61. Idea también recogida en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 61]

⁴ conceptual [tachado]

⁵ [Superpuesto]

⁶ [PLATÓN, *Alcibiades*, en *Oeuvres complètes*, 13 vols. (22 tomos). París: Les Belles Lettres, 1920-1938, vol. I, trad. de Maurice Croiset, pp. 85, 86 y 90, respectivamente. En esas páginas se encuentran referencias a personajes griegos de la época, como el político Pericles, el flautista Pitáclides, el citarista Damon y el filósofo Anaxágoras]

⁷ [*Ibid.*, p. 90]

⁸ [*Ibid.*, p. 109]

conocidas en cuyo análisis y definición no se detiene. Este no detenerse es lo que da al diálogo su insólita y peculiar celeridad de trayectoria.

El diálogo consiste en estos tres pasos:

Iº Alcibiades no ha aprendido lo que cree saber –las nociones que usa en su vida, ni de alguien//

*⁹

2

individual que las sepa ni de sí mismo porque no recuerda haberse preocupado en pensar sobre ellas. Las ha aprendido como el griego –de “la gente”. Es la *διδασκαλία τῶν πολλῶν* –112 D¹⁰.

II. El griego lo pueden enseñar todos porque todos lo saben, es decir, no hay cuestión, inseguridad en el modo de nombrar las cosas. Pero en los asuntos principales no coinciden unos con otros, las nociones son inseguras y problemáticas –porque *τοῖς* no las saben, *pero* creen saberlas, es decir, no saben que ignoran. De aquí que las nociones recibidas de la gente son ignorancias y el hombre// corriente vive de ignorancias, de no-saberes, de errores. *Está en el error*.

III. Al amparo de advertir que una ciudad no vive bien sino cuando cada cual hace lo suyo, Sócrates hace notar que solo puede cuidar de lo suyo quien sabe lo que es lo suyo y esto es imposible si no sabe quién es él. La corrección de la ignorancia y, por tanto, el principio del saber es el lema delfico. ¡Conocerse a sí mismo! /esto es la *sofosyne* 131 B/¹¹. Pero ¿quién es el sí mismo del hombre? El alma y del alma la *sofía* que es algo “divino y luminoso” *θεῖον και λαμπρόν* 134 D¹², esto es, el Dios en nosotros. *θεόν και φρόνησιν* 133 C¹³.

*¹⁴

3

En ningún pensador de ningún tiempo aparece tan clara la percepción del pensar colectivo –en la cual, según Platón, el hombre vive el error y la

⁹ [6/9-2]

¹⁰ [*Vid. ibid.*, p. 74]

¹¹ [Superpuesto. *Ibid.*, p. 106. Ortega subraya esta frase en griego a lápiz rojo en 131 B 3]

¹² [*Ibid.*, p. 112]

¹³ [*Ibid.*, pp. 109-110]

¹⁴ [6/9-3]

necesidad de la crítica de las ideas recibidas desde el sí mismo personal –con su pensar evidente, con su razón. Esto es lo que Sócrates quiere que el h[ombre] llegue a ser racional –porque la razón (sofía) es la *virtus* del alma y del hombre. El h[ombre] está obligado por su condición natural misma a tener que ser racional –esta, la racionalidad, es su constitución normal, en ella el h[ombre] es lo que en efecto es.

Nótese que en este diálogo se// pregunta formalmente: 129-E¹⁵ –τί ποτ’οὖν ο’ ἄνθρωπος; y luego 130 D¹⁶: πρῶτον σκεπτόν εἴη αὐτὸ τὸ αὐτό –hay que averiguar la mismidad del sí mismo.

¿Qué se propone el autor del *Alcibíades*? Hacer caer en la cuenta de que se vive en la ignorancia y mover a la adquisición de otra vida fundada en saber el cual solo se logrará adquiriendo el saber del saber¹⁷ ya que sí mismo = sofía.

Los caracteres positivos del saber no aparecen: no aparece en qué se diferencia la noción “lugar común”, el concepto vulgar y la noción sapiente.

*¹⁸

Alcibíades

4

Claro que le queda a uno esta duda: ¿el *saber* socrático, lo que Sócrates postulaba para los hombres es algo parecido al saber platónico o se queda en el saber del *conocedor* o entendido, del *tecnita*¹⁹?

¿Qué tiene de *sensu stricto* socrático este diálogo? El mostrar a un hombre, Sócrates, que hace ver a otro su ignorancia –aunque aquí no se realiza /con plenitud/²⁰ la operación crítica sino se muestra solo su tenue línea. También parece socrática la contrapartida: que es preciso vivir desde un auténtico *saber* y acaso la pregunta: ¿qué es el sí mismo del hombre?

¹⁵ [*Ibid.*, p. 103. Ortega subraya esta frase a lápiz rojo en 129 E 9]

¹⁶ [*Ibid.*, p. 105, frase subrayada por Ortega a lápiz rojo en 130 D 2-3]

¹⁷ o filo [tachado]

¹⁸ [6/9-4]

¹⁹ [Neologismo de Ortega que no aparece en sus *Obras completas*]

²⁰ [Superpuesto]

*²¹*Alcibíades*

Se habla aquí del alma como de cosa sabida. ¿Qué era “alma” hacia 400? Dado el cuidado y como temblor²² /con/²³ que platón habla siempre del alma y en que se advierte que nunca estuvo muy en claro sobre lo que era sorprende la tranquilidad con que aquí se usa la palabra. Como enseguida apuntan en el texto frases de sabor neoplatónico, est/e²⁴ modo/²⁵ de introducir el concepto “alma” sería un síntoma [que] calibre la autenticidad platónica del diálogo.

(*) Pero en Apología 29 E habla del alma lo mismo²⁶.

*²⁷*Alcibíades*

78²⁸- De saber distinguir las cosas por sus nombres o nombrarlas no pasa a la cuestión de saber lo que son en el sentido que esto tiene para nosotros sino a la de²⁹ cuándo una cosa es buena en su género. Es, pues, la suplantación del ser por el *bien*.

La ignorancia que se ignora y por ello se cree saber. La conquista de la ignorancia.

²¹ [6/9-5]

²² en [tachado]

²³ [Superpuesto]

²⁴ uso [tachado]

²⁵ [Superpuesto]

²⁶ [Por la variación en la letra y el hecho de que Ortega coloque una llamada de nota con un asterisco, deducimos que esta línea es un añadido algo posterior. La referencia en PLATÓN, *Apologie de Socrate*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 157. También *vid.* la edición griega del texto en PLATÓN, *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlrab. Leipzig: B. G. Teubner, 1904, p. 46]

²⁷ [6/9-6. Esta nota está escrita a lápiz gris]

²⁸ [PLATÓN, *Alcibiades*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 78. Ortega subraya a lápiz rojo las líneas 115 A 8 y 115 A 12]

²⁹ que [tachado]

*³⁰*Sócrates – Diálogo*

No pocos de los que le conocieron y trataron³¹ –algunos durante largos años y cotidianamente– han escrito sobre él, nos lo presentan hablando, moviéndose, haciendo esto o lo otro, hablando de sí mismo aquí y allá. ³²Con muy pocas figuras del pasado ha acontecido esto. Sin embargo, Sócrates se nos escapa, no nos es aprehensible³³.

³⁴Cosa tal solo parece posible si se supone que³⁵ los que escribieron sobre él no pretendían al hacerlo presen-//tárnoslo. Es decir, que sería un error decir, sin más, que el tema de ellos era Sócrates. No: dan por supuesto a Sócrates y usan su figura para prestigiar lo que ellos quieren decir. Este su decir venía en su origen de Sócrates y no era un decir cualquiera –pero no era decir *de* Sócrates.

³⁶Platón, por ejemplo, ³⁷hubiera tenido que hacer discursos –único género preexistente. Pero *esto* era lo retórico y sofístico. Él se autorizaba con la línea socrática y este no hizo sino conversar. Solo cabía, pues, escribir conversaciones. El “tratado” era//

*³⁸

2

sobre estas materias inimaginable entonces, entre otras cosas, porque no existía aún la doctrina.

Los diálogos –*hasta* la República– no son doctrinales. ¿Qué son entonces?

³⁰ [6/9-7. Esta nota está catalogada erróneamente en orden inverso con la siguiente en el Archivo]

³¹ han es [tachado]

³² Sin embargo, [tachado]

³³ [Vid. nota 6/9-19]

³⁴ Evidentemente [tachado]

³⁵ ni [tachado]

³⁶ A [tachado]

³⁷ o [tachado]

³⁸ [6/9-8. Esta nota está catalogada erróneamente en orden inverso con la anterior en el Archivo]

✱³⁹

Concordia

En Alcibíades 126 C⁴⁰ habla Sócrates de la amistad entre los ciudadanos como omonoia y su opuesto como dijonoia⁴¹.

✱⁴²

Sofistas

Aparecen junto con /iniciación de/⁴³ la Retórica (ellos son además de esto “dialécticos”) y su enseñanza. Escepticismo – Anti-transcendentismo.

Necesidades más refinadas. Penetración en capas sociales que ya no son pequeños grupos excepcionales del espíritu cismundano y desarraigado de la tradición de los fisiólogos.

Retórica y dialéctica constituyen una nueva posibilidad de ocupación humana.

Interviene también –como suele en la “novedad”– el mecanismo de la moda. El convivir social potenciado en técnica.

✱⁴⁴

Sócrates

Sócrates es el descubrimiento *de* un cierto tema en cuanto fundamental. Este tema es el “sí mismo”. V. /ya en/⁴⁵

³⁹ [6/9-9]

⁴⁰ [*Ibid.*, p. 97. Ortega subraya a lápiz rojo en 126 C 3 los términos a continuación reproducidos en esta nota]

⁴¹ [Ortega se refiere a la “concordia”, frente a “discordia”. Usa el término griego en su ensayo “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”: “El hecho de que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común, es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces «coincidencia de los ánimos» –lo que los tratadistas de política en Grecia llamaban *homonoiá*. Debía existir un barómetro público que constantemente marcara el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia”, VI, 799. *Við.* para un tratamiento detenido del concepto en Ortega, “Del Imperio Romano” (1940), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 85 y ss.]

⁴² [6/9-10]

⁴³ [Superpuesto]

⁴⁴ [6/9-11]

⁴⁵ [Superpuesto]

Alcibíades, 130 D⁴⁶ –como respuesta a la pregunta 129 E: ¿Qué es el hombre?⁴⁷

*⁴⁸

Sócrates

Sócrates es una huella. Él mismo no nos es nunca presente. Solo nos es patente su influencia, su impronta en otros –su huella. Parece natural partir de ese único dato que tenemos –su influencia para reconstruir su figura y hacérselo presente. Pero se ha cometido el error de confundir su influencia con él mismo. Esto hace el que busca a Sócrates directamente en lo que Platón, o Antístenes o Jenofonte o Aristóteles dicen. Los socráticos no repetían a Sócrates. Sus diálogos no *exponen* a Sócrates.

*⁴⁹

Apología

No olvidar cómo 21 C deriva su examen del saber de las gentes para lograr él entender el oráculo de Delfos sobre ser él el más sabio⁵⁰.

No es posible –y es por completo inoportuno y⁵¹ extraño– que diga ser los que le siguen los muchachos ricos y luego meterse con ellos y atribuirles el origen de su mala fama 23 CD⁵².

⁴⁶ [*Ibid.*, p. 105. *Við.* nota 6/9-3]

⁴⁷ [*Ibid.*, p. 103. *Við.* nota 6/9-3]

⁴⁸ [6/9-12]

⁴⁹ [6/9-13]

⁵⁰ [PLATÓN, *Apologie de Socrate*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 145. Ortega marca el párrafo al margen con una “x” a lápiz rojo. También *við.* en PLATÓN, *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo*, ed. cit., p. 33]

⁵¹ sor [tachado]

⁵² [*Ibid.*, p. 148. Ortega subraya a lápiz gris en 23 D 3 la traducción francesa: “Ils ne savent que répondre, ils l’ignorent”, y escribe “Ojo” al margen. En la edición en griego, *við.* p. 36]

*⁵³*En el siglo V de Atenas*

Entre 450 y 440 inunda de pronto a Atenas una enorme masa de nuevas formas /posibles/⁵⁴ de vida, de nuevas ideas, disciplinas, artes –en suma, posibles ocupaciones inauditas. Es la meteorología, la matemática, la retórica /o buen decir/⁵⁵, la dialéctica o arte del discutir. Son nuevas nociones sobre el mundo cósmico y social que llevan al ejercicio de nuevas actividades e inspiran una nueva actitud ante todas las dimensiones de la vida –los dioses, la ciudad, la sociabilidad.

La utilidad de todo esto no// era muy clara pero era, en efecto, un repertorio de posibles actuaciones completamente distinto de las tradicionales. Estas al constituir la vida entera de familia y ciudad eran asimiladas por⁵⁶ toda nueva generación como si fueran la vida misma y no nuevamente un posible *modo* de ella frente a otros. Por ello el asimilarlas no era sentido propiamente como un aprendizaje, como algo para adquirir lo cual el individuo tenía que hacer un esfuerzo espontáneo y personal. En cambio, todas esas nuevas formas de vida//

*⁵⁷

2

se presentaban desde luego como algo no nativo y natural sino como artificios o artes a las que era esencial tener que ser aprendidas. De aquí que a todo ello se le diese con nuevo y recalcado acento el nombre de “paideia” –aprendizaje o enseñanza. La palabra nuestra que sin coincidir con ella mejor responde a aquella realidad es “cultura” –esto es, todo aquello que el individuo puede añadir mediante estudio al torso// de los saberes y destrezas nativos, esto es, tradicionales⁵⁸.

⁵³ [6/9-14]⁵⁴ [Superpuesto]⁵⁵ [Superpuesto]⁵⁶ las [tachado]⁵⁷ [6/9-15]

⁵⁸ [Sobre ello dice Ortega: “en el siglo IV, los pensadores, como Isócrates, volverán a hablar, con formal carácter de programa político, de una unificación estatal de Grecia fundamentada en una comunidad existente ya entre los griegos que no reside simplemente en los atributos de Herodoto, sino en que los griegos poseen algo común que no tienen los otros pueblos. Esta comunidad exclusiva de los helenos se les presenta bajo los caracteres de un cierto tipo de ocupaciones peculiares, de instituciones, de usos *ejemplares* –el arte, la retórica, la filosofía, la música,

Como el retraso de Atenas hizo que la “cultura” ya en un grado bastante avanzado de su desarrollo cayese sobre la ciudad contraponiendo su masa como un mundo nuevo y una nueva vida a los tradicionales, como un nuevo *modo* de ser frente al otro, fue sentido con el carácter específico de “modernidad”,⁵⁹ pasó lo que siempre en el advenimiento de una *modernidad*. El paso de lo//

*⁶⁰

3

viejo a lo nuevo tiene el carácter de formal cambio, de rompimiento con el pasado, de salto. Esto provoca un movimiento de defensa por parte de la tradición, mientras lo *moderno* es actuado y sostenido por pequeños grupos. La masa no distingue entre los contenidos interiores de lo moderno y ve en su conjunto solo lo negativo y ofensivo de la tradición.

Como siempre a lo moderno van primero los sensibles a la moda: los no//bles. El nuevo modo comienza por ser una nueva moda.

*⁶¹

V. Arnim – Dion 1898⁶²

Escuela socrática eleo-crática de Menedemos – 23⁶³

25- Da como sabido que Sócrates recibía, no pago formal, pero sí auxilios para subsistir de sus amigos y discípulos⁶⁴.

la gimnástica, la técnica guerrera, los cultos religiosos superiores, como el de Delfos—, en suma, la «cultura», la *paideía*. Ésta significaba un deliberado cultivo y refinamiento en el modo de ser hombre. La «cultura» es lo que el hombre añade a su *natura*”, en *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 98-99]

⁵⁹ Es q [tachado]

⁶⁰ [6/9-16]

⁶¹ [6/9-17]

⁶² [Las siguientes citas se refieren al libro de Hans von ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1898. Ortega lo maneja, pero no se conserva en su Biblioteca personal. Se trata de la biografía de Dión de Prusa, también conocido como Dión Crisóstomo: orador, filósofo e historiador griego del Imperio Romano que vivió entre los años 40 y 120 d. C.]

⁶³ [*Ibid.*, p. 23]

⁶⁴ [*Ibid.*, p. 25]

27- En la cita de Diógenes II, 92⁶⁵ 66 sobre la enseñanza de los cirenaicos se ve que ya la sofística de la generación anterior se proponía enseñar el modo de afrontar los problemas todos de la vida que el estado de desarreglo de las creencias tradicionales y las nuevas aspiraciones hacían enigmáticos. Así aquí una de las cosas que se enseñan es a defenderse del temor a la muerte⁶⁷ //

Nausiphones, contemporáneo de Aristóteles, discípulo de Demócrito y que no pudo ser influido por aquel habla ya como de cosa sabida de *ἐπαγωγή, παραδειγμα, συλλογισμος* –σχῆμα λόγου– Arnim – Dion 59⁶⁸

Fue maestro de Epicuro que debió oírlo hacia 320, ib. 43⁶⁹

*⁷⁰

Ἀρχη en Platón-

Phaed[rus] 245 D⁷¹ – /razón suficiente/⁷² ἔξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γένεσθαι. Sobre todo Pol[iteia] VI, 511 B⁷³

Pol[iteia] VI, 510⁷⁴ – ἔπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον. La expresión que por un lado parecería hacer de *arjē* el auténtico principio precisamente lo descalifica para siempre como término pues sobraría el *ἀνυποθέτον*. Esta palabra sí que expresa el principio por medio de la idea de hipótesis que niega⁷⁵.

⁶⁵ [En la Biblioteca de Ortega se conserva la traducción en dos volúmenes de la obra de DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. del griego de José Ortiz y Sanz. Madrid: Lib. de Perlado, Páez y C., 1914]

⁶⁶ se [tachado]

⁶⁷ [Hans von ARNIM, ob. cit., p. 27]

⁶⁸ [*Ibid.*, p. 59]

⁶⁹ [*Ibid.*, p. 43]

⁷⁰ [6/9-18]

⁷¹ [PLATÓN, *Phèdre*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV, 3.ª parte, trad. de Léon Robin, 1933, p. 34. También *vid.* la edición griega del texto en PLATÓN, *Plato dialogi, II. Thrasylli tetralogias diopositi*, ed. de Karl Friedrich Hermann y Martin Wohlrab. Leipzig: B. G. Teubner, 1909, p. 225]

⁷² [Superpuesto, a lápiz gris]

⁷³ [PLATÓN, *La République*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. VII, 1.ª parte, trad. de Émile Chambry, 1933, p. 142. También *vid.* la edición bilingüe en griego-latín del texto en *Platonis Opera*, 2 vols., ed. de R. B. Hirschig y C. E. Ch. Schneider. París: Firmin-Didot, 1891-1900, vol. II, p. 123]

⁷⁴ [PLATÓN, *La République*, en *Oeuvres complètes*, ed. cit., pp. 140-141. La expresión griega aparece en 510 B 6. También *vid.* en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. II, p. 122]

⁷⁵ [La primera reproducción del término en griego por Ortega es la correcta, con épsilon. La segunda aparición cambia, o bien debido a que pretende hacer énfasis en la cuarta sílaba, o bien involuntariamente porque cite de oído el término, ya que las dos pronunciaciones suenan igual en nuestra lengua]

Igualmente su empleo junto con *πρῶτον* Leg[es] VI, 780 B⁷⁶ – *ὅτε κατα ἀρχας πρῶτον ἐγένετο*.

*⁷⁷

Neue Züricher Zeitung – 15 Dic[iembre] [19]47

⁷⁶ [En la edición bilingüe en griego-latín en *Platonis Opera*, ed. cit., vol. II, p. 370. La expresión griega aparece en 780 B 3]

⁷⁷ [6/9-19. Recorte de periódico titulado “Die Sokratesdichtung”, de Hans-Rudolf Schwyzer, publicado, como anota Ortega en el recorte, en *Neue Züricher Zeitung* – 15 diciembre 1947. De ahí la datación de la carpeta aquí reproducida. En la parte posterior del recorte se reproduce un programa de conferencias sobre filosofía y política, en que aparecen dos españoles: Manuel Jiménez Quílez y Antonio Truyol Serra.

Ofrecemos la traducción al castellano del artículo, “La poesía socrática”, a continuación: “¿Qué sabemos sobre la vida de Sócrates, aquel asombroso ateniense que, a los setenta años de edad, fue condenado a muerte por sus propios conciudadanos? ¿Y en qué consistía su doctrina, para que las generaciones posteriores lo reconocieran como fundador de la filosofía ática, bajo cuyo influjo el pensamiento occidental permanece hasta nuestros días? La respuesta a estas preguntas no podemos obtenerla de Sócrates mismo, pues no dejó nada escrito. En cambio, existe, dentro del primer siglo después de su muerte, una abundante literatura acerca de él que, aunque en gran parte se ha perdido, todavía es lo suficientemente rica como para permitirnos reconstruir una imagen fidedigna de su vida y de su enseñanza. Además, tenemos la fortuna de que los cuatro hombres a quienes debemos noticias sobre Sócrates se acercaron a su tarea con propósitos tan distintos, que deberíamos poder encontrar al verdadero Sócrates en el punto de intersección de esas cuatro miradas.

Este procedimiento, tan útil en otros casos, donde es necesario separar un núcleo objetivo de una envoltura subjetiva, fracasa aquí por completo. El único de los cuatro autores a quien podemos reconocer sentido histórico, Aristóteles, nació después de la muerte de Sócrates y, por lo tanto, para sus breves anotaciones dependió de la literatura ya existente. En cambio, el único que con certeza escribió durante la vida de Sócrates, el comediógrafo Aristófanes, llevó a escena a un Sócrates que contradice de manera tan absoluta a todos los demás testimonios, que desde hace tiempo no se sabe cómo explicarlo, salvo suponiendo que el poeta simplemente utilizó el nombre del Sócrates viviente para satirizar al tipo, ya por entonces anticuado, del filósofo natural extravagante. Así, la elección se reduce a Jenofonte y a Platón, que, sin embargo, no coinciden en absoluto. Hay investigadores que rechazan a Jenofonte como absolutamente poco fiable, porque escribió sus «Recuerdos» de Sócrates recién una generación después de su muerte y porque, además, carecía tanto de profundidad intelectual como de la grandeza necesaria para comprenderlo. Platón, en cambio, habría sido un testigo de confianza, puesto que bajo la impresión de la arrolladora personalidad de Sócrates comenzó a filosofar. Otros, sin embargo, sostienen lo contrario: que precisamente Platón incurrió en el mayor error histórico, atribuyéndole a Sócrates de manera constante sus propios pensamientos; mientras que Jenofonte, aunque carente de talento

© Herederos de José Ortega y Gasset.

literario, habría mostrado cómo aquel gran hombre amaba una exposición sencilla de las leyes generales y poseía una memoria más segura que su propia capacidad de reflexión. De estas dificultades surge nuevamente la tendencia a regresar a Aristóteles, en quien al menos se reconoce un objetivo claro: dejar a Sócrates sus doctrinas genuinas, mientras que Aristófanes y Platón, por motivos cómicos o filosóficos, no pudieron deformar los rasgos corporales del personaje.

De este círculo vicioso sin salida se atreve, recientemente, Olof Gigon (Friburgo i. Ue.) a dar un salto radical en su *Sokrates* (colección Dalp, editorial Francke, Berna 1947). Afirma de una vez por todas que «Sócrates», como sujeto actuante de la historia de la filosofía griega, permanece para nosotros inaprehensible, porque no poseemos ningún texto que haya querido informarnos sobre la vida y la doctrina del Sócrates histórico. Más bien, lo que tenemos sobre Sócrates son tan solo ficciones, al igual que ocurre con otras figuras de la Antigüedad –por ejemplo, con Pitágoras o con Diógenes–, de quienes no poseemos más que relatos sin valor biográfico ni histórico. Los diálogos de Platón no nos han llegado porque fueran los más fiables desde el punto de vista histórico, sino porque son de gran valor artístico. Las *Memorias* de Jenofonte, por su parte, no se conservaron porque reprodujeran a Sócrates tal como fue en cuerpo y alma, sino porque constituyen un breviario ameno de sabiduría edificante. El hecho de que poseamos diálogos completos únicamente de Platón significa solo que él llevó ese género literario a su culminación, no que lo hubiera inventado. Es más, es probable que entre los diálogos socráticos perdidos –de los que aún tenemos noticia– hubiera algunos más antiguos que los diálogos platónicos; incluso cabe pensar que existieran diálogos sin Sócrates, que hubieran servido de modelo a los diálogos socráticos. Tales obras debieron de ser composiciones en las que se narraban «aparentes acontecimientos históricos», de modo que no importaba tanto la historicidad ni el suceso mismo, sino la representación realista de situaciones típicas. El diálogo, entonces, incorporaba los contenidos de la ciencia platónica y de la llamada ética socrática en el marco de una religiosidad ateniense ya tradicional, y los vestía con narraciones semejantes a las que desde antiguo circulaban sobre los siete sabios. Estos relatos fueron proyectados sobre Sócrates y su vida. Al principio, este motivo del «acontecimiento aparente» se vinculó quizá con la etiqueta hueca del «sabio que todo lo sabe», y tal vez también con la figura del «pequeño burgués modesto» ante el cual capitula el aristócrata extravagante. Con el tiempo, estas situaciones típicas se fueron enriqueciendo y desarrollando más y más. Pero era imposible, dentro de una sola obra, narrar hechos reales o fundar verdaderas biografías. La biografía de Sócrates nos ofrece, en cambio, solo una falsificación. Uno puede creerlo o no; pero esta respuesta incierta a las preguntas iniciales sobre la vida y la doctrina de Sócrates tiene, al menos, la virtud de la honestidad.

La tesis de Gigon no es solamente original, sino que constituye una auténtica liberación de una situación sin esperanza. Una cuestión, sin embargo, permanece enigmática incluso para él: ¿por qué precisamente estos motivos, que se encuentran en diversos autores del siglo IV o que todavía podemos reconstruir, se cristalizaron alrededor de Sócrates, cuando al principio eran anónimos y podrían haber recaído sobre cualquier otro hombre extraordinario? Esta cuestión coincide, en última instancia, con la de por qué justamente Sócrates fue condenado a muerte. Por paradójico que parezca: la injusta muerte de Sócrates fue al mismo tiempo una acción excepcional, y sabemos que esta injusticia arbitraria de la justicia fue, de nuevo, la única explicación de por qué Sócrates se convirtió en la figura central de la literatura dialógica. Hans-Rudolf Schwyzler”]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Luis Díez del Corral

Epistolario (1945-1953)

Presentación y edición de
Ana Sánchez-Sierra Sánchez

ORCID: 0000-0001-7744-3887

Resumen

El presente trabajo presenta el epistolario inédito entre José Ortega y Gasset y su discípulo Luis Díez del Corral, académico y catedrático de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas. El intercambio epistolar, compuesto por veintiuna cartas –trece de Díez del Corral y ocho de Ortega– abarca el periodo 1945-1953, coincidente con el final de la Segunda Guerra Mundial, el retorno de Ortega a la Península y los años de aislamiento internacional del régimen franquista. Las misivas ofrecen un valioso testimonio de la continuidad de una tradición liberal y humanista en la España de la posguerra. Su tono, inicialmente discipular y progresivamente más íntimo, revela una colaboración intelectual y personal entre maestro y discípulo. Además de su valor biográfico, las cartas contienen reflexiones técnicas sobre el trabajo filosófico y político, iluminando el contexto histórico e intelectual en que se gestan proyectos como el Instituto de Humanidades. Mención especial merecen los conceptos técnicos de Régimen mixto y *Translatio Imperii* presentes en este epistolario y en la obra Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Luis Díez del Corral, Instituto de Humanidades, Liberalismo, Régimen mixto, *Translatio Imperii*

Abstract

This paper presents the previously unpublished correspondence between José Ortega y Gasset and his disciple Luis Díez del Corral, scholar and Professor of the History of Political Ideas and Forms. The exchange, comprising twenty-one letters –thirteen from Díez del Corral and eight from Ortega–, covers the period 1945-1953, coinciding with the end of the Second World War, Ortega's return to the Iberian Peninsula, and the years of international isolation under the Franco regime. The letters provide valuable evidence of the continuity of a liberal and humanist tradition in post-war Spain. Their tone, initially that of a disciple and gradually more intimate, reveals an evolving intellectual and personal collaboration between master and student. Beyond their biographical interest, the letters include technical reflections on philosophical and political work, shedding light on the historical and intellectual context in which projects such as the Institute of Humanities were conceived. Particular attention is given to the technical concepts of Mixed Constitution and *Translatio Imperii*, which appear throughout this correspondence and in Ortega's own writings.

Keywords

Ortega y Gasset, Luis Díez del Corral, Institute of Humanities, Liberalism, Mixed Constitution, *Translatio Imperii*

1. Introducción y circunstancia vital

Presentamos el epistolario, inédito, entre el filósofo José Ortega y Gasset y su discípulo el académico y catedrático de Historia de las Ideas y Formas Políticas Luis Díez del Corral. El intercambio epistolar abarca un periodo de ocho años; coincidente con el final de la Segunda Guerra Mundial y el acercamiento de Ortega a la península tras su largo exilio. En 1942, Ortega deja Buenos Aires y se instala en Lisboa. Y es, precisamente, en agosto de 1945 cuando

Cómo citar este artículo:

Sánchez-Sierra Sánchez, A. (2025). José Ortega y Gasset – Luis Díez del Corral. Epistolario (1945-1953). *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 29-91.
<https://doi.org/10.63487/reo.244>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

Ortega entra por primera vez en España, veraneando en Zumaya, adonde le es dirigida la primera carta. Las misivas comienzan con el envío al maestro de la publicación de la obra *El liberalismo doctrinario*, tesis doctoral de Díez del Corral, y finalizan dos años antes de la muerte del maestro; coincidiendo con un telegrama de felicitación, un 9 de mayo de 1953, fecha del setenta cumpleaños de Ortega.

El conjunto documental consta de veintiuna cartas, en su mayoría mecanografiadas y autógrafas; procedentes del fondo personal de Díez del Corral ubicado en el Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas-CEU y del Archivo personal de Ortega y Gasset ubicado en la Fundación Ortega-Marañón. De las veintiuna cartas, trece son de Luis Díez del Corral a su maestro y ocho de Ortega a su discípulo. El epistolario se desarrolla en un período crucial, tanto de la historia española, como para la reconfiguración intelectual de Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Entre 1945 y 1953, España vive una situación de aislamiento provocada por la naturaleza autoritaria del régimen franquista. En este contexto de horizontes intelectuales limitados, la presencia de Ortega va a ser esencial, aunque no exenta de polémica. Es esta una época difícil de descifrar e interpretar desde el momento presente. La cuestión que parece clara es que hay una fuerte disputa dentro de las diversas corrientes del régimen autoritario sobre los límites de la apertura cultural. Ortega estaría en el centro de ella¹.

El itinerario biográfico entre Ortega y Díez del Corral adquiere un valor excepcional porque testimonia una continuidad de una tradición liberal y humanista, previa a la Guerra Civil, que, pese a las restricciones políticas, logra mantener una intensa comunicación. Desde la carta inaugural, el tono de las misivas hacia Ortega es de admiración filial y este tono caracterizará toda la correspondencia. Las cartas revelan una relación discipular nítida, inicialmente, pero que evoluciona a un acercamiento personal e intimidad más estrechos, que superan los márgenes comunes del discipulado, estableciéndose una relación de colaboración intelectual y personal; como puede verse en la última que le dirige Ortega, justo después de su “mano a mano con Heidegger”².

Este epistolario se enmarca, por tanto, en la etapa de madurez de Ortega, no exenta de dificultades, pero que corresponden a un momento de proyectos, como el Instituto de Humanidades, y de intensa capacidad de trabajo: “Durante los trece años –afirma Zamora Bonilla– que van desde su llegada a Lisboa hasta su muerte y a pesar de que tiene algunas etapas depresivas y padece un

¹ Antonio MARTÍN PUERTA, *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 9.

² Ver carta número 18 de esta edición, de 12 de agosto de 1951.

virus que le deja paralizado durante unos meses en 1943, Ortega puso en marcha numerosos proyectos e inició la composición de algunos de sus escritos más conocidos, aunque muchos de ellos quedaros inéditos”³.

El contenido de la correspondencia nos permite conocer con mayor detalle el contexto histórico y la circunstancia vital, así como aportar algunos datos biográficos de interés de los protagonistas; además de ser un complemento inexcusable de la obra de creación, ya que contienen ideas técnicas acerca del trabajo intelectual abordado en esos años tanto por el maestro Ortega como por el discípulo Luis Díez del Corral. Las cartas, por tanto, no son sólo personales, sino con contenido intelectual.

Luis Díez del Corral comenzó sus estudios universitarios en 1928; combinando los estudios de Derecho y Filosofía y Letras. En ese contexto conoció al maestro Ortega; siendo él estudiante se publicó *La rebelión de las masas*. La autoridad de Ortega era de gran envergadura, tanto entre estudiantes como entre profesores de la Universidad Central de Madrid⁴. En 1935, en una breve estancia en Madrid, entre dos semestres académicos en la Universidad de Berlín, Ortega le hace saber que le gustaría verle. El joven alumno le visita en la tertulia de la *Revista de Occidente*, situada en la madrileña calle actualmente llamada Gran Vía, en el edificio de Espasa-Calpe:

Acudí con la natural timidez y Ortega me condujo a través de la gente congregada en la tertulia hacia un despacho donde nos sentamos, preguntándome por la situación de Alemania y especialmente, de su Universidad, con una amabilidad y un afán de escucharme que, por extraordinarios, harían difícil encontrar respuestas. La tragedia más grande e inexplicable de nuestro tiempo, el apoderamiento del país que se hallaba a la cabeza de la ciencia y la cultura europeas por un partido que predicaba los más irracionales mitos políticos y culturales, abrumaba a quien tan bien conocía Alemania y su vida científica, de la que había hecho de mensajero en su propio país. En escasa medida podría satisfacer sus preguntas. Le conté que seguían dando sus cursos en la Universidad de Berlín con gran concurrencia de alumnos los filósofos Eduard Spranger y Nicolai Hartmann, su amigo de tiempos de Marburgo, así como el historiador Werner Sombart y famosos juristas de origen judío. En bastantes casos, el de 1935 fue su último curso⁵.

Posteriormente, Díez del Corral lee y estudia a Ortega con intensidad y profundidad⁶. En 1942, le visitó en Lisboa, y posteriormente le visita de nuevo

³ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 453.

⁴ Luis DÍEZ DEL CORRAL, *Obras completas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, vol. IV, p. 3614.

⁵ *Ibidem*, pp. 3614-3615.

⁶ Durante el periodo de la Guerra Civil el maestro no está ausente. Tenemos constancia, por notas de su archivo personal, de la lectura por Díez del Corral de varias obras de Ortega. En

durante una de las primeras estancias de Ortega en Madrid, antes de 1948; año en que Díez del Corral se traslada a París, como consejero cultural del régimen de Franco. En este momento se reanuda e intensifica su intercambio epistolar. “Fui a verle de nuevo –afirma Díez del Corral– en una de sus primeras estancias madrileñas a darle las gracias por el interés manifestado en su carta y hablar de ciertos proyectos de trabajo. Me recibió, como cuando fui a verle siendo simple estudiante, en un despacho contiguo a la sala de la tertulia, y tras una breve conversación me hizo sentar entre quienes la componían, y a ella seguí asistiendo hasta que desapareció paulatinamente años después de la muerte de Ortega”⁷. En 1945, le escribe a Ortega: “Mucho celebro que después de ya tantos años de desgracia, se encuentre Vd. entre nosotros, y que tengamos la posibilidad de oírle los antiguos discípulos, que nunca quieren dejar de serlo”⁸.

2. Análisis del corpus epistolar

2.1. Instituto de Humanidades y entorno relacional

El Instituto de Humanidades aparece como uno de los ejes centrales del intercambio epistolar. A través de él se articula no sólo la colaboración entre Ortega y Díez del Corral, sino también la reactivación del magisterio orteguiano en la España de posguerra. Las menciones al Instituto comienzan en la carta número 3 (París, 27 de noviembre de 1948), donde Díez del Corral agradece a Ortega el envío del Acta fundacional⁹ y expresa su entusiasmo por “haberse

concreto, la lectura de “Notas del vago estío”, con anotaciones del pensamiento de Ortega referentes a materias como los castillos, el liberalismo y el Estado. Con posterioridad a la Guerra Civil española, Luis Díez del Corral recibe un premio nacional de literatura por su obra *Mallorca* (Barcelona: Juventud, 1942). El galardonado envía el libro a Ortega, con la siguiente dedicatoria: “A D. José Ortega y Gasset con el afecto y reconocimiento de un antiguo discípulo”. Este volumen se puede consultar en el fondo bibliográfico de la Fundación Ortega-Marañón (sig. ORT 911.375.9 (467.51) DIE). Para un mayor desarrollo se puede consultar: Ana SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, “El magisterio vital de José Ortega y Gasset en la obra de Luis Díez del Corral”, *Revista de Estudios Políticos*, 199 (2023), p. 46. Las lecturas formativas que Luis Díez del Corral realizó durante su confinamiento en una embajada en Madrid son nucleares, un verdadero jalón que funciona como pilar de su pensamiento y su vocación intelectual. Para un mayor desarrollo consultar: Ana SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

⁷ Luis DÍEZ DEL CORRAL, *Obras completas*, ed. cit., IV, p. 3615.

⁸ Ver carta número 1 de esta edición, de 23 agosto de 1945.

⁹ En dicha Acta, Ortega comienza aclarando el término “humanidades”, explica los propósitos del Instituto y el método de trabajo, a través de exposiciones y coloquios (José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, vol. VI, pp. 533-545).

Vd. lanzado ya a tan prometedora empresa” y su deseo de colaborar en la tarea del Instituto. A partir de ese momento, el Instituto se convierte en un hilo conductor de la correspondencia hasta 1950.

De acuerdo con el tono de las cartas, con el propio Acta y con la documentación histórica, el Instituto de Humanidades se concibe como un espacio privado de docencia libre. Ortega lo funda en 1948, junto con Julián Marías. El objetivo era formar un grupo de colaboración, siendo consciente de que las temáticas excluían las grandes audiencias: “invitamos –dice Ortega– a unos cuantos para trabajar en un rincón”¹⁰. En el folleto se afirmaba la no pretensión de influenciar sobre la vida política nacional, ni hacer proselitismo. El Instituto viene a representar para Díez del Corral: “la proclamación de la calma entre las angustias que se sienten y se predicán”¹¹. Luis Díez del Corral valorará la serenidad intelectual frente al dogmatismo ideológico y preparará su participación en el curso de 1949-1950 sobre el Régimen mixto. El maestro Ortega le ayudará con indicaciones bibliográficas. En carta de 19 de octubre vemos a un Ortega optimista con la marcha del Instituto: “Creo que este va a tener un gran éxito y nos va a animar a todos. El título del curso que usted me da me parece excelente. No creo que hay[a] nada que tocar en él”¹².

Ortega recomienda dos estudios clásicos sobre Polibio a Luis Díez del Corral, de Richard Laqueur y Carl Wunderer, además de la obra sobre Maquiavelo de Augustin Renaudet. Aunque el filósofo considera que esa obra sobre Maquiavelo no es excelente; valora magníficamente *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, que fue publicada en 1916. En esa obra, Renaudet no interpreta el humanismo renacentista como comúnmente se nos ha trasladado, una simple vuelta a la Antigüedad clásica, y no apoya, tampoco, la idea de ruptura entre la Edad Media y el Renacimiento, sino que es partidario, al igual que Ortega y Díez del Corral, de una continuidad clara. El cambio para Ortega es tenue, diferencias de matiz¹³. Esta obra está presente entre los volúmenes de la biblioteca personal de Ortega con anotaciones al margen y subrayados. Esta vasta obra de Renaudet estudia los elementos de la Reforma en 1494 y las doctrinas del siglo XV¹⁴ y primera mitad del

¹⁰ *Ibidem*, 542.

¹¹ Carta número 3 de esta edición, de 27 de noviembre de 1948.

¹² Carta número 7, de 19 de octubre de 1949.

¹³ Ortega aquí plantea una distinción entre “estar en algo” y “ser algo”. El hombre del siglo XV deja de estar en el cristianismo, pero el hombre del siglo XV, “como en forma mucho más acusada nosotros, ha sido cristiano. ¿Significa esto que lo haya dejado de ser? En modo alguno” (*En torno a Galileo*, VI, 494).

¹⁴ “Estamos en medio del siglo XV –nos dice Ortega. Pero antes los iniciadores heroicos del humanismo habían sido parejos. Coluccio Salutati –nacido en 1331– alardea de estoicismo, es decir, de irreligión, pero se muere su mujer y se retrae a la fe. Pasa el dolor y vuelve a hacer

siglo XVI. En *En torno a Galileo*, en el capítulo dedicado a las épocas inestables, de cambios y crisis, como es el siglo XV, afirma Ortega: “Es que la estructura de la vida desorientada no permite posiciones firmes y estables en que el hombre, de una vez para siempre, encaja consigo. Se está –ya lo dije– en la divisoria de dos mundos, de dos formas de vida y el individuo va y viene de la una a la otra. De aquí las contradicciones de los hombres propiamente renacentistas: hoy son paganos, naturalistas; mañana vuelven a ser cristianos”¹⁵.

A finales de febrero de 1950, Ortega escribe a Díez del Corral preocupado por temas de gestión de derechos de autor con las editoriales Stock y Plon, así como problemas en las gestiones para que se mejore la traducción de *La rebelión de las masas*. En esa misma carta, Ortega manifiesta un cierto cansancio al finalizar el curso del Instituto de Humanidades; se trata del curso de doce lecciones *El hombre y la gente*. La primera lección la dictó en el teatro Barceló ante un auditorio de 1.300 personas, como recoge en su obra Rockwell Gray¹⁶; el autor se hace eco de una cierta hostilidad de la prensa y críticas financieras. Ortega informa también a su discípulo de la constitución en Aspen de una institución humanista pareja a la madrileña. “El pequeño Aspen, perdido en el centro de Estados Unidos en el estado de Colorado, se convertirá en un *círculo encantado* para Ortega”¹⁷. Rockwell considera que Ortega pronto pierde la conducción de esa Institución¹⁸.

Este fue el último curso del Instituto de Humanidades; interrumpe su actividad a mediados de 1950. En la manera de expresarlo, parece que Ortega ya lo sabe: “Aquí terminé el curso del Instituto, yo ya bastante fatigado en los últimos días. Ahora un poco de vacación e intentaremos luego nuevas aventuras”¹⁹. ¿Una nueva aventura, como la de Aspen, que comenta a renglón seguido? En suma, no parece informar a su colaborador de que vaya a descansar y a continuar con la tarea del Instituto.

El análisis de la correspondencia revela el entorno o tejido cultural del momento en torno a Ortega y Luis Díez del Corral, el Instituto de Humanidades y París. Entre los nombres contenidos en este corpus documental destacan:

frases estoicas. (...) En general, entre los humanistas propiamente tales predominaba la falta de vergüenza. Estúdiense, por ejemplo, para no hablar de los más conocidos, los que llevaron el clasicismo a Francia –Girolamo Balbi, Cornelio Vitelli y Fausto Andrelini– en el libro de Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris, 1916*” (*ibidem*, 462-463).

¹⁵ *Ibidem*, 462.

¹⁶ Rockwell GRAY, *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1994, p. 354.

¹⁷ Jordi GRACIA, *Espanoles eminentes: José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus, p. 614.

¹⁸ Rockwell GRAY, ob. cit., p. 343.

¹⁹ Carta número 11 de esta edición, de 28 de febrero de 1950.

Alfonso García-Valdecasas, Julián Marías, Teófilo Hernando, Emilio García Gómez, Joan Estelrich, Nicolás Ramiro Rico (propuesto por Díez del Corral para participar en el coloquio de su curso sobre el Régimen mixto) y Javier de Salas (director del Instituto Español de Londres)²⁰. Especialmente, estos dos últimos vendrían del círculo más cercano a Luis Díez del Corral, pero entrarían en el entorno orteguiano en este momento. Entre ellos, hay miembros natos de lo que se ha denominado Escuela de Madrid y otros muy cercanos a la órbita orteguiana. Lo que se denomina Escuela de Madrid: un conjunto de maestros y discípulos que se formaron en torno al magisterio personal de Ortega. Según Julián Marías, a esta escuela estarían vinculados, “entre otros, Manuel García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Ferrater Mora, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Alfonso G. Valdecasas, Salvador Lissarrague, Paulino Garagorri, Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y el autor de este libro”²¹.

El conjunto de nombres franceses citados en la correspondencia muestra sólo una parte de la amplitud y densidad del entorno cultural en que se movía Díez del Corral durante la posguerra: Gabriel Marcel, Thierry Maulnier, Daniel Halévy, André Fabre-Luce, Paul Bastid. Desde París, como consejero cultural de España en la Embajada, Luis Díez del Corral prolonga la proyección europea de Ortega, quien, desde Madrid recupera contacto con la cultura francesa a través de autores eminentes y gestiones bibliográficas de su amiga la directora de la biblioteca de la Sorbona Nöelle Malclès. En la correspondencia, se puede constatar no sólo un papel práctico de compra y adquisición de libros, sino también de asistente en la investigación. Los envíos se hacían a través de valija diplomática. El papel de Malclès en el epistolario trasluce una verdadera mediación cultural que permitió la continuidad del magisterio orteguiano en tiempos muy difíciles. Desde su posición en la Sorbona, proporcionó a Ortega acceso a obras y ediciones extranjeras, desde fecha temprana. En 1936, cuando Ortega está en Grenoble, ya gestionaba envíos e información bibliográfica. Por la correspondencia presente en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, vemos que le declara a Ortega que los libros que pueda no conseguir mediante una bibliotecaria amiga de la Universidad de Grenoble, se los enviará como préstamos suyos personales²². Los biógrafos únicamente suelen destacar que Ortega se alojó una temporada en la casa de la bibliotecaria en septiembre

²⁰ “Le pongo estas líneas de parte de Javier Salas, Director del Instituto Español de Londres, para rogarle que, aprovechando su próximo viaje a Londres, dé una conferencia en dicho centro”. Carta número 12 de esta edición, de 28 de febrero de 1950.

²¹ Julián MARÍAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980, pp. 430-431.

²² Ver la carta del Archivo de Ortega de 6 de octubre de 1936, con sig. C-59/3c.

de 1938 y que Ortega, en agradecimiento, le dedica *El libro de las misiones*, publicado en 1940²³. A Luis Díez del Corral le llama la atención y destaca en las misivas la implicación personal y preocupación de Malclès en las gestiones bibliográficas con el maestro. Le dice a Ortega: “Por cierto que cuando llegué a la Biblioteca de la Sorbona encontré a Mlle. Malclès muy ocupada en la lectura del libro de Adolf Menzel para encontrarle la cita que V. deseaba”²⁴. En otra ocasión le escribe: “Hace un par de días que me llamó Mlle. Ma[l]clès muy preocupada porque, según le había escrito Vd. no habían llegado a su poder los libros que últimamente le había enviado. Ya sabe Vd. lo impresionante que es su buena amiga, a la que verdaderamente se podría aplicar con exactitud la palabra «désolée»”²⁵. De todo ello trasluce una implicación afectiva clara.

A finales de 1950, escribe Luis Díez del Corral explicando a Ortega su vuelta a Madrid y le expresa sus deseos de que continúe la actividad del Instituto de Humanidades. Le declara: “Espero encontrarme dentro de poco en Madrid reinstalado por completo, y como le he dicho varias veces, es Vd. uno de los principales responsables de mi vuelta”²⁶. La vuelta completa se dilatará un poco; ya que Luis Díez del Corral pasará una nueva temporada en París, esta vez, como observador de la UNESCO. Esto le permite estar cerca de Ortega cuando visita en el mes de junio París y cruza el Canal para recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Glasgow. Probablemente, a finales de junio y principios de julio el matrimonio Díez del Corral viaja con Ortega a Alemania. En Stuttgart, “Ortega recibió una considerable suma por derechos de autor”²⁷. Entre 1951 y 1952, Ortega realizará diversas estancias en Munich. Entre julio y agosto de 1951, da un curso de conferencias sobre sociología en la Universidad de Munich; el éxito es indudable, 500 personas llenan el auditorio de la Universidad²⁸. En agosto, Ortega se encuentra en Darmstadt con Heidegger, entorno a unos coloquios sobre *El ser y el espacio*. Escribe a Luis Díez del Corral contándole que “las cosas han ido aquí fantásticamente. Todo culminó en la Reunión de grandes arquitectos en Darmstadt, donde tuvimos un mano a mano Heidegger y yo”²⁹.

En la misma misiva Ortega le comunica a Díez del Corral que ha visitado a una amiga, a la que llama “la Walkiria”. Posiblemente se refiere a Liselotte

²³ Javier ZAMORA BONILLA, ob. cit., p. 420. Igualmente, el trabajo de Jordi Gracia recoge los mismos datos (Jordi GRACIA, ob. cit., p. 542).

²⁴ Carta número 3 de esta edición, de 27 de noviembre de 1948.

²⁵ Carta número 4, de 23 de febrero de 1949.

²⁶ Carta número 15, de 11 de diciembre de 1950.

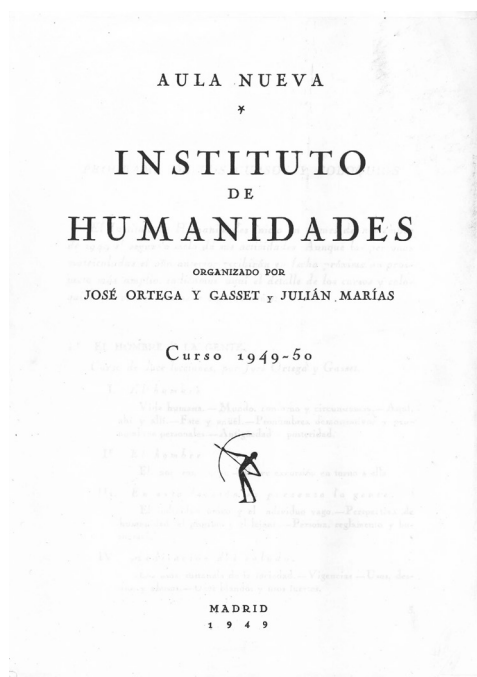
²⁷ Luis Díez del Corral, *Obras completas*, ed. cit., IV, p. 3620.

²⁸ Jordi GRACIA, ob. cit., p. 627.

²⁹ Carta número 18 de esta edición, de 12 de agosto de 1951.

Faltz. Ortega muestra admiración por su independencia: vive sola en un sitio apartado con sus cuatro hijos. De la correspondencia presente en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón se deduce una proximidad afectiva³⁰. Ortega la ayuda económicamente en diversas ocasiones; en torno a 1.000 marcos en una ocasión y 200 en otra. Es una mujer culta y comprometida con los programas de educación democrática, posteriormente coautora junto con Diemut Schnetz de la obra *Bürgermitarbeit. Was und Wie in 52 Beispielen* (Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung / Stiftung für staatsbürgerliche Mitverantwortung, 1979).

A continuación, el folleto-programa del curso 1949-1950 del Instituto de Humanidades, en que aparece el curso del Régimen mixto de Luis Díez del Corral. Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas-CEU, Archivo de Díez del Corral, sig. 78.



³⁰ En el Archivo de Ortega, ver las cartas con sig. C-141/13, N-21/12 y C-152/22.

PROGRAMA DE LOS CURSOS Y COLOQUIOS

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

1.º EL HOMBRE Y LA GENTE.

Curso de doce lecciones, por José Ortega y Gasset.

I. El hombre.

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

II. El hombre.

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

III. En esta lección se presenta la gente.

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

IV. Meditación del saludo.

Los usos, sustancia de la sociedad.—Vigencias.—Uso, desuso y abusos.—Uso blando y uso fuertes.

3

V. El decir de la gente: la lengua.

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

VI. Meditación de la verdad.

El decir de la gente: opinión pública.—Los mitos.—La verdad sobre el alma colectiva.—Ejemplo: la portuguesa o Meditación de la sanidad.—La española.

VII. El Estado.

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

VIII. El Derecho.

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

IX. La sociedad y sus formas.

Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad.—Grupos internos.—La familia.—Clases sociales.—La agente del broncos y la ebena sociedad.

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

Las oscilaciones de lo social.—Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.—Nación y ultra-nación.

XI. Sociedades animales y sociedades humanas.

Las oscilaciones de lo social.—Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.—Nación y ultra-nación.

XII. Humanidad.

Este curso se dará los miércoles, a las siete y media de la tarde, desde el 15 de noviembre, en el cine Barceló.

2.º POESÍA ESPAÑOLA (ENSAYO DE MÉTODOS ESTILÍSTICOS)

Curso de ocho lecciones, por Dámaso Alonso.

I. Caricatos y los límites de la Estilística.

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

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

Este curso se dará los lunes, a las siete, desde el 16 de noviembre.

IV. El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz.

V. Monstruosidad y belleza del «Polifemo» de Góngora.

VI. Lope, símbolo del Barroco.

VII. El tiranismo afectivo en la poesía de Quevedo.

VIII. Complementos y resumen del curso.

Este curso se dará los sábados, a las siete de la tarde, desde el 16 de noviembre.

5.º GEOGRAFÍA SOCIAL DE ESPAÑA.

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

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

Este curso se dará los lunes, a las siete, desde el 12 de noviembre.

Las fechas del coloquio se indicarán oportunamente.

4.º CARACTERÍSTICAS DEL ARTE DE GOYA.

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

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

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

Este curso se dará los lunes, a las siete, desde el 16 de noviembre.

6.ª LA GUERRA. ... 21

Curso de tres lecciones, por Alfonso García Valdecasas.

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

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

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

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

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

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

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

Planteado por Julián Marías, con diversos colaboradores.

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

Estas sesiones—en número de seis—se celebrarán en martes, de siete a nueve, desde el 23 de noviembre.

Todos estos cursos se celebrarán en los días indicados—con la interrupción de las vacaciones de Navidad—en el Salón de la Cámara de Comercio (Alcalá, 69), a excepción del curso de José Ortega y Gasset, que tendrá lugar en el cine Barceló (calle de Barceló, 11).

6

MATRICULAS

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

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

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

Aula Nueva. Serrano, 52. Teléfono 25-46-63.
 Revista de Occidente. Oficinas: Bárbara de Braganza, 12. Teléfono 31-50-43.
 Librería de Revista de Occidente. Serrano, 29. Teléfono 35-93-06.
 Librería Clan. Arenal, 18. Teléfono 31-73-22.
 Librería Insula. Carmen, 9. Teléfono 22-14-66.
 Librería León Sánchez Cueta. Desengaño, 10, 5.º. Teléfono 22-76-71.

2.2. Cuestiones de pensamiento político: el liberalismo doctrinario, la *Translatio Imperii* y el Régimen mixto

El estudio de los pensadores doctrinarios franceses y su vertiente española fue la tesis doctoral de Díez del Corral. Este trabajo tiene un claro influjo orteguiano. En la correspondencia se puede constatar que la palabra de Ortega en el "Prólogo para franceses" de *La rebelión de las masas* fue un impulso y acicate para el difícil trabajo, iniciado con anterioridad. Ortega muestra la emoción de que sus palabras hayan tenido una influencia, sea "de uno o de otro modo, para sugerir o para colaborar (...). El escritor, sobre todo viejo escritor, es el eterno naufrago que arroja una botella al agua la cual contiene su mensaje"³¹. El joven discípulo espera con ansiedad el parecer de Ortega. Este parecer le llega de forma indirecta mediante noticias de Jose María de Areilza, que le felicita y comunica que ha terminado la lectura de su obra sobre el doctrinarismo liberal, informándole de que "Lequerica y Ortega y Gasset, que han almorzado hoy aquí, han comentado conmigo la obra en términos elogiosos"³².

³¹ Carta número 2 de esta edición, de 28 de septiembre de 1945.

³² Carta de José María Areilza a Luis Díez del Corral, de 1 de septiembre de 1945. Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas-CEU, Archivo de Díez del Corral (en

Ortega valora el pensamiento doctrinario porque su “estilo intelectual no es sólo diferente en especie, sino como de otro género y de otra esencia que todos los demás triunfantes en Europa antes y después de ellos”³³. Los doctrinarios eran hombres de principios y procedimientos, pero no de dogmas. Intentaron salvar el abismo abierto entre la revolución y la reacción. En su obra, Díez del Corral estudia y sistematiza ese estilo: profundo sentido histórico, huida del idealismo y del positivismo y un intento de salvar los dualismos, polarizaciones o contrastes presentes en la ontología de lo real³⁴. En suma, un espíritu acomodaticio alejado de extremismos ideológicos. Los doctrinarios entendieron la entraña plural de las creencias que constituyen la vida individual y colectiva; una forma dual de vida que tiene la paradoja de que la homogeneidad no es ajena a la diversidad³⁵, o que la unidad no implica homogeneidad. Por tanto, que libertad y pluralismo, como afirma Ortega, “son dos cosas recíprocas y (...) ambas constituyen la permanente entraña de Europa”³⁶.

A finales de 1948, escribe Díez del Corral a Ortega³⁷ y le comunica que ha estado en la Sorbona y ha encontrado a la bibliotecaria buscando una cita para el filósofo en un libro de Adolf Menzel. El concepto técnico era la *translatio Imperii*. Este concepto se enmarca entorno al curso del Instituto de Humanidades impartido por Ortega en el invierno de 1948 sobre filosofía de la historia (aunque no es un concepto que guste a Ortega) y el examen crítico de la obra de Arnold J. Toynbee. Hay dos concepciones históricas que han predominado en la historia del pensamiento desde la Antigüedad. La concepción cíclica característica del mundo clásico, que veía el desarrollo histórico como un fenómeno biológico, con sus fases de crecimiento, plenitud, decadencia y muerte. De otra parte, la concepción unitaria, universal y progresista, que procede de fuentes judeocristianas, y que domina en Occidente desde San Agustín. Pero

adelante, AG-ACdP-ADC), sig. 20-5. Viene a constar, como recoge la biografía de Jordi Gracia, que Ortega ha accedido a diversos reencuentros con altos cargos: “No parece sacar malas sensaciones de sus encuentros ni del otoño ni del verano anterior, cuando han sido frecuentes otros reencuentros casuales con mucha gente conocida en San Sebastián o en la misma Zumaya, acompañado de Rodríguez-Acosta, de varios altos cargos como José Félix Lequerica o el conde de Motrico. El mismo Areilza le ha invitado a pasar el día en el palacio de los Churrua y Ortega ha accedido. No cambia Ortega. Le pasa entonces poco más o menos lo que le pasaba antes: es solicitado, pero nada solícito” (Jordi GRACIA, ob. cit., p. 579).

³³ “Prólogo para franceses”, en *La rebelión de las masas*, IV, 359.

³⁴ Ana SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral*, ed. cit., pp. 78-79.

³⁵ IV, 352. Más adelante defiende Ortega que la unidad y la diversidad, en su conjugación, es el tesoro de Occidente (IV, 356).

³⁶ IV, 358.

³⁷ Ver carta número 3 de esta edición, de 27 de noviembre de 1948.

en el siglo XX, con el significado de la Primera Guerra Mundial y la aparición de grandes potencias no europeas, esa concepción universalista entra en crisis y reaparecen interpretaciones históricas de signo contrario, como son las de Spengler y Toynbee.

El concepto de *imperium* en la obra orteguiana viene a significar poder de mando. En *Historia como sistema* y *Del Imperio Romano*, abordando la temática estatal, considera Ortega que el Estado constituye una presión sobre los individuos. “Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no»”³⁸. El término *translatio* implica el paso de ese poder de mando. Pero el término *translatio Imperii* no es el mero agregado de los dos términos; un traspaso o delegación de poder, y ello porque la cuestión del mando y la obediencia es nuclear para entender la historia universal. La relación mando y obediencia, para Julien Freund, es una nota esencial de lo político y es para Ortega la cuestión crucial de toda sociedad. El término *translatio* implica que con el paso del poder “se deja una herencia, una transmisión –ya sea simbólica, espiritual o concreta e incluso territorial– de una legitimidad. La sucesión, en cambio, no implica necesariamente la continuidad, sino un relevo puramente cronológico”³⁹. El tema de la legitimidad⁴⁰ y la ilegitimidad es crucial en el curso que sobre la interpretación de la historia en torno a Toynbee imparte Ortega. La cuestión de la *translatio Imperii* es el concepto técnico clave para entender la crítica a Toynbee y la propuesta de Ortega de una interpretación histórica en base y en torno a la razón histórica, el hilo conductor de su curso.

Ortega revela, en la primera sesión del curso, al final de su exposición, la concepción griega y romana concerniente a la historia del origen del

³⁸ *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 116.

³⁹ Giovanni COLLAMATI, *Imperatori di pergamena*. Roma: Viella, 2025, p. 136.

⁴⁰ “Ahora se comprende lo que he llamado legitimidad. Algo es jurídicamente legítimo –el Rey, el Senado, el cónsul– cuando su ejercicio del Poder está fundado en la *creencia compacta* que abriga todo el pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo. [Esto no pasa en Europa desde la Revolución Francesa. Conste que no es de ahora, sino desde la Revolución Francesa]. Pero, como hemos visto, al Rey no se le reconoce ese derecho aisladamente sino que la creencia en que es el Rey o el Senado quien tiene derecho a gobernar sólo existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo, en suma, el *consensus*. Esa concepción, dijimos, es, tiene que ser, religiosa. [No vale, pues, hablar de legitimidad pretendiendo tratar la cuestión como si fuera exclusivamente jurídica. La legitimidad no es más que uno de los efectos de una común y total creencia]. De aquí que cuando –por unas u otras causas– esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece, con ella se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad” (*Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History*, IX, 1293-1294).

poder⁴¹. Consideraban que todo, *ex Oriente lux*, nace como el Sol en Oriente y declina en Occidente, incluido “el Imperio”, como noción general de un continuum histórico:

recordaban o veían que el Poder, el mando del mundo, el Imperio, se había ido moviendo, desplazando y como emigrando de un punto de la tierra a otro. En efecto, sabían que primero había habido el Imperio de los asirios y que de allí el mando pasó al Imperio de los persas, de donde a su vez se trasladó a Macedonia, con Alejandro el Magno, y que en su tiempo acababa de llegar a las manos del pueblo romano. Es decir que, por lo visto, el Imperio emigra de Oriente a Occidente, lo mismo que las estrellas. Esto tenía que producirles una impresión un poco tosca. Lo curioso es, señores, si oteamos la historia desde Roma hasta acá, que con el Imperio ha seguido aconteciendo lo propio, ha seguido trasladándose, moviéndose de Oriente a Occidente. Es lo que llamaban *translatio Imperii*. Es decir, que, por lo visto, la historia sigue el mismo curso sideral⁴².

En líneas subsiguientes plantea el interrogante del curso en torno a esta cuestión: “La *translatio Imperii* parece, pues, una ley del mundo. ¿O es sólo un aspecto que nos proporciona la experiencia? Esto vamos a verlo al entrar ahora paso a paso en la obra de Toynbee” (IX, 1205). En el desarrollo posterior de las lecciones, Ortega trata de la cuestión literal de la *translatio Imperii*, aunque sin mencionarla con ese nombre, a propósito de la constitución del Sacro Imperio; cuando aborda y analiza el *imperium* como poder supremo o mando militar, la potestad del tribuno de la plebe. Pero también aborda la cuestión de una

⁴¹ En el capítulo sexto de la obra citada anteriormente del profesor Collamati, titulado “¿*Translatio Imperii*? Re e storie e confronto”, podemos encontrar la arqueología de este concepto y su uso posterior como dinámica de legitimidad histórica del ejercicio del mando. Históricamente se constata el intento de conectar los diversos dominios que se han sucedido a lo largo de la historia, comenzando por Mesopotamia, Persia, el mundo helénico y terminando en Roma. Con el cristianismo, Roma no sólo no pierde su posición privilegiada, sino que subirá un puesto, pasando del cuarto al quinto imperio. Esta es la interpretación que en el siglo II d. C. ofrece el comentarista Hipólito en base al capítulo segundo del Libro de Daniel. En la visión del soberano de Babilonia aparece una estatua con la cabeza de oro, los brazos y el pecho de plata, el vientre de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con arcilla. Cada uno de esos materiales representaba una etapa diferente de la historia y la sucesión civilizatoria que cree entrever Toynbee. Según este autor, el oro simbolizaba Babilonia, la plata Persia, el bronce el Imperio Alejandrino y, finalmente, el hierro, Roma. Esta estatua sería destruida por una gran piedra, que sería la venida de Cristo en la historia. Esta interpretación la adopta también San Jerónimo y fue la lectura clásica y transmitida a los siglos medievales. Antes de ello, no es posible hablar de *translatio*, en sentido estricto, sino más bien de sucesión imperial (*vid.* Giovanni COLLAMATI, ob. cit., pp. 136-137).

⁴² IX, 1204.

translatio Imperii figurada a través de la institución moderna del Estado. “Que, pues, claro lo que intento decir: en la Civilización Greco-romana como en la Civilización Occidental ha habido una legitimidad –primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía y a esta sucedió otra: la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática, que es también o aún efectiva legitimidad pero que lo es ya en forma deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva”⁴³.

¿Está el concepto de la *translatio Imperii* en la obra de Adolf Menzel? Los intentos de la bibliotecaria de la Sorbona por ayudar a Ortega fueron, según se desprende de la correspondencia, infructuosos. En la biblioteca personal de Ortega puede consultarse la obra *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*⁴⁴, en que se analizan históricamente desde la Antigüedad hasta la Modernidad las cuestiones en torno al Estado, entendido no como orden artificial o máquina (Estado moderno), sino de manera amplia, como mecanismo de mando (*imperii*); al igual que lo entiende Ortega, como hemos visto anteriormente en *Historia como sistema* y *Del Imperio Romano*. Menzel aborda la cuestión de la transferencia y legitimidad del poder imperial en el capítulo segundo, en el que afronta la Edad Media. Para Althusius, hay una transmisión del poder desde el pueblo a los magistrados. Y en los capítulos dedicados a Hobbes y Spinoza, el moderno contrato social vendría a ser una transferencia de la *potestas* –dice Menzel (*Machtübertragung*)– de los individuos al soberano. Es necesario también destacar, siguiendo anotaciones y subrayados de la obra por Ortega, la teoría política defendida por Marsilio de Padua en el capítulo XII de su obra *Defensor Pacis*. Porque en la Edad Media –afirma Menzel y subraya Ortega– la autoridad sin precedentes del estagirita pudo ser invocada por Santo Tomás de Aquino en favor de una doctrina política monárquica, como por Marsilio de Padua en apoyo de la soberanía popular. La *universitas civium* (comunidad de ciudadanos) posee no sólo poder de legislar sino supremo poder⁴⁵.

Respecto a la última cuestión que abordamos en este punto, el Régimen mixto o la Constitución mixta, podemos afirmar una actitud profundamente crítica de Ortega. No obstante, el maestro apoya el interés de Díez del Corral en abordar la cuestión en un curso del Instituto de Humanidades, de cuatro

⁴³ *Ibidem*, 1289.

⁴⁴ Adolf MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*. Wien: Hölder-Picheler-Tempsky, 1929. Presente entre los volúmenes de la biblioteca personal de Ortega y Gasset (sig. ORT 321.01 MEN).

⁴⁵ En alemán, “*die höchste executive Gewalt*”. Ver nota a pie de página 2.1, con resaltado de Ortega, en la página 28 de la obra de Menzel, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*.

lecciones, seguido de otros cuatro coloquios de discusión. Esta cuestión ya emerge muy sutilmente en el curso de Ortega del pasado año, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*; porque esta idea entronca con la cuestión de la soberanía y la concepción moderna del Estado: emerge con constancia en la historia por la decadencia de las formas de gobierno y la necesidad de estabilidad política; de *anastasia*, en términos aristotélicos⁴⁶. El Régimen mixto es, en palabras de Ortega y Gasset:

La reacción a esa opinión desesperada respecto de las posibilidades de las formas políticas consiste entonces en imaginar una constitución que tenga la gracia de reunir los principios de todas las demás, a fin de que unos y otros se regulen y compensen: que haya un poco de Monarquía, y otro poco de Aristocracia y otro tanto de Democracia. De esta suerte tal vez será posible evitar esa permanente inquietud que marcha sobre la historia. Y esta es la segunda idea: la constitución mixta, que va a dar que hacer a todos los pensadores, desde Platón, que la anuncia, no en *La República* primero, sino en su libro último que escribe siendo casi decrepito, *Las leyes*, que luego va a razonar con mucho detalle Aristóteles, como si fuera, en realidad, una idea formal, cuando no es sino un pío deseo con el cual afrontar la desesperación de la política⁴⁷.

Luis Díez del Corral, en cambio, valora muy positivamente la idea de mixtura y la considera el auténtico testamento de la ciencia política griega⁴⁸. El Régimen mixto no es una mera forma de gobierno, sino una forma política en su más radical y sustantivo sentido. Esto viene a significar no solo una forma jurídica externa, sino una estructura social con el conjunto de cosmovisiones e ideas que la configuran. Cuando Díez del Corral analiza el pensamiento político de Platón, del que emerge la idea de constitución mixta, cae en la cuenta de que no es tan importante la maquinaria de la organización de las formas políticas. “*Las leyes* no contienen en su doctrina de la constitución mixta de gobierno una serie de fórmulas de componente en que, desengañadamente, se desgrana el unitario ideal político, al choque de la implacable realidad. La doctrina de la constitución mixta de gobierno se encuentra sólidamente basada en los fundamentos filosóficos de la *segunda navegación* platónica”⁴⁹. En el pensamiento platónico, la doctrina del régimen mixto surge cuando la atención del filósofo se centra en un plano de política práctica, siguiendo la noción del justo medio y armonía, que tiene origen pitagórico. Por tanto, se enlazaría con su pensamiento ético y metafísico. Toda esta visión, que se expuso en el curso del Instituto de

⁴⁶ IX, 1203.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Luis Díez del Corral, *Obras completas*, ed. cit., IV, p. 3296.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 3305.

Humanidades, se enmarca en un contexto en el que Platón es fuertemente denostado e, incluso, acusado de totalitario. El propio Toynbee se muestra en su obra *A Study of History* contrario al pensador ateniense. La obra de Crossman, *Plato Today*, de 1937, es también paradigmática de esta tendencia. Pero destaca, especialmente, la obra de K. Popper, publicada en 1945, *La sociedad abierta y sus enemigos*; el primero de sus volúmenes se tituló *El hechizo de Platón*.

En el curso del Instituto de Humanidades se abordó este tema con toda hondura. Ortega participó en el diálogo y en los coloquios posteriores. Por sus notas de trabajo podemos afirmar que para Ortega el tema del régimen mixto toca el problema del ejercicio del poder público y la idea de Derecho como una convención social variable. La consecuencia es preguntarse si puede el derecho ser empleado y crear una constitución estable⁵⁰. Data Ortega en dichas notas la cuestión en torno al siglo V a. C. Es un momento de disturbios, de conflictos como las Guerras del Peloponeso. En este contexto, la monarquía y la oligarquía tienen una diferente manera de afrontar los problemas y expresan una peculiar relación de poder. Ante esa peculiaridad, no entiende bien el filósofo si es posible la mixtura. Ortega afirma claramente que todo ello es consecuencia “del fracaso de toda política”⁵¹. En estas notas de trabajo se recoge un fragmento textual de la *Política* de Aristóteles (Libro VI, Capítulo VII). Capítulo donde Aristóteles desarrolla los tres modos de combinación y mezcla. El fragmento apuntado por Ortega es el siguiente: “Mas para que el resultado de estas combinaciones sea una mezcla perfecta de oligarquía y de democracia, es preciso que al Estado, producto de la misma, se le pueda llamar indiferentemente oligárquico o democrático, porque esto es evidentemente lo que se entiende por una mezcla perfecta”. Ortega, a renglón seguido de este fragmento, apunta: “Es decir, que no se sabe lo que es”⁵².

Para Ortega, la idea de constitución mixta era una *triaca máxima*, una fórmula desesperada, fundamentada como consecuencia del fracaso de la política. Díez del Corral reconoce un posible influjo orteguiano; por el cual, el trabajo referente al curso del Régimen mixto del Instituto de Humanidades ha quedado sin publicar, exceptuando el capítulo dedicado a Platón: “Me he preguntado más de una vez si el no haber concluido el libro sobre el *régimen mixto* no se deberá a aquellos comentarios críticos de Ortega”⁵³. No obstante, podemos concluir que el estudio, el interés y la concepción de Díez del Corral del Régimen mixto enlaza perfectamente con la línea de pensamiento humanista

⁵⁰ *Vid.* notas de trabajo de la carpeta “Régimen mixto”, en el Archivo de Ortega, sigs. 8/59-1 y 8/59-2.

⁵¹ En la nota 8/59-2.

⁵² Nota 8/59-4.

⁵³ Luis Díez del Corral, *Obras completas*, ed. cit., IV, p. 3617.

y las diversas temáticas que aborda a lo largo de su vida y trabajo intelectual: Ortega, el liberalismo, Tocqueville, los doctrinarios o el neoclasicismo, entre otros. Para Luis Díez del Corral, la idea de mixtura dentro de la organización política es consustancial a su idea de liberalismo. Si bien, es verdad que lo mezclado ha variado enormemente a lo largo de la historia⁵⁴. No es lo mismo la mixtura de Platón o de Aristóteles, de Polibio o de Cicerón; en Santo Tomás y en la Modernidad; en este último caso, destacarían Montesquieu y Locke.

En suma, la división de poderes –para Luis Díez del Corral– es consecuente con el nuevo pensamiento científico de la modernidad mecanicista, que tiene su paralelo en la Antigüedad con la teoría del Régimen mixto:

en Platón hallamos [siguiendo el análisis de Morrow] no sólo la teoría de la mixtura entre los dos elementos monárquico y democrático, sino también la de las tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Tal mixtura tripartita no fue una invención de Dicearco, según se ha creído, sino que se encuentra ya en Platón. Polibio la consagrará en la literatura política, y como es sabido, a través de la tradición medieval, tal doctrina llegará a Locke y Montesquieu, y demás teóricos liberales de los tiempos modernos⁵⁵.

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón y el Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas-CEU, donde está depositado el fondo personal de Luis Díez del Corral. En las notas a pie de página se especifica el lugar de cada carta utilizada en la edición.

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

En la transcripción, se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores (p. e., en el caso de Ortega: *fluido, riguroso*) incluyendo resalten expresivos (p. e., mayúsculas enfáticas), así como las peculiaridades morfológicas y sintácticas (leísmos, laísmos, concordancias *ab sensum*, pares de términos con y sin consonantes implorativas del tipo *substancia/sustancia*, *oscuro/oscurito*, 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

⁵⁴ Ana SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral*, ed. cit., p. 42.

⁵⁵ Luis Díez DEL CORRAL, *Obras completas*, ed. cit., IV, p. 3299.

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*, *quión/guion* y otros similares.

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

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

Las palabras que aparecen de forma abreviada en el texto se desarrollan incluyendo entre corchetes lo añadido por la editora, excepto las abreviaturas más frecuentes en los epistolarios como “Ud.”, “D.”, “Dña.”, “M.”, “Mme.”, “etc.”, “ptas.”, “cts.”, “s. r. c.” (“se ruega confirmación”), “q. b. s. m.” (“que besa su mano”), que se mantienen. Las abreviaturas utilizadas en las fechas se han desarrollado sin que se haya considerado necesario señalarlo entre corchetes. Cuando las cartas no están fechadas, se señala entre corchetes [s. f.] o se indica, también entre corchetes, la fecha que se colige de los datos de la investigación.

Todas las notas al pie, salvo que se indique lo contrario, son de la editora. 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.

La editora 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 carteó y de una época muy rica de nuestra historia reciente.

Por último, la editora desea expresar su agradecimiento a Iván Caja por la ayuda prestada a lo largo de todo el proceso de edición, así como a Jorge Magdaleno y a María Luisa Fernández, director y personal, respectivamente, de la Biblioteca y Archivo de la Fundación Ortega-Marañón. Su gratitud se extiende también a la familia Díez del Corral por la donación del legado de su padre y por la confianza depositada en este proyecto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLLAMATI, G. (2025): *Imperatori di pergamena*. Roma: Viella.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. (1998): *Obras completas*, 4 vols. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GRACIA, J. (2014): *Españoles eminentes: José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus.
- GRAY, R. (1994): *José Ortega y Gasset: el imperativo de la modernidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1980): *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARTÍN PUERTA, A. (2009): *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. Madrid: Encuentro.
- MENZEL, A. (1929): *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, A. (2016): *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, A. (2023): “El magisterio vital de José Ortega y Gasset en la obra de Luis Díez del Corral”, *Revista de Estudios Políticos*, 199, pp. 41-71.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – LUIS DÍEZ DEL CORRAL Epistolario (1945-1953)

[1]¹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Noja (Santander)²

23 de agosto [1945]

Sr. D. José Ortega y Gasset.
Zumaya.

Mi querido amigo:

Supongo habrá recibido Vd. un ejemplar de mi libro “El liberalismo doctrinario”, que le envié hace unos días. He querido que Vd. lo tuviera recién impreso por una cierta relación de paternidad³ con él, que al menos filialmente le atribuyo.

¹ Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante, AO), sig. C-59/13a. Carta manuscrita, de cuatro páginas tamaño cuartilla y firmada.

² Membrete tipográfico: localidad de Noja.

³ Luis Díez del Corral da cuenta a Ortega de su paternidad intelectual a través de su tesis doctoral sobre los liberales doctrinarios; señalando cómo el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, publicado casi diez años antes, fue un acicate indispensable en la elaboración de su arduo trabajo de investigación. Señala Ortega en dicho prólogo: “quiero tener el valor de afirmar que este grupo de los doctrinarios, de quienes todo el mundo se ha reído y ha hecho morfas escurridas es, a mi juicio, lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX. Fueron los únicos que vieron claramente lo que había que hacer en Europa después de la Gran Revolución” (José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, vol. IV, p. 358. En adelante, todas las citas de las *Obras completas* de Ortega se realizan según esta edición).

Cuando comencé a trabajar sobre las ideas políticas de los doctrinarios, las líneas que les dedica en su Prólogo para franceses de la “Rebelión de las Masas”⁴ me dieron necesitados ánimos y la esperanza de que el esfuerzo que en la tarea pusiese no resultaría infructuoso. Vd., mejor que nadie, puede asegurarlo. Por eso espero ansiosamente su parecer.

Bien sabe Vd. las dificultades que el tema ofrece; la amplitud y la diversidad de matices de un pensamiento tan rico y sutil como el de los doctrinarios. Llevado por la intención de recogerlo con la mayor fidelidad posible el libro ha resultado demasiado prolijo y abigarrado. Le encuentro bastantes más reparos de los que suele descubrir un autor a su obra reciente; pero, de todas formas, espero que rememorar en estos graves y confusos momentos un pensamiento político de tan subidas calidades como el de nuestros doctrinarios, puede ser de general provecho.

Mucho celebro que después de ya tantos años de desgracia, se encuentre Vd. entre nosotros, y que tengamos la posibilidad de oírle los antiguos discípulos, que nunca quieren dejar de serlo.

Recuerdos afectuosos para su familia, a los que se unen los de Rosario y Pablo⁵, queda de Vd. suyo su afmo⁶ amigo

Luis Díez del Corral

Noja (Santander) por Besanga⁷.

⁴ Ortega, en pleno exilio, edita en francés con un prólogo extenso *La rebelión de las masas*. Lo firma en la localidad de Oegstgeest, cercana a la Universidad de Leiden (Holanda), en mayo de 1937.

⁵ En 1942, Luis Díez del Corral contrae matrimonio con Rosario Garnica Mansi; hija de Pablo Garnica, presidente de una de las entidades financieras más importantes de España, el Banco Español de Crédito (Banesto). Resulta frecuente que, en las fórmulas de despedida de su correspondencia, tanto Ortega como Díez del Corral incluyan alusiones a Rosario y a Pablo Garnica.

⁶ Esta abreviatura se reitera en las diversas cartas para despedirse de su maestro. Refleja un profundo afecto y cercanía dentro de la formalidad y respeto a su maestro (afmo. viene a significar afectísimo o afectuosísimo).

⁷ Ubicado después de la firma, a modo de postdata, escribe Luis Díez del Corral la localidad de Noja, donde se encuentra, añadiendo “por Besanga”. Besanga es una localidad del interior de Navarra no cercana ni a Noja, ni a Zumaya, a donde envía esta carta a Ortega.

Primera página de la carta.

NOJA (SANTANDER)

23 de agosto.

Dr. D. José Ortega y Gasset.
Zunoya

Mi querido amigo:

Supongo habrá recibido Vd.
un ejemplar de mi libro "El
Liberalismo doctrinario", que le
envié hace unos días. Me que-
rido que Vd. lo tuviera re-
cien tiempo por una oista
relacion de paternidad con
él, que al menos filialmente
le atribuya.

Última página de la carta.

Muchos celeros que después
de ya tanto. años de ausencia,
se encuentre Vd. entre nosotros,
y que tengamos la posibilidad
de oírle los antiguos deseguros,
que nunca quisiera dejar de
verlo.

Recuerdos afectuosos para su
familia, a los que se unen
los de Rosario y Pablo.
pueda de Vd. muy afm.
amigo

Luis Díez del Corral

Noja (Santander) por Boranga.

[2]⁸

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

Lisboa, 28 de septiembre de 1945

Sr. Don Luis Díez del Corral
*Noja, (Santander)*⁹

Mi querido amigo: Recibí su libro en el momento de partir y su tarjeta cuando ya estaba de viaje y tuvo que serme remitida aquí.

Escuso decirle la emoción que me ha causado ver cómo su libro cumple un profundo deseo manifestado por mí en lo que escribí el año 1937. Mis palabras¹⁰, en efecto, eran muy deliberadamente un acto de corrupción de menores. Se trataba de conquistar para este tema y trabajo un hombre joven y diestro. Ignoro, claro está, si previamente a esos párrafos de mi escrito existía en Vd. el apetito de sumergirse en ese asunto y solo necesitaba una espoleta para que se lograra el disparo. En cualquiera de los casos me es igual ya que veo cómo de uno o de otro modo, para sugerir o para colaborar, han servido mis palabras.

El escritor, sobre todo viejo escritor, es el eterno náufrago que arroja una botella al agua la cual contiene su mensaje.

Con muchos saludos a Rosario y a Pablo reciba un abrazo de su amigo

Ortega

⁸ Archivo General de la Asociación Católica de Propagandistas-CEU. Colección Luis Díez del Corral (en adelante, AG-ACdP-ADC), sig. 20. Carta de una hoja mecanografiada, con firma manuscrita.

⁹ Aparece subrayado.

¹⁰ Ortega, en dicho prólogo, expresa sus dudas respecto a que el público francés realmente conozca el pensamiento doctrinario, valioso en sí mismo, ya que “no existe un sólo libro donde se haya intentado precisar lo que aquel grupo de hombres pensaba, como, aunque parezca increíble, no hay tampoco un libro medianamente formal sobre Guizot ni sobre Royer-Collard” (IV, 359). En la misiva reconoce Ortega que su propósito deliberado era atraer a un joven investigador dispuesto a asumir la responsabilidad de abordar esa tarea y afrontar el vacío existente en torno a la cuestión. “Garantizo –afirma Ortega– a quien se proponga formular con rigor sistemático las ideas de los doctrinarios, placeres de pensamiento no esperados y una intuición de la realidad social y política totalmente distinta de la usada. Perdura en ellos activa la mejor tradición racionalista en que el hombre se compromete consigo mismo a buscar cosas absolutas; pero a diferencia del racionalismo linfático de enciclopedistas y revolucionarios, que encuentra lo absoluto en abstracciones *bon marché*, descubren ellos lo histórico como el verdadero absoluto” (*idem*).

Lisboa, 28 de Setiembre de 1945

Sr. Don Luís Díez del Corral

Noja, (Santander)

Mi querido amigo: Recibí su libro en el momento de partir y su tarjeta cuando ya estaba de viaje y tuvo que serme remitida aquí.

Escuso decirle la emoción que me ha causado ver como su libro cumple un profundo deseo manifestado por mi en lo que escribí el año 1937. Mis palabras, en efecto, eran muy deliberadamente un acto de corrupción de menores. Se trataba de conquistar para este tema y trabajo un hombre joven y diestro. Ignoro, claro está, si previamente a esos párrafos de mi escrito existía en Vd el apetito de sumergirse en ese asunto y solo necesitaba una espoleta para que se lograra el disparo. En cualquiera de los casos me es igual ya que veo como de uno o de otro modo, para sugerir o para colaborar, han servido mis palabras.

El escritor, sobre todo viejo escritor, es el eterno naufrago que arroja una botella al agua la cual contiene su mensaje.

Con muchos saludos a Rosario y a Pablo reciba un abrazo de su amigo

Ortega

[3]¹¹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París¹²

27 de noviembre de 1948

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

Querido D. José:

Muchas gracias por el envío de la magnífica acta fundacional del Instituto de Humanidades¹³. Me ha producido una gran alegría, en primer lugar, por haberse V. lanzado ya a tan prometedora empresa y, en segundo lugar, por la forma en que lo ha hecho. No sabe V. lo bien que sienta aquí su proclamación de la calma, entre las angustias que se sienten y sobre todo se predicán.

Tan oportuno he encontrado su escrito que me permito aconsejarle su inmediata publicación en París. Valdecasas¹⁴ era de la misma opinión, que supongo le habrá expuesto a V. Yo no le he escrito antes porque deseaba anticiparle algo positivo y, en efecto, me he puesto en relación con diversas personas para ver las posibilidades con que contábamos. La última y más interesante es la de “La Table Ronde”¹⁵, que, como ya le he dicho varias veces, me parece la revista

¹¹ AO, sig. C-59/13b. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. El cuarto párrafo está subrayado al margen con un lápiz rojo. En la segunda página, bajo la firma, hay un añadido manuscrito por Díez del Corral en tinta negra.

¹² Membrete tipográfico, que aparece también en las cartas siguientes. En 1948, es nombrado consejero cultural en la Embajada de España en París, puesto que desempeña hasta finales de 1950. En la carta aparece París sin tilde.

¹³ En la Fundación Ortega-Marañón se encuentra el folleto del curso al que alude con agradecimiento Luis Díez del Corral. Se puede consultar dicho prospecto, que, a modo de prueba de imprenta, contiene las correcciones autógrafas de José Ortega y Gasset. AO, sig. B-155/5. *Vid.* en *Obras completas*, “Instituto de Humanidades”, VI, 533 y ss.

¹⁴ Se refiere a Alfonso García-Valdecasas (1904-1993), alumno de Ortega en la Universidad Central, catedrático de Filosofía del Derecho desde 1930 y colaborador cercano en el proyecto del Instituto de Humanidades.

¹⁵ Considera Luis Díez del Corral que *La Table Ronde* es la revista más interesante y prestigiosa en lengua francesa. Propone a Ortega publicar el acta fundacional del Instituto de Humanidades en ella, aunque pueda encontrar ciertos inconvenientes a los que no alude explícitamente. Ortega no publicará el acta fundacional del Instituto de Humanidades en *La Table Ronde*; pero sí un texto siete meses después de la sugerencia y gestiones de su discípulo: “L’amour chez

de más altura en la actualidad. Ayer vi con Estelrich¹⁶ a su secretario Thierry Maulnier, que ha acogido con mucha simpatía la idea.

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

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

Por fin, en el cuarto intento, he podido entrevistarme con Mlle. Malclès¹⁷. Recién llegada a París cayó enferma y no he podido verla hasta hace unos diez días. Me recibió muy amablemente y me ha dado toda clase de facilidades para sacar libros de su biblioteca y adquirir, por su mediación, los que desee. Por lo que se refiere a sus peticiones, se encargó de la compra de los libros que no le he enviado a V., dejándole para ello el dinero cobrado en Stock. El total, según consta en la factura que le entregué con varios libros a principios de octubre, es de 14.502 francos¹⁸. En cuanto a los libros que le he enviado, no me acuerdo ya de su importe, y no merece la pena que nos ocupemos de ello. No hay que decir que también en este particular me tiene a su entera disposición.

Stendhal”, en el número de julio de 1949, pp. 1066-1084. Es un trabajo de 1926, que había sido recogido en 1941 en su obra *Estudios sobre el amor*.

¹⁶ Se refiere a Joan Estelrich (1896-1958); pertenece a la red de relaciones intelectuales que orbitaban en torno a la *Revista de Occidente*, especialmente en su dimensión internacional: actuó como intermediario cultural entre España y Francia. La misiva da cuenta de ello. Estelrich fue el anfitrión de una reunión, auspiciada por el político catalán Cambó, en la que participaron junto a Ortega, Gregorio Marañón o Fernando de los Ríos, entre otros. En este encuentro, celebrado en el hotel Ritz de Barcelona, se intentó preparar una salida a la situación política nacional tras la dictadura de Primo de Rivera y el gobierno formado por el general Dámaso Berenguer (Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 310).

¹⁷ Se refiere a Noëlle Malclès, directora de la biblioteca de la Universidad de La Sorbona. En 1935, Ortega pronuncia el discurso inaugural del Segundo Congreso Internacional de Bibliotecarios organizado por la IFLA (Internacional Federation of Library Associations and Institutions) en París. Este episodio brindó a Ortega el apoyo intelectual y bibliográfico de la directora de la biblioteca de la Sorbona. Un acceso privilegiado a las fuentes y recursos del que también fue beneficiario Díez del Corral, especialmente, para la preparación del curso sobre el Régimen mixto para el Instituto de Humanidades de Ortega.

¹⁸ Subrayado en tinta negra.

Por cierto que cuando llegué a la Biblioteca de la Sorbona encontré a Mlle. Malclès muy ocupada en la lectura del libro de Adolf Menzel¹⁹ para encontrarle la cita que V. deseaba. Supongo que le habrá escrito explicándole su fracaso: ninguna nota del libro hacía alusión al tema “*Traslatio Imperii*”. Como expresión técnica supongo se refiere al traslado de la potestad imperial de los romanos a Carlomagno y le sugiero la posibilidad de encontrar alguna orientación en el libro de Dempf “*Sacrum Imperium*”.

Por la valija le envió textos de la UNESCO sobre los “Derechos del Hombre”. Supongo que le interesarán y no dejarán de divertirlo²⁰. Le ruego que me envíe más folletos sobre el Instituto de Humanidades, pues los que me mandó ya los he repartido.

Mucho desearía poder colaborar con Vd., dentro de la escasa medida de mis fuerzas, en la tarea del nuevo Instituto. Sigo preocupado con la cuestión del “Régimen mixto” de que le hablé el año pasado, así como con Tocqueville. También me interesa mucho ahora el goticismo, en especial su arquitectura. Recojo y leo todo lo que puedo sobre el particular y son ya varias decenas las

¹⁹ Adolf Menzel (1857-1938), jurista austriaco, especialista en teoría del Estado y experto en ciencias políticas. Ortega, como se puede leer en la carta, y hemos visto de manera más detallada en la presentación de estos documentos, está interesado en el concepto técnico de la *traslatio Imperii*. Este concepto se inserta en el contexto de su primer curso sobre Toynbee del Instituto de Humanidades de esta fecha. “La palabra *traslatio* implica que, en el paso del poder, se deja una herencia, una transmisión –ya sea simbólica, espiritual o concreta– de una legitimidad. La sucesión, en cambio, no implica necesariamente la continuidad, sino un relevo puramente cronológico. Que un imperio suceda a otro no significa que se presente necesariamente como su heredero” (Giovanni COLLAMATI, *Imperatori di pergamena*. Roma: Viella, 2025, p. 136). Ortega entiende la legitimidad política, “vida como libertad”, donde el orden en las instituciones no se impone coactivamente, sino que se expresan en la estructura vital de la sociedad. Para Ortega, de alguna manera, el recuerdo del Imperio Romano inspira las diversas formas de Estado (*vid.*, IV, 352).

²⁰ Probablemente, Luis Díez del Corral se refiere a un ejemplar de *El Correo de la UNESCO*, fundado en 1948 como órgano de difusión cultural de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, que se convirtió en un instrumento privilegiado de diplomacia cultural en el período de posguerra. En ese marco, la revista contribuyó decisivamente a la divulgación de los principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, integrando la reflexión filosófica y artística en una pedagogía global de la convivencia. Véase *El Correo de la UNESCO*, n.º 1 (noviembre 1948) y ss.; disponible en línea en <https://es.unesco.org/courier>. La datación de la carta es anterior, pero muy cercana, a la solemne proclamación de la Declaración Universal de los Derechos, que fue en París el 10 de diciembre de 1948. ¿Por qué Luis Díez del Corral afirma que la lectura puede interesar y divertir a Ortega? Interesar, porque Ortega en sus obras, especialmente en *La rebelión de las masas*, ha advertido del peligro de la colectivización y ha defendido la autonomía del individuo frente al Estado, y los derechos humanos pueden tener un papel esencial en esta cuestión. Pero el pensamiento orteguiano vital e histórico no entiende la absolutización de los derechos abstrayéndolos de toda realidad. Ortega y Gasset considera que los derechos verdaderos aparecen y se consolidan en la historia (IV, 360).

catedrales que hemos visto. Me acuerdo mucho de sus opiniones sobre el hombre gótico²¹, y celebraría, si se decide V. a venir por aquí, que visitáramos juntos estos portentosos edificios medioevales.

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

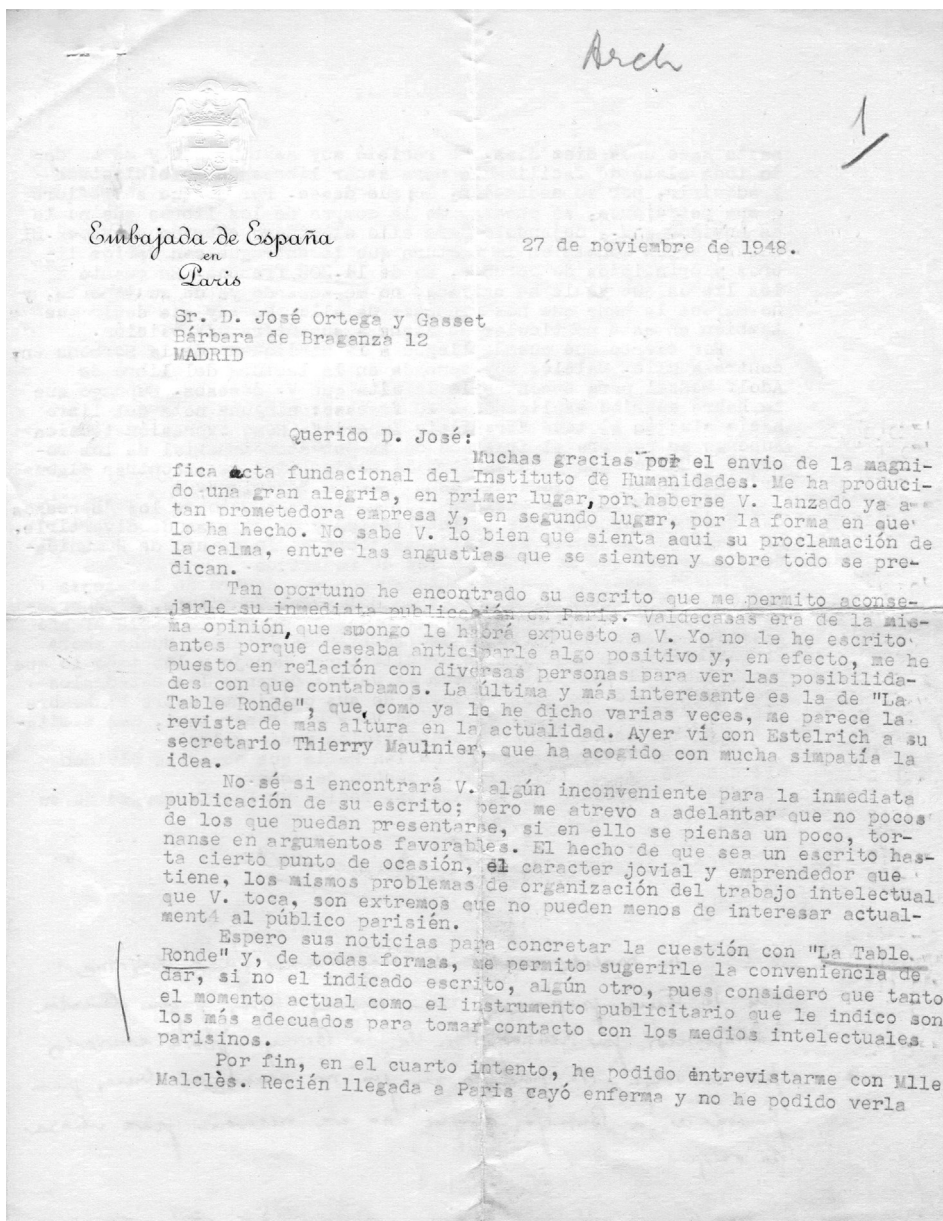
Con recuerdos para su familia, reciba un fuerte abrazo de su buen amigo

Luis Díez del Corral

M. Malclès acaba de telefonearme para decirme que le tiene preparados unos cuantos libros y que deseaba entregárselos, por encargo de Vd., a Bermejo para enviarlos por la valija. Ha quedado en que nos veamos el lunes para presentarse a Bermejo, aunque no era necesario para utilizar la valija²².

²¹ Para Ortega el hombre gótico es el hombre medieval. Es un tipo humano, que se enfrenta a dos posibles formas de vida, dos cauces; uno orientado por las tradiciones y antiguos usos de sus antepasados y otro, por las formas de vida grecorromanas, con su carácter formal y ejemplar. Esta doble vía es esencial para entender Europa y entender el fenómeno de las nacionalidades (*vid.* VI, 775). Sobre la voluntad gótica, transcribía en 1911 Ortega de Worringer (*Problemas formales del arte gótico*): “La pasión de movimiento que existe en esta geometría vitalizada –preludio a la matemática vitalizada de la arquitectura gótica– violenta nuestro ánimo y le obliga a un esfuerzo antinatural. Una vez rotos los límites naturales de la movilidad orgánica, no hay detención posible: la línea se quiebra de nuevo, de nuevo es impedida en su tendencia a un movimiento natural; nueva violencia la aparta de una conclusión tranquila y le impone nuevas complicaciones” (“El hombre gótico”, en “Arte de este mundo y del otro”, I, 449).

²² Postdata manuscrita.



hasta hace unos diez días. Me recibió muy amablemente y me ha dado toda clase de facilidades para sacar libros de su biblioteca y adquirir, por su mediación, los que desee. Por lo que se refiere a sus peticiones, se encargó de la compra de los libros que no le he enviado a V., dejándole para ello el dinero cobrado en Stock. El total, según consta en la factura que le entregué con varios libros a principios de octubre, es de 14.302 francos. En cuanto a los libros que ~~le~~ le he enviado, no me acuerdo ya de su importe, y no merece la pena que nos ocupemos de ello. No hay que decir que también en este particular me tiene a su entera disposición.

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

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

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

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

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

Luis Díez del Corral

M. Malclès, acaba de telefonarme para decirme que le tiene preparado un cuarto libro y que debería entregárselo, por encargo de Ud., a Benigno para enviarlo por la valija. Ha quedado en que nos veamos el lunes para presentarle a Benigno, aunque no era necesario para utilizar la valija.

[4]²³

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

París, 23 de Febrero de 1949

Sr. Don José ORTEGA Y GASSET.
MADRID.

Querido Don José:

Hace un par de días que me llamó Mlle. Ma[l]clès muy preocupada porque, según le había escrito Vd. no habían llegado a su poder los libros que últimamente le había enviado. Ya sabe Vd. lo impresionable que es su buena amiga, a la que verdaderamente se podría aplicar con exactitud la palabra “désolée”. Lo que había ocurrido con los libros es que por una equivocación del servicio de valijas de la Embajada no habían sido remitidos durante mi ausencia, a pesar de que se me aseguró lo contrario a mi vuelta de Madrid. Ya los he enviado personalmente hace unos días y espero que estarán en su poder. Si todavía no los ha recibido, puede enviar a buscarlos a la sección de valijas del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Hace unos días estuvo cenando en casa Gabriel Marcel²⁴ que me preguntó mucho por Vd. y por sus conferencias en el Instituto de Humanidades. Tiene muchos deseos de verle por aquí y piensa invitarle como Presidente que es de la Asociación “Les Amitiés Européennes”²⁵. El sábado pasado estuve en un almuerzo dado por dicha asociación en honor del Ministro de Asuntos Exteriores de Bélgica. Asistieron un centenar de personas: entre los escritores que

²³ AO, sig. C-59/13c. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. En la segunda página, bajo la firma, hay un añadido manuscrito por Díez del Corral en tinta negra.

²⁴ Gabriel Marcel fue un filósofo francés (1889-1973). En 1924 se convierte al catolicismo y es considerado junto con H. Bergson y M. Blondel como precursores de la corriente personalista.

²⁵ Les Amitiés Européennes, fundada en París en 1926, fue una asociación cultural orientada a estrechar los vínculos intelectuales entre las naciones europeas tras la Primera Guerra Mundial, mediante conferencias, publicaciones y redes de intercambio académico.

conocía Daniel Halevy²⁶, Fabre-Luce²⁷, Bastid²⁸, etc.; destacados industriales y financieros y bastantes políticos desde el grupo radical-socialista hasta el sector monárquico más ligado al Conde de Paris. Al final de la comida el homenajeado expuso sus ideas sobre la viabilidad política de la unidad europea.

También Monsieur Voisin²⁹, Secretario de la Unión francesa federalista, –en íntima relación con la Asociación presidida por Marcel– tiene deseos de que dé Vd. una conferencia en su centro a la que, según él, asistiría una nutrida y calificada concurrencia de escritores y políticos interesados en los fines que dicha asociación persigue.

Como ve se habla de Vd. por estas tierras, a las que se debe animar a venir para pasar algún tiempo, aprovechando su proyectado viaje a Alemania. Pienso hacer una escapada allí dentro de unas semanas y le tendré también al corriente de mis impresiones sobre ese país.

Trabajo más de lo que Vd. se figura, en especial sobre los problemas del “régimen mixto” que cada día me parecen más interesantes. En cuanto a la adquisición de libros he dado últimamente algunos buenos golpes.

Mucho siento no haber estado en sus últimas conferencias, que según me dicen y escriben los amigos han sido magníficas. Mi más cordial felicitación por el éxito conseguido en todos los aspectos.

Con recuerdos para los suyos, reciba un abrazo de su buen amigo

Luis Díez del Corral

¿Cuántos paquetes de libros ha recibido Vd.?³⁰

²⁶ Daniel Halévy (1872-1962), historiador y literato francés.

²⁷ Alfred Fabre-Luce (1899-1983) fue un escritor, periodista y ensayista francés, conocido por su estilo provocador y sus posturas políticas controvertidas, que evolucionaron desde el liberalismo y el europeísmo hasta un conservadurismo crítico con la democracia parlamentaria.

²⁸ Se refiere a Paul Bastid (1892-1974), historiador del pensamiento político francés. Destaca su obra *Sieyès et sa pensée* (1939), estudio fundamental sobre el abate Sieyès y el nacimiento del constitucionalismo moderno.

²⁹ Probablemente se refiere a André Voisin (pseudónimo de André Bourgeois, 1912-1990), dirigente francés del movimiento federalista de la posguerra. Fue secretario general de “La Fédération” (un influyente grupo federalista francés) y en 1952 fue llamado a presidir el comité ejecutivo de la Union Française des Fédéralistes (UFF).

³⁰ Postdata manuscrita.



Embajada de España
en
Paris

Paris, 23 de Febrero de 1949

Sr. Don José ORTEGA Y GASSET.
M A D R I D.

Querido Don José :

Hace un par de días que me llamó Mlle. Maclès muy preocupada porque, según le había escrito Vd. no habían llegado a su poder los libros que últimamente le había enviado. Ya sabe Vd. lo ompresionable que es su buena amiga, a la que verdaderamente se podría aplicar con exactitud la palabra "désolé". Lo que había ocurrido con los libros es que por una equivocación del servicio de valijas de la Embajada no habían sido remitidos durante mi ausencia, a pesar de que se me aseguró lo contrario a mi vuelta de Madrid. Ya los he enviado personalmente hace unos días y espero que estaran en su poder. Si todavía no los ha recibido, puede enviar a buscarlos a la seccion de valijas del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Hace unos días estubo cenando en casa Gabriel Marcel que me preguntó mucho por Vd. y por sus conferencias en el Instituto de Humanidades. Tiene muchos deseos de verle por aquí y piensa invitarle como Presidente que es de la Asociación "Les Amitiés Européennes". El sábado pasado estuve en un almuerzo dado por dicha asociación en honor del Ministro de Asuntos Exteriores de Bélgica. Asistieron un centenar de personas : entre los escritores que conocía Daniel Halevy, Fabre-Luce, Bastid, etc.; destacados industriales y financieros y bastantes políticos desde el grupo radical-socialista hasta el sector monárquico más ligado al Conde de Paris. Al final de la comida el homenajeadó expuso sus ideas sobre la viabilidad política de la unidad europea.

....

También Monsieur Voisin, Secretario de la Unión francesa federalista, -en íntima relación con la Asociación presidida por Marcel- tiene deseos de que dé Vd. una conferencia en su centro a la que, según él, asistiría una nutrida y calificada concurrencia de escritores y políticos interesados en los fines que dicha asociación persigue.

Como vé se habla de Vd. por estas tierras, a las que se debe animar a venir para pasar algun tiempo, aprovechando su proyectado viaje a Alemania. Pienso hacer una escapada allí dentro de unas semanas y le tendré también al corriente de mis impresiones sobre ese país.

Trabajo más de lo que Vd. se figura, en especial sobre los problemas del "régimen mixto" que cada día me parecen mas interesantes. En cuanto a la adquisición de libros he dado últimamente algunos buenos golpes.

Mucho siento no haber estado en sus últimas conferencias, que según me dicen y escriben los amigos han sido magníficas. Mi más cordial felicitación por el éxito conseguido en todos los aspectos.

Con recuerdos para los suyos, reciba un abrazo de su buen amigo,

Luis Díez del Corral

¿Cuántos papeles de libro ha recibido Vd.?

[5]³¹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

11 de octubre de 1949

Sr. D. José Ortega y Gasset
Madrid

Querido D. José:

Le he enviado por valija el libro de Rosenzweig³². Si quiere tenerlo pronto en su poder, lo mejor será que envíe a buscarlo a la oficina de valijas del Ministerio.

Ando dándole vueltas al título del curso en el Instituto de Humanidades y hasta ahora lo mejor que se me ha ocurrido es “Historia del régimen mixto como idea y forma política”. La redacción no es muy afortunada, pero me parece conveniente recoger en la rotulación la expresión amplia y poco comprometedor de “régimen mixto” junto con la precisión del doble enfoque de “idea y forma política”³³. Trabajo cuanto puedo en la preparación de las conferencias

³¹ AO, sig. C-59/13ch. Carta mecanografiada de una página, con firma manuscrita. Está recortada a tamaño cuartilla, probablemente para que cupiera en el sobre.

³² Rosenzweig es un filósofo y teólogo judío alemán. La obra a la que se refiere la misiva es *Hegel und der Staat*, presente entre los volúmenes de la biblioteca personal de Ortega (sig. ORT 1 Heg ROS). En esta obra Rosenzweig, siguiendo un método propio de la Historia de las ideas, critica el pensamiento político de Hegel, especialmente su concepción del Estado como culminación del espíritu objetivo. El origen de esta obra del pensador alemán es su tesis doctoral defendida en 1912 en la Universidad de Friburgo y dirigida por F. Meinecke. Entre Ortega y Rosenzweig no hubo una relación directa que se pueda documentar. Cuando Ortega visitó a Edmund Husserl en Friburgo en 1934, Rosenzweig había fallecido ya cinco años antes. Pero la temática del Estado y el sentido de la historia sí estarían muy en consonancia, como hemos desarrollado en la presentación de esta correspondencia con la temática y las preocupaciones de Ortega en este momento histórico.

³³ Para el curso 1949-1950, Luis Díez del Corral es invitado a explicar la doctrina del régimen mixto, que como se puede ver a lo largo de la correspondencia es, junto con Tocqueville, un tema que interesa a Díez del Corral desde el doble enfoque de ideas y formas políticas. La doctrina del régimen mixto, con diversos enfoques o versiones, es un legado sobresaliente de la filosofía política del mundo antiguo y viene a significar la combinación de monarquía y democracia en Platón; oligarquía y democracia en Aristóteles; monarquía, aristocracia y democracia en Polibio. Esta doctrina es resucitada por los escolásticos. En la época moderna se pueden vislumbrar sus ecos en la teoría de la división de poderes.

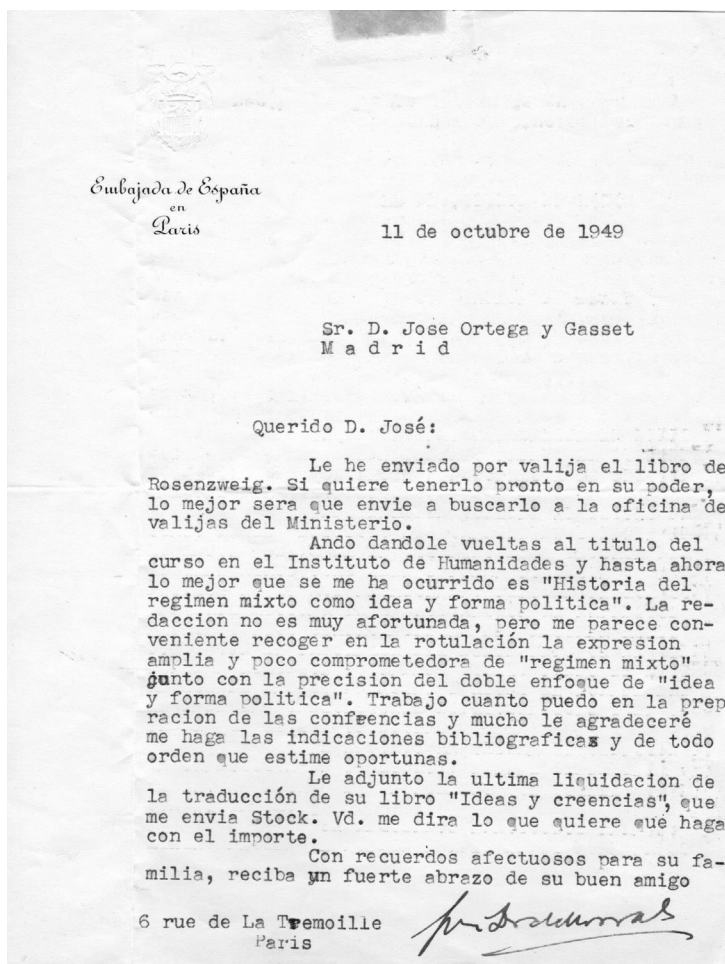
y mucho le agradeceré me haga las indicaciones bibliográficas y de todo orden que estime oportunas.

Le adjunto la última liquidación de la traducción de su libro "Ideas y creencias", que me envía Stock. Vd. me dirá lo que quiere que haga con el importe.

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

Luis Díez del Corral

6 rue de La Tremoille
Paris



[6]³⁴

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

17 de octubre de 1949

Sr. D. José Ortega y Gasset
MADRID

Querido D. José:

Recibí su telegrama en que me comunica la conveniencia de comenzar el curso que me ha encargado el día 9 de noviembre. Haré todo lo posible por que así sea, pero no sé si para esa fecha tendré ultimados los asuntos que aquí me retienen y podré encontrarme en Madrid. De otra parte, me gustaría disponer de algunos días más para preparar el curso como es debido. Trabajo bastante y con ganas: ya tengo terminada y en limpio la primera conferencia y adelantada la segunda. Resulta un poco estrecho el marco de cuatro conferencias, pero así se ve uno obligado a condensar más y les evitaré no pocas tonterías.

Si fuera posible daría comienzo al curso entre el 20 y 25 de noviembre, para dar dos conferencias en dicho mes y las otras dos a comienzos de diciembre, quedando tiempo para un coloquio en ese mes y los otros tres en enero.

Hernando³⁵ me ha contado algunos incidentes con motivo del curso; espero que no tengan importancia y que su curso dé comienzo en la fecha que tenía Vd. pensada.

¿Qué le parece el título “Historia del régimen mixto como idea y forma política”, que el otro día le propuse?

En espera de sus indicaciones, y con afectuosos recuerdos para su familia, queda suyo afmo. amigo que le abraza

Luis Díez del Corral

³⁴ AO, sig. C-59/13d. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. Está recortada a tamaño cuartilla, probablemente para que cupiera en el sobre. Luis Díez del Corral escribe el mismo día una misiva dirigida al coorganizador junto a Ortega del Instituto de Humanidades, el filósofo Julián Marías (1914-2005), ubicada también en AO, sig. C-59/13e. Marías era discípulo de Ortega y amigo personal de Luis Díez del Corral. Compartieron crucero por el Mediterráneo en 1933. La carta tiene similar contenido, aunque escrita en un tono de mayor confianza.

³⁵ Se refiere a Teófilo Hernando (1881-1976), médico y humanista.

Embajada de España
en
París

17 de octubre de 1949

Sr. D. José Ortega y Gasset
M A D R I D

Querido D. José:

Recibí su telegrama en que me comunicaba la conveniencia de comenzar el curso que me ha encargado el día 9 de noviembre. Hare todo lo posible por que así sea, pero no sé si para esa fecha tendré ultimados los asuntos que aquí me retienen y podré encontrarme en Madrid. De otra parte, me gustaría disponer de algunos días mas para preparar el curso como es debido. Trabajo bastante y con ganas: ya tengo terminada y en limpio la primera conferencia y adelantada la segunda. Resulta un poco estrecho el marco de cuatro conferencias, pero así se ve uno obligado a condensar mas y les evitaré no pocas tonterías.

Si fuera posible daría comienzo al curso entre el 20 y 25 de noviembre, para dar dos conferencias en dicho mes y las otras dos a comienzos de diciembre, quedando tiempo para un coloquio en ese mes y los otros tres en enero.

Hernando me ha contado algunos incidentes con motivo del curso; espero que no tengan importancia y que su curso de comizo

en la fecha que tenía Vd. pensada.

¿Que le parece el título "Historia del regimen mixto como idea y forma política", que el otro día le propuse?

En espera de sus indicaciones, y con afectuosos recuerdos para su familia, queda suyo afmo amigo que le abraza

Indurain

[7]³⁶

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

INSTITUTO DE HUMANIDADES

AULA NUEVA.- SERRANO, 52

TELÉFONO 25 46 63.- MADRID³⁷

19 Octubre 1949

Sr. D. Luis Díez del Corral
 6 Rue de la Tremoille
 Embajada de España en
 PARIS

Querido amigo:

Le puse a usted un telegrama porque conviene enormemente al programa de este año que empiece lo antes posible el coloquio sobre el tema de su curso. Creo que este va a tener un gran éxito y nos va a animar a todos.

El título del curso que usted me da me parece excelente. No creo que hay[a] nada que tocar en él.

De indicaciones bibliográficas necesito que me pregunte usted más específicamente. Por el momento no se me ocurre más que recomendarle la lectura de algunos buenos libros sobre Polibio que pueden ser (ambos con el título Polibio) el de Laqueur o Wunderer³⁸.

Aquí estoy a su disposición. Un abrazo de

Ortega

³⁶ AG-ACdP-ADC, sig. 78. Carta de una hoja mecanografiada, con firma manuscrita y un añadido de Ortega, debajo de su firma, en tinta negra. Se conservan dos copias mecanografiadas en AO, sig. CD-D/26, sin dicho añadido manuscrito.

³⁷ Membrete tipográfico del Instituto de Humanidades, correspondiente a la segunda sede, ubicada en la calle Serrano.

³⁸ Ortega recomienda dos estudios clásicos sobre Polibio a Luis Díez del Corral para la preparación de su curso sobre el Régimen mixto; el de Richard Laqueur y el de Carl Wunderer. El primero, *Polybius* (Leipzig: Teubner, 1913), ofrece una reconstrucción histórico-filológica del método del historiador, analizando su concepción de la historia como *magistra vitae*. Por su parte, Carl Wunderer, en *Polybios-Forschungen: Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte* (Leipzig: Dieterich, 1898-1909), aborda principalmente los aspectos lingüísticos y culturales de la obra de Polibio –refranes, expresiones proverbiales y recursos estilísticos– destacando su valor como testimonio de la *paideia* helenística. Mientras Laqueur estudia la arquitectura y el método histórico de Polibio, Wunderer se centra en su lenguaje y en su inserción cultural.

Los “Polibios” –nos los tengo yo. Los leí hace años³⁹.
El autor del libro –no bueno, pero siempre entendible sobre Maquiavelo es Renaudet, cuyo *Préréforme et humanisme* es una gran obra⁴⁰.
Pensaré más bibliografía.

INSTITUTO DE HUMANIDADES
AULA NUEVA – SERRANO, 52
TELÉFONO 25 46 GR. – MADRID

19 Octubre 1949

Sr. D. Luis Díez del Corral
6 Rue de la Tremoille,
Embajada de España en
PARIS
=====

Querido amigo:

Le puse a usted un telegrama porque conviene enormemente al programa de este año que empiece lo antes posible el coloquio sobre el tema de su curso. Creo que éste vá a tener un gran éxito y nos vá a animar a todos.

El título del curso que usted me dá me parece excelente. No creo que hay nada que tocar en él.

De indicaciones bibliográficas necesito que me pregunte usted más específicamente. Por el momento no se me ocurre mas que recomendarle la lectura de algunos buenos libros sobre Polibio que pueden ser (ambos con el título Polibio) el de Laqueur o Wánderer).

Aquí estoy a su disposición. Un abrazo de

Ortega

Los “Polibios” – no los tengo yo. Los leí hace años.
El autor del libro – no bueno, pero siempre entendible, sobre Maquiavelo es Renaudet, cuyo *Préréforme et humanisme* es una gran obra.
Pensaré más bibliografía.

³⁹ Postdata manuscrita con indicaciones bibliográficas.

⁴⁰ Augustin Renaudet (1880-1958) es un historiador de la cultura de origen francés y profesor de La Sorbona. Ortega recomienda su obra sobre Maquiavelo a Luis Díez del Corral, aunque no la considera una obra excelente. En cambio, Ortega explícitamente reconoce como una gran obra *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, que fue publicada en 1916. Esta obra se encuentra en la biblioteca de Ortega con numerosas anotaciones en los márgenes y subrayados que analizamos en el estudio preliminar. Renaudet dista de entender el Humanismo renacentista como una simple vuelta a la Antigüedad clásica; y no apoya, tampoco, la idea de ruptura entre la Edad Media y el Renacimiento, sino que es partidario, al igual que Ortega y Luis Díez del Corral, de una continuidad clara. Para un mayor desarrollo de esta cuestión nos remitimos a la introducción de este trabajo. Solamente, reiterar en esta nota que este autor se circunscribe dentro de un interés amplio por la historiografía humanista francesa en la misma línea de Paul Hazard o de Burckhardt, que fue difundida en el Instituto de Humanidades y en la *Revista de Occidente* dentro de la relectura del humanismo europeo impulsada por Ortega y sus discípulos en este momento histórico.

[8]⁴¹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

27 de octubre de 1949

Sr. D. José Ortega y Gasset
MADRID

Querido D. José:

Continúo trabajando con bastante intensidad en la preparación del curso, cuya fecha de comienzo desearía conocer con exactitud cuanto antes para ajustar el plan de trabajos y de viaje. Supongo que no habrá inconveniente en empezar en una fecha comprendida entre el 20 y 25 de noviembre, según le proponía en mi carta, y le agradecería mucho me contestara cuanto antes.

Muchas gracias por sus datos bibliográficos. El libro de Wanderer [*sic*] sobre Polibio no lo he visto, pero sí el de Laqueur y dos o tres más. Cuantas más vueltas doy al problema del régimen mixto más problemas descubro y más perspectivas se abren. Por eso tengo cierta ilusión de que al menos los coloquios puedan resultar interesantes.

Entregué a Mlle. Malclès la liquidación de Stock.

Agradeciéndole de nuevo sus indicaciones bibliográficas, que deseo extienda sobre todo por lo que a Roma se refiere, con recuerdos para los suyos, queda suyo afmo. amigo que le abraza

Luis Díez del Corral

⁴¹ AO, sig. C-59/13f. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. Está recortada a tamaño cuartilla, probablemente para que cupiera en el sobre.

Embajada de España
en
París

27 de octubre de 1949

Sr. D. Jose Ortega y Gasset
M A D R I D

Querido D. Jose:

Continuo trabajando con bastante intensidad en la preparación del curso, cuya fecha de comienzo desearía conocer con exactitud cuanto antes para ajustar el plan de trabajos y de viaje. Supongo que no habra inconveniente en empezar en una fecha comprendida entre el 2o y 25 de noviembre, según le proponia en mi carta, y le agradecería mucho me contestara cuanto antes.

Muchas gracias por sus datos bibliográficos. El libro de Wanderer sobre Polibio no lo he visto, pero sí el de Laqueur y dos o tres mas. Cuantas mas vueltas doy al problema del regimen mixto mas problemas descubro y mas perspectivas se abren. Por eso tengo cierta ilusion de que al menos los coloquios puedan resultar interesantes.

✓ Entregué a Mlle. Malcles la liquidación de Stock.

Agradeciendole de nuevo sus indicaciones bibliograficas, que deseo extienda sobre

todo por lo que a Roma se refiere, con recuerdos para los suyos, queda suyo amigo que le abraza

Luis Díez del Corral

[9]⁴²

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París
Consejero Cultural

París, 14 de noviembre de 1949.

Sr. D. José Ortega y Gasset
Montesquínza 28
MADRID

Querido Don José:

Adjunta le envío una carta para V. que me remite la Editorial Stock.

Recibí la carta de Marías sobre la fecha de comienzo del curso, con la que estoy de perfecto acuerdo. Sigo trabajando con todo interés y creo que el tema escogido puede resultar bastante fecundo. Lucho con el problema del tiempo, pues cuatro lecciones son bastante poco, y si nos limitamos a un planteamiento demasiado general del tema, resbalaremos sobre la parte más interesante del mismo. Me parece por ello conveniente que en la primera conferencia se plantee el problema con toda su generalidad a lo largo de la historia de Occidente, y que la segunda y tercera estén dedicadas en su mayor parte al estudio del tema en la Antigüedad. Creo que en el pensamiento político de Platón y de Aristóteles se esclarecen aspectos muy fundamentales con el enfoque del Régimen Mixto y vale la pena detenerse un poco en tales autores. La última conferencia pasará rápidamente sobre el problema en la Edad Media para detenerse más en la época del Renacimiento y sobre todo en el siglo XVIII.

En los cuatro días reservados para el coloquio cabría dedicar más atención al problema en la historia moderna y contemporánea, pero me parece que justamente el éxito del estudio del tema en esta época depende del planteamiento amplio que le demos en los grandes pensadores de la Antigüedad.

En cuanto a las personas que deben figurar en el coloquio, ya le hablé a V. de Nicolás Ramiro Rico⁴³ que es un hombre de un sentido crítico muy fino y

⁴² AO, sig. C-59/13g. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. Aparece también manuscrito en letra que parece de Ortega a lápiz, arriba a la izquierda de la fecha de escritura en la primera página: "Sobre 22 nov[iembre]".

⁴³ Nicolás Ramiro Rico (1890-1977), catedrático de Derecho Político. Luis Díez del Corral propone a Ramiro Rico para los coloquios de su curso; un perfil más jurídico que filosófico, y también propone a un especialista en la cultura griega. Refleja que para los coloquios se buscaba profundidad

penetrante. Convendría que estuviese algún helenista presente; V. verá cuál le parece más indicado.

Estaré dos o tres días antes del comienzo del curso en Madrid para tratar todas estas cuestiones.

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

Luis Díez del Corral

Rec 22 nov

Embajada de España
Paris, 14 de noviembre de 1949.

Luis
Consejero Cultural

Sr. D. José Ortega y Gasset.
Montseuizna 28
MADRID

Querido Don José:

Adjunto le envío una carta para V. que me remite la Editorial Stock.

Recibí la carta de Marías sobre la fecha de comienzo del curso, con la que estoy de perfecto acuerdo. Sigo trabajando con todo interés y creo que el tema escogido puede resultar bastante fecundo. Luché con el problema del tiempo, pues cuatro lecciones son bastante poco, y si nos limitamos a un planteamiento demasiado general del tema, resultamos sobre la parte más interesante del mismo. Me parece por ello conveniente que en la primera conferencia se plantee el problema con toda su generalidad a lo largo de la historia de Occidente y que la segunda y tercera estén dedicadas en su mayor parte al estudio del tema en la antigüedad. Creo que en el pensamiento político de Platón y de Aristóteles se encierra la pena detenerse un poco en tales autores. La última conferencia ocupará rápidamente sobre el problema en la Edad Media para detenerse más en la época del Renacimiento y sobre todo en el siglo XVIII.

En los cuatro días reservados para el coloquio cabría dedicar más atención al problema en la historia moderna y contemporánea, pero me parece que justamente el éxito del estudio del tema en esta época depende del planteamiento amplio que le demos en los grandes pensadores de la antigüedad.

En cuanto a las personas que deben figurar en el coloquio, ya le hablé a V. de Nicolás Ramírez Rico que es un hombre de un sentido crítico muy fino y penetrante. Convendría que estuviese algún helenista presente; V. verá cuál le parece más indicado.

Estaré dos o tres días antes del comienzo del curso en Madrid para tratar todas estas cuestiones.

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

Luis Díez del Corral

Luis Díez del Corral

y visión amplia del problema. Los coloquios del Instituto de Humanidades tenían la misma envergadura que la exposición principal. En el caso del curso sobre el Régimen mixto de Luis Díez del Corral, estuvo compuesto de cuatro sesiones por parte de este y cuatro sesiones de coloquio.

[10]⁴⁴

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París
Consejero Cultural

París 24 de febrero de 1950

Sr. D. José Ortega y Gasset
Madrid

Querido D. José:

No le he escrito antes porque quería darle una información detallada sobre sus traducciones por Plon, pero como los días pasan, le pongo estas líneas que completaré en cuanto dicha editorial me envíe su proyecto de publicaciones y de contrato.

Parece ser que les interesa por de pronto publicar su prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier acompañado no del prólogo sobre la caza sino de alguno o algunos de los trabajos que Vd. les envió para un segundo libro. Los que no aparecieran en el primero se publicarían en la Revista de la Table Ronde, con ánimo de recogerlos después en otro volumen. El primero figuraría en una colección que va a iniciar Plon con un libro de Jaspers, y creen que podrá aparecer dentro de un año. Para todo ello esperan su conformidad y ya le enviaré en cuanto las reciba las ofertas concretas de dicha casa.

En cuanto al traductor Verdier acepta muy gustoso su encargo, pero por encontra[r]se muy atareado no se compromete a traducir más de un libro en el presente año.

Espero que su curso habrá terminado con el éxito consabido. Mucho me interesa saber cómo se ha desarrollado el coloquio de Goya. ¿Se han portado mejor los historiadores del arte que los de las ideas políticas?

Gabriel Marcel⁴⁵ me ha vuelto a repetir su invitación para que dé Vd. una conferencia. Por todas partes me preguntan por Vd. y espero que no tardaremos en verle por aquí.

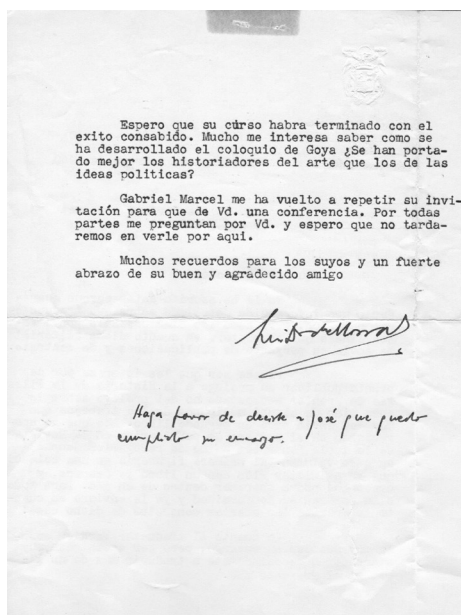
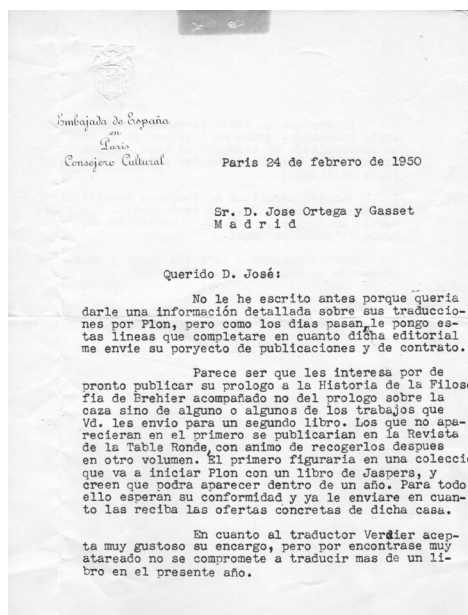
⁴⁴ AO, sig. C-59/13h. Carta mecanografiada en una hoja por las dos caras, con firma manuscrita. Está recortada a tamaño cuartilla, probablemente para que cupiera en el sobre.

⁴⁵ El nombre de Marcel aparece reiterativamente en las misivas, al menos en tres ocasiones. Ortega hace caso omiso a las invitaciones de este pensador francés. Por las notas de trabajo, los volúmenes de su biblioteca y por su propia obra (no hay citas expresas de este autor), no hay constancia de su lectura, ni correspondencia entre ellos. En 1948, Gabriel Marcel es invitado a

Muchos recuerdos para los suyos y un fuerte abrazo de su buen y agradecido amigo

Luis Díez del Corral

Haga favor de decirle a José que quedó cumplido su encargo⁴⁶.



dar tres conferencias en Madrid y el ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez invita a Ortega a una comida en el hotel Ritz de Madrid, como se constata por la correspondencia personal de Ortega (AO, sig. C-71/42a). En una carta de Julián Marías a Ortega de 1951, su discípulo hace una valoración de una obra de Marcel; por el tono y la información no sería desatinado inferir que había alguna valoración previa más bien negativa. Julián Marías afirma: "Terminé de leer el libro de Marcel; es lo mejor suyo, sin duda, porque se ha visto obligado a precisar más y darle más arquitectura, y resulta mucho menos «algodonoso» que otras cosas suyas" (AO, sig. C-31/30). Tenemos constancia de que en 1951 Ortega conocerá a Gabriel Marcel por un almuerzo organizado por Díez del Corral, después de recibir Ortega el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Glasgow. En el viaje de regreso, Ortega perdió las maletas al cruzar el Canal y se quedó en París hasta recuperarlas. Este almuerzo "trascendió en medio de una conversación poco animada, a pesar de que Gabriel Marcel era de los cuatro franceses el que mejor conocía España y sus escritores, empezando por Ortega" (Luis Díez del Corral, *Obras completas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, vol. IV, p. 318).

⁴⁶ Postdata manuscrita. Probablemente se refiere al hijo de Ortega, José Ortega Spottorno.

[11]⁴⁷

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

INSTITUTO DE HUMANIDADES

AULA NUEVA.- SERRANO, 52

TELÉFONO 25 46 63.- MADRID

28 Febrero 1950

Sr. D. Luis Díez del Corral
 6 Rue de la Tremoille
 Paris

Querido Díez del Corral:

Sólo dos letras para rogarle lo siguiente. Stock me escribió en 10 Noviembre último diciéndome que iba a reeditar LA REBELIÓN DE LAS MASAS, que él había hecho personalmente algunas correcciones en la traducción –en realidad, muy menesterosa de ellas– y que si yo no avisaba nada en contrario, procedería a la impresión. En fecha 14 de diciembre yo le puse un telegrama que decía: Indispensable pour réimprimer reviser avant la traduction. A este telegrama no he recibido ninguna contestación y desearía saber qué es lo que pasa con el asunto.

No me extraña lo irregularmente que marchan todas estas cosas editoriales ahí, pero lo que me sorprende es que proceden como espasmódicamente y después de andar con grandes prisas interrumpen de pronto el proceso sin que se tenga la menor idea de qué es lo que pasa. El caso de Stock es más raro que el de Plon porque en este caso había una intervención del pequeño judiillo Raimundo Rodríguez⁴⁸ y no una primera relación directa. Debo advertir, para que esté usted con todos los datos, que la Table Ronde –creo que hallándose usted aquí– escribió una carta acusando recibo, por fin, del original de uno de los tomos que habían pedido (formado con una selección hecha por

⁴⁷ AG-ACdP-ADC, sig. 132. Carta de una hoja mecanografiada, con firma manuscrita. Se conserva una copia mecanografiada en AO, sig. CD-D/27.

⁴⁸ Se refiere a Raimundo Rodríguez. En la correspondencia de la Fundación Ortega-Marañón hay un único telegrama breve fechado unos meses antes de esta misiva (el 9 de noviembre de 1949) en el que le solicita a Ortega que envíe los textos a la editorial rápidamente y que recibirá contrato en blanco (AO, sig. C-135/80). Ortega no vuelve a recibir noticias de él, por eso le califica como “judiillo”, calificativo popular en la literatura del Siglo de Oro para referirse a alguien astuto y poco de fiar.

mí) y anunciando que una vez se resolviesen cuestiones internas de la casa recibiríamos noticias de ellos. Pero ni siquiera han acusado recibo del original del otro tomo. Adjunta va una copia de la carta de envío. Si usted pudiera darse una carrerilla hasta uno y otro editor, veríamos en qué están las cosas. Pero ya sabe usted mi escepticismo en materia de editores galos.

Aquí terminé el curso del Instituto, yo ya bastante fatigado en los últimos días. Ahora un poco de vacación e intentaremos luego nuevas aventuras. En Aspen está ya constituido el Instituto de Humanidades.

Un abrazo de

Ortega

P.S. Conviene de paso averiguar en Plon o en La Table Ronde qué contribución ha tenido este misterioso Raimundo Rodríguez, del cual no sé nada hace mucho tiempo, tal vez porque en nuestra última entrevista le hice notar la irregularidad de la situación pues yo no recibía noticia alguna concreta de la casa Plon.

INSTITUTO DE HUMANIDADES
Avenida de la Libertad, 55
Teléfono 25 46 01 - MADRID

28 Febrero 1950

Sr.D. Luis Díez del Corral
6 Rue de la Tremoille
Paris

Querido Díez del Corral:

Sólo dos letras para rogarle lo siguiente. Stock me escribió en 10 Noviembre último diciéndome que iba a reeditar LA REBELION DE LAS MASAS, que él había hecho personalmente algunas correcciones en la traducción - en realidad, muy menesterosa de ellas - y que si yo no avisaba nada en contrario, procedería a la impresión. En fecha 14 de diciembre yo le puse un telegrama que decía: Indispensable pour réimprimer reviser avant la traduction. A este telegrama no he recibido ninguna contestación y desearía saber qué es lo que pasa en el asunto.

No me extraña lo irregularmente que marchan todas estas cosas editoriales ahí, pero lo que me sorprende es que proceden como espasmódicamente y después de andar con grandes prisas interrumpen de pronto el proceso sin que se tenga la menor idea de qué es lo que pasa. El caso de Stock es más raro que el de Plon porque en este caso había una intervención del pequeño judillito Raimundo Rodríguez y no una primera relación directa. Debo advertir, para que esté usted con todos los datos, que la Table Ronde - creo que halláncese usted aquí - escribió una carta acusando recibo, por fin, del original de uno de los tomos que habían pedido (formado con una selección hecha por mí) y anunciando que una vez se resolviesen cuestiones internas de la casa recibiríamos noticias de ellos. Pero ni siquiera han acusado recibo del original del otro tomo. Adjunta va una copia de la carta de envío. Si usted pudiera darse una carrerilla hasta uno y otro editor, veríamos en qué están las cosas. Pero ya sabe usted mi escepticismo en materia de editores galos.

Aquí terminé el curso del Instituto, yo ya bastante fatigado en los últimos días. Ahora un poco de vacación e intentaremos luego nuevas aventuras. En Aspen está ya constituido el Instituto de Humanidades.

Un abrazo de

Ortega

P.S. Conviene de paso averiguar en Plon o en La Table Ronde qué contribución ha tenido este misterioso Raimundo Rodríguez, del cual no sé nada hace mucho tiempo, tal vez porque en nuestra última entrevista le hice notar la irregularidad de la situación pues yo no recibía noticia alguna concreta de la casa Plon.

[12]⁴⁹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París
Consejero Cultural

París, 28 de Febrero de 1950

Sr. Don José ORTEGA y GASSET.

Querido amigo:

Supongo que habrá recibido mi carta referente a las traducciones de Plon. Todavía no he recibido más datos de dicha Editorial, pero espero poder mandárselos dentro de unos días.

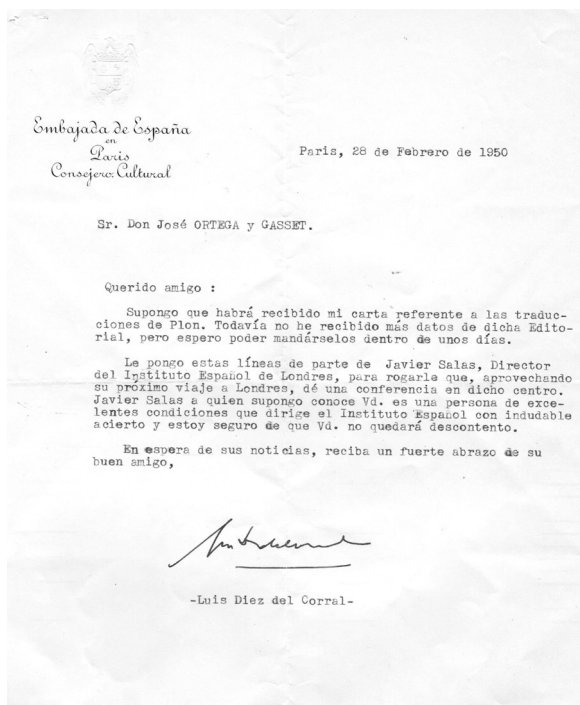
Le pongo estas líneas de parte de Javier Salas⁵⁰, Director del Instituto Español de Londres, para rogarle que, aprovechando su próximo viaje a Londres, dé una conferencia en dicho centro. Javier Salas a quien supongo conoce Vd. es una persona de excelentes condiciones que dirige el Instituto Español con indudable acierto y estoy seguro de que Vd. no quedará descontento.

En espera de sus noticias, reciba un fuerte abrazo de su buen amigo,

Luis Díez del Corral

⁴⁹ AO, sig. C-59/13i. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita.

⁵⁰ Xavier de Salas (1907-1982), historiador del arte y director del Instituto de España en Londres, mantuvo una profunda amistad con Luis Díez del Corral, como se desprende de una nota necrológica dedicada a su memoria (Luis Díez DEL CORRAL, *Obras completas*, ed. cit., IV, pp. 3595-3599). Del contenido de esta carta puede inferirse la intervención de Díez del Corral como mediador en el contacto de Xavier de Salas con José Ortega y Gasset, dentro del marco de afinidades intelectuales y personales que unieron a ambos en torno a la tradición humanista de la Escuela de Madrid.



[13]⁵¹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

Paris, 11 de Marzo de 1950

Sr. Don José ORTEGA y GASSET.

Querido Don José:

He cumplido su encargo acerca de la Editorial Plon, que han recibido su telegrama, no habiendo contestado todavía por esperar a que Vd. precisara sus puntos de vista en carta posterior.

Me parece que Plon es un tanto contrario a una revisión a fondo de la traducción por suponer un gasto excesivo. Estaría dispuesto a hacer algunas correcciones o añadidos, pero dadas las actuales circunstancias del mercado

⁵¹ AO, sig. C-59/13j. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita.

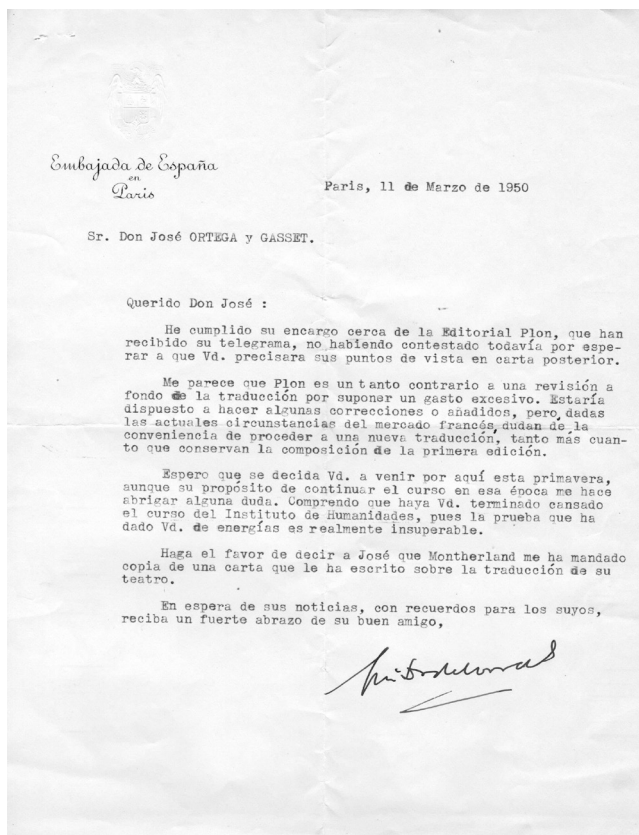
francés dudan de la conveniencia de proceder a una nueva traducción, tanto más cuanto que conservan la composición de la primera edición.

Espero que se decida Vd. a venir por aquí esta primavera, aunque su propósito de continuar el curso en esa época me hace abrigar alguna duda. Comprendo que haya Vd. terminado cansado el curso del Instituto de Humanidades, pues la prueba que ha dado Vd. de energías es realmente insuperable.

Haga el favor de decir a José que Montherland⁵² me ha mandado copia de una carta que le ha escrito sobre la traducción de su teatro.

En espera de sus noticias, con recuerdos para los suyos, reciba un fuerte abrazo de su buen amigo,

Luis Díez del Corral



⁵² Se refiere a José Ortega Spottorno, en referencia a contactos con Henry de Montherland (1895-1972), quien fue un ensayista y dramaturgo francés, considerado una de las figuras más destacadas de la literatura francesa del siglo XX.

[14]⁵³

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

INSTITUTO DE HUMANIDADES

AULA NUEVA.- SERRANO, 52

TELÉFONO 25 46 63.- MADRID

28 Noviembre 1950

Sr. D. Luis Díez del Corral
6 Rue de la Tremoille
Paris

Querido Luis:

Nunca me han dado una lata que me parezca tan sabrosa. ¡Es el superlativo de foie-gras! Muchas gracias.

Me dice Alfonso⁵⁴ que piensa usted venir pronto. Antes de su partida tal vez conviniera que preguntase usted en la casa Stock sobre la liquidación que debería haberme sido enviada en Marzo de este año. La última que yo tengo es la correspondiente a fin de Diciembre de 1948 que arrojaba 3.600 frs. entregados por usted a Mlle. Malclès según su carta de 27 Octubre 1949. Desde entonces no *creo* haber recibido noticia alguna del editor sobre este punto.

Con nuevas gracias queda suyo

Ortega

⁵³ AG-ACdP-ADC, sig. 132. Carta de una hoja mecanografiada, con firma manuscrita. Se conservan dos copias mecanografiadas en AO, sig. CD-D/28.

⁵⁴ Se refiere a Alfonso García-Valdecasas.

INSTITUTO DE HUMANIDADES

AULA NUEVA.-SERRANO, 52
TELÉFONO 25 46 63.- MADRID

28 Noviembre 1950

Sr.D.Luis Díez del Corral
6 Rue de la Tremoille
Paris

Querido Luis:

Nunca me han dado una lata que me parezca tan sabrosa. ¡ Es el superlativo del foie-gras! Muchas gracias.

Me dice Alfonso que piensa usted venir pronto. Antes de su partida tal vez conviniera que preguntase usted en la casa Stock sobre la liquidación que debería haberme sido enviada en Marzo de este año. La última que yo tengo es la correspondiente a fin de Diciembre de 1948 que arrojaba 3.600 frs. entregados por usted a Mlle. Malclés según su carta de 27 Octubre 49. Desde entonces no creo haber recibido noticia alguna del editor sobre este punto.

Con nuevas gracias queda suyo

Ortega

[15]⁵⁵

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

Embajada de España en París

París, 11 de Diciembre de 1950

Sr. Don José ORTEGA Y GASSET.

Querido Don José:

Recibí su carta sobre su cuenta de la Casa Stock y le envió la correspondiente liquidación, quedándome con un cheque por valor de 3.792 francos. Vd. me dirá lo que desea que haga con el importe⁵⁶.

Está aquí Emilio García Gómez⁵⁷ y le vemos con frecuencia. Por él sé que se encuentra Vd. lleno de ánimos a su vuelta de Lisboa y con muchos proyectos sobre el Instituto de Humanidades. Deseo vivamente que sean pronto realidad, porque después de la labor de los dos últimos años sería una pena interrumpirla.

Espero encontrarme dentro de poco en Madrid reinstalado por completo, y como le he dicho varias veces, es Vd. uno de los principales responsables de mi vuelta. Ando bastante ocupado con la preparación de un par de libros, que espero terminar en cuanto tenga unos meses de tranquilidad en Madrid.

Con muchos recuerdos para todos los suyos, reciba un abrazo de su buen amigo,

Luis Díez del Corral

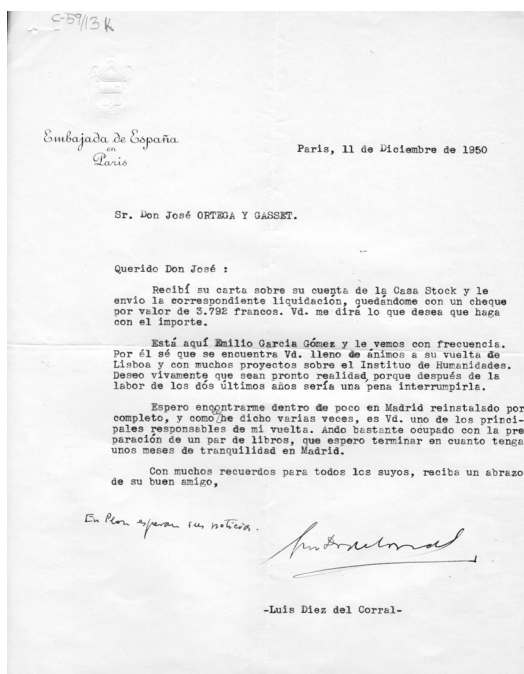
En Plon esperan sus noticias⁵⁸.

⁵⁵ AO, sig. C-59/13k. Carta mecanografiada en una hoja, con firma manuscrita.

⁵⁶ En 1950, el franco francés equivaldría a 0,75 pesetas españolas. La cantidad liquidada por derechos de autor que detalla Luis Díez del Corral vendrían a ser unas 2.844 pesetas españolas de la época.

⁵⁷ Emilio García Gómez (1905-1995) fue discípulo de José Ortega y Gasset y una de las figuras más destacadas en la renovación de los estudios árabes en España. Su libro *Poemas arábigos andaluces* (1930), publicado con prólogo de Ortega en Revista de Occidente, refleja la influencia del pensamiento orteguiano en su manera de unir rigor filológico y sensibilidad humanista.

⁵⁸ Postdata manuscrita.

[16]⁵⁹

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

Madrid, 5.6.1951.

Sr. D. Luis Díez del Corral
Embajada de España
París

Querido Luis,

El día 13 del corriente debo llegar a París –creo que a las nueve de la mañana. Iré en el Talgo hasta la frontera. Empalmo con un exprés. En París estaré ese día y la noche porque el 14 saldré creo que a las doce en la Flecha Dorada para Londres.

⁵⁹ AO, sig. CD-D/29. Es copia mecanografiada de carta de Ortega a Luis Díez del Corral, en una hoja. No se conserva la carta original en el fondo personal de Díez del Corral. Aparece escrito a lápiz, en letra que parece Ortega, sobre la fecha de escritura: "Asuntos Glasgow".

Le agradecería que me buscase un cuarto en un hotel para esas 24 horas.

El 17 tengo que estar en Glasgow⁶⁰ hasta el 21. Luego volveré a Londres por unos cinco o seis días y de allí volveré a París donde puede que me detenga dos días para irme a Stuttgart.

Con muchos saludos a Rosario le envía un abrazo

[Ortega]

[17]⁶¹

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

Madrid, 7 de junio 1951

Sr. D. Luis Díez del Corral
7 bis rue Raynouard
PARIS

Querido Luis,

Confirmando mi carta anterior. Salgo el 12 por la mañana en el Talgo, que empalma con un expreso nocturno que me depositará en París temprano. No sé exactamente la hora pero debe de ser en torno a las nueve. Tengo también mi billete para salir el 14 con el Golden Arrow.

Un abrazo

[Ortega]

⁶⁰ A Ortega le confirieron el *Doctor of Laws honoris causa* en junio de 1951, durante los actos del quinto centenario de la University of Glasgow (la ceremonia solemne suele ser el “Commemoration Day”).

⁶¹ AO, sig. CD-D/30. Es copia mecanografiada de carta de Ortega a Luis Díez del Corral, en una hoja. No se conserva la carta original en el fondo personal de Díez del Corral.

[18]⁶²

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

Munich, 12 Agosto 1951

Querido Díez del Corral:

Agradecí mucho sus dos postales y siento que el mal tiempo haya ido al redropelo de su turismo. Supongo que ya estarán ustedes en Noja y allí dirijo estas líneas.

Las cosas han ido aquí fantásticamente. Todo culminó en la Reunión de grandes arquitectos en Darmstadt⁶³, donde tuvimos un mano a mano Heidegger y yo.

Probablemente –aunque no estoy seguro de estar yo libre– vendré como *Gastprofessor* para hacer aquí el próximo semestre.

Le agradeceré que envíe las pesetas correspondientes a mi mujer –Rosa Spottorno de Ortega –Hotel Niza. San Sebastián.

Ayer estuve en Garmisch⁶⁴ que es un escenario maravilloso. Fui a ver a mi amiga la Walkiria⁶⁵, maravillosa mujer que vive desde hace seis años, sola con

⁶² AG-ACdP-ADC, sig. 197. Carta manuscrita, compuesta de una cuartilla escrita por las dos caras y firmada.

⁶³ Se refiere al “Coloquio de Darmstadt”, en que Ortega participó. Tuvo lugar entre el 4 de agosto y el 16 de septiembre de 1951 en la ciudad alemana. Ortega pronunció su conferencia el 5 de agosto.

⁶⁴ En los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Garmisch-Partenkirchen, situada en la zona de ocupación estadounidense de Baviera, se convirtió en un enclave significativo dentro del proceso de reconstrucción política y cultural de Alemania. Entre 1945 y 1949 fue sede de diversas instituciones de educación cívica impulsadas por las autoridades aliadas, así como lugar de residencia temporal de funcionarios e intelectuales desplazados. Su reapertura al turismo internacional y la organización de programas de *re-education* le otorgaron un papel simbólico en la transición hacia la nueva República Federal Alemana.

⁶⁵ La mujer a la que Ortega llamaba “la Walkiria” fue Liselotte Faltz. En el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón se conservan tres cartas dirigidas a Ortega, la primera fechada el mismo mes, con posterioridad a la visita de Ortega y enmarcada en la localidad de Garmisch. Por la correspondencia, se deduce amistad profunda, le habla de sus hijos y le agradece la ayuda económica recibida y su intención de su devolución. Por ese motivo, puede ser una viuda de la Segunda Guerra Mundial reasentada en esta zona de Baviera. Probablemente tendría entre 36 y 46 años en 1951. Ortega tenía 68 años. Liselotte Faltz fue coautora, junto con Diemut Schnetz, de *Bürgermitarbeit. Was und Wie in 52 Beispielen* (Bonn: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung / Stiftung für staatsbürgerliche Mitverantwortung, 1979), obra vinculada a los programas de educación democrática promovidos en la República Federal de Alemania durante los años setenta. En esa obra, se exponen 52 ejemplos de ciudadanía participativa y comprometida en iniciativas socio-culturales, de escuelas para educación de adultos, estudiantes que cuidan de niños sin hogar o lucha contra la drogadicción, entre otros ejemplos.

sus cuatro niños, en una casita absolutamente perdida en el bosque y que era la casa de Ludendorff⁶⁶ y hoy sigue perteneciendo a su mujer. Siento mucho tener que decir al encanto de Rosarito que una mujer así no la hay en todo el mundo hispánico⁶⁷.

Un abrazo de

Ortega

Afectos a Pablo⁶⁸.

Munich. 12 Agosto 1951

Luis Díez del Corral:

agradezco mucho sus dos portales y siento que el mal tiempo haya ido al redoble de subterráneos, supongo que ya estarán ustedes en Niza y allí dirijo estas líneas.

Las cosas han ido aquí fantásticamente. Todo es el mismo en la Peumon de grandes arquitectos en Darmstadt, donde tuvimos un mano a mano Heidegger y yo.

Probablemente - aunque no estoy seguro de estar 20 libre - vendré como post-profesor para hacer aquí el próximo semestre.

Le agradeceré que envíe las pesetas correspondientes a mi mujer - Rosa Espinosa de Ortega - Hotel Niza. San Sebastián.

Ayer estuve en Farnborough que es un pueblo maravilloso. Fue a ver a mi amiga la Walkiria, maravillosa mujer que vive desde hace seis años, sola con sus cuatro niños, en una casita absolutamente perdida en el

bosque y que era la casa de Ludendorff y hoy sigue perteneciendo a su mujer. Siento mucho tener que decir al encanto de Rosarito que una mujer así no la hay en todo el mundo hispánico.

Un abrazo de

Ortega

Afectos a Pablo.

⁶⁶ Erich Ludendorff (1865-1937) fue un general alemán y una de las figuras más influyentes del alto mando militar durante la Primera Guerra Mundial, junto a Paul von Hindenburg.

⁶⁷ Liselotte Faltz representó para Ortega un modelo de mujer independiente, culta y comprometida con la democratización y reconstrucción alemanas; muy diferente de la imagen femenina predominante en la España de su tiempo, a lo que se unía su distintivo aspecto nórdico. La relación epistolar muestra admiración intelectual y cercanía afectiva: rasgos típicos de una correspondencia entre un maestro y una mujer culta veinte o treinta años más joven. *Vid.* AO, sig. C-141/13; N-21/12 y C-152/22.

⁶⁸ Se refiere a Pablo Garnica, padre de Rosario, mujer de Díez del Corral.

[19]⁶⁹

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

NOJA (SANTANDER)

8 septiembre [1951]

Querido D. José:

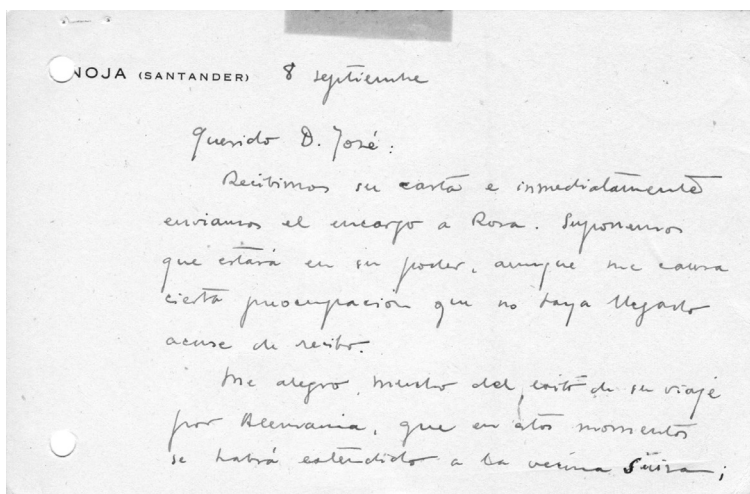
Recibimos su carta e inmediatamente enviamos el encargo a Rosa. Suponemos que estará en su poder, aunque me causa cierta preocupación que no haya llegado acuse de recibo.

Me alegro mucho del éxito de su viaje por Alemania, que en estos momentos se habrá extendido a la vecina Suiza; lamento, sin embargo, la proyectada invitación como Gastprofessor, pues en España le necesitamos aún más que ahí. ¡Qué va a ser del Instituto de Humanidades!

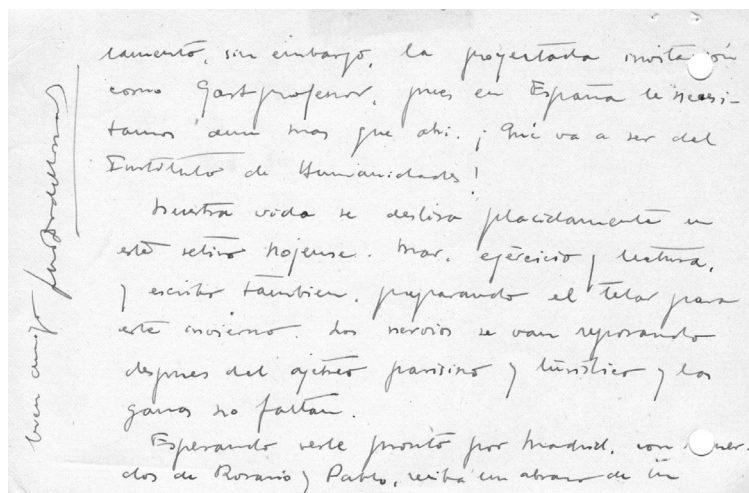
Nuestra vida se desliza plácidamente en este retiro nojense. Mar, ejercicio y lectura, y escribir también, preparando el telar para este invierno. Los nervios se van reposando después del ajetreo parisino y turístico y las ganas no faltan.

Esperando verle pronto por Madrid, con recuerdos de Rosario y Pablo, reciba un abrazo de su buen amigo

Luis Díez del Corral



⁶⁹ AO, sig. C-59/131. Tarjeta manuscrita por las dos caras y firmada. Los agujeros al margen indican que fue archivada.



[20]⁷⁰

[De José Ortega y Gasset a Luis Díez del Corral]

EDICIONES DE LA Revista de Occidente
Oficinas: Bárbara de Braganza, 12
Tel. 31 30 43
Madrid⁷¹

30 Junio 1952

Sr. D. Luis Díez del Corral.

Querido Luis:

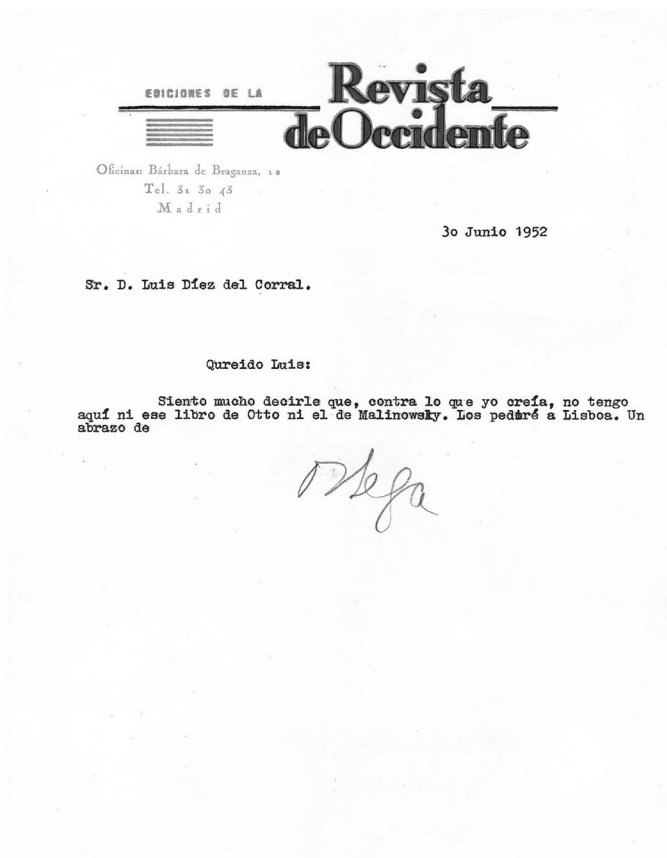
Siento mucho decirle que, contra lo que yo creía, no tengo aquí ni ese libro de Otto ni el de Malinowsky⁷². Los pediré a Lisboa. Un abrazo de

Ortega

⁷⁰ AG-ACdP-ADC, sig. 152. Carta mecanografiada, con firma manuscrita, en una hoja.

⁷¹ Membrete tipográfico a color correspondiente a Revista de Occidente.

⁷² Probablemente se refiere a Rudolf Otto, teólogo alemán de quien traduce Revista de Occidente su libro *Lo santo* en 1925, y a Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco.

[21]⁷³

[De Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset]

9.5.1953
LisboaCariñosa felicitación – Rosario Luis Corral⁷⁴

⁷³ AO, sig. C-149/17. Telegrama con matasellos de destino en Lisboa del 9 de mayo de 1953 en la esquina superior derecha. A la izquierda, aparece la firma del oficial. El contenido, mecanografiado y pegado sobre el telegrama, incluye la dirección de la oficina de origen en Madrid y una referencia numérica, la fecha, número de caracteres, etc. La dirección de destino, la de Ortega, está pegada en el reverso. Los agujeros al margen indican que fue el telegrama fue archivado.

⁷⁴ Rosario y Luis felicitan a Ortega por su cumpleaños.

Administração Geral dos Correios, Telégrafos e Telefones
TELEGRAMA

Linha ou mesa n.º Nos telegramas recebidos pelos aparelhos impresso-
Estação número que figura depois da estação ex-
Entendido às número de ordem; o segundo indica as pa-
Por antes designam a data e a hora da aceitação.
A hora menciona-se por um grupo de quatro alga-
rismos; os dois primeiros indicam as horas e os dois
últimos os minutos (0001 a 2400).

Número local	Categoria	Destino	Origem	Número de origem	Palavras	Data	Hora
L296	LB	MADRID	17044	10 9	1145	=	

As e outras indicações de serviço não taxadas

CARINOSA FELICITACION = ROSARIO LUIS CORRAL +

Telegrama N.º 286

ORTEGA AV 5 OTUBRO LB +

O distribuidor entregará sempre um recibo quando tiver de cobrar qualquer taxa. Este telegrama deve acompanhar qualquer reclamação que se fizer sobre erros de transmissão ou demora na entrega.

© Herederos de José Ortega y Gasset.
© Herederos de Luis Díez del Corral.

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

Artículos

Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset.

Luis Núñez Ladevéze

“Nuestro tiempo” y “nuestra vida”. Hacia una asimilación de términos.

María Lida Mollo

El amor es espacial: una lectura orteguiana.

Simona Lorenzano

La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica.

Josu Rodríguez Llorente

Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset*

Luis Núñez Ladevéze

ORCID: 0000-0002-5684-9885

Resumen

El arquero, presto a disparar su flecha tensado su arco, simboliza la actitud de Ortega y Gasset. Encontró esta metáfora en Nietzsche siendo joven. En 1917, doce años tras la primera alusión, la recoge de la *Ética a Nicómaco* para luego ilustrar la colección *El Arquero* de Revista de Occidente. El logotipo indica desde entonces el distanciamiento de Nietzsche. Buscamos y revisamos menciones a la alegoría para comprobar el giro de Nietzsche a Aristóteles. El logotipo excluye todo idealismo, remonta al programa platónico que enlaza razón y experiencia, nexo culminado por la ciencia moderna que nuevas ideologías amenazan disolver.

Palabras clave

Ortega y Gasset, idealismo, realismo, aristotelismo, platonismo, apolíneo, dionisiaco, socialismo científico

Abstract

The archer, ready to shoot his arrow from his bow, symbolizes the attitude of Ortega y Gasset. He found this metaphor in Nietzsche when he was young. In 1917, twelve years before the first mention, he took it up again from the *Nicomachean Ethics* and then illustrating *El Arquero* collection of Revista de Occidente. The logo marks the distancing from Nietzsche from then on. We look for and review allusions to allegory to verify Nietzsche's turn to Aristotle. The logo rejects all idealism, connects with the Platonic program that links reason and experience, a nexus culminated by modern science that recent ideologies try to dissolve.

Keywords

Ortega y Gasset, idealism, realism, aristotelianism, platonism, apollonian, dionysian, scientific socialism

Introducción

Ortega¹ representó la actuación humana en la flecha que un arquero dispara con su arco, con ello representó su filosofía en un logotipo en las portadas de la colección *El Arquero*. La imagen simboliza que el hombre puede centrarse en objetivos proporcionados a sus fuerzas o situados en dianas inalcanzables. Hay textos que muestran que encontró la metáfora de la flecha y el arco en sus lecturas juveniles de Nietzsche y que la completó luego con la imagen del arquero leída en la *Ética a Nicómaco*. Aquí nos ocupamos de indagar esta sugerente combinación del inmoralismo nietzscheano con la ética aristotélica a lo largo de su obra.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto del MICIN y la AEI: "Conocimientos, actitudes y opiniones de la población española sobre los algoritmos de Internet y diseño de Alfabetizaciones Algorítmicas Críticas (AlgorLit)", PID2022-140183OB-I00, financiado por fondos FEDER de la UE.

¹ En adelante, se indica título y año de publicación, tomo en romanos, páginas en arábigos, de la edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Entre paréntesis, el año publicado del texto, si difiere del de la publicación en *Obras completas*. En la primera cita de una obra no citada en el texto indicamos título con su paginación; si ya está citada, indicamos solo tomo y página.

Cómo citar este artículo:

Núñez Ladevéze, L. (2025). Giro de Nietzsche a Aristóteles: alegoría del arquero y la flecha en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 95-121.
<https://doi.org/10.63487/reo.245>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 51. 2025
 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

Dividimos la prospección en dos partes. En la primera, recogemos las dispersas menciones orteguianas a alguno de los componentes del logotipo: arquero, arco, tensión, flecha y diana invisible. Las cotejamos con metáforas que lee en Nietzsche de la flecha, la tensión y el arco. En Nietzsche no hay referencia al arquero. Examinamos qué aporta incluir al arquero excluido por Nietzsche.

En la segunda, rastreamos el origen literario de la figura del *arquero* y las implicaciones que arrastran excluirlo o incluirlo. Detectamos que su figura conecta con la búsqueda filosófica de lo que separa la animalidad de la humanización, tema que asciende al *logos* presocrático. Ortega trata de desmontar el dualismo nietzscheano de lo apolíneo y lo dionisiaco para ofrecer una interpretación aristotélica de *El origen de la tragedia*.

1. El logotipo del arquero

Tras la conferencia “Pasado y porvenir para el hombre actual”, Ginebra, 1951, Ortega es interpelado por Raadí, un asistente oriental que compara la acción humana a la de un arquero que tenía noticia de un tesoro oculto. Durante un sueño, el arquero tiene una aparición que le revela que el tesoro se halla a distancia de la flecha de su arco. Tras dispararla una y otra vez, acaba desistiendo. Dormido de nuevo, la aparición le reprocha: “te dije que lanzaras tu flecha *normalmente*, no que la forzaras para llegar más lejos” (VI, 1109, cursiva mía). Ortega consideró la intervención de Raadí muy interesante: “tengo cierta debilidad por esa imagen en la que *el hombre es una flecha*. Por esta razón, cuando tenía veinte años (...) encabecé un libro con un *arco* y una flecha. El hombre es esta flecha que se siente siempre lanzada y no sabe por qué, y que ha *olvidado el blanco* (...). Estoy con usted como *flecha, con un arquero detrás* de nosotros que *va a lanzarnos* a los dos” (*ibid.*, 1110 y 1112, cursivas mías).

Esta equiparación parabólica del hombre con una flecha impregna su obra desde su inicio hasta Ginebra. El logotipo impreso, aludido en el coloquio, comprende cuatro elementos: arquero, arco, flecha y queda implícito *el blanco olvidado*, que simboliza el tesoro. Cuando se publica el primer libro ilustrado con un arquero presto a disparar, en 1921, Ortega no tenía “veinte años”, sino treinta y ocho. El logotipo ilustró varias portadas en la editorial La Lectura, y, ya fallecido, las de la colección *El Arquero* de Revista de Occidente. Es posible que la respuesta a Raadí, “tenía veinte años”, se deba a una repentizada simplificación de recuerdos. La primera referencia relacionada con un arquero remonta a cuando estudiaba en Alemania. Escribía artículos sin firma, con iniciales o, raramente, con seudónimo, para el diario *El Imparcial* que dirigía su padre, Ortega Munilla. Al comentar el profesor Blanco cartas donde el joven envía crónicas a su progenitor, observa que “está despuntado el arquero, el incitador, el publicista, el articulista que será Ortega en muy poco tiempo. En

esta época Ortega utiliza el seudónimo «*Ivon*», nombre de origen alemán que quiere decir «La arquera». Aparece en el inédito «[Hace falta la acción]» de 1908, VII, 117-118. Como es sabido el arquero como metáfora es constante en la obra del filósofo, y como símbolo (que aún perdura) Ortega lo utilizó en la portada de los libros de Revista de Occidente².

En el inédito de 1908 solo el seudónimo, *Ivon*, evoca al arquero. Al decir Blanco, “en esta época utiliza...”, parece sugerir que pudo haber otras firmas de *Ivon*, cosa improbable dada la prolijidad de la edición realizada por Fusi y sus colaboradores, entre los que figura Blanco. A menos que aparezca en el material revisable en la Fundación, Ortega solo usó el seudónimo de *la arquera* en esta ocasión. Posteriormente, Ortega aclaró su origen:

Dirán ustedes que dónde he adquirido yo este vicio de andar manejando a toda hora *la flechita y el arco* (...) lo he aprendido en mis maestros, en los clásicos de la filosofía. En los albores de ésta ya está ahí el tremendo Heráclito con su arco –*ὄκωσπερ τόξον*– (...) Y ahí está nada menos Aristóteles, el severo Aristóteles que en el comienzo de su *Ética a Nicómaco* (...) dice bellamente: “Busca el arquero...”³.

Desde 1907 consta que Ortega, en artículos publicados sin firma en *El Imparcial*, se distancia de la “imagen excesiva” del sobrehombre: “el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre”⁴. En otro lugar: “aquella nuestra época de «nietzscheanos» (...) la moral greco-cristiana, con quien [Nietzsche] es necia y groseramente injusto”⁵.

¿En el momento en que lee a Aristóteles, recela de Nietzsche? Ambas lecturas iban aparejadas. En 1908, Ortega discute con Maeztu sobre el sistema filosófico que “significa una vuelta, sana y fecunda en mi opinión, al teleologismo aristotélico”⁶. Este año apela a Aristóteles para reprochar ¿a Nietzsche? un ideal de “héroe bajo las especies de un Hércules, energúmeno y pavoroso”⁷.

La primera alusión al hombre como una flecha es de 1910, en un ensayo sobre Baroja, impreso y no publicado entonces. “Más tarde, en 1915, apareció en *La Lectura* (...) me decido a incluirlo en esta nueva edición del primer *El*

² Ignacio BLANCO ALFONSO, *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023, p. 42.

³ *La razón histórica*. [Curso de 1940], IX, 494, cursivas mías.

⁴ “Teoría del clasicismo”, I, 126.

⁵ “El sobrehombre”, I, 176 y 177.

⁶ “Algunas notas”, I, 201.

⁷ “Disciplina, jefe, energía”, I, 205. Véase *infra* nuestros comentarios sobre Filoctetes, a quien Hércules donó su arco, sin el que no podía conquistarse Troya.

*Espectador*⁸. Dice Ortega: “El *alma íntegra* es un *arco a toda tensión* de que va a salir como una *flecha* contra el enemigo dolor un ¡ay!”⁹.

De 1910 es otra cita, en “Adán en el Paraíso”, donde compara la historia de cualquier arte a “la trayectoria que recorre como una *alada flecha*, para allá, al fin de los tiempos, clavarle en su meta. Y este *punto en el infinito* marca la dirección, el sentido, el *ser de cada arte*”¹⁰.

Párrafos poco aristotélicos donde palpitan patentes ecos nietzscheanos, como estos: “cuántas veces se aconseja a alguien un fin que no puede alcanzar, por estar por encima de sus fuerzas, para que al menos consiga lo que pueden alcanzar esas fuerzas, sometidas a la *más alta tensión* (...). Esta fe que nos anima, se echa a volar (...) vuela cada vez más lejos y más alto, se lanza directamente por los aires *como una flecha*”¹¹.

Seguir la secuencia desde 1910 a 1951 tiene interés para mostrar cómo, al hacerse aristotélicas estas palpitaciones, alteran la inicial dependencia nietzscheana.

En 1910, repite la metáfora al confrontar “la acción colectiva” a la excelencia minoritaria exaltada por Nietzsche: “Esas *almitas centrífugas*, dispuestas a huir en todo instante de la *acción colectiva* humana, como la *flecha de la mano del arquero*, son a la vez las *únicas* que pueden arrastrar en pos de sí las *multitudes grávidas* hacia formas superiores de existencia”¹².

En la reminiscencia nietzscheana de este antecedente de *La rebelión de las masas*, donde la flecha poética *buye* de lo “colectivo” hacia la minoría “superior”, aparece nombrado por vez primera *el arquero*. Pero es Aristóteles, no Nietzsche, que lo elude, quien se refiere al arquero.

La unidad de acción del tiro con arco que Ortega halla en Nietzsche ensambla *flecha*, *arco*, *tensión* y *blanco*, no *arquero*. Las alusiones al *arquero* de 1910 pueden llevar a pensar que, mientras lee a Nietzsche, también lee la *Ética a Nicómaco*, donde el arquero figura como el agente del tiro con arco.

Refuerza que las lecturas son simultáneas que, en 1910, cite el *De anima*¹³ y contraponga Descartes al “realismo ingenuo que trata de renovar Aristóteles”¹⁴. Puede pensarse que la referencia al “realismo ingenuo” es un reproche. No lo es porque, además de apreciar “un poco de sentido común”¹⁵ y la “vuelta sana

⁸ “Una primera visita sobre Baroja (apéndice)”, en *El Espectador* I, II, 242, nota.

⁹ II, 246, cursivas mías.

¹⁰ “Adán en el Paraíso”, en *Personas, obras, cosas*, II, 64, cursivas mías.

¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*. Madrid: M. E. Editores, 1994, pp. 276 y 279, §559 y §575, cursivas mías.

¹² “Al margen del libro *A.M.D.G.*”, en *Personas, obras, cosas*, II, 113, cursivas mías.

¹³ “Catecismo para la lectura de una carta”, I, 328.

¹⁴ “Descartes y el método trascendental”, I, 393.

¹⁵ 418a17, en adelante. Aristóteles estudia el *sentido común* en otras obras. Ortega cita expresamente el libro III del *De anima*.

al teleologismo aristotélicos”, matiza: “Para Aristóteles es posible el centauro; para un moderno, no, porque no lo tolera la biología, la ciencia natural”¹⁶. Lo que hace ingenuo el realismo es la falta de instrumentos de que dispondrá “la ciencia natural”.

En 1914 dedica a su amigo Ramiro de Maeztu su primer libro *Meditaciones del Quijote*, para darse de alta en la “plazuela pública”¹⁷. Nietzsche está presente en las lecturas de “historias donde el héroe avanza rauda y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa”¹⁸; Aristóteles lo está en los comentarios a Homero. Ortega explica que el problema de la mitología es no saber diferenciar dónde acaban los dioses y héroes y dónde comienzan los hombres. Este es un tema platónico-aristotélico al que pudo incitarle *El origen de la tragedia*, pero no hay signo para asegurarlo. Lo que se puede asegurar es que entonces comienza una adscripción aristotélica y un distanciamiento de Nietzsche: “Las doctrinas immoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de *sentido común*. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de *sentido común*”¹⁹.

El realismo de Aristóteles es *ingenuo* porque está delimitado por la información que cada animal superior recibe de cada uno de los cinco sentidos²⁰. El *sentido común*, que organiza esta información en la unidad del yo, no dispone de los instrumentos adecuados para hacer una ciencia empírica que vaya más allá de la organización unificadora de la autopercepción: lo que se oye, ve y palpa sin los instrumentos que prolongan la vista, el oído y el tacto. No quiere decir que los sentidos²¹ sean falsos, porque requieran prótesis adicionales, lo que quiere decir es que el sentido común que los unifica limita su alcance a la información de los sentidos, porque estos no disponen de prótesis prolongadoras. Su ingenuidad consiste en no sospechar que, aunque la observación que recibe no sea falsa, puede aumentar si la prolonga la información recibida de los sentidos por otros medios: tales son los instrumentos que posibilitan la ciencia baconiana. Ortega contrapone la ingenua reducción aristotélica al sentido común a la ciencia cartesiana, a la vez que centra, con Aristóteles, en la función unificadora del sentido común, el principio que integra la dispersión sensorial en la autopercepción del yo.

En 1916 prescinde del arquero en dos citas de signo opuesto. En *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, anticipa casi literalmente el testimonio de 1951 en su diálogo con Raadí: “Es nuestra vida como una flecha impetuosa que

¹⁶ *Meditaciones del Quijote*, I, 811, nota.

¹⁷ *Ibid.*, I, 747.

¹⁸ I, 754.

¹⁹ I, 750, cursivas mías.

²⁰ *De anima*, 427b13-14.

²¹ *Ibid.*, 418a15-17.

hubiera en el aire *olvidado su blanco*²². En la segunda mención, publicada en *El espectador I*, dice que es posible acertar al blanco cuando “*la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco*”²³. Está Nietzsche, no el arquero.

La simultaneidad de las influencias aparece en otros indicios de alejamiento de Nietzsche. En una nota a pie de página escrita en febrero de 1916, citando a Leibniz, Ortega afirma que “como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene de común esta doctrina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*”²⁴.

Nietzsche no se limita a esa “obra póstuma” para hablar de *perspectiva*, mas tomamos la palabra a Ortega porque el desapego es explícito. No obstante, su perspectiva individualista persiste en su discrepancia nietzscheana, ya que algo más adelante añade: “*El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio*”²⁵.

Cabe pensar, por tanto, que, al introducir en 1910 dos primeras referencias al arquero, e ignorarlas luego hasta 1916, cuando reproduce la cita de la *Ética a Nicómaco* en *El Espectador I*, se daba una simultánea, aunque dispar, influencia de ambos: decreciente la del inmoralismo y creciente la adhesión al sentido común. La alegoría del logotipo representa una mengua del rechazo nietzscheano a la moralidad y consolida una inserción del individuo en el orden social, vinculada al sentido común aristotélico.

Casi coetáneamente ha dictado en la Universidad de Buenos Aires, en el tercer trimestre de 1916, un ciclo de conferencias, a las que me he referido antes, donde se refiere a los “libros éticos” de Aristóteles. Vemos aquí la primera mención del arquero en concordancia con el logotipo de las portadas: “yo creo que es un deber a estos grandes pueblos aspirantes a lo nuevo, presentarles altas imaginaciones: inspirarlos en algo que Aristóteles decía brillantemente en uno de *sus libros éticos*: «busca con los ojos el arquero un blanco para su flecha y no lo buscamos para nuestras vidas». He aquí *un blanco para el arco americano*”²⁶.

No precisa que sea la *Ética a Nicómaco*. La primera serie de conferencias de Ortega en Buenos Aires se celebró del 7 de agosto al 7 de octubre de 1916²⁷. Muy pocos meses después, reproduce por vez primera en griego, en 1917, el

²² VII, 612, cursivas mías.

²³ “Verdad y perspectiva”, en *El espectador I*, II, 164.

²⁴ *Ibid.*, 162.

²⁵ *Idem*. En 1910 ya se había comprometido con que “la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta (...). La vida es lo individual”, “Adán en el Paraíso”, II, 66.

²⁶ *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, VII, 565-566, cursivas mías.

²⁷ José Luis MOLINUEVO (ed.), *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires de 1916 y 1928*. Buenos Aires: FCE, 1996.

párrafo de la *Ética* de Aristóteles en la portada de *El Espectador II*²⁸. La repite luego en la portada de *El Espectador III* en 1921²⁹. Reproducimos literalmente estas portadas tal como figuran en el tomo II de *Obras completas*:

πρὸς τὸν βίον... καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες.

Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco.

ARISTÓTELES.— *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2.

El párrafo corresponde a 1094a 23-24: “Πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπὴν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος”.

La cita enmarca el arquero. En *España invertebrada* (escrita en 1920, publicada en 1922) prescinde del *arquero*, pero remite a la *disciplina* aristotélica: “La «España una» nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real —España no era, en realidad, una—, sino como un ideal esquema *de algo realizable*, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz *de disciplinar el hoy* y de orientarlo, a la manera que *el blanco atrae la flecha y tiende el arco*”³⁰.

Nietzsche y Aristóteles confluyen en Ortega. No se puede obviar que esta cita, y la de haber encontrado “un blanco para al arco americano”, resuenan al prólogo de *Más allá del bien y del mal*, cuando Nietzsche advierte, contra *el platonismo del pueblo*: “con un arco tan *tenso* nosotros podemos tomar ahora como *blanco las flechas* más lejanas (...) nosotros los *buenos europeos* tenemos (...) la entera *tensión de su arco*. Y acaso también la *flecha, la tarea*, y ¿quién sabe? Incluso el *blanco*”³¹.

El logotipo del arquero no figura en las citas de *El Espectador* de 1917 y 1921; aparece por primera vez en la edición de *El Espectador*, tomo I, Editorial La Lectura, 1921. En la edición conservada en la Fundación Ortega-Marañón, figura solo el logotipo, sin cita. Cabe suponer que el equipo editorial encontró más ediciones que la conservada en la Fundación con logotipo y cita.

Ortega no se distancia tanto de Nietzsche como para no mantenerlo como fuente inspiradora, al mostrar a Napoleón “como Nietzsche dice: «el arco con máxima tensión»”³². La tensión del arco no quita que Ortega ceda el cetro a Aristóteles, a quien Nietzsche desprecia porque ha “malentendido” el

²⁸ II, 263.

²⁹ II, 355.

³⁰ III, 448, cursivas mías.

³¹ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972, p. 15, cursivas mías.

³² *El tema de nuestro tiempo*, III, 604. Cfr. F. NIETZSCHE, “Tómese el caso de Napoleón (...) el único dueño”, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. (Incursiones)*. Madrid: Alianza, 1998, §44, p. 127.

“sentimiento *trágico*”³³. Lo que amputa es la brizna idealista que anticipa un futuro inmanente, como el paradójico *eurocentrismo* del inmoralismo nietzscheano, seguro de que la flecha dará en el blanco del nuevo hombre libre, el superhombre europeo.

2. La ética del arquero frente a los idealismos objetivo y subjetivo

Ortega repara en que “un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón” (III, 590). El héroe mitológico no responde a lo racional, es un extraño híbrido “entre lo real y lo imaginario”³⁴. El problema presocrático es el “Hércules energúmeno y pavoroso”. La mitología no diferencia lo divino y lo humano, ficción y verificación. Platón propone desprenderse de lo mitológico, donde dioses y héroes se confunden con hombres, para centrarse en diferenciar lo animal y lo humano. Este es el asunto que Ortega llama *programa platónico*³⁵. Desde la cita de Aristóteles, el *arquero* simboliza el rechazo de Ortega al idealismo crítico que dirige la flecha al oculto tesoro mientras ronda el aire como si fuera un dios, pues, una vez tirada, nada humano puede modificar su rumbo mientras vuela. Si donde cae la flecha no hay tesoro, el arquero tendrá que modificar la tensión, apuntar a otro lado, disparar de nuevo. Como el hombre no es mito, lo racional que le distingue del animal es que sabe cómo apuntar si falla.

Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre*³⁶.

Este tema principal del programa platónico permanece en la filosofía de la modernidad. Nietzsche amortigua las diferencias: “Todas estas formas sutiles de aparentar felicidad, agradecimiento, poder o amor tienen su equivalencia en el reino animal”³⁷. A pesar de las limitaciones del realismo ingenuo aristotélico, Ortega se amarra al “programa” de diferenciar la “equivalencia animal” y lo aplica conectándolo, no sólo a la jerarquía animal aristotélica, sino a la *Ética* y a la *Retórica*. Lo hace en 1951 durante el coloquio³⁸. Antecedentes sobre su importancia y exhortaciones a preservar la retórica subyacen también como trasfondo de *La rebelión de las masas*. Inspirada en Nietzsche desde el título³⁹,

³³ Cfr. *ibid.*, p. 143.

³⁴ *Ibid.*, p. 77.

³⁵ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1043. Nietzsche lo plantea en el apartado “La «razón» en la filosofía”, ob. cit., pp. 51 y ss.

³⁶ I, 177.

³⁷ *Aurora*, ob. cit., p. 50.

³⁸ “(...) ¿Qué queda de esta cultura antigua? No la filosofía, no la ciencia, sino la retórica. (...) El poder sobre las palabras es lo que de último hay en los hombres”, VI, 1123.

³⁹ En alemán es *Der Aufstand der Massen*. En la nota 4 de la edición del *postscript* de *El caso Wagner* de las *Obras* de Nietzsche editadas por Kaufmann se lee: “*Ein Massen-Aufstand*: the phrase

suscribe el programa platónico-aristotélico que sitúa lo diferencialmente humano en la anteposición de la mimesis artesanal al lenguaje. No hay en el arco de Nietzsche referencia clara a un artificio donde “la flecha representase una metáfora materializada (...). [El primitivo] puso en una vara pico a una punta, y plumas a la otra; es decir, creó el volátil artificial, la flecha, que vuela rauda por el espacio hacia el flanco del gran cérvido en fuga”⁴⁰.

Esta anteposición aristotélica podría ser también nietzscheana si Nietzsche no pretendiera supeditarla a un monismo que se prolonga en la técnica. Pero esta es una proposición orteguiana, ajena a Nietzsche, para que el immoralismo quede éticamente encauzado por el aristotelismo práctico. El mimetismo de la invención técnica primitiva es tan patente que le sirve de argumento para contrastar sus diferencias con el idealismo lingüístico de Heidegger⁴¹. Es la base de la persistencia del platonismo transmitido durante siglos por la retórica. Ortega abarca el apuntalamiento aristotélico del platonismo correlacionando la *Meditación de la técnica*⁴², donde distingue la peculiaridad de la especie humana, y *La rebelión de las masas*, donde diagnostica una circunstancia histórica que comienza a comprobarse global. Las citas integran en toda circunstancia lo común de lo específicamente humano. El logotipo del arquero, del que no se ha dado hasta ahora una interpretación homogénea, aparece como símbolo en el que Ortega expresa su rechazo de cualquier interpretación idealista y frene el alcance de la crítica nietzscheana encajándola en el programa platónico para “integrar las distintas perspectivas en una verdad global”⁴³. El logotipo vincula una disciplina de contención del alma por el cuerpo, “gendarme del espíritu”⁴⁴, y del cuerpo por el alma, inventora de la disciplina. Inicia la rectificación ética del immoralismo. La nueva ruta es confirmada cuando, en 1921, glosa, por vez primera, la cita aristotélica en “Introducción a un Don Juan”:

nuestro ser se siente tan irremediabilmente atraído por él [el ideal], como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco a que aspira. Este símil del *ideal como un blanco* y nuestra existencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóteles: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para

is here introduced in the very same sense in which Ortega y Gasset (1883-1955) gave it worldwide currency when he made it the title of his best known book in 1930, Nietzsche’s influence on Ortega was very great”, cfr. *Basic Writings of Nietzsche*, trad. y ed. de Walter Kaufmann. Nueva York: The Modern Library, 2000 (1.ª ed. 1967), p. 639.

⁴⁰ “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, 306.

⁴¹ Cfr. Luis NÚÑEZ LADEVÉZE y Margarita NÚÑEZ CANAL, “Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 49 (2024), pp. 63-88.

⁴² *Id.* V, 603.

⁴³ Esteban RUIZ SERRANO, *De Nietzsche a Ortega. Idea de la vida y crisis de la modernidad*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018, p. 465.

⁴⁴ V, 603.

nuestras vidas?” Bajo tal metáfora pierde la Ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble *disciplina deportiva*, que puede resumir sus imperativos así: *¡Hombres, sed buenos arqueros!*

Siglo tras siglo ha ido la humanidad ensayando un ideal tras otro; siglo tras siglo, con la aljaba al flanco, ha ido disparándose a sí misma hacia ilusorios horizontes⁴⁵.

Según Ruiz Serrano, “cualquier lector de Nietzsche podría llegar a la conclusión de que también coincidía con Ortega en la identificación de modernidad e idealismo”⁴⁶. No es así. Nietzsche para Ortega es un idealista que proyecta el inmoralismo individual, subjetivo, como forma de superar la masificación gregaria en el futuro (“nosotros los legisladores del futuro”). Exhibe, frente al idealismo objetivo hegeliano y marxista, la futura autonomía del superhombre. Ortega retiene de Nietzsche su radical objeción al idealismo objetivo, mientras rechaza la futurición inmoralista subjetiva.

En *En torno a Galileo*, la Modernidad comienza con el llamado descubrimiento y revolución copernicanos: “la divisoria de dos formas de vida, de dos mundos, de dos épocas”⁴⁷. Comte había advertido que “la enfermedad occidental, constituye realmente una alienación crónica, esencialmente intelectual, pero habitualmente complicada por reacciones morales y a menudo acompañada de agitaciones materiales (...). La anarquía moderna constituye solamente el último grado de una inmensa perturbación”⁴⁸. Según Ortega, “la Revolución francesa había machacado el Antiguo Régimen cuando estaba a punto de ser todo lo perfecto que una forma de sociedad y de gobierno puede ser”⁴⁹. El Antiguo Régimen *casi perfecto* parece por la crítica idealizadora que lleva a la Revolución. ¿Dónde clavaron su flecha “diez años de horror”? La ciencia engendra la razón empírica. El criticismo sin freno del estadio metafísico engendra la Revolución desenfrenada. El positivismo reacciona frente a un idealismo trastornado. Citando a Tocqueville, Ortega asume que la crítica al Viejo es lo que permanece de revolucionario en el Nuevo: “Dondequiera que dirijamos la mirada descubrimos esta revolución que se continúa en todo el universo cristiano”⁵⁰.

⁴⁵ “Introducción a un «Don Juan»”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 198-199, cursivas mías. Para el heroísmo moral en Don Juan por Ortega, *vid.* Antonio GUTIÉRREZ-POZO, “Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el arquero. Figuras del heroísmo moral en Ortega y Gasset. Por una moral humanista”, *Convivium*, 34 (2021), pp. 5-39.

⁴⁶ Ob. cit., p. 27.

⁴⁷ VI, 443.

⁴⁸ Cfr. *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 tomos. París: Librairie scientifique-industrielle, 1851-1854, tomo II, pp. 458-459.

⁴⁹ “[Tocqueville y su tiempo]” (1951), X, 364.

⁵⁰ *Ibid.*, 366. Referencia a pie de página de la cita de Ortega a “*De la democracia en América*, III, Introducción. I, Introducción”.

La conmoción renacentista, donde Comte, “el primer descubridor de la historicidad esencial del Hombre”⁵¹, vio el origen de la crisis eurocéntrica⁵² que abarca “el universo cristiano”, desemboca en un Nuevo Régimen europeo donde florecen arrobamientos positivistas y progresistas que se creen dueños del futuro. Según Ortega, “cloroformizados por la idea de progreso que eliminaba de su horizonte todo peligro. El progresismo fue el más nocivo estupefaciente para los hombres *occidentales*”⁵³.

Ortega une la crítica de Nietzsche al hegelianismo (“cómo *podría* una cosa salir de su antítesis (...) semejante génesis es imposible, quien con ello sueña, un necio”⁵⁴) con el diagnóstico comtiano, que ve en la crítica del estadio metafísico el motivo que descompone al Viejo Régimen. Rechaza los pronósticos sobre el advenimiento de un devenir positivista, idealista, el de los “buenos europeos” nietzscheanos que legislarán el futuro, “espíritus libres que nuestra Europa *tendrá* entre sus hijos”⁵⁵. El Nuevo Régimen presume anticipar un porvenir eurocéntrico. La fatuidad positivista llega a predicar un catecismo positivo para salir de la crisis traída por el idealismo negativo progresista:

“(…) En Comte la megalomanía toma una forma aún más cómica y, a la vez (...) magnífica: este pobre hombre calvo y a quien le llora un ojo, con su aire de modesto empleado, se obstina, desde su habitación en un piso tercero izquierda, en fundar nada menos que una nueva religión, resumen y cima de todas las anteriores y en la cual le corresponde el papel de Sumo Pontífice”⁵⁶.

No se puede dictaminar un futuro sin “disciplinar el hoy”⁵⁷. Salir disciplinadamente de la circunstancia en ruina es imperativo moral, requiere transferir al alma deportivamente lo que ennoblece al cuerpo: “sed *buenos* arqueros”. Nietzsche advirtió que “se creía que, cuando alguien disparaba un arco, existía tras él unas manos y una fuerza racional (...) debe ser la flecha de un dios”⁵⁸.

⁵¹ “[Medio siglo de filosofía]” (1950), X, 340.

⁵² Ortega tuvo intención de escribir un libro sobre Comte. Distinguió comtismo de positivismo *sensu stricto* (VI, 61 y X, 340).

⁵³ “[El estímulo de la inseguridad]” (1951), X, 358, la cursiva es mía. Equipara a Comte al idealismo en VI, 58: “El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza”.

⁵⁴ *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., §2, p. 22 y §47: 2, “la apariencia de una inmediata *sucesión* de antítesis”, p. 75.

⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I. México D. F.: Editores Mexicanos Unidos, 1986, 5.ª ed., prefacio, §2.

⁵⁶ Entrecomillamos el texto que Ortega reproduce de Mestanza en los artículos de *La Nación* de Buenos Aires, 1936, recogidos en “Memorias de Mestanza”, *Ideas y creencias*, V, 760.

⁵⁷ “Bajo el arco en ruina”, en *La redención de las provincias y la decencia nacional*, IV, 752. Lo publicó *El Imparcial* en 1917.

⁵⁸ *Humano, demasiado humano*, ob. cit., I, §11, p. 11.

No hay fuerza racional que impulse la flecha. Lo que Ortega busca es una comprensión objetiva de su rumbo, que se pueda corregir disparándola de nuevo: “la razón es el polo objetivo de la vida, un mundo objetivo, un mundo que no es solo el de cada cual sino el común a todos los hombres”⁵⁹. Armado con Aristóteles, corrige al *caminante* Zaratustra, que dice “en vano he buscado el tesoro humano”⁶⁰. Rectifica la conclusión que lleva a repeler la “absurda moral (...) [que] parte del pensamiento de que las verdades no son propiamente hablando nada más que aparatos de gimnasia en los que tendríamos que trabajarnos arduamente hasta la fatiga: una moral para atletas y gimnastas del espíritu”⁶¹. Ortega vitaliza al gimnasta platónico y al arquero aristotélico al reconocer en la disciplina un atributo moral. De esta analogía se vale Hadot para ofrecer un marco de entendimiento en el estudio de la relación, en la antigua Grecia, entre gimnasia y espiritualidad, especialmente en Platón. Su continuidad para una disciplinada austeridad del cuerpo y como ejercicio anímico deportivo se traspasaron al monacato cristiano y a los ejercicios espirituales de San Ignacio⁶².

En 1924 insiste Ortega en que el arquero aristotélico es un deportista moral: “«Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?» Con este *ademán deportivo* comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*”⁶³. Ortega comparte con Nietzsche y Comte que la discontinuidad humana es continuación de la animal, y añade, con Platón y Aristóteles, que es humana cuando va provista de un impulso adaptador, la disciplina corporal del “ademán deportivo” necesaria para apuntar a una diana. Es un procedimiento corrector no adaptativo: una observancia moral supervisora de la invención técnica que distingue la corporalidad humanizada de la animal. Sin ella “no formaríamos comunidad social (...), seríamos mal hombre o más que hombre como cuando Homero increpa «sin tribu, sin ley, sin hogar»”⁶⁴. La deportividad es el equivalente vital de los “esfuerzos superfluos” ligados al ejercicio corporal⁶⁵, representada por el logotipo del arquero. El programa ético aristotélico vincula la deportividad del gesto corporal a la disciplina moral del espíritu que lo anima.

La conexión de la irracionalidad instintiva en lo deportivo queda expresada cuando Ortega comenta un episodio, aparentemente trivial, de Goethe con

⁵⁹ III, 590 y *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 184.

⁶⁰ “Hijas del destierro”, 2, en *Así habló Zaratustra*, en *Obras*. Madrid: EDAF, 1969, III, p. 229.

⁶¹ *Humano, demasiado humano*, ob. cit., II, §4, p. 117.

⁶² Pierre HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006, p. 87.

⁶³ “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, en *Kant*, IV, 273, las cursivas de “ademán deportivo” son mías.

⁶⁴ “ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (...) φαῦλός ἐστιν ἢ κοεῖται, ὥσπερ καὶ οὗτος Ὀμήρου λαϊορρηθεὶς «ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος»”, *Política*, 1253a25.

⁶⁵ “El origen deportivo del Estado”, en *El Espectador VII*, II, 707.

Eckermann en el que ambos juegan a tirar con arco. Ortega reproduce largamente una escena narrada por Eckermann en la que lo *antehumano* del juego es corregido por el dinamismo cultural de la “noble disciplina” deportiva:

esta escena de un Weimar pulido nos hace ver cómo en dos hombres de extrema civilización puede aún la primitiva savia silvana ascender con todo su bronco sabor antehumano. (...) La cultura es sólo un poder plástico, formativo. Tal vez, sólo un impulso corrector. Supone, pues, una materia, un dinamismo que ella pueda elaborar (...) no sabemos aún bien qué es decaer históricamente⁶⁶.

El pasaje es una escena apolínea que entronca lo *antehumano* del juego en la deportividad del tiro con arco. La cultura se escinde de la animalidad por ser “disciplina de contención” que hace del cuerpo un medio deportivo del espíritu.

Ortega advirtió que *La rebelión de las masas* “es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad”⁶⁷. En *Meditación de la técnica* protesta porque Occidente ha perdido la contención moral del cuerpo. Sin ella, el presuntuoso *espíritu* no sería más que demencia⁶⁸. En el pasaje de Eckermann⁶⁹, Ortega encuentra el modo de unir a Nietzsche con el programa platónico de la *Ética* aristotélica. El nexo es el mimetismo gestual. La escena de Weimar representa el tránsito de la animalidad asilvestrada *antehumana* a la civilización. El impulso instintivo acentúa la importancia de la contención moral, administra la disciplinada fusión de cuerpo y espíritu. Ahí está Goethe, disfrutando, sin otro motivo que gozar del superfluo tiro con arco.

En 1940, Ortega vuelve a esta semblanza en el prólogo a *Ideas y creencias*, al narrar cómo Unamuno “recalaba a prima noche en la tertulia de la Revista de Occidente, con su cuerpo prócer ya muy combado, como el arco próximo a disparar la última flecha”⁷⁰.

Dos años después, repite esta cita en su “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”. La alegoría sirve ahora de apólogo unificador de su pensamiento y precisa la condición principal para que un proyecto ideal sea realizable:

estamos siempre en riesgo al filosofar de dedicarnos a ello mecánicamente, siguiendo en forma inercial los modos de pensar vigentes (...) *la filosofía es*

⁶⁶ “Los alemanes y lo infrahumano”, III, 708.

⁶⁷ *La rebelión de las masas*, IV, 455.

⁶⁸ V, 603.

⁶⁹ Johann Peter ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1929, tomo III, pp. 100 y ss.

⁷⁰ V, 658.

también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad –la “razón”– que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella. (...) Algo así como si la flecha, mientras vuela, sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. (...) Al retroceder el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente⁷¹.

Salir del automatismo de la tradición es exigencia nietzscheana. Corregir esa salida, no es Nietzsche. Buscar lo no animal en lo racional, partir del amor emocional para distinguir lo racional mediante la filosofía, es programa platónico. “Tornar al presente” es *La rebelión de las masas*. “El hombre posee una facultad –la «razón»– que le permite descubrir la auténtica realidad”, es *Meditación de la técnica*. No es lugar de expresar esta noción de filosofía como resistencia al seguimiento mecánico de la opinión, que hoy podría llamarse *lenguaje políticamente correcto*. En Nietzsche siempre hay rastros platónicos. Su meollo consiste en precisar que una explicación es racional cuando supera la inercia del instinto e inventa ideas encaminadas a descubrir lo real. El ideal es realizable para Ortega si está al alcance de la tensión que el arco ha de proporcionar para que la flecha dé en el blanco partiendo de la tradición, dejando atrás atávicos automatismos instintivos. La flecha ha de vencer la inercia del pasado cristalizado como “sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió (...) [pues] dentro de una tradición vivimos sus formas «instintivamente»”⁷².

Vivirlas racionalmente equivale a que cada cual ajuste la tensión de la inventiva a descubrir la realidad: “el hombre (...) tiene que enfrentarse por sí mismo con el Universo, es decir, tiene que explicárselo por su propia cuenta (...) eso es la razón –pensar por cuenta propia, no a cargo de los antepasados, recostando la mente en el prestigio irracional de la tradición (...) nace (...) la ciencia. Éste es el punto glorioso que nos une para siempre a Grecia”⁷³.

Ortega aplica esta disciplina correctora a sortear el automatismo de la opinión pública dominante. La libertad de opinión en la democracia se detiene ante lo inalcanzable a toda tradición compartida por una creencia terrena. Por eso, creer que la flecha deduce, de un parecer paralizado, por masivo que sea el acuerdo, la verdad de lo acontecido o de lo que acontecerá, aunque pueda producir “gran efecto emocional, pasa a la vera del problema sin herirlo, como

⁷¹ VI, 158 y 161, las segundas cursivas del texto son mías.

⁷² *Ibid.*, 159, cursivas mías.

⁷³ “Ética de los griegos” (1927), en *Espritu de la letra*, IV, 138, cursivas mías. En el “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier” lo dice así: “la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI antes de Jesucristo” (VI, 159). Obsérvese que el programa platónico responde a una actitud exclusivamente *eurocéntrica*. También en el *coloquio* de Ginebra señala: “los griegos encontraron esta maravilla que es el pensamiento necesario” (VI, 1111).

una *flecha desviada*. A la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal. La coincidencia de todos los hombres en una misma opinión no daría a ésta un quilate más de verdad”⁷⁴.

El idealismo desvirtuó el pensamiento griego del que procedía. La alegoría recusa la futurición progresista del signo que fuere. Platón recibe de los jónicos el situar el blanco a una distancia al alcance de la flecha. Inició un programa de búsqueda para desenlazar al hombre de las criaturas mitológicas y enlazar el pensamiento a los sentidos animales. Comte y Nietzsche lo suscriben, pero no lo separan de lo animal. El sentido común de Aristóteles lo reguló en la discusión pública por medio de la retórica, como Ortega dice en el coloquio⁷⁵. Sustraídas las referencias, en el índice elaborado por Hernández Sánchez para las *Obras completas*, es Platón; no Nietzsche, Descartes, Goethe, Dilthey, Kant o Hegel, el autor más citado... si se prescinde de Aristóteles. Ortega no se resignó a que la humanidad pudiera acertar o no *ensayando un ideal tras otro hacia ilusorios horizontes*: “tal seguridad la tiene sólo el *progresista* y yo no soy *progresista* (...). ¡Ni *progresista* ni *idealista*! Al revés, la idea del progreso y el idealismo (...) son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad”⁷⁶.

El progresismo postuló que el futuro es racionalmente previsible. Inventó una teoría predictiva históricamente inmanente. Hay otras formas predictivas, no inmanentes. El mesianismo religioso sabe que se trata de una creencia y eso le distingue del historicismo eurocéntrico, comtiano, hegeliano, también nietzscheano. Todos deducen el futuro del presente. El mesianismo del Profeta y el judaísmo no razonan, anticipan un futuro por fe. La diferencia del cristianismo y el mesianismo radica en que el futuro prometido no se realiza en este mundo. El idealismo profesa que hay formas científicas de anticipar lo histórico igual que hay cálculos para prever dónde dará un proyectil. El materialismo dialéctico confió el porvenir a la combinación de una teoría crítica, cuya predicción la garantizaba una praxis que corregía su rumbo cada vez que la flecha erraba. ¿Cómo se puede desviar la flecha ya disparada? El imperativo racionalista la guía desde antes de tensar la cuerda. Según la metáfora del arquero, si la predicción determina su anticipación, la teoría no puede aplicar, como hace el infusorio, una disciplina correctiva de “ensayo y error”⁷⁷. Los idealismos espiritualistas o materialistas descartan el error, infieren el resultado de una

⁷⁴ “Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?” (1923), III, 536, cursivas mías.

⁷⁵ La *Retórica* clásica es normativa, un *ars bene dicendi* que supedita la estrategia a la búsqueda de la verdad. Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Madrid: Gredos, 1975, §92, p. 61.

⁷⁶ *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 145-146.

⁷⁷ I, 164.

deducción que prescinde de comprobar si la flecha acierta en la diana para variar su tensión y dirección. La flecha sabe, antes de ser lanzada, que su rumbo está destinado a acertar... en ninguna parte.

La vida continental “ha aflojado la tensión de intelecto y voluntad en que se retorció el siglo XIX, arco demasiado tirante hacia metas demasiado problemáticas”⁷⁸. La modernidad se mareaba buscando su diana. La flecha liberadora de las masas ponía cabeza abajo la dialéctica hegeliana. No es correcta la interpretación de que “Ortega se mantuvo fiel al concepto hegeliano de «Aufhebung», según el cual superar consistía en «heredar y añadir»”⁷⁹: “heredar y añadir” no es *Aufhebung*. Ortega no renuncia a la “superación como conservación”, pues el arquero vuelve a tirar la flecha cada vez que no acierta. La disciplina ética le apremia a volver a tirarla. Ensayo, y si comprueba que yerra, modifica el tiro. No está seguro de llegar a una meta. Si “la cultura es un impulso corrector, no sabemos qué es decaer”. Ortega repele la subjetividad idealizada que anuncia al superhombre: “La rebelión de las masas *puede*, en efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano. No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso”⁸⁰.

Si Comte rechaza la crítica que, desde el Renacimiento, juzga una idealidad predicada para realizarse como ideal fuera de este mundo: “el cristianismo *puro* se ha agotado, transición que busca situar la diana para *una flecha en camino hacia su blanco*”⁸¹. No se agota por *impuro*, se agota la pretensión de pureza. Solo es “puro” el modelo de imitación hacia el que tiende. Lanzada en el entorno terrenal la flecha no acertará en una diana situada en el celeste. Tampoco la expectativa intelectual de sobrevivir al mundo es autosuficiente: “filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida (...), mirada la existencia desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, *como el arquero busca para su flecha un blanco*”⁸².

La filosofía “también es una fe”. El superhombre, un pretexto de Nietzsche “groseramente injusto”. Si “la gratitud humana *malentende* a sus benefactores”⁸³,

⁷⁸ “Dinámica del tiempo”, IV, 65, cursivas mías, publicado en *El Sol*, 18 de junio de 1927, dentro de la serie *Masas*. Se incluye en algunas ediciones de *La rebelión de las masas*. La aliteración de “demasiado” recuerda la de “humano, demasiado humano”.

⁷⁹ Esteban RUIZ SERRANO, ob. cit., p. 27.

⁸⁰ IV, 421. Nietzsche lo había dicho: “es un juicio precipitado y casi desprovisto de sentido creer que el progreso debe realizarse *necesariamente*”, *Humano, demasiado humano*, ob. cit., I, §24, p. 613. Ortega matiza: la creencia en el progreso carece de sentido porque no se puede asegurar.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 486-487, cursivas mías.

⁸² III, 602, cursivas mías.

⁸³ *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., §44, p. 128.

el hombre masa de nuestro tiempo (...) no sabe que sin saberlo va lanzado (...) en su vivir por una filosofía que queda quieta a su espalda –como después de *disparar queda quieto el puño sobre el arco*. Pero *la flecha* que se olvida del blanco se olvida también del puño. *La flecha* es voladora... ingratitud⁸⁴.

El socialismo afincó al proletario en otro redil sometiéndolo a un pastoreo que llamaron “emancipación”. El imperativo categórico no había acertado a situar el blanco en una diana accesible. Dice Ortega: la “dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa”⁸⁵. Tratar al otro, no como a uno mismo, sino como fin universal, de acuerdo con una regla que asigna un deber categórico, es “magia”, escribió Nietzsche⁸⁶. Ortega acentúa la crítica de Zaratustra al idealismo objetivo y a un socialismo que reclama derechos y declina deberes. Los positivistas comtianos pasan a ser sustituidos por los *buenos europeos*: “legisladores del futuro”⁸⁷, que vaticina Nietzsche. Para Ortega la creencia en el “buen europeo” que “legislará el futuro” también es una futurición progresista eurocéntrica, tan incapaz de *disciplinar el hoy* como *la rebelión de las masas*, ya que “colocaba la verdad en un vago mañana (...). Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado”⁸⁸.

El estudio de las citas de la flecha y del arquero en Ortega puede concluir una vez mostrado que el logotipo representa la desvinculación del *monismo* inoralista de Nietzsche que idealiza al superhombre, legislador del futuro; y que el progreso de Comte promueve un súbdito positivista aborregado por un nuevo catecismo. Ortega interrumpe la dimensión dionisiaca de la tragedia que Nietzsche mantiene desde su juventud, absorbiéndola en la apolínea al adherirse al programa platónico-aristotélico que eleva la animalidad mediante la disciplinada contención corporal de una ética deportiva. De las citas recogidas, solo una, la del *arco en ruina*, queda fuera del marco deportivo del tiro con arco. Se incluye aquí por la referencia a la “disciplina” que comparte con el arquero. Salvo descuido, en la revisión de *Obras completas* no hay más citas de Ortega relativas al hombre como una flecha antes de ser lanzada.

⁸⁴ *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 494, cursivas mías.

⁸⁵ “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 667.

⁸⁶ Esteban RUIZ SERRANO, ob. cit., pp. 123 y ss.; 403 y ss.

⁸⁷ La expresión tiene un sentido cultural y antinacionalista, cfr. Pietro GORI y Paolo STELLINO, “«Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro»: los buenos europeos de Nietzsche y la renovación de la cultura en Europa”, *Estudios Nietzsche*, 15 (2015), pp. 45-62. Vid. el reciente trabajo de Jaime de SALAS; Mariano RODRÍGUEZ y Óscar QUEJIDO (eds.), *Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos*. Madrid: Dykinson, 2025. Los buenos europeos son cultos, no nacionalistas. Ortega alude al sentido europeísta y cultural de la expresión nietzscheana ya en “Problemas culturales”, I, 470, publicado en *La Prensa* el 17 de septiembre de 1911.

⁸⁸ *Historia como sistema*, VI, 55.

3. Genealogía de la parábola del arquero y la flecha

En la interpelación de Raadí nada permite situar la procedencia de su fábula. La transcripción del coloquio no ofrece datos sobre el interpelante. Su intervención incita a suponer que la representación del arquero tiene analogías en algún apólogo oriental, tal vez persa o indostano. Examinados *Los cuentos de las mil y una noches*, el *Calila e Dimna*, y los *Upanishad*, no hemos encontrado algo similar al cuento de Raadí.

En cambio, la deportividad del arquero remonta a Heráclito, a quien Nietzsche salva de la purga de filósofos griegos tendentes al idealismo encabezados por Platón: “pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito (...) también Heráclito fue injusto con los sentidos (...) los sentidos no mienten. Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía”⁸⁹. Nietzsche no alude, como Ortega, al “tremendo arco de Heráclito”⁹⁰. Vincula su monismo sensitivo a la espontaneidad dionisiaca del instinto para rechazar la disciplina corporal. La ruta que une el arquero a Heráclito no es Nietzsche, sino Aristóteles, aunque Ortega recibe de Nietzsche las primeras alusiones al arco y la flecha. Si suscribe el monismo sensitivo nietzscheano⁹¹, cuyo precedente es Comte (“la serie social llega a ser concebida como una simple prolongación de la jerarquía animal”⁹²), rectifica su inmoralismo instintivo recurriendo al arquero aristotélico. En Ortega, Apolo y Dioniso entrañan un dualismo para el proyecto europeo. Pero, al absorber lo dionisiaco en lo apolíneo, consolida el monismo del programa platónico-aristotélico que apuntala, en la ética, la diferencia entre lo humano y lo instintivo. Según Ortega, Platón soslaya la indiferenciación del hombre y los seres mitológicos al abordar la pugna entre Parménides y Heráclito, ya que “es la filosofía *he episteme tôn eleuthéron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas”⁹³.

Diferenciar lo específico humano de lo meramente animal es el tema central de *Meditación de la técnica*. El arco, para Ortega, es un producto de la mimesis que da origen a la artesanía y al lenguaje gutural y gestual. Tema cuya raíz platónica engarza con la significación mitológica del *arco* herculano. Hércules no es humano ni animal, es mítico. Sófocles simboliza la diferencia entre lo

⁸⁹ *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., §2, p. 52. La nota de Andrés Sánchez Pascual, su traductor, puntualiza (p. 196): “el gran respeto de Nietzsche por Heráclito se encuentra atestiguado en la totalidad de su obra. Y ello ya desde la primera”. Véase *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 107, 168 y 199; *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., p. 151 y *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1971, p. 79.

⁹⁰ IX, 494.

⁹¹ Seguimos la edición de *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1969, §10, p. 68.

⁹² *Système*, ob. cit., tomo III, p. 9.

⁹³ *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, VIII, 144; *¿Qué es filosofía?*, VIII, 279.

humano y lo animal en los gritos que profiere Filoctetes tras perder el arco divino que le donó Hércules. La distancia del estadio en Olimpia está medida con el pie de Hércules, creador de los Juegos. Según el fragmento 48 de Heráclito, al perderse el arco, se pierde la capacidad deportiva representada por lo apolíneo⁹⁴. Para Sófocles significa pasar de ser cazador a ser presa. Ser presa, en lugar de cazador, no altera la condición humana, como muestran los pretendientes de Penélope al sufrir la muda cólera del deportivo Ulises. Al perder Filoctetes el arco del héroe, resulta incapacitado para expresarse con palabras, la señal que, según Aristóteles, en la *Política*, marca la diferencia entre lo humano y lo animal⁹⁵. Sin arco, Filoctetes queda reducido al estado gutural del animal; sin mimesis deja de ser la persona que era.

Nietzsche siembra dificultades para seguir una disciplina aristotélica apolínea; “para purificarse –así lo entendió Aristóteles: sino para (...) *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir”⁹⁶. “Ser nosotros mismos” es versión de la máxima pindárica –“llega a ser el que eres”. Criticando a Kant, Ortega la reproduce en 1916: “«Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo”⁹⁷.

El filósofo madrileño la recoge en griego en varias ocasiones⁹⁸. La repite literalmente en *El hombre y la gente*⁹⁹. No hay que esforzarse para ver en el arquero aristotélico orteguiano un disciplinado deportista pindárico. Píndaro, poeta de los juegos panhelénicos, narra que Abaris no necesita comer porque lleva la flecha de oro de Apolo: “Muchos rápidos dardos tengo debajo de mi codo dentro de *la aljaba que alzan su voz hacia los entendidos* mientras para la *masa* necesitan intérpretes”¹⁰⁰. Aquí está la “minoría selecta”.

Un Píndaro que procura intérpretes selectos para que la masa entienda, es suficiente para que el arquero aristotélico de Ortega se desprenda de la incontinencia dionisiaca en la escena en que Goethe juega apolíneamente con Eckermann. Refuerza esta ruta apolínea, no herculana, que nos lleva a Heráclito, un pasaje pindárico en Luciano, único precedente que reproduce el logotipo como en el diálogo entre Ortega y Raadí:

⁹⁴ Tema de fondo que, según Kaufmann, sistematiza toda la obra nietzscheana para resolver el dualismo Apolo/Dioniso, entendido como salud y enfermedad. Cfr. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974, pp. 126 y ss.

⁹⁵ “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”, *Política*, 1253a9-10. Otro rasgo distintivo, la capacidad moral de distinguir lo justo de lo injusto (“τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον”, *ibid.*, 1253a15) va ligada a la palabra gestada por la gestualidad.

⁹⁶ *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., “Lo que debo a los antiguos”, §4, pp. 143-144.

⁹⁷ “Estética en el tranvía”, en *El Espectador I*, II, 181. La entrecomilla sin nombrar a Píndaro. En el índice onomástico consta que es la de Píndaro (X, 1119).

⁹⁸ “(...) *genoí' hoios esi* –llega a ser el que eres”, en “Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»”, IV, 304, publicado en *La Nación*, 1930.

⁹⁹ Γένοι', οἷος ἔσσει; también en *Meditación de la técnica*, V, 541.

¹⁰⁰ PÍNDARO, *Olímpicas*, II, p. 85, cursivas mías.

(36) el alma de un hombre de buen natural se asemeja a un blanco de tiro muy blando. Muchos *arqueros*, con sus *aljabas* llenas de palabras de todos los tonos y formas, le disparan a lo largo de su vida, mas *no todos con destreza*. Algunos *tensan fuertemente las cuerdas de sus arcos y disparan con excesiva violencia*; y, aunque lo alcanzan, *sus flechas no permanecen en el blanco*, sino que por su fuerza lo atraviesan y siguen su trayectoria, dejando sólo una herida abierta en el alma. Otros *arqueros*, en cambio, hacen lo contrario: por *debilidad y carencia de tensión ni siquiera llegan sus flechas hasta el blanco*, sino que, *carentes de vigor, caen muchas veces a media distancia*; y, si alguna vez llegan, “la punta se adhiere a la superficie” (...). (37) Mas *el buen arquero*, al igual que Nigrino, *primero observará atentamente el blanco*, por si es muy blando o duro en exceso para la flecha, pues existen también *blancos impenetrables*. Una vez comprobado esto, *unta entonces la flecha*, no de veneno como los escitas, ni de savias tóxicas como los curetes, sino de un fármaco dulce y penetrante; luego de untada, *dispara con destreza la flecha, guiada por la tensión conveniente*, penetra hasta atravesar (...). “*Dispara de esa suerte que luz llegues a ser*”¹⁰¹.

Es Luciano quien vincula a Píndaro en la traducción que, de Nietzsche, llega a Ortega¹⁰². La *Ética a Nicómaco* forja el imperativo pindárico de que los *entendidos* eleven su voz selecta sobre la flecha emancipadora de las masas, relegando los automatismos de una tradición masificada por el *demos* igualitario. Nietzsche había entendido el cristianismo como un ardid platónico para adocenar a los fieles en el corral e interpretó que *la cuestión obrera* era un aprisco para el aborregamiento¹⁰³. Proponía sustituir el idealismo filosófico por un “monismo universal” que liberase a los sentidos de inhibiciones¹⁰⁴. La propensión liberal del joven Ortega estaba matizada por la tendencia socialdemócrata a modernizar la educación filtrando los prejuicios de un envejecido sistema formativo y asegurar la “igualdad jurídica” que atenúe la desigualdad social. Esta aceptación era pragmática, no ideológica. En *La rebelión de las masas* compartió a Nietzsche hasta en el título¹⁰⁵. “Estamos en la época de

¹⁰¹ LUCIANO DE SAMOSATA, *Carta a Nigrino*, en *Obras*, I. Madrid: Gredos, 1981, pp. 112-129, cursivas mías. El párrafo de Luciano aúna todos los rasgos que Nietzsche derrama en sus diversas citas metafóricas del hombre como una flecha, incluyendo al arquero Heráclito.

¹⁰² Iván CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, “La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, en prensa. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.553561>

¹⁰³ *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., §40, p. 124.

¹⁰⁴ En esto se basa la interpretación de Kaufmann para dar sentido unitariamente dialéctico a la obra de Nietzsche.

¹⁰⁵ Las notas de Kaufmann en *Basic Writings of Nietzsche* vinculan “demolratry” al “Aristotle’s disparegement of spectacle in his *Poetics* the passage in which he introduces the term *theatrocracy*” (p. 639, nota 3). Puede referirse a “δὲ ὁψις ψυχαγωγικὸν μὲν ἀτεχνότατον δὲ καὶ ἥκιστα οἰκεῖον τῆς ποιητικῆς” (1450b18-19). García Yebra traduce: “el espectáculo es cosa seductora, pero muy ajena al arte y la menos propia de la poética”.

las masas (...) es el siglo de la *masa*¹⁰⁶, lamenta Nietzsche. Lo que Ortega le reprocha es no hacer un justo aprecio de una doctrina tan admirable, que deja al prójimo fuera del alcance de la flecha. Según Nietzsche, el cristianismo requiere docilidad y el socialismo es un procedimiento donde “mostrar de forma brutal y sobrecogedora el peligro que entraña toda acumulación de poder en el Estado”¹⁰⁷. Ortega concluye que liberar a las masas rebajadas al gregarismo *antehumano* no es asunto de juego dionisiaco, sino de moral apolínea. *La rebelión* unifica ambos diagnósticos: muestra que la incontinente irresponsabilidad causada por la masificación degenera en individualismo nietzscheano, cuyo envés es la dominación *brutal* en nombre de un proletariado abstracto. Opta por una ética liberal que reconozca la tradición, donde sobresalga la minoría selecta pindárica. Defender la continuidad de la cultura humanística que enlaza, mediante la retórica, el programa platónico con la ciencia copernicana, es una cuestión moral que ni el progresismo idealista ni el positivismo ni el inmoralismo pueden abordar.

Ni Nietzsche ni Ortega aluden al párrafo de Luciano, el precedente clásico más completo sobre la unidad del tiro con arco. Ortega ha leído en Nietzsche metáforas que no citan el arquero y van directamente a Heráclito, pero las citas de Ortega llegan a Heráclito mediante el arquero aristotélico. Con Aristóteles sigue una ruta pindárica¹⁰⁸ que amputa el orgiástico ludismo dionisiaco. Pero en *Obras completas* solo constan dos citas juveniles a Luciano, ninguna de la *Carta a Nigrino*. Por tanto, hay que preguntarse si pudo absorber el párrafo leyendo a Nietzsche. La resonancia metafórica de Luciano en Nietzsche es la imagen del hombre como *flecha supeditada a la tensión para dar en el blanco*, mas, si Ortega incluye el arquero, es incuestionable que procede de Luciano, el único precedente que lo incluye. Las metáforas nietzscheanas son tan similares a Luciano que inducen a plantear que Ortega lo encuentra en Nietzsche. En el prólogo del *Zaratustra* lee que sus habladurías “son *flechas* del deseo dirigidas hacia la otra orilla (...) se acerca el tiempo en que el hombre no arrojará por encima de los hombros la flecha de su deseo, en que la *cuerda de su arco* no sabrá ya vibrar”¹⁰⁹. También en el prólogo a *Más allá del bien y del mal*: “tenemos toda la pena del espíritu y la entera *tensión del arco*. Y acaso también la *flecha*, la tarea y ¿quién sabe?, incluso el *blanco*”¹¹⁰. Si la similitud no puede ser casual, proceden de Luciano.

¹⁰⁶ *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., §241 y §256, pp. 193 y 216, entre tantos textos de sus obras.

¹⁰⁷ *Humano, demasiado humano*, ob. cit., I, cap. VIII, p. 473.

¹⁰⁸ En Caja Hernández-Ranera, ob. cit., un examen de estas reminiscencias pindáricas.

¹⁰⁹ En *Obras*, ob. cit., 1969, p. 29, cursivas mías.

¹¹⁰ *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., pp. 398-399, las cursivas son de mi autoría.

Examinémoslo. En el último apartado, “lo que debo a los antiguos”, de *El crepúsculo de los ídolos*, se refiere a la *sutura menipea*, no para que conste una deuda, sino para equiparar la crítica menipea, de la que Luciano es principal exponente literario, a la de Platón, “vanidosa e infantil”¹¹¹. En *El origen de la tragedia* escribe que “los Lucianos burlones de la Antigüedad se esfuerzan en coger las flores descoloridas y marchitas empujadas por los vientos”¹¹². Sin duda, Nietzsche leyó a Luciano a fondo y citó el ánimo deportivo de “llega a ser el que eres” que remonta de Píndaro a Homero. En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles cita a Heráclito (1146b30, 1155b5, 1176a7), pero Ortega no se nutre de ella al referirse al arquero, pues los fragmentos que Aristóteles menciona son el 8 y el 9, donde Heráclito no habla del arco. Lo menciona en el fragmento 48¹¹³: “El nombre del arco es vida pero su acción es muerte”¹¹⁴. Aristóteles se refiere a este fragmento en *Ética a Eudemo*, para contraponer el arco (θάνατος) a la lira (βίος) (1235a25) y reprochar que Homero cantase: “Ojalá se extinguiera la discordia entre dioses y hombres”¹¹⁵. La discordia es tema del fragmento octavo, pero Ortega no cita la ética eudemo; solo la nicomáquea. Ambos fragmentos remontan a Homero. El fragmento 48 del arco simboliza la moral heroica de la guerra que, en el octavo, lleva a la discordia que el poeta homérico rechaza y Heráclito exalta, porque en el cosmos la armonía procede de la tensión entre contrarios. En la *Odisea* el arco es el instrumento de Ulises para deshacerse de la discordia, los atosigadores de Penélope¹¹⁶. Para Ortega, la flecha, como el arco, es una técnica que prolonga al brazo para cobrarse la presa. Sin técnica del arco, Filoctetes pierde el habla, es un animal que no sabe prolongar sus sentidos.

El párrafo de Luciano admite conjeturar, pues, dos distintos encajes de las metáforas del arco y la flecha con Heráclito: el menipeo dionisiaco de Nietzsche, donde prescinde del Píndaro deportivo y del arquero aristotélico; y el que une a Luciano con Píndaro, Aristóteles y Heráclito, un encaje apolíneo, que Nietzsche amputa. Abordarlo requiere confirmar que Nietzsche y Ortega conocieron el párrafo de Luciano, y que, mientras Nietzsche se separa del Píndaro que canta los juegos, la cirugía de Ortega acepta la ruta apolínea para rechazar la dionisiaca y centrar la diferencia entre lo animal y lo humano sin tener que interrumpir el monismo comtiano y aristotélico que une animalidad a humanidad.

En *El origen de la tragedia*, Nietzsche cita dos veces a Píndaro, una para sumarle, junto con Aristóteles, a “los modos orgiásticos de la danza de Olimpos”. No se refiere a Olimpia, sino al músico Olimpos. Aquí Nietzsche

¹¹¹ *Obras*, p. 389; cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., p. 139: “especie autosatisfecha y pueril”.

¹¹² §10, p. 69.

¹¹³ Comprobamos la versión de Diels-Kranz en Rodolfo MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pp. 31 y 36.

¹¹⁴ βίος | τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

¹¹⁵ *Ilíada*, XVIII, p. 107. En *Obras*, disponibles online, de Homero.

¹¹⁶ *Odisea*, Canto XXI, el certamen del arco. Online en: <https://n9.cl/1hkzu>.

separa a Píndaro de la deportividad de sus *Odas*, también lo desgaja del arquero citado por Aristóteles. En la segunda cita, Píndaro queda opuesto a Sócrates por atreverse a “suplantar a Dioniso”¹¹⁷. En ambas ocasiones, Píndaro es instrumento de la ruta dionisiaca nietzscheana, desgajado de los distintos cantos pindáricos y del arquero aristotélico, la ruta de Ortega.

Si Nietzsche ha leído a Luciano, como acreditan sus similitudes, la semejanza metafórica confirma que hay dos conexiones de Luciano con Píndaro: la dionisiaca, que lleva directamente de Heráclito a Homero. La apolínea, que une Luciano a Píndaro y a Heráclito, pasando por Aristóteles, y que Ortega recoge desde que vincula el logotipo a la *Ética a Nicómaco*. La cuestión es si las metáforas que Ortega leyó en Nietzsche del arquero y la flecha antes de concebir el logotipo –aristotélico–, correspondían al párrafo de Luciano, ya que, si no lo leyó directamente, pues no lo cita, pudo sorberlo de Nietzsche igual que sorbió a Píndaro.

Nuestra hipótesis se nutre de que Kaufmann advirtió que el *superhombre* (*Übermensch*) de Nietzsche se inspira en el *superhombre* (ὑπεάνθρωπος) de Luciano¹¹⁸. En su diálogo *La travesía*, el zapatero Micilo dice:

cuando vivía allá arriba con el tirano... me parecía un superhombre (ὑπεάνθρωπος) triplemente feliz, más hermoso que los demás, avanzaba majestuosamente... pero después de morir, su persona me pareció ridícula al quedar despejada de boato... al comprobar de qué ser miserable me hallaba prendado¹¹⁹.

Kaufmann sitúa la referencia en el conjunto de lecturas de Nietzsche sobre Luciano. Babich ha examinado el tema y añadido precedentes a Kaufmann que prueban que leyó profundamente a Luciano¹²⁰. Si las coincidencias se extienden a toda su obra¹²¹, no es posible que no conociera la *Carta a Nigrino*: si el *Übermensch* corresponde al ὑπεάνθρωπος, con más motivo no pueden ser casuales las afinidades metafóricas con el arco, la tensión, el blanco, la flecha y la diana del párrafo de Luciano. Hay más. Luciano remite a las mismas fuentes que Aristóteles en la referencia a los escitas (1324b17), arqueros por excelencia, de quienes Heródoto cuenta que un hijo de Hércules, que aprendió a tirar el arco directamente¹²², da origen a la estirpe escita.

¹¹⁷ *El origen de la tragedia*, ob. cit., pp. 46 y 83.

¹¹⁸ Walter KAUFMANN, ob. cit., 1974, p. 307, nota.

¹¹⁹ LUCIANO DE SAMOSATA, *La travesía o el tirano*, en *Obras*, I, ed. cit., p. 303.

¹²⁰ Babette BABICH, “Becoming and Purification. Empedocles, Zarathustra’s *Übermensch*, and Lucian’s Tyrant”, *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, 61 (2014), p. 367, nota 39.

¹²¹ B. BABICH, “The Philosopher and the Volcano. On the antique Sources of Nietzsche *Übermensch*”, *Philosophy Today*, 36 (2013), pp. 213-231.

¹²² Según la leyenda *Escita*, su tercer hijo superó la prueba al tender su arco como el héroe. Vid. HERÓDOTO, *Historia*, IV. *Melpómene*. Madrid: Gredos, 1979, §§9-10, pp. 287-289.

La conjetura de que Ortega, leyendo a Nietzsche, llega a Heráclito por Píndaro, la prueba un texto de 1913: “no podemos nombrar a Nietzsche sin que (...) se produzcan resonancias y oigamos (...) Píndaro, Heráclito”¹²³.

Las referencias a los arqueros “escitas” en Luciano y Aristóteles se manifiestan: “Toda acción y elección parecen tender a algún bien (...) como *arqueros que tienen un blanco*”¹²⁴. Idealismos y progresismos, al situarlo fuera del alcance de la flecha tirada *normalmente* por el sentido común, hacen al blanco *impenetrable*: “su alma de flecha ultrarreal (...) va a imperar en el Renacimiento, y luego en toda la modernidad. De este racionalismo, que aspira a sustituir la vida por la idea, nos vamos ahora curando. (...) La corporeidad (...) es santa porque tiene una misión trascendente: simbolizar el espíritu”¹²⁵.

La aparición de que habla Raadí advierte al arquero que si tensa tanto la cuerda apunta a su abdicación¹²⁶.

4. Conclusiones y corolarios

La cita de la *Ética a Nicómaco* es permanente instrumento conceptual de la revisión que Ortega hace de Nietzsche. Pone en evidencia los puntos en que se desentiende de su crítica al idealismo, separándolos de los que comparte. Al encajar la imagen del arquero en el realismo del sentido común aristotélico, queda manifiesto por qué la crítica nietzscheana no consigue eludir la principal objeción que Ortega reprocha a la visión progresista inherente a todo idealismo espiritualista o materialista: la pretensión de dominar el futuro con antelación a su ejecución. La pretensión de que su crítica al gregarismo igualitario, que Ortega comparte en *La rebelión de las masas*, representa el advenimiento de los “legisladores del futuro” o el superhombre inmoralista, es un idealismo tan infundado como los que Nietzsche reprueba.

Dado que este es el primer texto en que, salvo error u omisión, quedan reunidas y cotejadas todas las citas a la flecha y al arquero¹²⁷, concretamos algunos corolarios sobre el itinerario de la fábula en Ortega y sobre su fuente:

¹²³ “Azorín o primores de lo vulgar”, en *El Espectador II*, II, 300.

¹²⁴ “δὲ πρῶξις τε καὶ προαίρεσις, αγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ (...) Καθὰπερ τοξῶται σκοπὲν ἔχοντες” (1094a24), *Ética a Nicómaco*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Madrid: CEPC, 1970, cursivas mías. Ortega tradujo libremente en 1921: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?”, VI, 198. Ortega no cita la *Ética* cuando concluye “lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»”, III, 614. Las fechas son casi coetáneas.

¹²⁵ “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*” (1924), III, 740, cursivas mías.

¹²⁶ “La fuerza de dirigir a Europa, llegaba, a guisa de conclusión testamentaria, a la «abdicación», *El origen de la tragedia*, ob. cit., “Ensayo de autocrítica”, §6, p. 17.

¹²⁷ El índice de *Obras completas* solo tiene entrada al arquero en “Aristóteles”, cfr. X, 752.

1. Ortega la encuentra en Nietzsche antes de 1910, lee a Aristóteles casi a la par y la usa hasta 1951. En 1916 alegoriza la vida humana como flecha que lanza un arquero. En 1921 adopta el logotipo que expresa una moralidad realista frente a idealismos progresistas, positivistas y nihilistas.

2. En la *Carta a Nigrino* enlaza con Píndaro para ascender por Heráclito hacia las fuentes homéricas. Siguiendo esta ruta, Ortega neutraliza el inmoralismo mediante el realismo aristotélico, diluyendo lo dionisiaco en lo apolíneo.

3. Heráclito contrapone *arco* (muerte) a *lira* (vida) para reprochar que Homero cantase: “Ojalá se extinguiera la discordia entre dioses y hombres”¹²⁸. El arco representa la disciplina heroica que el poeta homérico rechaza y Heráclito exalta, pues la tensión entre contrarios genera la armonía del cosmos.

4. El arco herculano ejemplifica el enredo mitológico entre dioses, animales y hombres que el programa platónico propone desenredar.

5. No hemos hallado referencias a la fábula de Raadí. Conjeturamos que procede de reminiscencias orientales, mesopotámicas o indostánicas, aludidas en referencias pre-homéricas¹²⁹. ●

Fecha de recepción: 08/01/2025
Fecha de aceptación: 10/05/2025

¹²⁸ *Ilíada*, XVIII, p. 107.

¹²⁹ G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2003 (1.^a ed., 1921).

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (1951): *Política*. Edición J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEPC.
- ARISTÓTELES (1953): *Retórica*. Edición A. Tovar. Madrid: CEPC.
- ARISTÓTELES (1970): *Ética a Nicómaco*. Trad. J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEPC.
- BABICH, Babette (2013): "The Philosopher and the Volcano. On the antique Sources of Nietzsche *Übermensch*", *Philosophy Today*, 36, pp. 213-231.
- BABICH, Babette (2014): "Becoming and Purification. Empedocles, Zarathustra's *Übermensch*, and Lucians's Tyrant", *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, 61, pp. 245-261. Notas en pp. 362-372.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio (2023): *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, Iván (2023): "La recepción a través de Nietzsche del significado de héroe en Ortega", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, en prensa. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.553561>
- COMTE, Auguste (1851-1854): *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 tomos. París: Librairie scientifique-industrielle.
- ECKERMAN, Johann Peter (1929): *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*, III. Madrid: Espasa-Calpe.
- GORI, Pietro y STELLINO, Paolo (2015): "«Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro»: los buenos europeos de Nietzsche y la renovación de la cultura en Europa", *Estudios Nietzsche*, 15, pp. 45-62.
- GUTIÉRREZ-POZO, Antonio (2021): "Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el arquero. Figuras del heroísmo moral en Ortega y Gasset. Por una moral humanista", *Convivium*, 34, pp. 5-39.
- HADOT, Pierre (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HERÁCLITO (2020): *Fragmentos*. Archivo Ervin Said. https://www.mercaba.es/grecia/filosofia_de_heraclito.pdf
- HERÓDOTO (1979): *Historia, IV. Melpómene*. Madrid: Gredos.
- HOMERO (1970): *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible online. *Obras completas de Homero*. Versión directa, trad. de L. Segalá. Barcelona: Montaner, 1927. Disponible en: <https://goo.su/lwEXjto>
- KAUFMANN, Walter (1974): *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E y SCHOFIELD, M. (2003): *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2.ª ed.
- LAUSBERG, Heinrich (1975): *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Madrid: Gredos.
- LUCIANO DE SAMOSATA (1981): *Carta a Nigrino y La travesía o el tirano*. En *Obras, I*. Trad. A. Espinosa. Madrid: Gredos.
- MOLINUEVO, José Luis (ed.) (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires de 1916 y 1928*. Buenos Aires: FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (1969): *Obras*. Madrid: EDAF.
- NIETZSCHE, Friedrich (1969): *El origen de la tragedia*. Trad. E. Ovejero Maury. Madrid: Espasa-Calpe, 6.ª ed. También citada la ed. de *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich (1971): *Ecce homo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (1972): *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986): *Humano, demasiado humano*, I y II. México D. F.: Editores Mexicanos Unidos, 5.ª ed.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994): *Aurora*. Madrid: M. E. Editores.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998): *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000): *Basic Writings of Nietzsche*. Ed. de Walter Kaufmann. Nueva York: The Modern Library. 1.ª ed. de 1967.
- NÚÑEZ LADEVEZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita (2024): "Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al

- Coloquio de Darmstadt", *Revista de Estudios Orteguianos*, 49, pp. 63-88.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PÍNDARO (1984): *Obras y fragmentos*. Trad. A. Ortega. Madrid: Gredos.
- RUIZ SERRANO, Esteban (2018): *De Nietzsche a Ortega. Idea de la vida y crisis de la modernidad*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- SALAS, Jaime de; RODRÍGUEZ, Mariano y QUEJIDO, Óscar (eds.) (2025): *Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos*. Madrid: Dykinson.

"Nuestro tiempo" y "nuestra vida" Hacia una asimilación de términos

María Lida Mollo

ORCID: 0000-0001-9086-9567

Resumen

El ensayo parte de *El tema de nuestro tiempo* (TNT) con el objetivo de destacar los conceptos involucrados en la sucesiva asimilación del sintagma "nuestro tiempo" a "nuestra vida", tal y como aparecería en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. El primer paso es mostrar la provechosa ambigüedad que presenta la expresión "nuestro tiempo", entre cuyas acepciones figura "nuestra época", a su vez vinculada con "fluencia temporal" y "fluencia vital". El segundo paso consiste en reconocer en el nexo entre el "ahora" y la previsión del futuro la estructura de la experiencia y, con ello, la relevancia que en TNT cobra el concepto de "horizonte". El tercer y último paso consiste en poner en relación el valor metafísico que adquieren las categorías vitales con la reflexión sobre el tiempo. De esta forma, TNT es interpretado como lugar de exposición de una filosofía primera, preliminar a la metafísica de la vida.

Palabras clave

Ortega y Gasset, tiempo, vida, fluencia, protención, horizonte

Abstract

The essay starts from *El tema de nuestro tiempo* (TNT) with the aim of highlighting the concepts involved in the successive assimilation of the syntagma "our time" to "our life", as it would appear in *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. The first step is to show the useful ambiguity of the expression *nuestro tiempo*, whose meanings include *nuestra época*, itself linked to "temporal fluency" and "vital fluency". The second step is to recognise in the nexus between the "now" and the anticipation of the future the structure of experience and, with it, the relevance in TNT of the concept of "horizon". The third and final step consists of relating the metaphysical value acquired by the categories of life to the reflection on time. In this way, TNT is interpreted as a place of exposition of a first philosophy, preliminary to the metaphysics of life.

Keywords

Ortega y Gasset, time, life, fluency, protention, horizon

De *El tema de nuestro tiempo* (TNT) bien puede decirse lo que Ortega dijera del *Quijote*, a saber, que es un "libro-escorzo"¹. Y si la profundidad del libro ha podido dar lugar a una consistente variedad de lecturas, San Martín recientemente ha señalado tres modos posibles de leer a Ortega basados en tres métodos: "histórico", "estructural y sincrónico" y "fenomenológico". Y bien, este último, consistente en utilizar los textos orteguianos para pensar conceptos concretos², es el que aquí se adopta con vistas

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 770. Se citan las referencias a las obras de Ortega indicando el título de la obra, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos, según la edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

² *Vid.* Javier SAN MARTÍN, "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47 (2023), pp. 78 y ss.

Cómo citar este artículo:

Mollo, M. L. (2025). "Nuestro tiempo" y "nuestra vida". Hacia una asimilación de términos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 123-140.
<https://doi.org/10.63487/reo.246>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
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

a mostrar el plexo conceptual en el que aparecen vinculados los conceptos de "fluencia", "horizonte" y "previsión".

El presente trabajo intenta aportar nuevos argumentos a la tesis de Javier San Martín, quien hace hincapié en los conceptos de "horizonte" y "desasimimiento" con vistas a señalar no solo la permanencia de Ortega en el movimiento fenomenológico, incluso en obras como *¿Qué es filosofía?* (1929), sino también la original versión orteguiana del concepto de "trascendental". La tesis es que TNT es un "libro de encrucijada", en la medida en que funge de "filosofía primera" a partir de la cual se torna posible elaborar los principios de la metafísica de la vida.

1. "Generación", "previsión" y "fluencia"

Nadie se sorprenderá si anuncio que para el análisis de estos conceptos tomaré como punto de partida los dos primeros capítulos de TNT. Y es que basta con abrir el libro para hallar un concepto cardinal de toda la obra orteguiana, a saber, el concepto de "generación", entre cuyas definiciones destacan "*altitudo vital*", "compromiso dinámico entre masa e individuo", "variación de la sensibilidad vital", y –no sin el reparo de una nota en la que se avisa que por biología se entiende "ciencia de la vida"– "proyectil biológico". Junto con el concepto de "generación" hallamos también el planteamiento de una cuestión aparentemente paradójica concerniente a la toma de posesión de la herencia del pasado filosófico, hecho de problemas eternos. La paradoja reside en la conservación de la "virginidad" a pesar de la reiterada "violación", y el pasaje es el siguiente:

Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación³.

Antes de referirnos a una posible solución fenomenológica de la paradoja, creo que no es baladí observar que esa "filosofía primitiva" bien podría identificarse con el "robinsonismo" que Ortega achaca al personaje Andrés Hurtado de *El árbol de la ciencia* y a su autor Pío Baroja, miembro, como es notorio, de la generación del 98, cuyos hombres, "hércules bárbaros", "tienen, en diferentes

³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 561.

grados, el rasgo común de parecer gentes a quienes un incendio acaba de arrojar de su casa y andan despavoridos buscando otro albergue”⁴.

Por otra parte, “virginidad” permite referencias hacia atrás y hacia adelante en la cronología de los textos de Ortega. Un concepto afín es fácilmente reconocible en la “situación desesperada” en la que nace la filosofía, que debe “ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas”, según se afirma en “Sensación, construcción e intuición” (1913)⁵, un texto de indudable cuño fenomenológico. Otro concepto afín es el vehiculado por el término “desasimiento”, en el que ya ha hecho hincapié Javier San Martín con referencia a *¿Qué es filosofía?*⁶, y del que últimamente⁷ ha señalado su procedencia de Teresa de Ávila⁸, tal como aparece en “Amor en Stendhal” (1926)⁹. Si en este último texto el uso de “desasimiento”, en la acepción teresiana de “arrancamiento del alma”, es funcional a describir una torsión del normal movimiento de la atención, tres años más tarde, en *¿Qué es filosofía?*, es posible hallar otro empleo de “desasimiento”, resultado de un proceso de neología semántica. Según la reconstrucción de San Martín, Ortega resemaniza la palabra teresiana insertando en ella el contenido de la palabra alemana *Enthaltung*. Lo cual confirmaría no solo la permanencia de Ortega

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, VII, 288, 286 y 289.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Sensación, construcción e intuición”, I, 643.

⁶ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2012, pp. 130-131: “Todo fenomenólogo conoce que Husserl define o describe la epojé como un abstenerse de juzgar sobre algo, o «*nich enthalten*» [abstenerse] respecto a la eficacia de esas creencias. Así la *Enthaltung*, abstracto de *enthalten*, es una explicación, definición o descripción de la epojé. Pues bien, Ortega utiliza la misma palabra: *halten* es asir, *enthalten*, desasir”.

⁷ Hago aquí referencia a la conferencia “Desasimiento y desprendimiento: la fenomenología en español desde Ortega, Machado y Villoro” presentada por Javier San Martín en el XXV *World Congress of Philosophy: Philosophy across Boundaries*, Università La Sapienza de Roma, 1-8 agosto 2024.

⁸ TERESA DE ÁVILA, “Moradas Séptimas. Capítulo 3”, en *Las Moradas*. Madrid: San Pablo, 2007, p. 245: “Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre o solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma”. En *Camino de perfección* (Madrid: Rialp, 2015, cap. 4), tres son las cosas que Teresa encarga a sus hermanas, las monjas del monasterio de San José de Ávila: “La una, es amor unas con otras. La otra, desasimiento de todo lo criado. La otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal, y las abraza todas”.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Amor en Stendhal”, en *Estudios sobre el amor*, V, 486: “La vía mística comienza por evacuar de nuestra conciencia la pluralidad de objetos que en ella suele haber y que permite el normal movimiento de la atención. Así, en San Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es «la casa sosegada». Embotar los apetitos y las curiosidades: «un desasimiento grande de todo» —dice Santa Teresa—, «un arrancamiento del alma»; esto es, cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos, plurales, a fin de poder quedar «embebidos» (Santa Teresa) en una sola cosa”.

en el movimiento fenomenológico, incluso en un texto que, a raíz de la crítica a la conciencia que en él aparece¹⁰, ha sido considerado por una parte de la literatura crítica como uno de los textos clave del, por así decirlo, "proceso de abandono", hasta el punto de que 1929 marcaría un antes y un después, o, por lo menos, una anticipación de las inmediatas posturas beligerantes de Ortega¹¹, sino que también confirmaría el mantenimiento de la *epojé* como punto arquimédico de toda posible investigación filosófica. Claro que, en las páginas de *¿Qué es filosofía?* en las que aparece "desasimiento", el propio término "filosofía" no está exento de una cierta ambigüedad, por la cual, bien puede entenderse como idealismo moderno, bien como fenomenología. Pero hay algo que queda muy claro, a saber, que el desasimiento es virtual y no real, y que por ello tiene el valor metódico de la *epojé* y no el de la tendencia destructiva de una generación caracterizada por la negación de la cultura, como sería la del 98: "Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales. Ahora bien, este desasimiento no puede ser ni tiene que ser más que virtual, intelectual"¹².

Es de observar una importante diferencia respecto al modo en que en "Las dos grandes metáforas" (1924) Ortega había ilustrado los términos de la correlación entre *cogitatum* y *cogitatio*, a saber, como sustantivación del acto¹³ y aniquilación de la cosa a través de la imaginación, en una exposición del idealismo que aparece caracterizado en términos temporales como la corriente emblemática de la edad moderna, con Descartes a la cabeza, sin que se haga mención de Husserl¹⁴. A finales de los años veinte, en cambio, Ortega nos dice que el acto es virtual, no sustantivo. Y, sin embargo, tras el curso *¿Qué es filosofía?* comienza a advertirse un cambio radical en el modo de concebir el idealismo husserliano, si lo cotejamos con "Sobre el concepto de sensación" (1913):

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 360: "lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto –sino la vida que incluye además del sujeto el mundo. De esta manera, escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel".

¹¹ *Við.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 297-301. Cerezo remite las ambigüedades de la crítica orteguiana a Husserl, centradas en la reflexión, a la influencia de Natorp y, de esta forma, toma distancia de la tesis interpretativa de Silver, quien, en cambio, subraya el parentesco de la crítica orteguiana con la de Scheler. *Við.* Philip W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978, pp. 91 y ss.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 309.

¹³ Para una crítica de la conciencia entendida como sustantivación del "darse cuenta", *við.* Xavier ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2006, p. 21.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, "Las dos grandes metáforas", en *El Espectador IV*, II, 516.

de metódico este ha pasado a ser considerado metafísico¹⁵, muy probablemente por influencia de Celms¹⁶ y de su crítica a *Erste Philosophie*¹⁷.

Si, como es sabido, la “reflexión” representa el blanco de la crítica orteguiana a Husserl, lo mismo no puede decirse de la epojé. En el caso de TNT, la paradoja virginidad-violación se disuelve en la medida en que se reconoce que el radicalismo de la filosofía se debe a una suspensión preliminar y previa a la torsión de actitud que permite el paso de las cosas a los actos¹⁸, de la sustancia a la ejecutividad, según diría Ortega por esos mismos años:

La vida y todo en ella es ejecutivo, consiste en ejecutarse y sólo en eso. Quede suspendida la idea de substancia: el ente o realidad no es sustante en el sentido de substrato que tiene en Aristóteles. Ni es substrato de la actuación –como la forma–, ni substrato de la pasividad o posibilidad –como la materia. Pero tampoco es, como la mónada de Leibniz, substancia actuante o ser constituido por pura actividad¹⁹.

Creo que este es un buen momento para reanudar TNT, en particular uno de los pasajes en los que aparece el término “fluencia”: “nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluido, completo y rígido, como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente”²⁰. La espontanei-

¹⁵ Vid. Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 154, 169.

¹⁶ Vid. Theodor CELMS, “Der phänomenologische Idealismus” (1928), en *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften (1928-1943)*, ed. de Juris Rozenvalds. Frankfurt am Main: P. Lang, 1993, pp. 192-196. La edición española vería la luz tres años más tarde, bajo el impulso de Ortega y al cuidado de Gaos: *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Madrid: Revista de Occidente, 1931. Para un trabajo centrado en el biografismo que señala la influencia de Celms en la concepción gaosiana de la filosofía como “confesión profesional” y en las críticas orteguianas a Husserl, deteniéndose en especial en *Principios de Metafísica según la razón vital* (1932-1933), vid. Felice MASI, “Un biografismo assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell’idealismo fenomenologico”, en Fabrizio PALOMBI, et. al. (eds.), *Il pensiero e l’orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*. Milán: Mimesis, 2021, pp. 493-510.

¹⁷ Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Husserliana*, vol. VIII, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1959.

¹⁸ Una innovadora presentación de los dos pasos iniciales del método fenomenológico, a partir de los versos de Machado “caminante no hay camino, se hace camino al andar”, se halla en Javier SAN MARTÍN, “La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo”, *Rocinante*, 14 (2023), pp. 191-206. La dualidad entre la actividad del caminante y lo que esa actividad crea o configura como su resultado es identificada como correlación intencional. El verso “caminante no hay camino” aludiría “al resultado de la epojé fenomenológica”; mientras que “se hace camino al andar” podría interpretarse como la reducción fenomenológica.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 229.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 565.

dad, empero, es una de las dos dimensiones de la faena que es vivir para cada generación. La otra consiste en recibir lo vivido por la antecedente²¹.

De ahí que sean posibles dos actitudes cuya divergencia es originariamente vital, y que luego, como efecto secundario, puede ser también política: una cumulativa y otra beligerante, una que prefiere "servir sin fe bajo unas banderas desteñidas, a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos"²² y otra que, en cambio, deja fluir su propia espontaneidad.

Una vez reconocidas las dos dimensiones del vivir y, una vez asumida la actitud vital que a la seguridad de lo ya pensado y vivido prefiere "la mayor jugosidad" de lo espontáneo, cabe señalar que no de espontaneísmo se trata. Al contrario, hallamos, en la reflexión orteguiana sobre el futuro y en el reconocimiento del carácter profético de la historia, la conciencia de una serie de vínculos que en cierto sentido predeterminan la trayectoria de una vida individual y de una época. Es este un momento crucial para captar el entrelazamiento entre la previsión del futuro y la estructura temporal de la experiencia, que a su vez está basado en la definición de la vida y del tiempo como fluencia.

En otro lugar he propuesto una interpretación de la filosofía orteguiana como una fenomenología del fragmento, pero con la advertencia de que siempre que Ortega habla de un trozo, pedazo, lado, porción o parte, lo hace ilustrando una línea que anticipa lo que falta. No es de extrañar entonces que, a la hora de abordar la cuestión de la previsión del futuro, Ortega se detenga en la escena perceptiva en la que se pasa del trozo de arco al arco, tal y como en otro lugar se pasa del arco roto a una curva completa²³ o a una circunferencia: "al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado. En ambas direcciones, hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de arco completamos sin vacilación su forma entera"²⁴. Lo que permite la anticipación tanto del futuro de una época como de la parte que falta en la percepción de un objeto espacio-temporal es, como veremos más adelante en detalle, una noción de la temporalidad por la que el "ahora" se presenta como un punto de realidad desbordante y el futuro como lo primero con lo que se topa nuestra vida.

Cuando "nuestro tiempo", como en TNT, significa "nuestra época", entonces a Ortega le urge aclarar que no se trata de la que acaba ahora, sino de la

²¹ *Ibid.*, 564.

²² *Ibid.*, 567.

²³ José ORTEGA Y GASSET, "El origen deportivo del estado", en *El Espectador VII*, II, 705: "Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver el trozo del arco roto nuestra mirada completa la aérea curva manca".

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 569.

que ahora empieza²⁵. Más adelante, hacia el final del capítulo 2, Ortega reactualiza la acepción de “generación” como compromiso entre masa e individuo y basa justamente en la fluidez del pensamiento el futuro de lo que se vivirá en las plazuelas: “El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital”; “De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas”²⁶. Es de señalar que la idea de que el futuro está incluido en el ahora, lejos de provocar una actitud de pasiva resignación al destino, constituye un ulterior momento de expresión de la vocación ético-política de la filosofía orteguiana, que a su vez reconfirma la dimensión práctica que le ha sido reconocida desde diferentes perspectivas²⁷. No es casual que el capítulo se cierre con una referencia a Fichte y al curso sobre los *Caracteres de la época actual*. Pues, Ortega intenta lo mismo, a saber, describir lo que considera el tema capital de la suya, que, sin embargo, no puede ser el mismo de la época de Fichte. Sobre todo, si se considera la crítica a la inversión de la misión del intelecto de la que sería responsable el racionalismo: “Así en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que *debe ser*”²⁸. Es más, la crítica al idealismo recibe una ulterior modulación cuando el criterio de la periodización se conjuga con la crítica de la cultura y la filosofía a superar no es solo la de la modernidad, sino la de un pueblo, el germánico. De esta forma, el idealismo, una vez transformado en virtud del “principio activista, dinámico, voluntarista”, cobra los caracteres de la “filosofía del vikingo” en un recorrido, reconstruido ágilmente por Ortega, que de Leibniz procede hasta la toma de conciencia de Nietzsche: “Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo «quiero»”²⁹.

Retomando lo que en TNT es una pregunta altisonante y atendiendo ahora a las respuestas dadas no solo en el texto de TNT, sino también en el paratexto, como en el apéndice “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, donde “el tema capital” es identificado en el finitismo y en el sentido del límite, el límite en el que la razón acaba, se torna fácil comprender que Ortega ha dado no solo con el tema de su tiempo, sino con el tema de todo tiempo.

Creo que son varias las razones por las cuales se puede afirmar que, en contraste con la “filosofía primitiva”, la que Ortega está exponiendo en TNT es una “filosofía primera”. En el capítulo 7, “Las valoraciones de la vida”, el

²⁵ *Ibíd.*, 562.

²⁶ *Ibíd.*, 570 y 571.

²⁷ *Vid.* Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2011; Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 186 y ss.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo”, III, 724.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, en *Kant*, IV, 275.

término "cultura" parece quedar libre del error metonímico³⁰ por el cual significaba "cultura superior", para cobrar un valor trascendental: "La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia"³¹.

Por otra parte, la filosofía primera acepta el desafío escéptico, tal y como queda expuesto en el capítulo 3, "Relativismo y racionalismo", de cara a mostrar las condiciones de posibilidad de lo que se impone como algo independiente de su propio surgir y que por eso mismo exige una operación de reconducción a su horizonte de aparición.

Desafío escéptico, sí, pero no escepticismo. Baste traer a colación la cita de Herbart, en la que aparece la identificación del escéptico con el principiante; y la mención del díptico popular "*Pío, per conservar la sede, perde la fede. / Pío, per conservar la fede, perde la sede*"³². Podríamos decir que el proyecto de integración que anima el TNT, salvando *fede* y *sede*, razón y vida, junto con la asunción de la vida como trascendental, en el sentido de condición de posibilidad de los productos culturales, y de la cultura como trascendental de la vida humana, representan la base a partir de la cual posteriormente se torna posible sentar los principios de la metafísica de la vida.

Y hasta podríamos afirmar que una de las características del texto de TNT es el refluir de los *Principios de Metafísica según la razón vital*, esbozados a partir de 1932, en el paratexto, en las notas que, según la advertencia a la tercera edición de 1934, Ortega cuelga de algunas páginas. En la advertencia, además, se señala que la actualización de TNT se ha llevado a cabo sobre todo subrayando, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo. Y bien, para captar que a la altura de 1934 nos hallamos en el nivel metafísico hecho posible por la filosofía primera de TNT, conviene detenernos en uno de esos pasajes que contienen subrayados:

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos (...); por ejemplo, el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia

³⁰ *Vid.* Javier SAN MARTÍN, "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 61.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 594.

³² *Ibid.*, 573.

de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina³³.

El término en cursiva es “metahistoria” y lo que está comenzando a resultar cada vez más claro es que la categoría de generación ha adquirido, al igual que la de sexo, un valor metafísico capaz de explicar, ya no solo comprender, el cambio histórico. Metafísica, sí, pero de la vida, y la vida, según el *leitmotiv* de finales de los años veinte, es ejecutividad, no sustancia. Una ejecutividad que se ha impuesto como lo más originario, en fin, como lo que no es ulteriormente reductible y que no es solo del yo, como el “yo ejecutivo” del “Ensayo de estética”, sentido desde dentro como impulso y esfuerzo³⁴, sino del yo y de las cosas, recíprocamente trascendentes en la inmanencia de la vida³⁵.

Permaneciendo en un texto más cercano al de la primera edición de TNT, esto es, “Ni vitalismo ni racionalismo”, publicado en *Revista de Occidente* en octubre de 1924, hallamos –tras una exposición del “vitalismo biológico” y del “biologismo”– las tendencias filosóficas que se dejan inscribir en el vitalismo y, lo que más interesa, aquella que Ortega considera compatible con el propio sistema de ideas, en especial el expuesto en el TNT. Ahora bien, no es la teoría del conocimiento que entiende el conocimiento como un proceso biológico regido por las leyes de “adaptación”, “ley del mínimo esfuerzo” y “economía” (el empiriocriticismo de Avenarius y Mach y “el beatífico pragmatismo”), pero tampoco la de Bergson, basada en la intuición, “intimidad transracional con la realidad viviente”, por la cual se hace “*de la vida un método de conocimiento frente al método racional*”³⁶. Compatible con su sistema de ideas es esa tendencia en la que “pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes”³⁷. Esta última afirmación, y la asimilación de términos por la cual vida –irracional y teoría– racional conlleva no pocos problemas e implica otros “errores metonímicos”, ya detectados en TNT, como por ejemplo tomar la cultura alta por toda la cultura.

Y así es que el texto que debería ofrecer las pautas para corregir la recepción de TNT como una filosofía vitalista arriesga inclinarse demasiado hacia

³³ *Ibid.*, 565.

³⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 668: “En el «yo ando» tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio –el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. (...) Diríase que en el «yo ando» me refiero al andar visto por dentro de lo que él es”.

³⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1952-1953*, VIII, 658.

³⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo”, III, 717.

³⁷ *Idem.*

la razón y la teoría. Es como si el ambicioso proyecto de integración de TNT hubiese sido posible a partir de un artificio originario, el de tomar una parte de la vida por la vida y una parte de la razón por la razón. Creo que una posible solución al problema puede ofrecerla una reflexión sobre el estatuto que cobra el concepto de "parte".

Varios son los lugares de TNT en los que la parte figura como lo abstracto y lo abstracto como una parte dependiente de lo concreto. Uno de ellos es el capítulo VI, "Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan", donde se muestra claramente que separar, aunque solo fuera por la vía del método, la razón de la vida equivaldría a quedarse sin razón: "*La razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo"³⁸. Claro que cada vez que Ortega usa el término "biológico" la exposición a las críticas de vitalismo y hasta de biologismo aumenta.

Un caso particularmente interesante es el de Eduardo Nicol, quien dedicara no pocas páginas del capítulo IX de *Historicismo y existencialismo* a poner de relieve la inspiración vitalista de TNT y, refiriéndose a textos posteriores, la índole irracional de las creencias. El libro, como es sabido, lo arrojaría en una polémica con José Gaos, y el capítulo sobre Ortega sería escrito *ex novo* para la segunda edición del año 1960, según cuenta en una carta dirigida a Zubiri de reciente publicación³⁹. Los cambios observables son de argumentación, de tono y hasta de estilo, pues lo que en la primera edición eran críticas dirigidas a la figura de Ortega, asimilada a la del sofista, y a las graves repercusiones histórico-políticas que habrían tenido tesis filosóficas como la relativa al origen deportivo del Estado, por lo cual Ortega quedaba presentado como el artífice indirecto de guerras y totalitarismos⁴⁰, en la segunda edición cede el paso a cuestionamientos exclusivamente teóricos. Diversamente, la parte concerniente a los proyectos o programas de acción de Ortega quedaría destinada a *El*

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 593.

³⁹ Eduardo Nicol a Xavier Zubiri, México, 21 de marzo de 1960, en Xavier ZUBIRI, *Epistolario*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2024, p. 463: "Desde nuestro regreso en enero, he estado trabajando en la corrección de *Historicismo y Existencialismo*, cuya segunda edición saldrá en otoño. Me he atorado en el capítulo de Ortega, naturalmente, y tengo que reescribirlo *da capo*. Me encocora el tema, y sobre todo tener que escribir olvidando que hay esa bendita polémica en la cual me han involucrado los aguerridos partidarios y adversarios".

⁴⁰ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE, 1950, p. 314: "Así pasaron, sin la necesaria crítica de sus implicaciones graves, la idea deportiva de la vida y del origen deportivo del Estado, la interpretación bélica de la historia, la apología de Don Juan, la teoría del origen biológico de los ideales humanos, y otras nociones semejantes que llenan de amenidad *El Espectador*. Cuando los hechos históricos han traducido en calamitosa realidad social y política esas ideas ha sido demasiado tarde, por lo visto, para que la crítica se ejerciera con provecho y advirtiera a quien tuviera oídos para escuchar el riesgo que traían consigo esos matices fisiologistas, relativistas, amoralistas, del pensamiento de Ortega".

problema de la filosofía hispánica, según advierte el propio Nicol en nota⁴¹. Y, sin embargo, hay algo que, a pesar de los cambios, permanece inalterado. Esto es, la tesis según la cual el vitalismo sería una versión del idealismo: “Este vitalismo egocéntrico viene a ser, pues, una nueva versión del idealismo. A la reducción de todo a términos de conciencia –ontológica, empírica o trascendental– que intentó llevar a cabo el idealismo, corresponde ahora, en el perspectivismo, una reducción de todo a términos de «vida humana»”⁴².

Ciertamente no deja de ser sorprendente la interpretación del raciovitalismo como vitalismo y de este como “idealismo egocéntrico”. En el capítulo 8 de TNT, titulado “Valores vitales”, Ortega pone en cursiva la siguiente afirmación: “*La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro*”⁴³. Por otra parte, se trata de una afirmación que manifiesta la coherencia que caracteriza el sistema de ideas orteguiano. Me refiero en especial al carácter excéntrico de la vida, a la innata necesidad de migrar hacia otro ser sobre la que Ortega no deja de reflexionar tanto sea cuando escribe sobre el amor, como cuando escribe sobre el teatro, la novela y la traducción. Al respecto, no es baladí recordar el papel importante que juega el concepto de “fluencia”, usado en la estela de Pfänder⁴⁴, en la descripción del amor⁴⁵.

Y, sin embargo, a pesar de las posibles defensas de la acusación de egocentrismo que se pueden hacer de Ortega, hay algo en la interpretación nicoliana que merece ser rescatado como una intuición importante: el reconocimiento de la reducción y el carácter trascendental que, en manos de Ortega, cobra el concepto de vida. Lo cual, según veremos, deviene aún más evidente cuando la reflexión sobre la vida se hace una con la reflexión sobre el tiempo. Y bien, en esa operación, un papel fundamental es el que juegan los conceptos de “espontaneidad” y de “horizonte”.

⁴¹ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo* (1960). México D. F.: FCE, 1989, p. 360.

⁴² *Ibid.*, p. 351.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 601.

⁴⁴ Alexander PFÄNDER, “Zur Psychologie der Gesinnungen”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), pp. 325-404. Vid. Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, p. 240.

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, en *Estudios sobre el amor*, V, 460: “el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad como de una fuente. Podíamos decir (...) que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado. No es un golpe único, sino una corriente. Pfänder ha insistido con gran sutileza en este aspecto fluido y constante del amor y del odio”.

2. Espontaneidad y horizonte

Hay una afirmación que ha podido ser empleada para una interpretación biológica de TNT, a la cual Ortega regresa con una nota, y que en cambio aquí propongo asumir como base para una interpretación fenomenológica del concepto de vida. La afirmación, contenida en el capítulo 4 de TNT titulado "Cultura y vida", es la siguiente:

el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, "vida espontánea"⁴⁶.

La nota que añade Ortega reza así: "Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima"⁴⁷. Al respecto, Nicol observa lo siguiente: "Advierte Ortega en *El tema de nuestro tiempo* que el término «biológico» abarca para él todo lo relativo a la vida, en su integridad, y no solamente lo relativo a la vida del cuerpo. Sin embargo, las imágenes a que recurre para ilustrar su idea de la vitalidad de la razón son (...) sistemáticamente del orden fisiológico, y la divisoria entre este orden particular y el orden biológico no está claramente definida"⁴⁸. Es cierto, efectivamente coinciden. Pero no, como piensa Nicol, en virtud de la supresión de la distinción categorial entre lo espiritual y lo orgánico. Baste tener presente otro texto importante de los años veinte, a saber, "Vitalidad, alma, espíritu" (1925), en el que Ortega ofrece una topografía de la personalidad según las regiones del "fondo vital", el "alma" y el "espíritu".

En el capítulo 5 de TNT, titulado "El doble imperativo", hallamos la expresión "fondo viviente": "La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad»"⁴⁹. Se comprende entonces que tanto lo que vale por sí mismo como lo que es funcional al ser viviente coinciden en ser originariamente "vida espontánea". La raíz común reside entonces no en una sustancia común sino en la espontaneidad, en la fluidez de lo que surge mientras está surgiendo, en la "actividad", que luego recibiría el nombre de "ejecutividad". De ahí que los

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 582.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Eduardo NICOL, *Historicismo y existencialismo* (1960), ob. cit., p. 364.

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 587.

posteriores análisis de Ortega se caractericen por la elección del método genético, el mismo que en *El hombre y la gente* es aplicado al lenguaje *in statu nascendi*.

El concepto de “espontaneidad” es un concepto usado también en la caracterización del racionalismo, que una vez identificado en la figura de Sócrates (cap. 6), queda por así decirlo desenmascarado en la inversión de sentido y en la torsión de la mirada, de directa a oblicua, “irónica”, que cumpliera, tal y como se cumple una misión. Y la misión no es de un solo individuo, sino de toda una época: “*El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón”⁵⁰. Mientras que, a la hora de responder a la pregunta que Ortega mismo se ha planteado no sin una cierta solemnidad, la respuesta parece evocar la inversión de una inversión, de cara a recuperar la jugosidad y el carácter fluido de la actividad: “*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo”⁵¹. El tema de nuestro tiempo, entonces, coincide con una inversión, de “la vida para la cultura” a “la cultura para la vida”⁵², funcional a captar el valor trascendental de la cultura en el sentido de condición de posibilidad de la vida. Recordemos que el acto inicial de la cultura es justamente la elección de un punto de vista. Algo que por tanto resulta ser originario respecto a la “cultura alta”. Y al respecto, San Martín ha mostrado los motivos por los que en la obra posterior de Ortega “cultura” cede el paso a “creencia”⁵³.

Una vez excluido que “biológico” deba entenderse en términos organicistas, cabe ahora señalar un cambio que se puede notar en la exposición del perspectivismo. Me refiero en particular a la integración de la tesis de Jakob von Uexküll, según la cual existe una pluralidad de medios en correspondencia con la pluralidad de organismos –que, a su vez, impulsara a Ortega a afirmar que “El medio se adapta al organismo”⁵⁴, y, en TNT, que “no es el mismo

⁵⁰ *Ibid.*, 591.

⁵¹ *Ibid.*, 593.

⁵² *Ibid.*, 600.

⁵³ Javier SAN MARTÍN, “La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatores”, ob. cit., p. 89: “La idea de cultura es en Ortega omnipresente hasta los primeros años de la segunda navegación, para ir desapareciendo, al menos de modo explícito, a partir de 1933, después de las lecciones de *En torno a Galileo* y la primera lección de *Principios de metafísica según la razón vital*, siendo sustituida (...) por los conceptos de técnica, creencias, ideas y usos”.

⁵⁴ *Vid.* el comentario de Ortega a los textos de Uexküll (“Die Schwebbewegungen von Rhizostoma pulmo” (1894) y *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, 1911) publicado en *El Espectador III*, 1920, con el título “El medio vital”. Ahora, “Biología y Pedagogía”, en “*El Quijote en la escuela*”, II, 421-423. Ya antes, en los apuntes de la lección XIII del curso de 1915-1916, *Sistema de la Psicología*, VII, 522, se lee lo siguiente: “La constitución psicológica: la atención directora de los sentidos. Seleccionadora. Tesitura. Los tiburones. –Qué objetos y qué verdades sobre ellos llegan a cada uno depende de su estructura. De su ser. Por eso es al revés que el

el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo⁵⁵— con otra tesis que, en cambio, parece centrada en la organización espacio-temporal de la realidad, en la génesis de la aparición del mundo. Y es así que pasajes como el que hace referencia a mallas, cedazos y redes⁵⁶, por los que pasa, filtrada que no deformada, la corriente de la realidad, y que concluyen con la idea de que “la estructura vital influye en la recepción de la realidad”⁵⁷ conviven con otros en los que se afirma la necesidad de que el mundo quede reconducido al horizonte, pero no sin señalar que “la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida”⁵⁸.

La vida, por su lado, una vez asumida como objeto de meditación, exige un salto fuera de ella, una suspensión de la ejecutividad para verla desde fuera. Es de observar que justamente este punto sería objeto de las sucesivas confrontaciones críticas con Husserl y con el concepto de reflexión, donde a la mirada desde afuera, Ortega opondría la autofosforescencia de la vida⁵⁹. En el nivel de TNT, en cambio, Ortega afirma que “cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores y, desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente”⁶⁰.

Esta misma idea aparece vehiculada por la expresión “torrente vital”, donde la vida funge como trascendental, esto es, condición de posibilidad de todos los actos, los perceptivos, los emocionales y los de la voluntad:

Darwin-Lamarck. El ser crea su medio —lo selecciona, lo recorta. Cada individuo necesario”. *Vid.* también “Prólogo para alemanes”, IX, 161, donde en cambio Ortega, remontándose al empleo de “circunstancia”, habla explícitamente de “proyecto de vida”: “El *medio*, al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan (...). No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su* tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida”.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 606.

⁵⁶ *Ibid.*, 612.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, 616.

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 202: “Yo no soy el lugar donde la reflexión se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como en una luz. La vida se alumbra a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de autoalumbrarse, de autofosforescencia”. Y más adelante: “La fenomenología, al describir un acto elimina, *reduce* su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos exclusivamente de éste. No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión, sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión —ya que ésta es forzosa” (*ibid.*, 225).

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 602.

Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado⁶¹.

Es este último un pasaje que, por la diversidad de lecturas a las que ha dado lugar, bien puede considerarse emblemático de TNT en su ya reconocida índole de “libro-escorzo”. Según una lectura historicista⁶², Ortega está excluyendo que acontezca algo como lo que dice el catecismo. Según una lectura fenomenológica, en cambio, por “consagrado” Ortega entiende la *summa* de todo posible participio pasado, esto es, el tiempo gramatical de los actos considerados desde el polo noemático: lo visto, lo amado, lo odiado, lo sufrido y lo gozado. Además, en el término “torrente” y “fluencia” es posible hallar la clave de la posterior asimilación de términos según la cual “nuestro tiempo” equivale a “nuestra vida”. La perspectiva entonces deja de tener una connotación de límite biológico y cobra el sentido de un acercamiento mediado por intereses prácticos que tienen su ahora y su aquí. La vida, por su lado, deja de ser considerada como instrumento del “más allá” cultural, como en el “culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo” para los que “la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita”⁶³. A este respecto, cabe por lo menos mencionar el intento husserliano, realizado justamente en *Erste Philosophie*, de superar la noción neokantiana de “tarea infinita”. La clave de la superación reside en el reconocimiento de la estructura temporal de cumplimiento (o llenado) [*Erfüllung*], por la cual toda percepción de cosa espacial consiste en una mezcla de dación de sí mismo [*Selbstgegebenheit*] y de co-intención. La co-intención da a toda intención observativa su sentido práctico, ofreciéndole los horizontes abiertos aún no captados, aún no observados o conocidos imperfectamente. Indica qué series perceptivas deben ser puestas en juego para que lo que está meramente co-intencionado, lo consciente en una mera anticipación, se convierta en algo captado en sí mismo y en carne y hueso, en algo realmente percibido⁶⁴. No me parece peregrino ver en esta diversa acepción de “teleología” una postura compatible con la que Ortega asume cuando emplea términos como “protención” y “futurición”. Que esta hipótesis no constituya una mera sugestión, un ejercicio de violencia hermenéutica o, peor aún, de oportunismo, lo demuestran los

⁶¹ *Ibid.*, 616.

⁶² *Id.* Jesús M. DÍAZ, “Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 48 (2024), pp. 104-105.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 600.

⁶⁴ *Id.* Edmund HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924)*, ob. cit., p. 45.

movimientos de la propia reflexión orteguiana, en especial cuando "nuestro tiempo" se convierte en objeto explícito de meditación.

3. Nuestro tiempo – nuestra vida

Al arrojar una primera mirada sobre *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (MNT), la conferencia que Ortega dictara en Buenos Aires, en su segundo viaje en 1928, resulta claro que la meditación acerca del tiempo no puede hacerse si antes no se plantea la cuestión de "qué es nuestra vida". Por otra parte, el año 1928 es un año sumamente fértil para la fenomenología, puesto que es el año de publicación de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁶⁵ y es el inmediatamente siguiente al de la publicación de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Y bien, la huella de estas dos obras es claramente detectable en el texto orteguiano desde el comienzo, a saber, desde cuando Ortega introduce el término "protención", perteneciente al léxico husserliano de la reflexión sobre el tiempo del presente, el campo temporal originario percibido, constituido en el flujo continuo de impresión-retención (intencionalidad transversal)-protención. Así Husserl: "Con la aprehensión del sonido que ahora aparece –que es como oído ahora– se funde el recuerdo primario de los sonidos que es como si acabaran de ser oídos y la expectativa (la protención) de los que aún quedan"⁶⁶. Y así Ortega:

Ese "ahora" fugitivo es nuestro pasado, que sigue siendo nuestro, que forma parte de nosotros, que viene a ser como la espalda de la actualidad y al que podemos siempre volvernos y encontrarlo por medio de retenciones de reminiscencias. De modo que todo "ahora" se descompone en dos trozos que lo integran: el efectivo y actual "ahora" y el antes o pasado que se articula en aquél, que va montado en él. Pero no es éste sólo el contenido del "ahora": no es sólo el actual más el recuerdo de lo pasado. (...) El "ahora" incluye, pues, junto a la retención del pasado la *protención* hacia el futuro⁶⁷.

Por lo que concierne al otro texto que permite comprender la intertextualidad de MNT, en especial las afirmaciones orteguianas acerca de la anterioridad del futuro que, a su vez, implican el deslizamiento de "protención" a "anticipación", hallamos explícita referencia a Heidegger. Igualmente explícita es la diferencia de matiz respecto al término *Sorge* que Ortega busca y encuentra

⁶⁵ Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, en *Husserliana*, vol. X, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

⁶⁶ Edmund HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002, p. 57.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, 37.

en el término “preocupación”⁶⁸. Pero una vez reconocida la ascendencia fenomenológica del texto, queda ahora por aclarar en qué sentido es posible considerar TNT como una filosofía primera y MNT como un punto de transición hacia la metafísica de la vida, cuyos principios empiezan a trazarse desde 1932. La tesis que aquí propongo es que en semejante paso un papel importante es el que desempeña la reflexión orteguiana sobre el tiempo. Ante todo, con la consideración del “ahora” como “punto de realidad” que “se llena hasta los bordes, se llena con cuanto en este instante estamos haciendo y somos”⁶⁹. Hacer, ser, vivir, entonces, no se corresponden con actos puntiformes, puesto que el ahora es un punto de realidad desbordante, en el sentido de que siempre está más allá de sí mismo. No es casual que Ortega halle en el gerundio el operador gramatical más apto para describir la correlación entre yo y circunstancia:

Hemos dicho que el “ahora”, que nuestro tiempo es nuestro porque en él va contenida nuestra realidad circundante y nuestra persona. “Ahora” significa estar cada cual en su aquí, viendo lo que ve, oyendo lo que oye, haciendo lo que hace, sintiendo lo que siente. Esto es lo que solemos llamar vivir. No cabe nada más sencillo. Todo lo que vive, vive ahora y sólo desde un “ahora” se vive. Lo mismo da, pues, que digamos “nuestro tiempo” que “nuestra vida”⁷⁰.

Semejante equivalencia se basa en la anterioridad del futuro. Si, por un lado, Ortega afirma “El porvenir es el capitán, el *dux*: presente y pretérito son los soldados y edecanes”⁷¹, por otro, asevera, no sin hacer hincapié en la decisión, que “nuestra vida es ante todo toparse con el futuro”⁷².

A estas alturas merece la pena observar no solo la reanudación sino también la nueva carga semántica que cobra el concepto de “previsión”. Ante todo, un sentido existencial, relacionado con el proyecto y la decisión personal, que nos muestra el nuevo sentido que ha adquirido el término “futurición”, respecto a su uso originario en sentido coheniano, según la nota autobiográfica de “Pidiendo un Goethe desde dentro”⁷³. Si, luego, se consideran las otras categorías de las que Ortega echa mano, como “edad” y “sexo”, entonces adquiere nuevo sentido esa ambigüedad señalada al comienzo del texto con referencia al vocablo “tiempo”, a través del cual se denominan tres cosas: la fluencia cronológica, el clima físico y el clima moral o época. Cuando “tiempo” significa “nuestra época” entonces la explicación del sexo y de la edad dominante se

⁶⁸ *Ibid.*, 48.

⁶⁹ *Ibid.*, 37.

⁷⁰ *Ibid.*, 38.

⁷¹ *Ibid.*, 47.

⁷² *Ibid.*, 45.

⁷³ José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro.— Carta a un alemán”, en *Goethe desde dentro*, V, 128.

lleva a cabo en el marco de una metafísica de la vida que lee el dominio de los jóvenes, de lo masculino y la predilección por el cuerpo como un efecto de la preeminencia del presente.

Pero la meditación acerca del tiempo es crucial en otro sentido que merece ser explorado, sobre todo en relación con las categorías vitales y con la nueva formulación que recibe el afronte dramático implicado en los conceptos de fatalidad y libertad. Para ello, valdría la pena seguir la línea que de MNT va hacia *¿Qué es filosofía?* y los *Principios de Metafísica según la razón vital*. Me refiero al poder que tiene la reflexión sobre el tiempo de fluidificar el contraste entre los términos "yo" y "circunstancia": "El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste a otro presente, en un eterno girar"⁷⁴.

Bástenos por ahora haber detectado en la reflexión sobre el tiempo, en la previsión del futuro y en los términos "fluencia" y "espontaneidad" el mapa conceptual que hace de TNT una filosofía primera previa a la metafísica de la vida. ●

Fecha de recepción: 30/01/2025
Fecha de aceptación: 06/04/2025

⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* México D. F.: Porrúa, 2004, p. 143. Este fragmento en la nota a la edición de las *Obras completas*, VIII, 699. Y, como otros fragmentos que aparecen en ediciones anteriores, no son recogidos en el texto fijado por la *Obras*, como se apunta en la mencionada nota editorial, porque: "Al texto manuscrito por Ortega, los editores anteriores añadieron algunas partes entre corchetes, procedentes de los extensos y finos resúmenes que Fernando Vela publicaba en *El Sol* al día siguiente. Estos añadidos se hicieron con el fin de desarrollar partes que el filósofo sólo tenía en notas en su manuscrito o ideas que había desarrollado durante las lecciones. Dichos textos, al no proceder de la mano de Ortega ni poder considerar que Vela tomase taquigráficamente lo dicho por su maestro, se han suprimido en la presente edición" (*ibid.*, 698).

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, Teresa de (2007): *Las Moradas*. Madrid: San Pablo.
- ÁVILA, Teresa de (2015): *Camino de perfección*. Madrid: Rialp.
- CELMS, Theodor (1931): *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- CELMS, Theodor (1993): *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften (1928-1943)*, ed. de Juris Rozenvalds. Frankfurt am Main: P. Lang.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- DÍAZ, Jesús M. (2024): "Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro", *Revista de Estudios Orteguianos*, 48, pp. 93-109.
- HUSSERL, Edmund (1959): *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Husserliana*, vol. VIII, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, en *Husserliana*, vol. X, ed. de Rudolf Boehm. Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, ed. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- MASI, Felice (2021): "Un biografismo assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell'idealismo fenomenologico", en Fabrizio PALOMBI et. al. (eds.), *Il pensiero e l'orizzonte. Studi in onore di Pio Colonnello*. Milán: Mimesis, pp. 493-510.
- NICOL, Eduardo (1950): *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE.
- NICOL, Eduardo (1989): *Historicismo y existencialismo*. México D. F.: FCE.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *¿Qué es filosofía?*, prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. México D. F.: Porrúa.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PFÄNDER, Alexander (1913): "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, pp. 325-404.
- SAN MARTÍN, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.
- SAN MARTÍN, Javier (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore", *Revista de Estudios Orteguianos*, 47, pp. 75-97.
- SAN MARTÍN, Javier (2023): "La fenomenología desde Machado. Idealismo y realismo", *Rocinante*, 14, pp. 191-206.
- SILVER, Philip W. (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier (2006): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, Xavier (2024): *Epistolario*, ed. de Jordi Corominas, Joan Albert Vicens. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

El amor es espacial: una lectura orteguiana

Simona Lorenzano

ORCID: 0009-0007-1032-7962

Resumen

El artículo explora la visión de Ortega y Gasset sobre el amor como *fenómeno espacial*. Partiendo de su antropología filosófica, la reflexión considera el amor como *fenómeno del alma*, donde el amante reorienta su centro de gravedad hacia otro ser. Se muestra que el amor es espacial porque los seres humanos son espaciales y el espacio siempre es perspectiva. Ortega distingue entre *geometrías matemáticas* y *sentimentales*: el amor modifica el espacio lineal y abre una nueva dimensión, el *espacio sentimental*. Asimismo, se mencionan dos cartas de Rilke que parecen constituir una ampliación poética coherente con la interpretación orteguiana del amor.

Palabras clave

Ortega y Gasset, amor, espacio, alma, geometría sentimental, Rilke

Abstract

This paper examines Ortega y Gasset's view of love as a *spatial phenomenon*. Drawing on his philosophical anthropology, it explores how love manifests as *phenomenon of the soul*, wherein the lover transfers their center of gravity to another person. The argument emphasizes that love is spatial because human beings are spatial, and space is always a perspective. Ortega distinguishes between *mathematical and sentimental geometries*: love disrupts the linearity of geometric space and opens access to a new dimension: *sentimental space*. Additionally, the paper references two letters from Rilke's epistolary corpus that poetically amplify and resonate with Ortega's interpretation of love.

Keywords

Ortega y Gasset, love, space, soul, sentimental geometry, Rilke

Cuando hablamos de amor, no debemos caer en el error de empezar a hablar de *amores*. Esta es la primera aclaración que hace Ortega y Gasset en la introducción de "Facciones del amor" (1926), uno de sus ensayos más significativos sobre el tema. Los "amores" son, en efecto, historias más o menos turbulentas que les suceden a hombres y mujeres. Muchos factores pueden complicarlas, hasta el punto de que, en la mayoría de los casos, "hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor"¹. Además, aunque pueda parecer interesante realizar un análisis del amor desde un punto de vista psicológico, reducirlo solo a lo que hombres y mujeres sienten el uno por el otro es limitar su alcance, que es mucho más amplio. Pensemos, por ejemplo, en Dante, quien consideraba el amor como aquello que mueve el sol y las demás estrellas². Así pues, cabe preguntarse: ¿desde qué *perspectiva* debe contemplarse el amor para realizar una reflexión filosófica sobre este fenómeno?

¹ José ORTEGA Y GASSET, "Facciones del amor" (1926), en *Estudios sobre el amor* (1939), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo V, p. 457. En adelante, indicamos el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

² *Idem*.

Cómo citar este artículo:

Lorenzano, S. (2025). El amor es espacial: una lectura orteguiana. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 143-160.
<https://doi.org/10.63487/reo.247>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

Consideraciones iniciales

Intentar una fenomenología del amor es una empresa ardua, como sostiene Massimo Vittorio en un ensayo dedicado a Ortega y Gasset titulado *Il filosofo spaziale*³. Esta dificultad radica en el hecho de que, si bien el amor como fenómeno interior solo puede experimentarse en primera persona –en lo que Ortega y Gasset llama la propia *realidad radical*–, como tal es incomunicable: quien *está* implicado en el amor no tiene suficiente lucidez para describirlo⁴. Por el contrario, quien *no está* implicado personalmente en el amor puede describirlo, pero no lo experimenta. “Qui è il paradosso ed è la vera difficoltà di impostare un’analisi filosofica dell’amore: chi lo sperimenta non può descriverlo; chi può descriverlo non ne ha esperienza”⁵, como escribe Vittorio.

Sin embargo, resulta oportuno tener en cuenta la tesis de Javier San Martín sobre la fenomenología de Ortega y Gasset, tesis que interpreta al filósofo madrileño como un fenomenólogo⁶. Como escriben Noé Expósito y Tomás Domingo Moratalla en la introducción de un volumen colectivo en homenaje a San Martín: “La fenomenología es, antes que nada, una forma de hacer filosofía, un método que toma como punto de partida en sus investigaciones, no los datos falibles de nuestras sensaciones ni los constructos conceptuales abstractos, es decir, ni la sensación ni la construcción, sino la intuición”⁷. Y San Martín ha llamado la atención sobre “cómo Ortega pone en práctica el método fenomenológico en todos los ámbitos, desde la antropología hasta la estética”⁸.

A partir del “paradigma”⁹ propuesto por San Martín, algunos estudiosos han investigado la posibilidad de una *fenomenología del amor* en ciertas obras de Ortega y Gasset. Más específicamente, cabe mencionar a César Moreno

³ Cfr. Massimo VITTORIO, *Il filosofo spaziale. Etica e antropologia dello spazio corporeo in Ortega y Gasset*. Mantua: Universitas Studiorum, 2023, p. 117.

⁴ Cfr. *idem*.

⁵ *Idem*. Se aporta aquí una traducción al español para facilitar el seguimiento del hilo argumentativo: “Aquí está la paradoja y la verdadera dificultad de plantear un análisis filosófico del amor: quien lo experimenta no puede describirlo; quien puede describirlo no lo ha experimentado” (traducción mía).

⁶ Entre las numerosas obras de San Martín, véase en particular Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

⁷ Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA, “Introducción”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, 2022, p. 11.

⁸ *Idem*.

⁹ En particular, Noé Expósito escribe: “Lo que San Martín nos obliga a replantearnos no es solo una idea o aspecto concreto, sino el *paradigma* mismo desde el que interpretamos la filosofía de Ortega, distinguiendo claramente entre el que denomina «orteguiano-mariasista», por un lado, y el «fenomenológico», por otro”; Noé EXPÓSITO ROPERO, “Antropología, ética y razón práctica en Ortega: una lectura fenomenológica”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., pp. 165-180.

Márquez, quien realiza una “brevísima propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación”¹⁰, en su ensayo titulado “Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco”, donde el autor se detiene también en el amor intelectual orteguiano con referencia a *Meditaciones del Quijote*. De esta misma obra parte igualmente una reflexión sobre la teoría orteguiana del amor de Alejandro de Haro Honrubia, quien escribe:

En *Meditaciones del Quijote* observamos la deuda de Ortega con la fenomenología, aunque como dice el profesor Javier San Martín, sin hacer aquél ninguna concesión terminológica al nuevo movimiento. La fenomenología del mundo de la vida, aquella que se interesa por las cosas mismas, incorpora en el pensamiento de Ortega la idea del amor (*fenomenología del amor*)¹¹.

Las cosas revelan su sentido en conexión con los demás elementos del universo, cuyo orden responde a la acción benéfica del amor y, en este sentido, Haro Honrubia recuerda el célebre pasaje de las *Meditaciones del Quijote* en el que Ortega y Gasset escribe:

El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.

Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

Pero, ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda¹².

Estos estudios muestran de manera convincente cómo es posible leer en Ortega y Gasset una *fenomenología del amor*, a partir de la idea de San Martín de que “la fenomenología es la filosofía de Ortega”¹³. Sin embargo, el presente trabajo no pretende desarrollar más esta perspectiva. Queremos precisar que el objetivo de este texto es más circunscrito: ofrecer una interpretación del

¹⁰ César MORENO MÁRQUEZ, “Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco. (Notas para una brevísima propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación)”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., pp. 95-107.

¹¹ Alejandro de HARO HONRUBIA, “La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2018, p. 180.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 782.

¹³ Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA, “Introducción”, en Noé EXPÓSITO ROPERO y Tomás DOMINGO MORATALLA (eds.), ob. cit., p. 9.

amor a partir de la antropología filosófica de Ortega y Gasset, con particular referencia a uno de sus ensayos antropológicos, “Vitalidad, alma, espíritu”. En este sentido, partiendo de la antropología filosófica orteguiana, queremos poner en relación la interpretación del amor que se deriva de ella con otros ensayos menos conocidos y frecuentados del mismo filósofo español, además de hacer dialogar estas ideas con otros autores.

Esta elección encuentra asimismo apoyo en la literatura secundaria. En particular, resulta significativo que Armando Savignano haya tematizado el amor como uno de los asuntos fundamentales de lo que define la *fase antropológica* (1914-1928) del pensamiento de Ortega y Gasset¹⁴. En el ámbito de las “questioni antropologiche”, Savignano plantea

le originali ricerche sul tema dell'amore (dal 1916 al 1926), rispetto alle quali, mentre nel 1914 Ortega vive e interpreta la circostanza spagnola alla luce dell'esemplare chisciottesco, in seguito esso sembra progressivamente cedere il passo ad un altro simbolo universale dell'ispanità: Don Giovanni; il che, da un lato, consente di enfatizzare la dimensione emotivo-sentimentale dell'uomo, che peraltro non è solo ragion pura, ma ragion vitale¹⁵.

Podemos añadir asimismo que Maria Teresa Russo, en su ensayo *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*, sitúa el amor como uno de los temas fundamentales de la antropología filosófica orteguiana¹⁶. En este sentido, cabe mencionar nuevamente a Massimo Vittorio, quien incluye el fenómeno amoroso entre los temas cruciales de la antropología filosófica orteguiana y se detiene en el amor en un capítulo específico, significativamente titulado “Spazi sentimentali”¹⁷.

Definir el amor no es nada sencillo: se pueden captar múltiples aspectos y expresiones, pero encontrar una definición única y exhaustiva sería difícil y también infructuoso. En este sentido, Ortega y Gasset elaboró diversas definiciones del amor que están esparcidas a lo largo de sus ensayos. Las reflexiones más significativas sobre el tema están contenidas en *Estudios sobre el amor*, un

¹⁴ Para una exposición detallada de las cuatro fases señaladas por Savignano en su periodización del pensamiento orteguiano, véase Armando SAVIGNANO, *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari: Editori Laterza, 1996, pp. 6-7.

¹⁵ *Ibidem*, p. 45; se aporta aquí una traducción al español: “las investigaciones originales sobre el tema del amor (de 1916 a 1926), en relación con las cuales, mientras que en 1914 Ortega vive e interpreta la circunstancia española a la luz del modelo quijotesco, posteriormente parece ceder progresivamente el paso a otro símbolo universal de la hispanidad: Don Juan; lo que, por un lado, permite poner de relieve la dimensión emocional-sentimental del hombre, que, por otra parte, no es solo razón pura, sino razón vital” (traducción mía).

¹⁶ Cfr. Maria Teresa RUSSO, *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Ed., 2012, pp. 71-87.

¹⁷ Cfr. Massimo VITTORIO, “Spazi sentimentali”, en *Il filosofo spaziale*, ob. cit., pp. 117-141.

ensayo publicado en 1939 en Buenos Aires y que constituye una de las obras más reeditadas de Ortega y Gasset mientras él estaba vivo. Téngase en cuenta que esta colección se imprimió por primera vez en alemán en 1933 con el título *Über die Liebe. Meditationen* y la edición española de 1939 es la traducción de esta primera edición. A partir de ahí, entre 1939 y 1954, se publicaron nueve ediciones de *Estudios sobre el amor*, algunas con variaciones significativas en la elección de los ensayos incluidos en la colección. En la edición en 2006 de *Obras completas, Estudios sobre el amor* incluye tres ensayos: “Facciones del amor” (1926), “Amor en Stendhal” (1926) y “La elección en amor” (1927). Sin embargo, Ortega y Gasset llega a una de las definiciones más agudas y brillantes del fenómeno amoroso justo cuando no se proponía definirlo, en un ensayo en el que no trata el amor de manera central, sino la antropología filosófica. Me refiero a “Vitalidad, alma, espíritu” (1925)¹⁸, ensayo que logra una inmersión en el *intus* humano, en el *Intracuerpo*.

Según Ortega y Gasset, para la antropología filosófica –o, mejor dicho, para *el conocimiento del hombre*¹⁹– “la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana”²⁰ tiene una importancia fundamental. Tras analizar en profundidad las tres instancias psíquicas que capta y que dan nombre al propio ensayo, Ortega y Gasset reflexiona sobre el *alma enamorada*. El alma que se sitúa en este *modo de ser* particular realiza la empresa mágica de trasladar su centro de gravedad a otra alma; en este sentido, amar, según el filósofo, es hacer del ser amado nuestro centro, en un intento de fundir nuestra perspectiva con la suya²¹. Estas reflexiones crean las condiciones previas para definir lo que denomina la *geometría sentimental*, a la que dedica un párrafo en el mismo ensayo.

De lo que escribe, podemos deducir que, para Ortega y Gasset, el amor es un *fenómeno espacial*: aludiendo a un espacio que no es geométrico, sino sentimental²². Este espacio, en el que se *incluyen* los amantes, se *abre* en el momento en que florece el amor y se convierte en el escenario de sus actos amorosos. Por tanto, el amor acontece. Y en su acontecer, dibuja un nuevo atlas, medido

¹⁸ “Vitalidad, alma, espíritu” es la respuesta de Ortega y Gasset tras leer, con insatisfacción, la nota que el diario *El Sol* publicó el 20 de mayo de 1925 sobre sus dos conferencias tituladas “Temas de Antropología Filosófica” que pronunció en Madrid, en la Residencia de Señoritas, los días 1 y 19 de mayo de ese mismo año.

¹⁹ En “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega escribe explícitamente que prefiere llamar a la antropología filosófica “Conocimiento del hombre”; para la página y los detalles bibliográficos consúltese la nota siguiente.

²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), en *El Espectador V* (1927), II, 570.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 583.

²² Cfr. MASSIMO VITTORIO, ob. cit., pp. 117-141.

con parámetros particulares que son los de la propia *geometría sentimental*²³. Por eso, desde la perspectiva de Ortega y Gasset, el amor es espacial. Intentemos ahora comprender mejor el sentido de esta interpretación.

El amor, un fenómeno del alma

En muchas de sus obras, el pensador español enfatiza la importancia de partir de la *realidad radical*, del ser más profundo y oculto del ser humano, como punto de partida para cualquier reflexión que se realice sobre temas que le conciernan al hombre. En este orden de ideas, es esencial subrayar que, tanto más cuando se trata de explicar fenómenos psíquicos como el amor, se hace aún más evidente la necesidad de una inmersión en el complejo abismo que constituye la esencia del ser humano. Por esta razón, reflexionar sobre “Vitalidad, alma, espíritu” nos ayuda a comprender en qué sentido el amor es un fenómeno del alma y un fenómeno espacial.

En su análisis, el autor español describe la *tectónica de la persona*, articulando la *estructura de la intimidad humana* en tres componentes. En la parte más profunda y abismal se encuentra el *alma carnal*, también llamada *vitalidad*; en la zona media superpuesta se encuentra el *alma*, lo que podría denominarse propiamente lo psíquico; en la zona más emergente, en cambio, reside el *espíritu*. Yendo, por tanto, del exterior al interior del hombre, se manifiestan en orden el *espíritu*, el *alma* y la *vitalidad*. Esta última, la *vitalidad*, es esa forma de energía constitutiva que está en la base de nuestra persona: “Porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma”²⁴.

Sin embargo, es crucial reconocer que, a pesar de su profundidad, nuestro conocimiento sobre este componente es limitado. Cada individuo, al relacionarse con otros, percibe de manera instantánea su reserva de energía, sintiendo de inmediato la cantidad y calidad de la *vitalidad* del otro²⁵. Sucede, por ejemplo, que después de haber conversado con cierta persona nos sentimos vigorizados, refrescados de energía positiva, llenos de estímulo y confianza; pero también sucede que después de haber estado cerca de otro tipo de persona nos sentimos, en cambio, abatidos, maltrechos, malhumorados, como si hubiéramos perdido calor y energía. Esto ocurre porque hay “dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantienen siempre en «superávit»;

²³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 584-585.

²⁴ *Ibidem*, p. 583.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 573.

otros, de vitalidad insuficiente, siempre en «déficit»²⁶. Sin embargo, como la vida del cosmos es una realidad única, nos contagiamos: “Toda vida es contagiosa (...). Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos”²⁷.

Si la *vitalidad* constituye nuestra base energética animal, el componente más individual de la persona es el *espíritu*. Ortega y Gasset lo describe como el conjunto de actos íntimos de los que cada persona se siente la autora y protagonista más auténtica²⁸. El espíritu es la voluntad, el “Yo quiero”, el razonamiento, el entendimiento, el conjunto de inclinaciones estrictamente personales. El *espíritu* no vive de sí mismo, sino que se alimenta de la verdad y la regla, es decir, no habita en sí mismo, sino que hunde sus raíces en el mundo transubjetivo y universal²⁹.

Los fenómenos *espirituales*, además, se caracterizan por ser instantáneos, no perduran, a diferencia de los fenómenos del *alma*. Esta última es la región de los sentimientos, los deseos, los apetitos, las emociones y todo lo más íntimo de una persona. El alma se alimenta de sí misma y vive por su cuenta, separada del resto del mundo y de los demás. Ortega escribe: “El alma forma un recinto privado frente al resto del universo”³⁰; el alma es “casa”, es el espacio definido para el individuo como tal. En este sentido, el individuo experimenta la vida “de sí mismo” y “sobre sí mismo”, trascendiendo los límites impuestos por la lógica, el deber, las normas y el Absoluto³¹.

Además, los *fenómenos del alma* no son instantáneos, sino que se dilatan en el tiempo: pueden ser estados de ánimo o modos de ser. Por ejemplo, se puede *estar* inquieto durante una hora, un día o un mes, o se puede *ser* un alma inquieta toda la vida. Es interesante que Ortega y Gasset describa el *espíritu*, nuestra vida intelectual y volitiva, como un naufrago inmerso en la tonalidad existencial del *alma*. Hay que aclarar, sin embargo, que los *fenómenos del alma*, “«mis» impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, repito, pero no son «yo». El «yo» asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán”³².

En efecto, bajo el control del *espíritu*, es posible contraer el *alma*, cerrar sus poros, haciéndola así hermética, o, a la inversa, abrir sus poros, haciéndola así capaz de asimilar grandes cantidades de amor o de odio, de entusiasmos o de deseos. En consonancia con esta línea de argumentación, el filósofo distingue entre dos tipos de alma: el *alma insensible*, aquella que ha convertido su

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 574.

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 575.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 580.

³⁰ *Ibidem*, p. 581.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 577.

hermetismo hacia el mundo exterior en un hábito, por lo que se caracteriza por ser árida e impermeable a las influencias externas, así como cerrada hacia el interior; y el *alma sensible*, porosa y abierta hacia el mundo exterior, aunque simultáneamente pueda estar cerrada hacia el suyo propio.

Como señala Ortega y Gasset, no es casualidad que el ser humano dotado de una gran inteligencia tienda a ser receptivo y exquisitamente sensible y, sin embargo, posea una intimidad muy seca. Ello se debe al hecho de que resulta sumamente difícil ser sensible y sentimental al mismo tiempo. En este sentido, también añade que el enamoramiento es un instrumento muy delicado de medir “la porosidad y el hermetismo de las almas”³³. Por tanto, podemos afirmar que “Vitalidad, alma, espíritu” ofrece un valioso aparato interpretativo para una comprensión más profunda de toda la filosofía orteguiana. Por ejemplo, nos permite comprender por qué el amor, una actividad sentimental, se distingue de las actividades intelectuales o corpóreas: la respuesta está en que el amor es un fenómeno del *alma*, mientras que los actos intelectuales son fenómenos del *espíritu*.

Hablando de *almas insensibles* y *almas sensibles*, ¿qué alma puede ser más sensible que la del poeta? Sin embargo, como hemos adelantado, las almas que son sensibles hacia el exterior pueden ser, al mismo tiempo, brutalmente herméticas en su interior. Todo es cuestión de cerrarse o abrirse. Podemos encontrar un ejemplo de ello en el poema “Non chiederci la parola” de Eugenio Montale:

Non chiederci la parola che *squadri* da ogni lato
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco
 lo dichiarì e risplenda come un croco
 perduto in mezzo a un polveroso prato.
 (...)
 Non domandarci la formula che mondi possa *aperti*,
 sì qualche storta sillaba e *secca* come un ramo.
 Codesto solo oggi possiamo dirti,
 ciò che non siamo, ciò che non vogliamo³⁴.

Montale siente que su propia alma no tiene forma, así que declara su incapacidad de usar palabras para describir un lugar sin contornos, para *delimitar* un lugar sin forma. El alma del poeta es confusa, oscura, no puede

³³ *Ibidem*, p. 578.

³⁴ Eugenio MONTALE, “Non chiederci la parola”, en *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie* (1984). Milán: Mondadori, 2000, p. 29 (cursiva mía). Se aporta aquí una traducción al español (traducción mía): “No nos pidas la palabra que escrute íntegramente / nuestro ánimo informe, y con letras de fuego / lo revele y brille como flor de azafrán / perdida en medio de un campo polvoriento. (...) No nos pidas la fórmula que pueda abrirte mundos; / sí alguna contrahecha sílaba, seca como una rama. / Sólo esto podemos hoy decirte: / lo que no somos, lo que no queremos”.

resplandecer como una flor de azafrán. Por eso, Montale subraya que no posee ninguna fórmula mágica que pueda salvar a la humanidad de la inseguridad; porque su alma está cerrada, y un alma *cerrada* es incapaz de *abrir* nuevos mundos. Un alma así –escribe el poeta– solo puede proporcionar unas pocas sílabas retorcidas, tan estériles como una rama seca. En otras palabras, puede describir nuestro negativo: puede hablarnos de nuestro lado oscuro, de nuestra sombra, de nuestro *no ser*, de “*ciò che non siamo*”, de “*ciò che non vogliamo*”³⁵.

Sin embargo, al igual que en fotografía el negativo contribuye a dar forma a la imagen, el *no-ser* también da forma al *ser*. Cabe señalar que Montale compuso este poema el 10 de julio de 1923 y lo publicó en 1925 en la colección *Ossi di seppia*; por tanto, eran los años en que el régimen fascista se afianzaba en Italia. En esta colección, el poeta encierra la inquietud existencial y el sentimiento de malestar que caracterizaron un periodo histórico marcado por la caída de los ideales del pasado y la afirmación de una ideología nacionalista con su violenta tendencia a la homologación. Interpretando la poética de Montale a la luz del pensamiento de Ortega y Gasset, podríamos decir que, en su intimidad, el poeta italiano deja prevalecer el espíritu que, como hemos escrito, no se basta a sí mismo, sino que tiende hacia una dimensión universal. No obstante, “el predominio del espíritu y el del cuerpo tienden a desindividualizarnos y, al propio tiempo, a suspender nuestra vida de alma”³⁶, como parece evidente en la poesía que hemos analizado.

En los mismos años en que Montale ponía en verso el “mal de vivir” con su poética de lo negativo, en otro lugar de Europa, la poetisa Marina Cvetaeva y el poeta Rainer Maria Rilke componían e intercambiaban cartas que reboaban de alma dirigida al alma: eran, de hecho, cartas de amor rebosantes de amor animoso. Las vidas de estos dos poetas se entrelazan a través de un epistolario íntimo, profundo y rico en palabras que *abren* nuevos mundos. Sus palabras crean una nueva dimensión, una *geometría sentimental*, en la que estos dos amantes –que en el *espacio geométrico* nunca se encontrarán– comienzan a encontrarse, a rozarse y a amarse. Para estos dos poetas, la palabra es el cuerpo a través del cual son posibles su encuentro, su unión y sus actos de amor. Por tanto, es la palabra lo que Marina Cvetaeva le reclama a su Rilke:

¿Qué es lo que quiero de ti? Eso es lo que le pido a toda poesía y a todo verso poético: la verdad de un $\left. \begin{smallmatrix} \text{de un} \\ \text{de este} \end{smallmatrix} \right\}$ instante. La verdad no va más allá. Sólo la palabra que quiero, que para mí ya es una cosa. Te conozco, Rainer, como me conozco a mí misma. Cuanto más lejos de mí, más profundo *en mí*³⁷.

³⁵ *Idem*.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 581.

³⁷ Marina CVETAeva a Rainer Maria RILKE, 22 de agosto de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke* (1926). Berlín: Insel Verlag, 1992; traducción italiana de Ugo

Según Cvetaeva, “el amor vive de la excepción, de las exclusiones, de la exclusividad; el amor vive en las palabras y muere en los actos”³⁸. Y las palabras que Rilke dedica a su amada poetisa revelan y configuran una *topografía del alma*, como escribe la propia mujer:

El más allá (no el religioso, sino el geográfico) Tú lo conoces mejor que el más acá, el aquí, conoces su topografía con todas sus montañas e islas y castillos. Una *topografía del alma*, esto eres Tú. Y con Tu libro (...), has hecho más por Dios que todos los filósofos y predicadores juntos³⁹.

Leer este epistolario es como sumergirse en la interioridad de los dos poetas y encontrar de pronto ante los ojos el espléndido espectáculo de sus almas danzando juntas, alimentando un ferviente amor recíproco. Rilke escribe:

Te recibí en mi alma, con toda mi conciencia que tiembla por Ti, por Tu venida, como si Tu gran compañero de lectura, el océano, junto a Ti, marea del corazón, me hubiera barrido, sumergiéndome. ¿Qué puedo decirte? (...) Has hundido Tus manos en mi corazón como en la cuenca de una fuente fluuyente: ahora es a Ti a quien corre (...). Qué puedo decir: todas mis palabras (...), mis palabras, todas, anhelan llegar inmediatamente a Ti. (...) El atlas se ha abierto (la *geografía* para mí no es una ciencia, sino un conjunto de relaciones que pongo inmediatamente en práctica) y Tú ya estás marcada, Marina, en el mapa de lo más íntimo de mi ser: en algún lugar entre Moscú y Toledo he hecho sitio para que se abra paso Tu océano⁴⁰.

Rilke habla de la geografía no como una ciencia, sino como un conjunto de relaciones. ¿Y qué es el amor, si no una geografía particular que nos orienta continuamente hacia el objeto amado? Y es precisamente en términos geográficos como Rilke le declara su amor a Marina: “El atlas se ha abierto”⁴¹. ¿Por qué no dice simplemente “Te amo”? Porque el gran poeta posee las palabras para describir con mayor precisión lo que siente en su interior. En cuanto Rilke la acoge en su alma, esta comienza a temblar por ella, porque es un alma enamorada. ¿Y qué hace un alma enamorada? Como escribe Ortega y Gasset, “el alma enamorada realiza la mágica empresa de trasferir a otra alma su centro

Persi, en *Marina Cvetaeva, Rainer Maria Rilke. Lettere*. Milán: Sellerio Editore, 2010, pp. 59-60 (aquí la traducción española es mía).

³⁸ *Ibidem*, p. 59 (traducción mía).

³⁹ Marina CVETAeva a Rainer Maria RILKE, 12 de mayo de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*, ob. cit., pp. 19-20 (traducción mía).

⁴⁰ Rainer Maria RILKE a Marina CVETAeva, 12 de mayo de 1926, en *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*, ob. cit., pp. 15-16.

⁴¹ *Idem*.

de gravedad”⁴². Por eso se abrió el atlas y Marina quedó marcada en el mapa de lo íntimo, o, en palabras de Ortega y Gasset, Marina se convirtió en el centro de su *geometría sentimental*. Entonces: “¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?”⁴³ Reflexionaremos sobre esto con más detalle en el siguiente capítulo.

Espacios geométricos y espacios sentimentales

Si *el amor es espacial*, es precisamente porque el ser humano mismo es un *personaje espacial*. “Lo spazio è sempre *prospettiva*”⁴⁴ y, desde el punto de vista humano, un mismo espacio puede medirse de distintas maneras. Según Ortega y Gasset, hay *espacios geométricos* y *espacios sentimentales*, pues también existen *geometrías matemáticas* y *geometrías sentimentales*. Hasta ahora solo hemos insinuado esta diferencia; veamos ahora con más precisión de qué se trata.

La relación del ser humano con el espacio es extremadamente compleja y también bastante paradójica. La paradoja radica en que la existencia humana es un juego de *perspectivas* entre lo *cercano* y lo *lejano*: por un lado, ese “allí”, que es la distancia, la alteridad de la que depende mi existencia por contraste; por otro lado, ese “aquí”, que es mi circunstancia, aquello que me clava como un clavo en un lugar, excluyéndome de otros⁴⁵. Ortega y Gasset explora esta cuestión de manera iluminadora en “El hombre y la medida de la Tierra” (1954), partiendo del supuesto de que “el hombre está condenado a existir, en cada momento, desde un sitio”⁴⁶. El filósofo aclara, sin embargo, que la concepción del espacio del *ser humano* es muy diferente a la del *geómetra*, es decir, de quien mide numéricamente el espacio utilizando los elementos de la geometría. En otras palabras, *el espacio propiamente humano* es diferente y va más allá del *espacio geométrico*⁴⁷.

El ser humano organiza toda su vida según lo que Ortega y Gasset denomina la *perspectiva cerca-lejos*, que consiste en que, desde el lugar donde me encuentro, todos los demás lugares del mundo se organizan según una perspectiva vital y dinámica de tensiones emocionales⁴⁸. Si deseo algo que está lejos, esa distancia no es geométrica, sino una distensión sentimental, un estiramiento doloroso de mi ser hacia ese lugar remoto⁴⁹.

⁴² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 583.

⁴³ *Ibidem*, p. 584.

⁴⁴ “El espacio es siempre *prospettiva*” (traducción mía); Massimo VITTORIO, ob. cit., p. 17.

⁴⁵ Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Lección I”, en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948), IX, 1191.

⁴⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la medida de la Tierra” (1954), VI, 883.

⁴⁷ Cfr. *idem*.

⁴⁸ Cfr. *idem*.

⁴⁹ Cfr. *idem*.

Sin embargo, el filósofo subraya que la existencia de la *distancia* en la vida humana tiene un carácter paradójico. En efecto, el hombre no comienza por estar directamente en lo próximo, en lo inmediato, en lo que Ortega llamaría el “aquí”⁵⁰. Del mismo modo que no hay derecha sin izquierda ni alto sin bajo, tampoco se puede tener conocimiento de un “aquí” si no se tiene al mismo tiempo conciencia de un “allí”. Por tanto, para que el ser humano pueda sentirse *aquí*, es decir, para que pueda identificar su circunstancia –lo que equivale a identificarse a sí mismo–, necesita inevitablemente ser también *allí* de alguna manera y en algún sentido. Esto demuestra la primacía del *allí* sobre el *aquí*: mi estar *aquí*, en esta circunstancia particular, depende esencialmente de ese *allí*, de la *alteridad* que me ha colocado *aquí*. Incluso el objeto que vemos cerca, en su inmediatez, se nos aparece naturalmente sobre el fondo del horizonte donde se sitúan otras cosas más lejanas.

Entonces, la paradoja de la relación del hombre con el espacio se origina en que la existencia del hombre es primero *allí*, en la distancia, y solo por contraste con el *allí* aparece el *aquí*. El hecho de ser a la vez *allí* y *aquí* en contraste constituye el carácter paradójico que hace del *espacio* y de la *distancia* una dimensión dolorosa y lacerante de la vida humana⁵¹. En efecto, existe en el ser humano un deseo persistente de que lo lejano se convierta en cercano y lo cercano en lejano; es decir, el ser humano no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a subvertir el orden espacial, negando así la estructura del *espacio geométrico*⁵². En otras palabras, podríamos decir que *el hombre tiene una tendencia natural a humanizar el espacio geométrico*.

Por tanto, se entiende cómo una persona puede estar físicamente cerca, pero sentimentalmente distante, mientras que alguien a quien amo puede estar físicamente distante, quizá a kilómetros de distancia, quizá en otro continente, pero yo la experimento sentimentalmente cerca, de hecho, muy cerca. En este sentido, Ortega y Gasset escribe en *El hombre y la gente*:

es un error dar por sentado que el espacio –o si quieren–, lo espacial o la espaciosidad es originariamente el espacio corporal físico o el espacio de esquemas corpóreos, tema de la geometría. No hay tal: los espacios físicos y geométricos son ya realidades derivadas de la espaciosidad originaria que no es corpórea ni cosa que lo valga sino... espiritual⁵³.

En otras palabras, el espacio en el que se sitúan los cuerpos es diferente del espacio en el que se expresan las almas, ya que –según el filósofo español– puede decirse incluso que “el espacio de los cuerpos es mera precipitación, y,

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, 1191.

⁵¹ Cfr. *idem*.

⁵² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la medida de la Tierra”, VI, 883.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 231.

como petrificación, del espacio de las almas”⁵⁴. Y es precisamente en el espacio de las almas donde se abre el espacio del amor. El amor es el espacio que ofrece la posibilidad del acontecimiento, o, mejor dicho, de uno de los acontecimientos más íntimos que pueden producirse entre los seres humanos. En este sentido, *el amor es espacial* porque su espacialidad incluye tanto la posibilidad de que el amor sea un *lugar*, lo que indica la estabilidad de una relación entre objetos, como la posibilidad de que el amor sea *espacio* en sentido propio, entendido como una “intersezione di elementi mobili (...) l’effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo situano, lo temporalizzano, e lo fanno funzionare in un’unità polivalente di programmi conflittuali”⁵⁵.

El amor es, por tanto, estabilidad y precariedad, punto de orientación y desorientación, porque todo amor auténtico está expuesto al riesgo de la pérdida, de extraviarse; la amada es un espacio que he explorado solo parcialmente y que siempre deseo explorar, pero que nunca llegaré a explorar del todo. Así pues, el amor es un espacio inagotable; tal vez toda su posibilidad de perduración resida en eso. En este sentido, según Ortega y Gasset, el amor es un “*eterno insatisfecho*”⁵⁶ que exige explorar ese espacio —aunque sea arriesgadamente— una y otra vez. El amor exige la proximidad del ser amado, una proximidad que siempre parece escasa, en coherencia con su naturaleza de *eterno insatisfecho*⁵⁷. El filósofo lo subraya en un ensayo titulado “[La caza solitaria]” (1945), donde también escribe:

Cuando el ser amado se aleja nuestro sentimiento se estira como un elástico se distiende, y esta distensión es dolor, es la pena de amor; mas por lo mismo, en ese dolor y cuanto mayor sea, más y mejor se siente a sí mismo el amor, más se embriaga con su propia pena este amor a distancia, hecho de lágrimas, nostalgia y *saudade*⁵⁸.

Una vez más, no se trata, ante todo y de forma exclusiva, de una proximidad física, sino sentimental. En efecto, Ortega y Gasset se pregunta si amar no es precisamente hacer de alguien el centro del universo, el *lugar* donde se tejen los hilos cuya trama es nuestra vida. Y la respuesta que da el propio filósofo es: “¡Ah! Sin duda, sin duda”⁵⁹. Ahora debería quedar más claro a qué nos

⁵⁴ *Ibidem*, p. 232.

⁵⁵ Se aporta aquí una traducción al español: “intersección de elementos móviles (...) el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo sitúan, lo temporalizan y lo hacen funcionar en una unidad polivalente de programas en conflicto” (traducción mía); Michel DE CERTEAU, *L’invention du quotidien*. París: Gallimard, 1980, p. 173, *apud* Massimo VITTORIO, ob. cit., p. 28.

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, en *Estudios sobre el amor*, V, 458.

⁵⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “[La caza solitaria]” (1945), IX, 713.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 782.

referimos cuando afirmamos que, en la lectura de Ortega y Gasset, *el amor es espacial*. Es ese *espacio sentimental* en el que se *incluyen* los amantes y que se *abre* en el momento en que florece el amor mismo. Esta visión del amor parece resonar con la que Martin Buber expone en su *Yo y Tú* (1923), ensayo en el que argumenta que:

Los sentimientos se “poseen”, pero el amor sucede. Los sentimientos habitan en el hombre; pero el hombre habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo, como si para el amor el Tú no fuera más que un “contenido”, un objeto; el amor está *entre* el Yo y el Tú. Quien no sepa esto, y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que experimenta, que siente, que goza o que expresa⁶⁰.

Según Buber, quienes nunca han experimentado el amor suelen confundirlo con los sentimientos que habitan en su interior, pero que no abren ningún espacio que incluya un yo y un tú como lo hace el amor. Quienes, en cambio, viven en el amor, lo habitan y lo contemplan, se liberan del engranaje del mundo. Cada hombre es considerado en su *exclusividad* y, en este sentido, el amor se convierte en la responsabilidad de un yo hacia un tú⁶¹.

Del mismo modo, en el *espacio del amor* del que habla Ortega y Gasset, la persona amada se convierte en nuestro centro de gravedad, ya que el amor implica una atracción gravitatoria hacia aquello que amamos⁶². En este sentido, el amor rompe las líneas rectas del tiempo y del *espacio geométricos* y nos permite acceder a otra dimensión: la *geometría sentimental*, descrita por Ortega y Gasset en “Vitalidad, alma, espíritu”. Refiriéndose a una carta de su amigo A., el filósofo da voz a la inquietud de este hombre al tomar conciencia de que su amada, Soledad, se ha ido de Madrid por unos días. La ciudad le parece ahora vacía y casi sin vida. Sin embargo, Madrid es la misma de antes: las calles y las plazas están en su sitio y siempre hay el mismo bullicio del tráfico. Todo ello, sin embargo, parece haberse vaciado de contenido, conservando solo el exterior. Ahora su amigo A. entiende cuánto su amor por Soledad “irradiaba sobre toda la ciudad”⁶³. Madrid es diferente porque ha perdido su centro: “El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía”⁶⁴. En cambio, la ciudad en la que ahora se encuentra empieza

⁶⁰ Martin BUBER, *Ich und Du* (1923), en *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1984; traducción italiana de Anna Maria Pastore en *Il principio dialogico e altri saggi*. Milán: San Paolo, 2014, p. 69 (traducción mía).

⁶¹ Cfr. *ibidem*, pp. 69-70.

⁶² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Facciones del amor”, V, 460.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, “Vitalidad, alma, espíritu”, II, 584.

⁶⁴ *Idem*.

a despertar interés y sugestión, empieza a ser más animada, más voluptuosa: “Es un esquema cuyas líneas comenzasen a palpar. Es una estatua de sal que volviese a ser de carne”⁶⁵. Finalmente, todo parece cambiar de orden, articulándose según la influencia y la dirección “del nuevo centro geométrico de atracción sentimental”⁶⁶.

Para el amante, la amada se convierte en una presencia constante y ubicua, de modo que el mundo entero parece estar *embebido* de ella⁶⁷. Podríamos decir que el resto del mundo casi deja de existir, ya que la amada lo ha desalojado y sustituido: el amante siente que la amada se ha convertido en su parte del mundo. Por eso, en relación con las ciudades que cambian de aspecto según la geometría sentimental, Ortega y Gasset afirma que “no hemos visto bien otras ciudades que aquellas donde hemos vivido enamorados”⁶⁸. En tales casos, el amor concentra nuestra alma en su delicioso objeto, dotándonos de una hipersensibilidad para absorber los elementos de la ciudad, que se convierte en el escenario de nuestro amor. Así, comprendemos cómo la *geometría sentimental* puede cambiar nuestra forma de ver el mundo.

Esto resulta especialmente evidente en “Geometría de la meseta”, un texto incluido en un ensayo de 1915 en el que, partiendo del tema del viaje, Ortega y Gasset aborda diversas reflexiones provocadas por los paisajes visibles desde el tren entre Madrid y Asturias. En concreto, en el pasaje citado, el filósofo relata la sugestión que le produce León cuando, al amanecer, la ciudad se despierta iluminada por los reflejos del sol, resplandeciente como una joya, mientras el tren se aleja de ella⁶⁹. Mirando el paisaje a través de la ventana, reflexiona entonces sobre el hecho de que el gran Pascal, en su extraordinaria precocidad, fue capaz de reinventar los *principios de la geometría* ya en sus juegos infantiles, llamando a lo que nosotros llamamos “círculo” por el nombre de “redondo” y a lo que nosotros llamamos “recto” por el nombre de “barra”⁷⁰. Sin embargo, según Ortega y Gasset, en la realidad se pueden captar *otras geometrías*. Por ejemplo, existe “una *geometría sentimental* para uso de leoneses y castellanos, una geometría de la meseta”⁷¹: en ella faltan los elementos geométricos pascalianos y en esta geometría particular de la meseta, la vertical es el chopo y la horizontal el galgo⁷². En otras palabras, la *geometría sentimental* se

⁶⁵ *Ibidem*, p. 585.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Amor en Stendhal”, en *Estudios sobre el amor*, V, 481.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Acción y contemplación”, en *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), III, 896.

⁶⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Geometría de la meseta”, en “De Madrid a Asturias o los dos paisajes” (1915), en *El Espectador III* (1921), II, 380.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 381.

⁷¹ *Ibidem* (cursiva mía).

⁷² Cfr. *ibidem*.

convierte en la *geometría* de referencia de todos aquellos lugares que nos son especialmente queridos: así, la *geometría* de todos nuestros lugares del corazón es la *geometría sentimental*.

El amor es el espacio en el que habitan los amantes, pero también es un espacio que se abre en su *interior*. Es como si el amor fuera un *espacio externo* que se comunica con un *espacio interno* situado en lo más profundo de la *interioridad*. Rilke también expresa muy bien este concepto, en particular en la colección epistolar fruto de su relación amorosa con la poetisa Lou Salomé. En una carta en particular se alude a un lugar que se halla *en lo más profundo del interior*, pero no es un sitio cuya localización precisa podamos captar, ya que forma parte de su naturaleza permanecer vago e inaccesible para terceros: inaccesible, pero profundo.

Podemos observar que, en la colección, después de recibir el poema “Viraje decisivo”, Lou Salomé se refiere con frecuencia a un *espacio interior* que hace que todas las cosas estén vivas. En su carta del 24 de junio de 1914, por ejemplo, escribe: “La «labor del corazón», al contacto con lo que no había sido más que un ver artístico, solo podía realizarse a partir del fondo *más interior*”⁷³. Y, lo que es más importante, el 27 de junio de 1914 escribió de nuevo en referencia al mismo poema:

Hay en él como un *reino* recientemente conquistado, todavía no se distinguen bien sus fronteras, se extiende *más allá del espacio* que se puede recorrer en él; se lo adivina más amplio; se presienten muchos viajes y peregrinaciones por hacer a través de caminos en los que las brumas jamás se disipan. Y solo un poco de fulgor diurno, justo el necesario para avanzar un paso, sería –de un poema al otro– como un modo real nunca practicado de seguir asentándose en un terreno donde (al contrario que en el simple “arte”) el esclarecimiento y la acción siguen siendo una y la misma cosa; esto solo puede ser poema en la medida en que se lo vuelva a conquistar en provecho de la experiencia vivida. En alguna parte, en la profundidad, todo arte *vuelve a empezar* como en sus más remotos orígenes, tal la fórmula mágica, el conjuro –evocación de la vida bajo su forma humana desde el fondo de sus abismos hasta entonces impenetrables⁷⁴.

Como ya hemos visto, en armonía con la concepción del amor de Ortega y Gasset, se halla también otro de los epistolarios de Rilke ya mencionados: el que mantiene con Marina Cvetaeva, la otra poetisa rusa de la que el escritor

⁷³ Rainer Maria RILKE y Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Briefwechsel 1897-1926*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1975; traducción española de José M.ª Fouce, en *Correspondencia*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1997, p. 13.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 17.

bohemia se enamora casi treinta años después⁷⁵. Esto nos permite sostener que Rilke habla del amor como una fuerza que abre un nuevo espacio descrito por un mapa particular. Así, no solo Ortega y Gasset habla del amor como una corriente que irrumpe, sino que la descripción de Rilke parece representar de forma perfecta la *geometría sentimental* orteguiana.

En conclusión, otro elemento que podemos añadir al hablar de *geometría sentimental* es que la *línea curva* es la que mejor se adapta a ella. En efecto, la relación entre dos amantes es asimétrica: en su entrega mutua de aquello que no tienen, no existe el rigor sistemático de la línea recta, sino la misteriosa flexibilidad de la curva. Esto crea algo parecido a la “curvatura del espacio intersubjetivo” que, en el pensamiento de Lévinas, expresa la relación entre los seres humanos que “es, tal vez, la presencia misma de Dios”⁷⁶. ●

Fecha de recepción: 22/07/2025

Fecha de aceptación: 29/09/2025

⁷⁵ A veces parece que las coincidencias significan algo. El 13 de mayo de 1897, al día siguiente de su encuentro, un joven René Maria Rilke escribió a Lou Andreas-Salomé la primera carta de un epistolario de amor y amistad que con los años se haría más intenso. Casi treinta años después de aquel 1897, y todavía en el mes de mayo, el 3 de mayo de 1926, el poeta, que ya había escrito todo lo que el destino le tenía reservado, inició una correspondencia amorosa muy singular con otra rusa. La destinataria, en esta ocasión, es una poetisa rusa de la que él no sabe nada, salvo su veneración por sus versos; cfr. Amelia VALTOLINA, “Il testamento di Orfeo”, en Marina CVETAIEVA y Rainer Maria RILKE, ob. cit., traducción italiana de Ugo Persi, p. 75.

⁷⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971; traducción italiana de Adriano Dell'Asta, en *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milán: Jaka Book, 2021, pp. 299-300.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUBER, M. (1984): *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider. Traducción italiana de A. M. Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*. Milán: San Paolo, 2014.
- CVETAeva, M. y RILKE, R. M. (1992): *Ein Gespräch in Briefen. Neskol'ko pisem Rajner-Maria Ril'ke*. Berlín: Insel Verlag. Traducción italiana de U. Persi, *Marina Cvetaeva, Rainer Maria Rilke. Lettere*. Milán: Sellerio Editore, 2010.
- EXPÓSITO ROPERO, N. (2022): "Antropología, ética y razón práctica en Ortega: una lectura fenomenológica", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 165-180.
- EXPÓSITO ROPERO, N. y DOMINGO MORATALLA, T. (2022): "Introducción", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 9-18.
- HARO HONRUBIA, A. de (2018): "La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), pp. 175-204.
- LÉVINAS, E. (1971): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff. Traducción italiana de A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milán: Jaka Book, 2021.
- MONTALE, E. (2000): *Ossi di seppia*, en *Tutte le poesie*. Milán: Mondadori.
- MORENO MÁRQUEZ, C. (2022): "Reducción y seducción. Del amor, el vino y el marco. (Notas para una brevisima propedéutica orteguiana al eros fenomenológico como contemplación)", en N. EXPÓSITO ROPERO y T. DOMINGO MORATALLA (eds.), *Ortega y la fenomenología. Diálogos con Javier San Martín*. Madrid: Dykinson, pp. 95-107.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RILKE, R. M. y ANDREAS-SALOMÉ, L. (1975): *Briefwechsel 1897-1926*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. Traducción española de J. M.^a Fouce, *Correspondencia*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1997.
- RUSSO, M. T. (2012): *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Editore.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAVIGNANO, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari: Editori Laterza.
- VITTORIO, M. (2023): *Il filosofo spaziale. Etica e antropologia dello spazio corporeo in Ortega y Gasset*. Mantua: Universitas Studiorum.

La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica*

Josu Rodríguez Llorente

ORCID: 0009-0004-0168-9687

Resumen

Ortega postula la metáfora como instrumento ineludible para poder describir la conciencia. Si aunamos la teoría de Tugendhat –considerar la antropología filosófica como filosofía primera implica partir de la pregunta por la conciencia– con la de Ortega, concluimos que el uso y entendimiento de la metáfora se vuelve imprescindible para hacer filosofía. Ortega construye el guion de cómo el pasado ha entendido la conciencia a través de grandes metáforas. Sin embargo, cuando postula la tercera gran metáfora –la que superaría el realismo y el idealismo– elabora una metáfora fallida. Las tres grandes metáforas alternativas propuestas por Huéscar, Zubiri y Maillard también son problemáticas. La tarea sigue pendiente.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Tugendhat, metáfora, antropología filosófica, conciencia, idealismo, realismo, circunstancia

Abstract

Ortega postulates metaphor as an unavoidable instrument to describe consciousness. If we combine Tugendhat's theory –considering philosophical anthropology as first philosophy implies starting from the question of consciousness– with Ortega's theory, we conclude that the use and understanding of metaphor becomes essential for doing philosophy. Ortega builds the script of how the past has understood consciousness through great metaphors. However, when he postulates the third great metaphor –the one that would overcome realism and idealism– he creates a failed metaphor. The three great alternative metaphors proposed by Huéscar, Zubiri and Maillard are also problematic. The task remains unfinished.

Keywords

Ortega y Gasset, Tugendhat, metaphor, philosophical anthropology, consciousness, idealism, realism, circumstance

A modo de introducción. La antropología filosófica como filosofía primera

Pese a que consideramos a Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen y otros filósofos de la época los padres de la antropología filosófica, pese a aportaciones tan importantes como las hechas por Kant a la disciplina, es Ernst Tugendhat el primero que afirma con rotundidad: la antropología filosófica es la filosofía primera. En palabras de Tugendhat, esto significa entender la pregunta *¿qué somos como seres humanos?* como la base de todas las demás, ya que “tanto el ser como el deber ser son algo que parecen remitir a nuestra comprensión”¹. La conciencia que tenemos de nosotros mismos habilita la comprensión de lo que somos y las diferentes disciplinas filosóficas se fundamentan desde esta comprensión. Por eso la filosofía debe empezar preguntándose cuáles son las estructuras que permiten esta comprensión

* UNED.

¹ Ernst TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 18.

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Llorente, J. (2025). La tercera gran metáfora de Ortega: la gran metáfora de la antropología filosófica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 161-183.
<https://doi.org/10.63487/reo.248>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 51. 2025
 noviembre-abril



íntima a la que aludimos o, dicho de otra forma, debe preguntarse por la conciencia, por la forma de nuestra intimidad. Este punto de partida que formula Tugendhat tan acertadamente es el mismo al que, con otras palabras, se había referido Ortega cuando formula el lugar de la vida humana como punto de partida de la filosofía, “cuando considera que la vida humana es la vida radical en la que todo se da”².

Sin embargo, el problema que ve Tugendhat es el siguiente: “nuestro problema se refiere a si tenemos algún guion sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión”³. A la hora de buscar este guion, Tugendhat, acercándose a la filosofía analítica, se va a distanciar de posiciones que exploran otras formas de utilizar el lenguaje como las de su maestro Heidegger u Ortega. Partiendo de un pasaje de la *Política* de Aristóteles, Tugendhat nos propone como punto de partida para entender este guion “el fenómeno general del lenguaje proposicional”, considerando que las características de nuestro lenguaje son únicas en comparación con el resto de los animales⁴. Sin embargo, ve algunos problemas a la hora de utilizar este guion, por ejemplo, al señalar que la música o las artes no son fácilmente reductibles a este lenguaje⁵. Por tanto, finaliza diciendo:

Aun si nos restringimos dentro de la antropología a lo que llamé el núcleo, es decir, a la comprensión, esta no se puede reducir al del lenguaje. Mi tesis es solo que el lenguaje ocupa un lugar central dentro de la comprensión humana, y que me parece que vale la pena preguntar por las consecuencias que tiene en la manera en que vivimos, pero me siento bien lejos de tener una idea sistemática y abaricante de la comprensión humana⁶.

Una vez visto que, como el propio Tugendhat reconoce, “el fenómeno general del lenguaje proposicional” se nos queda corto para elaborar un guion sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión, en el presente artículo voy a buscar un camino alternativo para llevar a cabo la tarea. Partiendo de la formulación y las preguntas de Tugendhat, vamos a encontrar un guion alternativo en Ortega. Su éxito va a consistir en que –al haberse percatado de una problemática importante que tenemos a la hora de describir la estructura de nuestra comprensión– no lo hace de una manera

² Javier SAN MARTÍN, *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED, 2013, p. 390.

³ Ernst TUGENDHAT, ob. cit., p. 24.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶ *Ibidem*.

convencional. En este sentido, esta propuesta va a ser orteguiana, va a seguir el guion que nos plantea Ortega en su ensayo “Las dos grandes metáforas”⁷.

La metáfora como instrumento ineludible para expresar la estructura de nuestra comprensión

En el ensayo “Las dos grandes metáforas”, de 1925, Ortega nos ofrece un guion de cómo el pasado filosófico ha entendido la conciencia, para después hablarnos de su forma de entenderla. No obstante, como paso previo, desarrolla su teoría de la metáfora y, como vamos a ver, esto no es casualidad. Como han analizado diversos autores⁸, la metáfora en Ortega va más allá de ser un mero recurso literario, conforma un pilar central en su filosofía. Según Marías “solo con literatura se puede lograr cierta precisión superior, para hacer precisión verdadera no hay más remedio que hacer literatura”⁹. Ortega postula la necesidad de utilizar la metáfora para poder describir la conciencia, para poder hablar de la estructura de la comprensión no tenemos más remedio que utilizar el instrumento metafórico. Significa esto que, si aunamos la teoría de Tugendhat con la de Ortega, podemos concluir que el uso y entendimiento de la metáfora se vuelve fundamental e imprescindible en el estudio de la antropología filosófica y por ende de la filosofía. El filósofo que considera la antropología filosófica como filosofía primera ha de convertirse necesariamente en un maestro de la metáfora. A continuación, veamos cómo argumenta Ortega esta necesidad.

En el ensayo en cuestión, tal y como proponíamos en nuestra argumentación inicial, Ortega explica que la idea que tenemos de la realidad viene determinada por la idea que tenemos de lo que es la conciencia:

¿cómo llegar a determinar lo que es (...) la conciencia? Si en algún caso es ineludible la metáfora, no hay duda que será en éste. (...) Porque de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora¹⁰.

⁷ Aun siendo conscientes de que la teoría de la metáfora de Ortega y su relevancia en el conocimiento se despliega en diferentes partes de su obra –“Ensayo de estética a manera de prólogo”, *La deshumanización del arte*, *Idea del Teatro* o incluso en el “Renan”, por citar algunos ejemplos–, en el presente artículo nos centraremos en el ensayo de “Las dos grandes metáforas”, que es donde da los argumentos más interesantes para nuestro propósito.

⁸ Véase, por ejemplo, Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1973, vol. II, pp. 41-73 y Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Acta Salmanticensia, 1964, pp. 125-161.

⁹ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 40.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, II, pp. 513-514. En adelante, las obras de Ortega y Gasset se citarán por esta edición indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos.

¿Por qué dice que para hablar de la conciencia es *ineludible* el uso de una metáfora? Ortega piensa que la metáfora es un instrumento mental imprescindible, una forma de pensamiento científico¹¹, un medio de intelección¹² que nos ayuda a llegar donde no llegan otras formas de expresión. Necesitamos representar objetos difíciles que no están tan claros en nuestra mente, objetos tan difíciles que no solo nos cuesta trabajo nombrarlos, sino también pensarlos. Aquí tenemos los dos usos que para Ortega tiene la metáfora en la ciencia. En primer lugar, para nombrar fenómenos nuevos sin acudir a neologismos. Según Marías, “el neologismo va en dirección contraria a la metáfora, y el escritor de propensión neológica suele caer en ella por incapacidad metafórica”¹³. Con la metáfora recurrimos al repertorio de palabras del lenguaje que ya usamos, resignificándolas, transponiéndolas sin que pierdan su significado antiguo¹⁴. En segundo lugar, Ortega postula otro uso: para pensar objetos difíciles¹⁵. En este caso, podemos ver cómo Ortega anticipa posiciones que van a seguirse en la teoría contemporánea de la metáfora, como algunas tesis de Lakoff y Johnson, que también entienden que la metáfora constituye el mecanismo principal de acceso epistémico a realidades abstractas¹⁶. En las siguientes líneas profundizaremos en esta segunda manera de utilizar la metáfora.

El ejemplo que nos pone Ortega para este segundo uso es el conocido ejemplo del “fondo del alma”¹⁷. Sin embargo, hay objetos todavía más difíciles de pensar para los cuales hay que forzar más aún el instrumento metafórico¹⁸. Ortega señala que concebimos mejor lo variable que lo permanente¹⁹ y que un objeto será tanto más difícil de concebir cuanto mayor sea el número de combinaciones en que interviene²⁰. Pues bien, de entre todos, el objeto más abstracto y el que más interviene es la conciencia.

Los dos objetos más distintos que quepa imaginar tienen, no obstante, la nota común de ser objeto para nuestra mente, de ser objetos para un sujeto. Dada esta situación, se comprende que nada haya más difícil de concebir,

¹¹ *Ibidem*, 505.

¹² *Ibidem*, 507.

¹³ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 100.

¹⁴ II, 506.

¹⁵ *Ibidem*, 507.

¹⁶ Véase, por ejemplo, George LAKOFF y Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. Sería de gran interés una comparación sistemática y exhaustiva entre la teoría de la metáfora de Lakoff y Johnson y Ortega.

¹⁷ II, 507.

¹⁸ *Ibidem*, 513.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem*.

percibir, describir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipresente: la conciencia²¹.

Para pensar algunas regiones de la psique la metáfora es un instrumento más que oportuno, y no digamos ya para pensar algo como la conciencia. “Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse –dice Ortega– comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora”²². ¿Qué quiere decir esto? Ortega utiliza aquí la palabra *metáfora* en un sentido amplio, abarcando otras figuras retóricas. Lo que nos propone en este caso es hacer una analogía: la relación de A (sujeto) y B (objeto) es como la relación de C (una cosa) y D (otra cosa). Para hablar de algo tan constante y abstracto como la conciencia tenemos que representar al sujeto y al objeto como dos cosas concretas que se relacionan de una manera determinada, ya que esta manera determinada de relacionarse es lo que nos dirá algo sobre la conciencia. Lo que hacemos es fingir una identidad total entre la conciencia –fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto– y la manera de relacionarse esas dos cosas. Generamos una ficción que redescrive la realidad y esa redescipción tiene potencia cognoscitiva²³. Este procedimiento es el que va a seguir Ortega en el final del ensayo; quiere expresar cómo se entendía lo que era la conciencia en diferentes épocas históricas y va a exponer metáforas de cosas en relación que le permitan llevar a cabo su cometido.

Ortega plantea dos metáforas²⁴ para describir la concepción que desde la antigüedad se ha tenido de la conciencia, punto de encuentro entre el sujeto y el objeto. La primera metáfora que expone es la de *la tabla cerina y el sello*²⁵. “Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra. (...) Ambos existen y perduran independientemente uno de otro”²⁶; el sujeto es una cosa más. “Cuando mente y objeto se tropiezan, deja éste en aquélla su traza impresa. Conciencia es impresión”²⁷. A esta filosofía se le llama realista o materialista y es la forma dominante de entender la conciencia en la época antigua y medieval. Ortega no está de acuerdo con esta visión realista, porque “aceptar la posibilidad de

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Véase Paul RICOEUR, *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001, p. 13.

²⁴ II, 515.

²⁵ Ortega utiliza a lo largo de su obra la palabra *metáfora* en un sentido amplio. Como decíamos, lo que realmente hace Ortega al final del ensayo son analogías. En ese sentido, este ensayo podría incluso llamarse *Las dos grandes analogías*.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

que una cosa material se imprima en otra inmaterial es tratar a ésta como si fuese de la misma condición que aquélla. El sujeto queda aquí maltratado en beneficio del objeto. No se respeta pulcramente su genuinidad”²⁸.

La segunda metáfora le sirve para representar la noción que se ha tenido de conciencia en la modernidad, iniciada con Descartes: se entiende la relación entre sujeto y objeto como si fueran *el continente y su contenido*. No podemos saber cómo son las cosas “fuera de nosotros (...)”. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas”²⁹. La existencia de cualquier objeto es dependiente del sujeto que la piensa. “Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitaciones*. (...) Conciencia es creación”³⁰. Se invierte la tendencia y ahora es el sujeto el que abarca todo. “Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas”³¹. A esta nueva doctrina la llamamos idealismo. Pero Ortega también va a ser crítico con el idealismo. Como dice en el “Prólogo para alemanes”, la “realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia»”³², es decir, el objeto no está contenido en el sujeto, sino que sujeto y objeto se dan en una realidad dual unitaria³³. “Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo «al través de ésta comunica con el universo»”³⁴. “La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espacio-temporal”³⁵. El idealismo, “al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo”³⁶.

Ortega utiliza las metáforas de *la tabla cerina y el sello y el continente y su contenido* para hacer un esbozo de la problemática que quiere superar. Busca una filosofía que supere al realismo y al idealismo y para ello nos propone una tercera metáfora: *los dii consentes*. El sujeto y el objeto, el ser humano y las cosas, se relacionan como estas divinidades, necesitan coexistir.

Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, 516.

³⁰ *Ibidem*, 516-517.

³¹ *Ibidem*, 516.

³² IX, 151.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, 152.

³⁶ *Idem*.

hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre –eso sería la «conciencia». Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dioscuras, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *δῖι consentes*, los dioses unánimes³⁷.

Con la metáfora de *los δῖι consentes* Ortega expresa cómo, a su parecer, se relacionan el sujeto y el objeto. En primer lugar, nos habla de su interdependencia. Ni el sujeto se trata como un objeto (realismo), ni el objeto depende del sujeto (idealismo). Ambos son interdependientes y acontecen a la par. Tanto el sujeto como el objeto son indisolubles, no se sabe dónde empieza uno y termina el otro. La metáfora de *los δῖι consentes* es una representación de la maravillosa frase que Ortega ya había formulado en 1914: *yo soy yo y mi circunstancia*. No podemos aislar el mundo, la circunstancia, porque se nos da siempre desde un *a priori* epistemológico, desde una perspectiva. De la misma forma no podemos aislar el yo, porque viene siempre maridado en la *circunstancia*. Lo que hay, mi vida, es *yo y mi circunstancia*, coexistiendo, dándose a la par.

¿Cómo podemos nombrar entonces la relación entre el sujeto y objeto? ¿Cómo nombrar un acontecimiento entre dos conceptos indisolubles? Para pensarlo siquiera tenemos que acudir a la metáfora, recurso que tensiona la inspiración estática del lenguaje y nos aproxima a esas significaciones fluidas del puro acontecer. Hacer una metáfora es poner en tensión el lenguaje para crear un dinamismo. Como postula Max Black³⁸, toda metáfora tiene dos polos que irradian tensión, uno es el lugar de origen y el otro es el lugar transpuesto. Cuando hablábamos de la metáfora del *fondo del alma*, la palabra *fondo* se transpone desde su significado convencional (fondo de un recipiente, de un tonel) hasta colocarse al lado de *alma*, el lugar transpuesto. Sin embargo, el significado antiguo o convencional de la palabra *fondo* no se pierde, sino que ambos –el transpuesto y el convencional– generan dos polos, tensionando. El significado de la metáfora es un producto de interrelación de los polos; cuyo significado es irreducible a expresiones literales y tiene contenido cognitivo.

¿Por qué la frase *yo soy yo y mi circunstancia* es tan certera para describir cómo se relacionan el humano y el mundo? La genialidad de esta frase radica en lo siguiente: establece una relación metafórica entre el yo y la *circunstancia*. Independientemente de que luego Ortega dedique toda su filosofía a hacer una exégesis de ella, es una frase que resuena por sí sola, que se escapa del propio

³⁷ *Ibidem*, 158.

³⁸ Max BLACK, *Models and Metaphors*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1962. Versión en español: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966, p. 55.

control del filósofo. Cuando interactuamos con ella, se produce una trasposición de nombre en cada término. Todos tenemos una idea previa de lo que significa la palabra *yo*, pero esos *yos* no resuenan de una forma convencional como si dijera *yo compro patatas*. El juego de palabras, el ver que un *yo* contiene al otro además de a su *circunstancia*, produce una trasposición de nombre en ambos *yo* y vemos con total claridad que el primero no significa lo mismo que el segundo. Aquí empiezan las reverberaciones y reminiscencias, cada uno de esos *yo* empiezan a resonar en nosotros de una manera especial, nos fundimos en una identidad en la que uno de los términos se contiene a sí mismo y a otra cosa. De la misma manera, se produce una trasposición de nombre en *circunstancia*, la palabra estalla en nosotros diciéndonos que es aquello que no soy *yo*, pero a la vez soy *yo*. En palabras de Ortega: “Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, solo relativamente un no-yo”³⁹.

Como nos recuerda Marías, si Ortega hubiera dicho simplemente “yo y mi circunstancia” no se habría realizado la innovación filosófica⁴⁰. Una metáfora no puede reducirse a expresiones literales. Va más allá de una simple comparación prescindiendo de términos como *tal que* o *como* dibujando una fusión de identidad que otorga una expresividad única, arrojándonos a los delicados campos de la semántica. Algunos autores defienden que el primer *yo* de la frase se refiere a la “vida humana”⁴¹. Sin embargo, no podemos sustituir el primer *yo* de la frase por “vida humana” sin variar el sentido. Los matices son importantes y los maestros de la metáfora –como Ortega– no tensionan el lenguaje de una determinada manera por casualidad. El cálculo tensorial de cada formulación es diferente y con ello se arrastran diferentes fondos. Si el cirujano corta un milímetro en la dirección incorrecta puede perder una vida. Si el maestro de la metáfora se equivoca por un milímetro en su cálculo tensorial, la realidad que pretende ofrecer se escabulle. Y este argumento nos sirve para que se reflexione un poco más cuando se dice tan a la ligera que Ortega no es un pensador original, sino que simplemente lo que hace es transmitir de una manera notable las ideas de otros. Como señala en *La idea de principio en Leibniz*, “una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por *su decir* mismo (...); esto es, por su modo de pensar”⁴². La construcción gramatical de la frase de Ortega *yo soy yo y mi circunstancia* hace que se multipliquen sus reverberaciones. Como decíamos, podría haber formulado la frase de otra forma. Sin embargo, las reverberaciones que produce

³⁹ X, 218.

⁴⁰ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 187.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Jorge ACEVEDO, *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992, p. 35.

⁴² IX, 938.

son distintas, la manera de nombrar la realidad es otra, por lo que la realidad aludida es otra. Ortega utiliza la forma para arrastrar un fondo que de otra manera sería inaccesible. Como dice él: “Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo”⁴³.

Los *ἄϊοι* *consentes*: una metáfora desafortunada

Una vez vista la genialidad contenida en la frase de Ortega para describir la forma de relacionarse entre sujeto y objeto, podríamos pensar que esta podría ser la tercera gran metáfora. Sin embargo, los términos *yo* y *circunstancia* son demasiado abstractos; precisamente lo que buscamos son dos cosas concretas que se relacionen de una forma similar a la relación entre el humano y el mundo. El propio Ortega, como hemos visto antes, elige una tercera metáfora que vamos a analizar a continuación: *los ἄϊοι consentes*. El párrafo que hemos introducido con anterioridad para presentar a *los ἄϊοι consentes* era de “Prólogo para alemanes”, pero donde realmente explicita que esa sería la tercera metáfora –no la podemos encontrar en ningún texto publicado en vida– es en las lecciones que dio en Buenos Aires.

Si hubiésemos de buscar la metáfora adecuada a esta doctrina la hallaríamos en lo que os dije en una de las primeras conferencias: no podemos como el hombre antiguo reducir el sujeto al objeto, ni como el hombre moderno reducir el objeto al sujeto: preveamos a tiempo que el hombre futuro va a tratar de ser justo con ambos y los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que éstos llamaban *ἄϊοι consentes*, divinidades compañeras que según el mito habían de nacer y morir juntas⁴⁴.

Lamentablemente, en esta ocasión no puedo ser tan generoso con la valoración. Creo que esta metáfora, aun reconociendo algunas de sus bondades, encierra algunos problemas importantes, por lo que podría ser una metáfora auxiliar, pero no la tercera gran metáfora. Ortega menciona a los *ἄϊοι consentes* catorce veces a lo largo de su obra completa⁴⁵, pero nunca para decir nada más allá que el párrafo que hemos visto anteriormente. Menciona que eran parejas de divinidades y pone varios ejemplos: Cabiros, Dioscuros (Castor y Pólux), *ἄϊοι consentes*, dioses unánimes y en una ocasión dice también Géminis⁴⁶. Pero la mayor información que da sobre ellos es solamente que tenían que nacer

⁴³ I, 677.

⁴⁴ VII, 662.

⁴⁵ Dioscuros, *ἄϊοι consentes*, dioses unánimes: IV, 724; VII, 476; VII, 580; VII, 662; VIII, 41; VIII, 355; VIII, 503 (parejas de divinidades...); VIII, 573; VIII, 598; IX, 158; IX, 160; IX, 505; IX, 508; IX, 1311.

⁴⁶ IX, 505.

y morir juntas. No dice nada más. Parece que esta peculiaridad le sirve para expresar algunas características de la relación entre sujeto y objeto que él nos propone. Un ejemplo de ello, como hemos visto antes, serían la indisolubilidad, la coexistencia y la mutua necesidad. Con la metáfora de los *ἄϊ consentes*, al decir que son divinidades que tienen que nacer y morir juntas, Ortega refuerza esta idea de que el sujeto y el objeto no se pueden dar por separado: son indisolubles, coexisten y se necesitan mutuamente. Sin embargo, ¿qué más nos dice esta metáfora sobre cómo se relacionan el sujeto y el objeto? En mi opinión, a diferencia de las otras, nada más.

En la metáfora de *la tabla cerina y el sello* o en la del *continente y el contenido* se nos dice mucho más acerca de la forma de relacionarse de objeto y sujeto. De primeras se nos dice quién es quién. En el realismo *la tabla cerina* es el sujeto y el *sello* el objeto. En el idealismo el *continente* es el sujeto y el *contenido* es el objeto. En *los Dioscuros*, ¿quién es Castor y quién es Pólux? El primer error que creo que encierra la metáfora de los *ἄϊ consentes* es que sujeto y objeto son intercambiables, no se sigue la analogía de las anteriores donde sabemos perfectamente qué cosa se corresponde con el sujeto y qué cosa se corresponde con el objeto. Puede ser que el sujeto y el objeto sean indisolubles, que se necesiten y coexistan, pero está claro que no son lo mismo, que se relacionan de una manera particular y que, lo que soy y lo que no soy, ni es lo mismo, ni es intercambiable.

El segundo error que veo es que en las metáforas de *la tabla cerina y el sello* y *el continente y el contenido* se representa una acción imaginable que también nos habla de cómo es la relación entre sujeto y objeto. En la tabla cerina y el sello, Ortega nos dice que conciencia es impresión, pudiendo imaginar cómo el sello imprime la tabla cerina. De la misma manera, en la metáfora del continente y el contenido, podemos imaginar un sujeto-recipiente que contiene y va creando el mundo de objetos. En resumen, en ambos casos podemos imaginar algo sobre cómo es esa interacción entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, en la metáfora de *los ἄϊ consentes*, ¿qué están haciendo los dioses?, ¿juegan a cartas?, ¿se pelean?, ¿hacen el amor? Lo cierto es que no lo sabemos, el misterio permanece. En el fondo, esta metáfora va contra la propia idea que Ortega esbozaba: no representa una imagen imaginable de cómo interactúan esos dioses que nos permita entablar semejanzas con la relación entre el humano y el mundo. Más allá de que nos imaginemos que nacen y mueren juntos y esto evoque las ideas de indisolubilidad, coexistencia y mutua necesidad; no vemos de qué manera estos dioses se relacionan en vida, lo que impide la función totalizadora de esta metáfora: debido a sus carencias no puede ser la tercera gran metáfora más genuina. Es probable que, por ello, no se decida a publicarla en ningún texto importante en vida. Considero que estos dos errores o imprecisiones son graves. Por lo tanto, creo que la metáfora de *los ἄϊ consentes* es una

metáfora fallida: puede ser una metáfora auxiliar, pero no la metáfora total, ya que no abarca como las anteriores.

En resumen, Ortega esboza el guion que pedía Tugendhat sobre cómo entender la pregunta por la estructura de nuestra comprensión, un guion que, de acuerdo con sus ideas, no tiene más remedio que construirse metafóricamente. En primer lugar, sostiene que la historia de la filosofía y de la conciencia se ha sostenido sobre dos grandes metáforas. Posteriormente, esboza una gran metáfora para cada familia de teorías filosóficas que han reinado en el pasado filosófico —una para el realismo y otra para el idealismo—, pero cuando formula la tercera gran metáfora, la que debería representar una manera de entender la relación entre sujeto y objeto que defiende su filosofía, la metáfora que escoge encierra las problemáticas que hemos visto. Por tanto, la asignatura de encontrar una gran metáfora sigue siendo una asignatura pendiente. Y decimos “gran”, siguiendo la terminología de Ortega, porque no estamos buscando una metáfora que explique algo humano, una parcialidad, sino una totalidad: la manera en la que el humano se relaciona con el mundo, eso que podemos llamar fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto. Lo que está pendiente no es baladí, es la gran metáfora de la antropología filosófica. Una metáfora que nos sirva de guion para entender la estructura de nuestra comprensión, que se adapte a las exigencias de una filosofía que pretenda superar el realismo y el idealismo, lo que Ortega llamaba “el tema de nuestro tiempo”.

Ahora bien, entendamos bien lo que queremos decir, porque alguien que lea este texto puede intuir una contradicción. Por un lado, decimos que el concepto se agota antes de que se agote la realidad, por lo que necesitamos tensionar el lenguaje para poder nombrar ciertas realidades. La metáfora, cuando está viva —la metáfora muerta es precisamente una metáfora que se ha vuelto concepto—, nos permite acceder a esas realidades, sin embargo, a la par, la metáfora viva es constitutivamente ambigua, lo que hace difícil asignarle una única significación. Pero, por otro lado, al buscar la tercera metáfora más genuina, parece que defendemos una idea de metáfora muy totalizadora, muy proposicionalista; en definitiva, muy poco metafórica. Tratemos pues de definir nuestra posición. Hay algunos intelectuales que defienden el uso de la metáfora debido al carácter escurridizo de la realidad, pero que van a huir de todo intento que se parezca a hacer una antropología filosófica, de decir lo que es el ser humano en general, precisamente para huir de decir universalidades. Son posiciones “débiles” en el sentido de que no van a manejar un sentido de verdad fuerte que pretenda totalizar. Muchos autores contemporáneos continentales se sitúan en esta tesitura. Por otro lado, en el otro extremo, donde podemos situar a innumerables autores de la tradición occidental o a contemporáneos más afines a la filosofía analítica, vamos a tener a pensadores que sí que buscan ese sentido de verdad fuerte, pero que van a desconfiar y a rechazar la metáfora precisamente por su carácter ambiguo. En mi opinión,

una de las grandes aportaciones de Ortega es precisamente tratar de hacer ese ejercicio de síntesis, situándose en el medio. Por un lado, posicionarse en contra del relativismo que asume que la verdad no es una sino muchas: Ortega apunta a un sentido de verdad fuerte. Por otro, es consciente de que el lenguaje es mediación, de que la realidad no se puede nombrar definitivamente. Lo que la vida es no se puede nombrar, no se puede demostrar en proposiciones. Y, sin embargo, hay una necesidad de claridad, una necesidad de totalizar pese a todo, pues necesitamos un saber de especie que apunte a la verdad para vivir plenamente. En ese sentido interpretamos la famosa frase de Ortega en las *Meditaciones del Quijote*: cultura no es vida, pero es plenitud de vida. El lenguaje muestra, nos sitúa en un lugar donde podemos descubrir la verdad, pero no puede apresarla.

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. (...) Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros⁴⁷.

Cuando dice “una verdad” no significa que haya muchas diferentes y alternativas, sino que lo dice en el sentido de una verdad que pertenezca a la verdad. Lo que sí puede haber es varias formas de situarnos ante ella, varias formas de utilizar el lenguaje para acceder a ella. En ese sentido, no queremos decir que la tercera metáfora que buscamos sea totalizante en el sentido de que sea la única forma de nombrar el fenómeno universal entre sujeto y objeto. Sin embargo, que la realidad se pueda nombrar de diferentes formas no significa que todas las formas de nombrar tengan el mismo valor. El lenguaje nos da una perspectiva, y no toda perspectiva vale lo mismo. Como bien nos explica San Martín:

Una ciudad es una ciudad desde el aire como desde la altura de una montaña, o desde una calle. En todas las perspectivas se nos da la misma ciudad, y ninguna de ellas puede ser cuestionada, pero su valor (no su verdad) está en función de los objetivos de la acción que quiero emprender contando con ese conocimiento⁴⁸.

En este caso, lo que buscamos es la tercera gran metáfora que tenga más valor a la hora de nombrar el fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto, que mejor cumpla con las condiciones que nos exige el guion

⁴⁷ I, 768-769.

⁴⁸ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 189.

orteguiano. En primer lugar, que supere las metáforas del idealismo y el realismo: la gran metáfora tiene que ofrecernos una perspectiva filosófica que supere a las tradicionales. De acuerdo con esto, tiene que mantener la idea que sí se expresa bien en la metáfora de los *diü consentes*: el sujeto y el objeto se necesitan mutuamente, coexisten y son indisolubles, como esas divinidades. En segundo lugar, tiene que solucionar el problema de la intercambiabilidad, que se entienda bien cuál de las dos cosas es el sujeto y cuál el objeto. En tercero, que represente mejor la forma de relacionarse entre sujeto y objeto. ¿Cuál es la forma adecuada para representar al sujeto? ¿Y cuál es la forma adecuada para representar al mundo? En la metáfora de Ortega las formas se confunden, necesitamos una nueva. ¿Hay alguien que haya propuesto una tercera gran metáfora que pueda sustituir a la de Ortega? Tras hacer una investigación, hasta donde llega mi conocimiento solamente hay tres personas: Antonio Rodríguez Huéscar, Xabier Zubiri y Chantal Maillard. Y aquí merece la pena hacer otro apunte: no estamos diciendo que estos tres autores sean los únicos que hayan planteado metáforas para describir la relación del humano con el mundo, hay metáforas que tienen que ver con la temática muy famosas. Por poner algunos ejemplos, tenemos la metáfora de la “cámara oscura” que expone Foucault en *Las palabras y las cosas*, la metáfora “el mundo es una gran máquina” que analiza Turbayne en su famoso libro *El mito de la metáfora* o “la mente humana es un espejo que refleja la realidad” que critica Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sin embargo, pese a las importantes aportaciones de estos autores, ninguna de estas metáforas encaja en el guion orteguiano, no son terceras grandes metáforas que ponen dos objetos en relación para superar los dos paradigmas anteriores. En ese sentido, los trabajos de Huéscar, Zubiri y Maillard son los únicos que parten del guion orteguiano para proponer una tercera gran metáfora alternativa.

Alternativas a la tercera gran metáfora propuestas por Huéscar, Zubiri y Maillard

Maillard propone una gran metáfora alternativa en su ensayo *La creación por la metáfora*. Lo primero que sorprende del análisis de Maillard de *Las dos grandes metáforas* es que, pese a mencionar las primeras dos grandes metáforas, no menciona en ningún lugar la tercera metáfora que propone Ortega, la de los *diü consentes*. Esto puede deberse a que, como explicábamos anteriormente, no la expone en este ensayo, ni en ninguna otra publicación hecha en vida. “Las dos grandes metáforas” termina sin siquiera mencionarla. Ortega, cómo decíamos, habla de los *diü consentes* como tercera metáfora en una conferencia que dio en Buenos Aires en 1916, “Las tres grandes metáforas”, que no publicó en ningún libro en vida, aunque se publicó un extracto en periódicos y revistas

argentinas. Fijémonos lo que dice en el curso que dio en 1940 titulado *La razón histórica*:

Hombre y mundo, sujeto y objeto –para usar estos dos viejos términos inservibles ya– son como ciertas parejas de divinidades que según la mitología nacían y morían juntas, así los Dioscuros, y por eso se les llamaba *δῖι consentes*, los dioses unánimes. Esta imagen y esta tesis fueron enunciadas por mí ya en 1916 y las he encontrado de nuevo en el texto taquigráfico que me ha proporcionado el señor Alberini⁴⁹.

Este texto taquigráfico del que habla Ortega se publicó posteriormente en Buenos Aires en 1947 en un libro llamado *Anales de la Institución Cultural Española*⁵⁰. El motivo de que Maillard no conociera este texto puede deberse a que no apareció en las *Obras completas* de Ortega hasta las editadas por Taurus en 2004 (*La creación por la metáfora* de Maillard es de 1992). Probablemente Maillard en ese año trabajaba con las *Obras completas* de Alianza –publicadas por Paulino Garagorri en 1983–, donde no aparece este texto. Donde sí habría podido encontrarlo –así llegué yo al texto por primera vez– es en el libro de Julián Marías *Ortega. Circunstancia y vocación* del año 1973, donde se menciona el texto⁵¹. También aparecen referencias en “Prólogo para alemanes” y otros lugares de las *Obras completas*, aunque no el texto completo. Parece ser que el tema de encontrar la tercera metáfora no era tan sencillo, pues también un joven Javier Gomá “al tiempo que una ráfaga sacudía su gesto”⁵² se preguntaba en el año 1994, tras leer el ensayo de Ortega: “Por favor, ¿cuál es la tercera gran metáfora?”⁵³

Pero lo que sorprende aún más es que el propio Rodríguez Huéscar –que seguro que sí conoce las lecciones de Argentina y su posterior inclusión en los *Anales de la Institución Cultural Española*, porque hace referencia a ello⁵⁴– no utilice la metáfora de *los δῖι consentes*. Huéscar afirma que la tercera gran metáfora es *la perspectiva*. Esto puede deberse a su afirmación en ese libro, *Perspectiva y verdad* –que es su tesis doctoral– de que “no iba a concederles a las recensiones argentinas el valor de texto”⁵⁵. Como analiza Lasaga, Huéscar en su tesis muestra fidelidad discipular, pero a la vez “la voluntad de trascenderla, de cara

⁴⁹ IX, 508.

⁵⁰ La referencia completa sería *Anales de la Institución Cultural Española*. Buenos Aires: Institución Cultural Española, 1947, Tomo 1, pp. 175-176.

⁵¹ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 48.

⁵² Javier GOMÁ LANZÓN, “La tercera gran metáfora”, *Nueva Revista*, n.º 36 (1994), p. 66.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 18.

⁵⁵ *Idem*.

a la configuración de un pensamiento propio⁵⁶. En la misma línea, Javier San Martín nos explica cómo la interpretación de las creencias y de la perspectiva intelectual que hace de Ortega es bastante libre⁵⁷. El caso es que, para el tema que nos concierne, de asumir que la tercera gran metáfora de Ortega es *la perspectiva*, me sumo a decir que su interpretación es bastante libre. Ortega en ningún lugar afirma algo así, bien es cierto que no publica en vida ningún libro donde diga expresamente que la tercera metáfora son *los dii consentes*, pero lo afirma varias veces en vida, en diferentes años, tanto un Ortega joven de 1916 como en los años cuarenta. En ese sentido parece un criterio más sólido afirmar que para Ortega la tercera metáfora son *los dii consentes* y no *la perspectiva*, cosa que en ningún momento dice Ortega y que además no es una buena metáfora para el fin propuesto, tal y como veremos a continuación.

Eso no quita que el análisis de Huéscar sobre cómo Ortega utiliza la palabra *perspectiva* metafóricamente es, en mi opinión, correcto y muy interesante. No sólo eso, sino que, en diferentes partes del libro, analiza el postulado orteguiano que venimos defendiendo, que la metáfora es un instrumento ineludible para hacer filosofía. Así, analiza que, incluso ya el Ortega más joven, el de su época más objetivista, tiene párrafos que ya insinúan la idea defendida en “Las dos grandes metáforas”⁵⁸. Sin embargo, Huéscar da un paso más allá y dice que *la perspectiva vital* es la tercera gran metáfora:

Pues bien, digo que la idea de “perspectiva vital” es la tercera “gran metáfora”, porque, en efecto, según el propio Ortega, lo real, lo que hay –“lo que integra el destino”– “no es nunca *species*, aspecto, espectáculo, objeto para un contemplador”, sino que todo eso “precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser”. Por consiguiente, al decir que la vida, que la *realidad* es “perspectiva” o punto de vista, se está metaforizando. Ortega es plenamente consciente de ello. Es más, lo hace con toda deliberación, metódicamente, porque, como queda apuntado, está convencido de que el pensar cognoscitivo no puede dejar de ser metafórico, como no puede dejar de ser interpretativo ni, en alguna medida, abstracto. Lo importante, pues, será que la metáfora sea la más justa y, además, la conciencia de que es metáfora, esto es, el no tomarla por la realidad misma –y esto es, sobre todo, imperativo cuando lo que se trata de pensar es precisamente “la” realidad, o sea en el pensar filosófico. La “perspectiva” pues, en el sentido literal de la palabra, que es el *visual* –y, por traslación inevitable, y ya también metafórica, yacente en toda la tradición filosófica europea, también en el mental o *intelectual*–, no es un fenómeno o

⁵⁶ José LASAGA, “Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente”, en Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Del amor platónico a la libertad*, edición de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, pp. 15-16. Original de 1957. Madrid: Ediciones Puerta del Sol.

⁵⁷ Véase el capítulo VII del libro de Javier SAN MARTÍN, *Creencia y realidad*. Madrid: Editorial Sicómoro, 2025.

⁵⁸ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., p. 42.

hecho originario, sino derivación de una *pre-perspectiva*: la “perspectiva” previa del corazón, de la *vida*, del *destino*. Pero ¿por qué llamar a eso “perspectiva”, si no se trata de un *ver*, sino de un pre-ver? Evidentemente, por eso mismo, por ser la vida, en todo momento, no solo visión, sino *pre-visión*; por ser los movimientos de nuestro corazón –que es el verdadero centro desde el cual vivimos– el hecho originario de todo *ver*, *contemplar*, *conocer*, empezando por el ver físico (originario, es decir, el hecho que lo origina, posibilita, condiciona y, en cierto sentido, hasta determina). La traslación metafórica es obvia⁵⁹.

En efecto, cuando Ortega dice que la vida no es materia ni alma, sino determinadísima perspectiva espacio-temporal⁶⁰, está haciendo una metáfora. La palabra *perspectiva* se transpone desde su lugar convencional, que sería el enunciado por Huéscar como el punto de vista visual. Desde ahí se resignifica al fingir una identidad total con la palabra *vida*, produciéndose una traslación metafórica en la que el significado de perspectiva se altera saliéndose de su convencionalidad, multiplicando las reverberaciones e incluyendo también toda la significación de lo que Huéscar llama *pre-perspectiva*, los movimientos del corazón. Como decíamos antes, el punto donde Huéscar no acierta no es en señalar el carácter metafórico de la palabra *perspectiva*, sino en considerarla la tercera gran metáfora. En primer lugar, como decíamos, es una interpretación libre de Huéscar. Sin embargo, vamos a analizarla, vamos a tomarnos esa metáfora en serio: ¿por qué no podría ser la tercera gran metáfora si, en efecto, contiene toda la profundidad que dice Huéscar? La razón es sencilla. El argumento básico que Ortega esgrime en “Las dos grandes metáforas” es el siguiente: “Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora”⁶¹. ¿Qué quiere decir esto? Que para hablar de algo tan constante y abstracto como la conciencia o el “darse cuenta” tenemos que representar al sujeto y al objeto como dos cosas concretas que se relacionan de una manera determinada, ya que esta manera determinada de relacionarse es lo que nos dirá algo sobre la conciencia. Lo que hacemos es fingir una identidad total entre la conciencia y la manera de relacionarse de esas dos cosas. La metáfora de Huéscar no hace esto. Lo que hace es equiparar vida a perspectiva. ¿Quién es el objeto?, ¿quién es el sujeto?, ¿cómo se relacionan entre ellos? *Vida y perspectiva* son conceptos abstractos, no son dos cosas concretas que se relacionen de una manera que nos permita entrever cómo funciona esa relación, por lo que, más allá de afirmar el carácter metafórico de la *perspectiva* orteguiana, no nos vale como tercera metáfora.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁰ IX, 152.

⁶¹ II, 513.

En el caso de Zubiri, expone su gran metáfora en su conferencia “Hegel y el problema metafísico”. Dice lo siguiente:

De esta suerte, tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas. Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser⁶².

En este caso, parece que la metáfora *el hombre es la luz que alumbra el universo* sí que toma una forma más parecida a lo que pide Ortega. Bien es cierto que la palabra *universo*, referida al objeto, es muy genérica y no le da demasiada personalidad ni matices, pero el hecho de llamar al sujeto *luz que alumbra* sí que nos permite imaginarnos una acción clara y entablar una relación. Al igual que tenemos en la metáfora referente al idealismo *el continente y su contenido*, aquí tenemos *al iluminador y lo iluminado*. Sin embargo, a diferencia de la metáfora del idealismo donde el contenido está dentro del sujeto, en este caso la imagen que se nos ofrece es distinta, lo iluminado no está dentro del iluminador, sino que establece al sujeto como condición necesaria para que el objeto se ilumine. A su vez, la luz –el sujeto– no es una cosa más que choca con el objeto, como en el realismo. Para iluminar algo debe haber algo; por lo tanto, se establece una relación interesante en cuanto a mutua necesidad y coexistencia se refiere. Hasta aquí, podría ser una gran metáfora interesante. Sin embargo, fijémonos en lo que dice Marías, que sí conoce y considera la metáfora de los *δύι consentes* como la tercera metáfora.

⁶² Xabier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974, 6.ª ed. (misma paginación que la 5.ª ed.), p. 240.

La metáfora cognoscitiva necesita integrarse con lo que podríamos llamar metáforas complementarias, hasta llegar a lo que yo propondría como un sistema metafórico o de imágenes que se exigen y se esclarecen recíprocamente. Así las ya enunciadas se completan en Ortega, ya en las mismas fechas, con otra esencial: la de la luz⁶³.

Marías nos trae a continuación las conocidas proposiciones de las *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega nos habla de la relación del hombre con la claridad y con la luz: “el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución”⁶⁴. Y otra un poco más adelante: “Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos”⁶⁵. En definitiva, Ortega nos habla de la luz como imperativo. Pero fijémonos en la identificación que hace Ortega: “luz derramada sobre las cosas es *el concepto*”. No la conciencia, no el darse cuenta, no el humano: *el concepto*. No olvidemos que el objetivo de la gran metáfora no es hablar del concepto. Pero ¿qué entiende aquí Ortega por *concepto*? Para saberlo tenemos que irnos unas páginas antes: “el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura”⁶⁶. Y matiza muy claramente: “La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”⁶⁷, lo que hace el concepto es expresar “el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades”⁶⁸. Y termina: “Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio”⁶⁹. Dicho esto, de aquí extraemos una conclusión muy importante: el concepto no abarca la totalidad de la estructura de la comprensión humana. En ese sentido, la metáfora *el hombre es la luz que alumbra el universo* no puede ser la gran metáfora, solo puede ser, como dice Marías, una metáfora auxiliar, complementaria, que nos habla de una parcialidad. Fijémonos en que el propio Zubiri en el párrafo anterior habla de que “la existencia humana no tiene más misión *intelectual* que la de alumbrar el ser del universo”. No dice misión a secas, sino un tipo de misión; por tanto, no una misión total.

⁶³ Julián MARÍAS, ob. cit., p. 59.

⁶⁴ I, 788.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibidem*, 783.

⁶⁷ *Ibidem*, 784.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

Y aquí vamos a aprovechar para ver cómo se relacionan *el concepto* del que nos habla Ortega en la *Meditaciones*, con *la metáfora*. En “Las dos grandes metáforas” podemos ver la secuencia en la que Ortega nos lleva de la palabra al concepto y del concepto a la metáfora: “la palabra no es sólo un vocablo, sino una significación adjunta a él. Cuando discutimos palabras nos es muy difícil no disputar sobre significaciones”⁷⁰. Entonces aparece el concepto: “Éstos son los tradicionales conceptos de que habla la vieja lógica”⁷¹. Es decir, el concepto es la significación que damos a la palabra. Cuando discutimos sobre el concepto de “amor” en Platón, estamos discutiendo sobre la significación que se da a esa palabra en Platón. Pero Ortega continúa: “como el concepto, a su vez, no es sino la intención mental hacia una cosa, tendremos que las pretendidas disputas de palabras son, en verdad, querellas sobre cosas”⁷². Pero ¿qué pasa cuando un investigador descubre un fenómeno nuevo? Que ese investigador necesita introducirlo en el marco conceptual o referencial de la cultura a la que pertenece. Hasta ahora nadie lo había nombrado porque ese fenómeno no sabíamos que existía, es nuevo. Por eso, para nombrarlo, tiene que recurrir al “lenguaje usadero”⁷³, es decir, a las palabras que ya tenemos, donde “cada voz se encuentra ya adscrita a una significación”⁷⁴. “A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación (...) al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora”⁷⁵. Un ejemplo puede ser usar “inteligencia artificial” para nombrar un fenómeno nuevo que está surgiendo con el desarrollo de la técnica. En este sentido, podemos concluir que, necesariamente, el utilizar una misma palabra, por ejemplo, *inteligencia*, para nombrar un fenómeno nuevo que, aunque tenga alguna semejanza, es diferente a lo que veníamos entendiendo por *inteligencia*, hace que siempre tengamos diferentes conceptos de cada palabra, por eso a menudo hay discusiones. El proceso de descubrimiento de los fenómenos y el número de palabras limitadas hacen que estas se resignifiquen continuamente, dando lugar a diferentes conceptos de la misma palabra. Pero, en segundo lugar, como ya hemos explicado al principio del trabajo, la metáfora sirve también sirve para nombrar objetos insólitos (ejemplo: el fondo del alma) que “se hallan más lejos de nuestra potencia *conceptual*”. Es decir, que ahora se nos queda corto el concepto. Es decir, hay objetos tan constantes y abstractos, difíciles y esquivos –como es el caso de la conciencia, fenómeno universal de la relación entre sujeto y objeto– que no pueden ser nombrados de una forma

⁷⁰ II, 505.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibidem*, 506.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

convencional. Para ello necesitamos una metáfora –como *la tabla cerina y el sello* o las diferentes que hemos visto. Y a continuación dice Ortega algo muy importante sobre la metáfora:

No se entienda por esto que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita⁷⁶.

Por lo tanto, la vida siempre se escapa a lo pensable, pero para llegar a nuestra máxima capacidad de claridad necesitamos la metáfora. La pregunta aquí es la siguiente: cuando dice Ortega en *Meditaciones del Quijote* que el concepto “contiene todo aquello que es esa cosa en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura” y que es “la luz que alumbra las cosas”, ¿hasta qué punto está incluida en esa afirmación la metáfora con la que nombramos lo más abstracto y constante, difícil y esquivo que está más allá de nuestra potencia conceptual? Aquí puede haber equívocos, porque parece que en las *Meditaciones* la palabra *concepto* en Ortega tiene una significación más amplia que en “Las dos grandes metáforas”. Creo que en las *Meditaciones* las metáforas insólitas se podrían incluir como una forma especial de concepto, pero *concepto*. Pues para mí no hay duda de que estas metáforas insólitas formarían parte de la cultura y de la claridad, aunque estén “más allá de nuestra potencia conceptual” y aunque encierren cierta ambigüedad por utilizar un lenguaje tensivo. Veamos las afirmaciones de Hausman al respecto:

Si hemos de comprender cómo un fenómeno puede exhibir un significado inteligible con articulaciones que se apartan de las pautas aceptadas de inteligibilidad, entonces hemos de comprender un problema epistemológico. Después de todo, una teoría del conocimiento habría de ser relevante para las aprehensiones de inteligibilidad allí donde ocurran, especialmente cuando se producen en situaciones que incluyen algo que viola nuestras expectativas de inteligibilidad⁷⁷.

Para terminar, vamos a analizar la gran metáfora que nos propone Maillard en su libro *La creación por la metáfora*:

Y no es extraño, pues, como indica N. Goodman, hay tantos modos de ser en el mundo como modos hay de expresarlo, verlo, describirlo. Y ninguno de

⁷⁶ *Ibidem*, 508-509.

⁷⁷ Carl R. HAUSMAN, *Metaphor and Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 9.

estos modos de ser es el modo de ser en el mundo. Lo que equivale a decir que el hecho de que el mundo se predique de diversas maneras no da derecho a suponer que el mundo es de una determinada manera. Sin embargo, puede decirse que el mundo es de diversas maneras, siendo así que el hombre es un ser condenado a captarlo, verlo, entenderlo, describirlo, solamente en uno u otro de sus modos. Pero, consecuentemente, cada *hermeneuma* o interpretación (en terminología de Goodman) será “real”, será el mundo verdadero, y poco importa que exista o no, fuera de ellos, un mundo original. El hombre, según esta nueva versión del perspectivismo, pasa de ser intérprete a ser creador de realidad. Y esta podría ser otra modalidad de la tercera gran metáfora, o tal vez una cuarta: el hombre ya no sería luz que alumbra lo que hay, sino *agua viva azotada por el viento*. Al encrespase refleja el cielo en cada uno de sus infinitos y cambiantes espejos. Cada una de esas imágenes es tan real como el agua misma, que reflejándose a sí misma refleja el cielo y reflejando al cielo se refleja a sí misma infinitamente. Es tradición en las diferentes escuelas del budismo considerar el espíritu como el agua tranquila de un estanque. Los pensamientos son el viento que la agita. Al serle preguntado a un maestro qué pasaría si no hubiese viento, él se echó a reír: tampoco habría espíritu, dijo. La solución es fácil: el agua y el viento son la misma cosa⁷⁸.

Lo primero que hay que decir es que, en efecto, esta es una nueva versión del perspectivismo que distaría mucho del perspectivismo de Ortega. Una cosa es que la realidad radical sea nuestra propia vida, determinadísima perspectiva espacio-temporal, y que cada perspectiva sea única, y otra muy diferente es que poco importe que exista fuera de cada perspectiva un mundo original. Fijémonos en que incluso Maillard dice que “el hombre es creador de realidad”, y *creación* es precisamente la palabra que utiliza Ortega al explicar en su segunda gran metáfora cómo entendían la conciencia los idealistas: conciencia es creación. Pero más allá de entrar en la disputa metafísica –que en este caso es inabarcable en un artículo de estas dimensiones, porque Maillard y Ortega, aun compartiendo algunas fuentes, beben de tradiciones muy distintas– vamos a analizar la metáfora en sí: *el hombre es agua viva azotada por el viento*. Lo cierto es que, en la metáfora de Maillard no nos podemos detener en estas dos cosas *agua* y *viento* como hacíamos en las anteriores metáforas, porque introduce más cosas: el *cielo*, el *estanque*... Primero dice que *el hombre es agua viva* y luego que *el agua es el espíritu*, palabra que no se corresponde con *hombre*. Las metáforas de Ortega buscaban representar “el fenómeno universal de relación entre sujeto y objeto”, llevando a cabo analogías con el esquema: la relación de A (sujeto) y B (objeto) es como la relación de C (una cosa) y D (otra cosa). Chantal

⁷⁸ Chantal MAILLARD, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 119-120.

trasciende este pensamiento analógico y propone una metáfora con una estructura diferente a la del guion orteguiano.

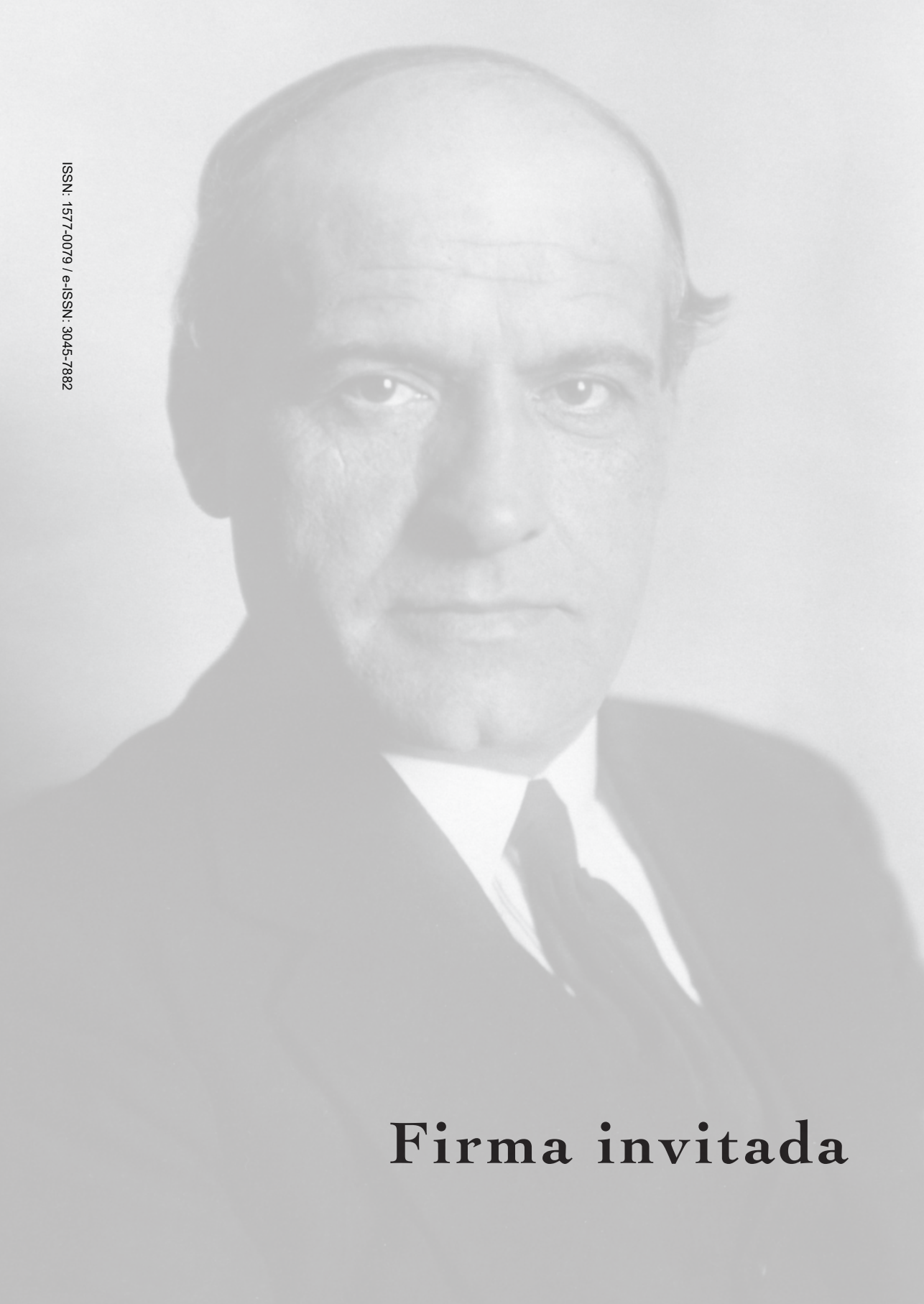
En conclusión, creo que “Las dos grandes metáforas” es uno de los textos más vivos de Ortega. En primer lugar, expone una teoría de la metáfora que, ya en 1925, anticipa muchas cosas que luego defenderán algunos de los teóricos contemporáneos más importantes de la metáfora, como Max Black. En la descripción de su teoría interaccionista de la metáfora –que marcó un antes y un después en la disciplina–, podemos ver cuestiones que ya anticipaba el ensayo de Ortega muchos años antes. De la misma forma, en un libro tan importante como *La metáfora viva*, de Paul Ricoeur, podemos encontrar argumentos que ya aparecen en las obras de Ortega con anterioridad, pese a no ser citado en ese libro. Pero, más allá de eso, es importante destacar que Ortega nos deja un *encargo*: en el ensayo hace una elusión de cuál sería esa tercera gran metáfora, lo que nos invita a todos a reflexionar y a tratar de imaginar cuál podría ser. Es cierto que en las lecciones argentinas plantea una –los *δύο contentes*–, pero sin demasiada convicción, ya que después no la señala como la tercera gran metáfora en ningún libro importante. Los tres intentos –hasta donde llega mi conocimiento– de crear una tercera gran metáfora que han llevado a cabo Rodríguez Huéscar, Zubiri y Maillard –pese a haber señalado algunos problemas que tienen sus planteamientos–, contribuyen a plantear una línea de pensamiento que nos puede permitir abordar la antropología filosófica de una manera original y nutritiva, abriendo un camino para conversar desde Ortega con los clásicos y contemporáneos de la disciplina. El ejercicio de incluir el pensar metafórico en la filosofía, señalar la metáfora como un instrumento ineludible para pensar al ser humano y tratar de no por ello renunciar a un concepto de verdad fuerte, son algunas tareas que podemos heredar de Ortega y, a través de sus textos, hacer nuestra contribución a una manera original de pensar el ejercicio filosófico. Necesitamos nuevas formas de nombrar la realidad sin por ello caer en el relativismo, formas que nos acerquen a la constante búsqueda de la plenitud vital, que no es otro que el objetivo de los creadores de cultura. Por eso el encargo no es baladí: seguimos necesitando una tercera gran metáfora, una gran metáfora que contribuya a ampliar el conocimiento que tenemos sobre el ser humano. Una metáfora que podamos proponer como la gran metáfora de la antropología filosófica. ●

Fecha de recepción: 31/01/2025

Fecha de aceptación: 03/05/2025

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, J. (1992): *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- BLACK, M. (1962): *Models and Metaphors*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press. Versión en español: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966.
- FOUCAULT, M. (2022): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de E. C. Frost. Ciudad de México: Siglo XXI Editores. Obra original publicada en 1966.
- HAUSMAN, C. R. (1989): *Metaphor and Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LASAGA, J. (2009): "Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente", en A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Del amor platónico a la libertad. Textos para un desarrollo histórico de la filosofía*. Ed. de J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 15-35. Original de 1957.
- MAILLARD, C. (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Ediciones Anthropos.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RICOEUR, P. (2001): *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Versión original: *La métaphore vive*. París: Éditions de Seuil, 1975.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- RORTY, R. (2001): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de J. Conill. Madrid: Cátedra. Obra original publicada en 1979.
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (2013): *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, J. (2025): *Creencia y realidad*. Madrid: Editorial Sicómoro.
- TUGENDHAT, E. (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- TURBAYNE, C. M. (1974): *El mito de la metáfora*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Obra original publicada en 1962.
- ZUBIRI, X. (1974): *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 6.ª ed.



Firma invitada

< José Ortega y Gasset, 1925.

¿Dónde está la vanguardia? Clement Greenberg, Ortega y Gasset, Maruja Mallo: entre decir y ver*

Estrella de Diego

ORCID: 0009-0005-3298-7254

Decir

En 1955, Clement Greenberg, el gran crítico de la vanguardia norteamericana, el que forjó la idea misma del arte estadounidense tras la Segunda Guerra Mundial como el centro de los cambios de paradigma, de la supremacía de ese nuevo arte abstracto que en aquellos momentos convenía al poder pues en nada lo comprometía —ocurre con el arte no figurativo—, publicaba un texto que, visto desde la distancia temporal, no hace sino reforzar el cuidado e inteligencia con los cuales Greenberg trazaba su escenografía artística, su máster plan para el arte norteamericano tras la Segunda Guerra Mundial: así es y debe ser el arte estadounidense que va a gobernar la visualidad en el mundo. El texto, “American Type-Painting”, aparecía en la revista *Partisan Review*, una publicación de política, arte y cultura, lanzada a mitad de la década de 1930 y en sus comienzos próxima a posiciones izquierdistas. *Partisan Review* fue, sin lugar a dudas, decisiva durante la siguiente década en los Estados Unidos, un hito para comprender la recepción del proyecto moderno y todas y cada una de sus paradojas tras el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando dicho proyecto —y sus contradicciones— era trasladado al otro lado del océano.

La idea última del texto de Greenberg subrayaba un esfuerzo concienzudo por situar a los artistas abstractos norteamericanos dentro de esa gran línea de la tradición pictórica que tanto le preocupaba y de la cual formaba parte, entonces más que nunca, Picasso y con él la tradición europea consolidada, a cuya genealogía el crítico aspiraba vincular a los creadores del Expresionismo Abstracto, incluso estando algunos más próximos en sus orígenes a los Países Bajos —como es por todos aceptado hoy.

Entre esos artistas abstractos, la figura clave —no podía ser de otro modo— era Jackson Pollock, el primer gran pintor del movimiento nacido en los Estados Unidos, que moriría en un extraño accidente de automóvil justo un año

* Este texto tiene como antecedente la conferencia de clausura del Congreso Internacional “*La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*. 100 años después”, que tuvo lugar en la Fundación Ortega – Marañón en Madrid el día 13 de junio de 2025.

Cómo citar este artículo:

De Diego, E. (2025). ¿Dónde está la vanguardia? Clement Greenberg, Ortega y Gasset, Maruja Mallo: entre decir y ver. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 187-197.
<https://doi.org/10.63487/reo.249>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 51. 2025
 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

después de la publicación de “American Type-Painting”, en agosto de 1956. Pollock, más que el resto, seguía la tradición picassiana de forma innegable según Greenberg: desde los indiscutibles orígenes cubistas, hasta su decisión por llevar un paso más allá aquellos cambios que el gran maestro de la tradición europea no había podido concluir, debido quizás, aventuraba Clement Greenberg, a la lenta evolución de la pintura respecto a la literatura o la música. Pollock terminaba por ser, en las páginas del crítico al menos, el eslabón entre la tradición clásica y el anuncio de un futuro que no pudo ser con Picasso.

También regresaba a Pollock en su artículo “American Action Painters”, publicado por *Art News* en diciembre de 1952, el “rival teórico” de Greenberg, el otro gran crítico norteamericano del momento, Harold Rosenberg, y su construcción fue más radical. En dicho texto, acuñó el tan popularizado término “pintura de acción” —en el cual incluía su conocida tesis de la performatividad sobre el lienzo—, si bien al final el término parecía aplicarse solo a Pollock y no al resto de los artistas de la Escuela de Nueva York, pues en él se centraba la discusión de Rosenberg. Ya no era importante incluir a los artistas norteamericanos en la “gran línea de la tradición pictórica”. Lo esencial era cómo Pollock anunciaba lo que Kaprow haría realidad tiempo después: el arte no sería solo producto, sino proceso. Proceso en primer lugar. Lo nuevo.

Greenberg volvería a Jackson Pollock años después de la muerte del artista en ese tono laudatorio que a menudo cultivaba en sus escritos. En “Where is the Avant-Garde?” de 1967 —¿dónde está, dónde se encuentra la vanguardia?—, el crítico dictaminaba cómo el arte de vanguardia estaba llegando a su fin —por lo menos, la vanguardia desde su punto de vista, se podría añadir. Después, apostillaba lo que había anunciado en otro de sus conocidos artículos, “After Abstract Expressionism”, aparecido en *Arts International* en 1962: era esencial distinguir novedad de originalidad. Desde luego, con el *Elvis* de Warhol dominando la escena desde 1962, figura que flota sobre un espacio que ha dejado de estar, que tiene bastante de ese hueco en la pared al cual Warhol había aludido en *Mi filosofía* como posible planteamiento para la escultura en un mundo que estaba demasiado lleno de objetos —decía el artista pop—, Greenberg debió sentirse aturdido. ¿Había tomado esa forma abyecta la purificación del espacio solo transitable con la vista —escribió a propósito de Mondrian— al cual aspiraba? ¿Terminaba por ser dicha purificación una figura de Elvis flotando sin fondo, un hueco? Es más. Debido a ese rechazo hacia el pop, Greenberg se apresuraba a hacer la aclaración última más allá de los objetos reconocibles que condenaban al arte a ser figurativo. Parecía necesario distinguir a Pollock y Picasso de Warhol y Ginsberg: los primeros eran “héroes culturales”; los segundos, “celebridades”, lo que ellos deseaban ser, llega a comentar en el texto de 1967 (Greenberg, 1984: 259 y ss.).

Sea como fuere, lo que interesa de “American Type-Painting” y de “Where is the Avant-Garde?” no es —o no solo— el énfasis sobre su inserción de Jackson

Pollock en las genealogías de la gran tradición europea. Lo que intriga en ambos textos es una idea que recoge algunos de los puntos esbozados en otro texto de Greenberg, muy temprano, en el cual plantea bastantes asuntos en común con *La deshumanización del arte*. Me refiero al tan citado “Avant-Garde and Kitsch”, aparecido en el año 1939 también en *Partisan Review*. En ese texto Greenberg toma a un campesino ruso como punto de partida –la masa– para discutir las contradicciones implícitas en las relaciones del público y el arte de vanguardia. De hecho, el artículo surge como respuesta a una serie de cuestiones planteadas por Dwight McDonald –entonces redactor de *Partisan Review* y muy crítico con los medios de masas–, quien había discutido en la publicación ciertas películas poco sofisticadas y próximas a la estética del “realismo socialista” y la manera en la cual seducían a los campesinos soviéticos. El *kitsch* –apostillaba Greenberg comentando a McDonald– acababa convertido en la cultura dominante en la Rusia de finales de los 20, tal vez porque la cultura oficial misma era *kitsch*.

De este modo, a la pregunta de McDonald –por qué le gusta más a un campesino el cuadro de Repin, un pintor ruso academicista y anticuado, que una obra de Picasso, más próxima a su tradición “folk” de líneas abstractizantes–, Greenberg ofrecía la respuesta que vertebraba el texto y que resuena desde los escritos de Ortega: en aquel momento, a finales de los 30, la elección no era ya entre lo nuevo y lo clásico, entre Picasso y Miguel Ángel, sino entre Picasso y lo *kitsch*, lo que buscan las masas en la civilización occidental entonces. No se trata, por tanto, de elegir entre Picasso o un icono. Lo que las masas buscan es el academicismo anticuado de Repin y únicamente de Repin, dice Greenberg. No solo: al público le incomoda la discontinuidad entre el arte y la vida real, sigue reflexionando el norteamericano.

Dejando a un lado ciertos planteamientos incluso visionarios propuestos por Greenberg en este texto –por ejemplo, la idea de “universalidad” presente en ciertas fórmulas de las culturas populares, tal y como se demostraría años más tarde–, en sus aproximaciones al arte de vanguardia surge el primero de una serie de fascinantes malentendidos, que lo ligan inexorablemente al texto de Ortega de 1925 y, a través de él, a cierta genealogía del pensamiento filosófico occidental. “Donde hay una vanguardia, solemos encontrar una retaguardia” –explica Clement Greenberg. “Es cierto que, junto con la vanguardia un segundo fenómeno cultural, nuevo, apareció en el Occidente industrializado. A este los alemanes le dieron un nombre maravilloso: *kitsch*: el arte y la literatura popular, comercial con sus cromos tipos, portadas de revistas, ilustraciones, anuncios (...)” (Greenberg, 1965: 9).

Y es ahí donde empieza uno de los primeros fabulosos malentendidos, pues *kitsch* –populares, comerciales– parecen ser la mayor parte de las fuentes visuales que Picasso había transcrito durante los años 10 –cine, circo, vodevil, anuncios, postales... ¿Quiere esto decir que Picasso es *kitsch*? ¿O no lo es porque

sus gestos artísticos han conseguido transformar lo vulgar en sofisticación? No solo: si se basa en fuentes *kitsch*, ¿por qué el sector menos cultivado prefiere a Repin frente al malagueño, por seguir con el mismo ejemplo?

La pregunta debería, sin embargo, reformularse tal vez de manera distinta: ¿de qué Picasso estaba hablando Greenberg a finales de los años 30? ¿No era acaso el suyo, igual que el resto de “los Picasso” seguramente, un artista idealizado, que no habita ninguna de sus obras concretas, completas? ¿Un artista que está en todas porque no está en ninguna? ¿No representa, de hecho, Picasso para Greenberg, ya en esos años, el mito esencialista de la Modernidad como se la necesita para ser ejemplo y punto de partida de la invención? ¿Dónde está –habita–, al fin, la vanguardia?

Dejando a un lado esta pregunta que planea ya la propia discusión de Ortega, es curioso notar cómo parte de las reflexiones de Greenberg en 1939 aparecen esbozadas más de diez años antes en el texto del joven Ortega y Gasset que nos ocupa, *La deshumanización del arte*, publicado en 1925 y que, desde mi punto de vista, podría estar lanzando los cimientos para algo que en términos actuales se podría denominar el máster plan del filósofo respecto a la modernización de una España muy atrasada en el terreno artístico también. Igual que Greenberg se propuso plantear un diseño meticuloso para modernizar e internacionalizar la escena artística norteamericana y que se ajustara –en su caso– a la supremacía cultural que los Estados Unidos necesitaban después de la Segunda Guerra Mundial, Ortega aspiraba a desvelar el miedo a la novedad desde un contexto por completo diferente. Pese a todo, ambos reflexionan sobre una cuestión que pivota sin tregua en las reflexiones sobre el arte de vanguardia y cómo este pone a prueba las capacidades colectivas para entender –y aceptar– lo nuevo.

Dicho de otro modo, Ortega en *La deshumanización del arte* y Greenberg en “Vanguardia y kitsch” trazan un mapa que divide a la sociedad entre los que entienden y los que no entienden la vanguardia. O, en palabras de Ortega, hablan de la desafección de la gran mayoría social hacia dicho arte vanguardista que no es popular, subraya el filósofo, al no estar en concordancia con los gustos de la mayoría, y es antipopular, porque sus creadores no se esfuerzan en hacerse agradables para el público. “El arte nuevo tiene a la masa en contra suya, y la tendrá siempre”, escribe Ortega en el citado texto (Ortega y Gasset, 1981: 13). Igual que Greenberg, años después, explica cómo esta desafección divide a la sociedad entre los dos grupos opuestos que ambos enfatizan: los partidarios del arte contemporáneo, que son una minoría, y los detractores –o ni siquiera atentos a su existencia–, mayoritarios.

Ese primer grupo, apunta Javier Cuevas del Barrio en su revisión de Greenberg a partir de otros pensadores, la élite intelectual que interesaba a Ortega, cuya misión era regenerar la vida nacional en España –comentaba Lubar–, estaba en el centro de ese máster plan que iba dibujando Ortega y que serpenteaba en sus reflexiones sobre cierto concepto esencial en su pensamiento: la

masa. La masa ama el Romanticismo. O, apunta Greenberg, prefiere las formas de expresión que apelan a la sensiblería, cierto arte que ofrece al público general esas implicaciones sentimentales que, paradójicamente, impiden el goce estético –otra vez Kant en el centro de ambos debates.

Esa nueva sensibilidad artística, de la cual habla Ortega, se asocia a la deshumanización, muy próxima al sentido de purificación del arte en Greenberg, concepto que van desarrollando a lo largo del tiempo. En la aproximación de Ortega, los elementos que implican lo humano –hasta cierto punto aquello capaz de emocionar– van desapareciendo frente a una masa incapaz de encontrar el territorio de empatía que espera. No es, pues, que a esa mayoría no le guste el nuevo arte: no lo entiende, se decía. Al tiempo, ¿cómo obcecarse en reproducir el pasado, en negar lo nuevo? Da igual que lo nuevo sea una búsqueda que no ha dado aún sus frutos, se deduce en el artículo sobre la exposición de la Sociedad de Artistas Ibéricos, publicado en *El Sol* el 26 de junio de 1925. Hay que seguir perseverando: este arte que interesa solo a los iniciados, “es, más bien que arte, un movimiento hacia él, un rudo entrenamiento, un afán de laboratorio, un ensayo de taller. Ni creo que los artistas de hoy crean que su obra es otra cosa” (Ortega y Gasset, 1981: 170).

Comentarios como los anteriores, respecto a la producción vanguardista en España, han valido algunas críticas al filósofo: ¿supo entender los cambios que estaban ocurriendo en España en ese momento, por esos años, hasta las extremas consecuencias? Pese a todo, recorriendo las páginas de otro de los pilares de su máster plan para la modernización de España, para el cambio de paradigma intelectual, *Revista de Occidente* –inaugurada en 1923–, queda claro el interés constante de Ortega hacia la producción artística reciente: desde las características viñetas de la portada –por la cual fueron desfilando tantos vanguardistas– hasta el dar cuenta de las novedades que iban surgiendo en tiempo real. El Surrealismo puede ser un buen ejemplo a este respecto, pues si son ciertas las dudas de Fernando Vela, el secretario de redacción de la revista, frente al movimiento, que quizás no llegó a entender, entonces en su dimensión real, si lo trató incluso con cierto desdén en tanto “Bureau de recherches” –otra vez el laboratorio que sería sustituido por otro nuevo; una escuela literaria que bautizó como “suprarrealismo”–, no es menos cierto que *Revista* dio cuenta de él de forma inmediata. El *Primer Manifiesto del Surrealismo* se publicaba en octubre de 1924 y en diciembre aparecía la nota en la publicación, subrayando el citado activismo y a sus colaboradores en esta modernización de España. El *Manifiesto* de 1924 nunca se tradujo en la editorial Revista de Occidente –otro de los poderosos órganos de difusión del proyecto orteguiano–, pero en cambio se publicó *Realismo mágico* de Roh, un texto esencial que tuvo además un enorme impacto en Argentina, país con el cual Ortega mantuvo lazos muy estrechos.

Y aquí surge de nuevo otra duda y la cuestión de dónde está en realidad la vanguardia: si desde *Revista* no se llegó a comprender el nuevo arte –epitomizado

por el surrealismo—, ¿por qué invitó Ortega a la muy joven Mariuja Mallo a exponer en las salas de *Revista* y siguieron en estrecho contacto incluso tras sentirse la artista más próxima a Breton durante su viaje a París? Por qué invitó a una mujer, además, si él mismo escribe —y lo recuerda Raquel Fernández Menéndez— cómo “en todos los órdenes (...) la existencia europea anuncia un tiempo de varonía y juventud. La mujer y el viejo tienen que ceder durante un período el gobierno de la vida a los muchachos” (Ortega y Gasset, 2018: 67). ¿Dónde está la vanguardia y sobre qué paradojas se construye? Quizás tuvo razón Ortega al comentar, respecto a la exposición de la Sociedad de Artistas Ibéricos, que la vanguardia es por definición un laboratorio, *work in progress*, pulsiones que nunca se pueden dar por terminadas, igual que el arte mismo.

Ver: 1925

El mismo año que se publicaba *La deshumanización del arte*, en 1925, Aleksandr Rodchenko llegaba a París, en su primer y único viaje al extranjero, enviado por las autoridades soviéticas como representante oficial en la Exposición Internacional de las Artes Decorativas e Industriales en París. Su cometido era exponer el que llegaría a convertirse en uno de los diseños más populares del creador y epítome de la búsqueda última de la filosofía constructivista, entonces aún grata para el Régimen, que justo durante esos meses se iría escorando hacia un ambiente más reaccionario, donde la vanguardia fue desapareciendo para dejar su lugar hacia gustos más supuestamente acordes con el pueblo. En pocas palabras: un arte para las masas, el que se correspondería al llamado “realismo socialista”. El arte romántico que apelaba a la sensiblería.

El Club Obrero, cuyas formas geométricas y racionalistas y hasta cuyo uso de materiales poco nobles representaban la sencillez y lo utilitario que el proyecto comunista exigía a los objetos cotidianos, corrientes, tenía sus orígenes en una realidad tangible: la necesidad de proporcionar un lugar de descanso para los trabajadores, punto clave en las aspiraciones revolucionarias. A partir de esas dos ideas concretas —educación política y ocio de la clase trabajadora— se organizaba una estructura dúctil, fácilmente apilable, sencilla de ampliar o reducir según las exigencias del momento. Se trataba de ciertas renovadas cualidades que la nueva vida y sus planes de futuro esperaban de los objetos, copartícipes de esa construcción ideal, camaradas, decía el propio Rodchenko. En un acto cargado de simbolismo, el Club sería donado al Partido Comunista francés, finalizada la muestra.

Allí mismo, en la Exposición de 1925 —el año “oficial” de la publicación para *La deshumanización del arte*, ensayada en 1924— suele cifrarse el máximo instante de gloria del que en los términos más canónicos se lee como la antítesis del proyecto “serio” de la Modernidad, el *Art Déco*, ese estilo anacrónico, apropiacionista, con frecuencia producido en serie, que convocaba en el propio recinto

a los traficantes de sueños y las sillas del Club Obrero, tal vez más bellas que útiles. El *déco* hacía realidad de consumo a través de un maravilloso trabajo de síntesis; cada fragmento de vanguardia, cada novedad, desde la *negritude* hasta Tutankamón o las formas cubistas. Era, pues, un arte del gusto de las masas.

Sin embargo, en esa contradicción entre la instalación de Rodchenko y la apoteosis del *déco*, en esa convivencia difícil, paradoja y al tiempo coincidencia entre lo inverosímil de ambas propuestas –por motivos diferentes en cada caso–, se cifra la fuerza del proyecto moderno entendido como totalidad. Si el *art déco* proyecta un sueño imposible de habitar por el exceso, el constructivismo ofrece una utopía compleja de articular por el defecto –fueron pocos, además, los diseños que llegaron a hacerse realidad, debido a la falta de medios de producción en la Rusia soviética. Quizás por eso, a su llegada a París, Rodchenko descubre una ciudad moderna, llena de cosas que no puede comprar –escribe a su mujer en un inventario de comodidades modernas–, y se compra ropa occidental, dejando a un lado su uniforme “constructivista”, explica Kiaer. Expresa luego esa carencia en la solución acumulatoria de los que acaban por convertirse en una estrategia precisa para tenerlo todo a través de su representación. Es, otra vez, la tensión entre productores y consumidores, entre producir una imagen y consumir una imagen; la tensión que rige el proyecto de la modernidad. La que divide el mundo entre los “verdaderos” artistas y los que no lo son tanto. Pero ¿dónde situar a la vanguardia sino en la paradoja?

Es el abismo entre el nuevo arte y los que no llegarán jamás a entenderlo y la obcecación por parte de ese nuevo arte por preservarse de la masa, ambas cuestiones clave en el texto de Ortega que nos ocupa. En primer lugar, hay algo de arduo en la tarea de trazar un plan para “colectivizar lo vanguardista”, esa vanguardia para todos del caso soviético, que acabó por mostrarse como un acto fallido, dado que las innovaciones tardan en permeabilizar al grueso de la sociedad, si se lee la propuesta en términos de *La deshumanización*. La mencionada vanguardia para el pueblo, la del Club Obrero, iba creando una realidad elitista de objetos y visualidades a los cuales pocos tenían acceso –al fin– y construida, además, sobre unos presupuestos de falsa simplificación de lo cotidiano, de funcionalidad. Hoy diríamos: más es menos. He aquí la diferencia orteguiana entre lo que no es popular y lo que es impopular. Diseñar objetos útiles y bellos tampoco era la solución, pues es complejo socializar la vanguardia hasta las extremas consecuencias, debido a las razones expuestas por Ortega. La historia lo iba a probar en la Rusia soviética, cuando el arte con algo de deshumanizado de Rodchenko dejaba paso al regreso de la vieja sentimentalidad mayoritaria con Aleksandr Deineka. Sin las implicaciones sentimentales –y de reconocimiento, añadiría– el espectador medio se quedaba sin papel, desconcertado, tal y como apuntaba Valeriano Bozal en su prólogo al texto de Ortega de 1925.

En la misma exposición de 1925, donde se exponían las modernidades ambiguas y contradictorias de las cuales se hablaba, resplandecía la obra de la artista Sonia Delaunay, otra de las rusas sofisticadas que fascinaron a los vanguardistas en esos años. Igual que el marido, Robert Delaunay, trabajaba fascinada por los colores aplicados a sus “vestidos simultáneos”, que desde 1913 desvelaban la otra cara de la búsqueda del color en las pinturas. Era la apuesta por las mal llamadas “artes aplicadas”, donde los colores dominaban las originales creaciones en tela, en piel, zapatos, bolsos, vestidos, abrigos, capas, coches... Diseños que a lo largo de los años perfecciona, matiza, produce y que, a mediados de los años 20, manufactura a través de los grandes almacenes holandeses de objetos de alta gama Mertz & Co., después de que el dueño conociera el trabajo de Sonia Delaunay en la citada Exposición Internacional de las Artes Decorativas.

Tras su paso por París y los primeros juegos de simultaneismos, los Delaunay, cuya casa parisina era un centro de ebullición de la vanguardia por donde pasaban poetas, escritores, artistas..., recalaban en Madrid en 1918 y allí se abría Casa Sonia en la calle Columela. La tienda vestiría a las más sofisticadas de la ciudad. Y de nuevo la paradoja, pues esos diseños, fabricados casi en exclusiva, eran igual de poco comprensibles para gran parte de la sociedad, incluso si hubiera podido adquirirlos. Algunos de los colaboradores del núcleo duro de *Revista de Occidente* hablan pronto de la tienda y la diseñadora: Ramón Gómez de la Serna o Guillermo de Torre –marido de Norah Borges– desde la revista *Alfar* en el año 1923. Quién sabe si abrir Casa Sonia es un anticipo de lo que está por venir en un Madrid muy alejado de las vanguardias, incluso en ese año 1925, con la exposición de la Sociedad de Artistas Ibéricos llamando a las puertas y su nuevo arte, del cual diría Ortega que no se contentaba con repetir formas del pasado, simple materia de estudio para los arqueólogos.

Verlas

Hasta ahora hemos tratado de acercarnos a las contradicciones del proyecto moderno, globalmente hablando, y algunos de los puntos más cuestionables en *La deshumanización* en sus aproximaciones a las vanguardias. Quedaría luego un intento de dar respuesta a la pregunta formulada: ¿por qué exponer en las salas de *Revista* a Maruja Mallo, teniendo en cuenta las citadas opiniones de Ortega respecto a las mujeres y los viejos y la necesidad de su exclusión de las discusiones de futuro? ¿Tenían sitio las mujeres en el citado máster plan? ¿Hasta dónde? ¿Por qué? ¿Cómo?

En su texto “José Ortega y Gasset y las pioneras de la crítica literaria feminista en España (1925-1930)” Raquel Fernández Menéndez citaba a Andreas Huyssen al recordar cómo a comienzos del siglo XX la mujer se seguía viendo como mera consumidora (Fernández Menéndez, 2024: 257), lo cual implicaría

su automática exclusión del ámbito de los productores. En esta nueva paradoja, tan de época, cabe recordar, no obstante, la relación de Ortega con su alumna dilecta, María Zambrano; su buena relación y hasta admiración por María de Maeztu –directora de la Residencia de Señoritas–, o Victoria Ocampo, cuya revista *Sur* siguió a su modo los pasos de *Revista de Occidente* bajo el consejo y la guía de Ortega. Dejaremos a un lado a Ernestina de Champourcin y sus relecturas sobre el sentimentalismo y el diálogo intelectual con el maestro. Ninguna de ellas fue, desde luego, mujer acomodaticia, de modo que algunas de las preguntas, si no todas, podrían haber sido ya contestadas.

Quedan, pese a todo, el “por qué” y el “cómo”, asociados a tres pintoras esenciales por aquellos años en España: la propia Maruja Mallo, Norah Borges –argentina de origen– y Ángeles Santos. No parece este el lugar ni el momento para analizar las increíbles aportaciones de las tres artistas, discutidas por la autora de este texto en numerosas aportaciones desde hace años. Sobre la primera, no hay duda respecto a la intervención directa de Ortega –con su exposición de 1928 y la correspondencia que mantuvieron estando la artista en París. También ella, como Picasso y buena parte de las vanguardias, volvió los ojos hacia la cultura popular, las verbenas que tanto interesaron a otro colaborador asiduo de *Revista*, Ernesto Giménez Caballero, quien en 1931 comparaba a Ángeles Santos con Maruja Mallo en un comentario quizás en exceso galante, se pensaría hoy, pero que resulta de enorme ayuda para encontrar algunas respuestas sobre el papel de las mujeres en el máster plan de Ortega y sus estrategias de organización. “Un día escribiré largamente sobre esta muchachita cuya santidad angelical nos va trayendo de cabeza a más de un español, a más de un ibérico” –escribía Giménez Caballero en *La Gaceta Literaria*, el 1 de diciembre de 1931. “Por ahora me limitaré a afirmar lo siguiente: El ángel negro y el ángel blanco. (¿María Mallo, Ángeles Santos?) ¿Cuál el blanco, cuál el negro? María Mallo, personalmente, es un ángel negro. Pictóricamente tiene angelidades blancas. Es una bruja con alma de gorrión. Ángeles Santos –por contra– es personalmente un querube con alas y halos. Pero su pintura es endemoniada” (p. 13).

Justo en este punto empieza a cobrar sentido la pregunta “cómo”, cómo fueron visibilizándose algunas mujeres en el máster plan de Ortega, en el cual, por cierto, solo se visibilizaba lo que encajaba con la estrategia global. De hecho, acaso merece la pena plantear si *La deshumanización* pudiera ser analizada –cien años después– en el contexto de proyecto global de Ortega y su territorio de influencia, incluyendo a la citada *Revista de Occidente* y a los colaboradores y amigos –Ramón, Giménez Caballero, Juan Ramón, Guillermo de Torre, ellos mismos entrelazados de un modo u otro con las tres artistas citadas.

Sobre la importancia de Maruja Mallo en los álbumes de Ortega no hay que justificar mucho más, parecería. Quedarían, así, Santos y Norah Borges. Estudiando los textos que sobre ellas escribe la crítica masculina del momento,

queda claro que todas estas pintoras entran en el ámbito orteguiano a través de los amigos de Ortega. El caso de Ramón Gómez de la Serna es paradigmático y no se limita a ambas biografías de Mallo y Norah Borges. Conoce a la precoz artista, la última del trío, en un viaje a Valladolid, se enamoran y se escriben cartas cómplices, cartas de los que se entienden; luego ella las destruye. Ramón llega incluso a pedir su mano, que el padre no le concede, por supuesto, y que es el final del mejor momento artístico de Angelita –como se la solía llamar.

Años más tarde, en 1942, en *Españoles de tres mundos* –cuya portada de la editorial Losada ilustraría Norah Borges– Juan Ramón compara a la artista con “ciertas frutas, algunas flores (el caquí, la crisantema) que no pueden dejar de ser nacionales y son internacionales sin perder su natividad. (...) Eva mimosa y sensitiva de hoy, se ha dibujado su paraíso natural en que todos los seres flores, pájaros, jarros, estrellas, peces, frutos, escalas, panes, hasta hombres y niños, niños y mujeres, son, por armonía de cuerpo y alma, hermanitos de ella” (p. 148).

Aun así, sus pinturas delicadas de caritas y escaparates, bellos objetos, van dejando paso a la parte más secreta de su producción: los mapas. Esos mapas que Norah Borges envía a su novio, el que va a ser su marido, Guillermo de Torre, desde Buenos Aires. Primero son mapas tímidos que van guiñando a la mirada por las calles porteñas. Luego se hacen grandes mapas a colores: las Antillas, el mundo americano, entre cuyas dos orillas Ortega ha ido creando un puente intelectual, tal vez la más sofisticada maniobra de su máster plan. “Pero, cualesquiera sean sus errores, hay un punto, a mi juicio, incommovible en la nueva posición: la imposibilidad de volver hacia atrás”, escribía el filósofo en los últimos párrafos de *La deshumanización*.

Cinco años después, en 1930, *La Gaceta Literaria* formulaba, ya de manera abierta –en los números 83 y 84 de ese año– la misma pregunta –o casi–: “¿Qué es la vanguardia?” Mucho más tarde, Clement Greenberg seguía dando vueltas a la respuesta: porque dónde está al fin la vanguardia, sea lo que sea dicha vanguardia.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUEVAS DEL BARRIO, J. (2009-2010): "Una revisión a la interpretación de la Pintura Moderna de Greenberg a través de los textos de la Vanguardia", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, tomo 22-23, pp. 335-364.
- FERNÁNDEZ MENÉNDEZ, R. (2024): "José Ortega y Gasset y las pioneras de la crítica literaria feminista en España (1925-1930)", *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 31, n.º 1, pp. 255-275.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E. (1931): "El Robinsón entre sus amigos los salvajes ibéricos", *La Gaceta Literaria*, 1 de diciembre.
- GREENBERG, C. (1965): "Avant-Garde and Kitsch", en *Art and Culture. Critical Essays*. Boston: Beacon Press.
- GREENBERG, C. (1984): "Where is the Avant-Garde?", en John O'BRIAN (ed.), *Clement Greenberg. The Collected Essays and Criticism*, vol. 4. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- JIMÉNEZ, J. R. (1942): *Espanoles de tres mundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- KIAER, C. (1996): "Rodchenko in Paris", *October*, invierno.
- LODDER, C. (1987): *Russian Constructivism*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1981): *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2018): *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela (y otros ensayos)*. Madrid: Alianza Editorial.

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

Escuela de Ortega

< Mario Paoletti.

La poesía de Ortega en Paoletti*

Introducción de **Íñigo García-Moncó Pinedo**

ORCID: 0009-0009-8064-1716

En las primeras líneas de su “Prólogo para españoles”, el escritor argentino Mario Paoletti (1940-2020) sintetiza la tesis central que habría motivado la escritura de esta obra: “Ortega escribió mucha poesía pero ningún poema. Este libro es un intento de reparar ese olvido” (p. 15). *Poemas con Ortega* se publicaría en 2005 por la editorial Biblioteca Nueva en colaboración con la Fundación José Ortega y Gasset: un poemario doblemente transfronterizo, que se mueve entre el homenaje filosófico, la creación lírica y la recopilación casi antológica de ideas e imágenes orteguianas. Una producción crítica y creativa a la vez, y en la que, como reconoce Paoletti, autoría y referencia confunden sus límites: “todos estos poemas le pertenecen a Ortega, que no escribió ninguno, y también a mí, que los escribí bajo su dictado. (...) Hubo un momento en el cual no supe quién dictaba y quién escribía” (p. 15). El proyecto, que habría llevado veinte años para elaborarse, cumple ahora veinte años de su publicación. Prueba del amplio recorrido del poemario es el prólogo que le dedicaría José Luis L. Aranguren en 1996, poco antes de su fallecimiento, respaldando la empresa de Paoletti.

La existencia de una *poética orteguiana* no es una hipótesis inédita. Los abundantes estudios sobre la literatura en Ortega dan testimonio de la influencia de su teoría estética y de su crítica literaria en la obra de distintos autores, y de qué manera su propia palabra, en obra escrita y hablada, se encuentra llena de giros pronunciadamente poéticos. Si la filosofía entra en el artículo periodístico y en la conferencia pública, las herramientas por las que las introduce son en gran medida literarias: los recursos retóricos, las imágenes de gran carga visual y conceptual; el uso y la reflexión en torno a la metáfora como medio esencial de conocimiento, creando —en verso de Paoletti— “reales puentes imaginarios” entre las cosas. Se suman a ellos las variadas empresas culturales en las que participa o que dirige, donde se suele ofrecer un espacio a la actividad poética, desde los homenajes y la crítica hasta la publicación de poetas noveles

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

Cómo citar este artículo:

García-Moncó, I. (2025). La poesía de Ortega en Paoletti. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 201-212.
<https://doi.org/10.63487/reo.250>



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

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 51. 2025
 noviembre-abril

como en el caso de la *Revista de Occidente*. Pero será dentro del texto profundo de Ortega, en su *estilema*, en la propia sonoridad de su palabra que tantas veces se ha destacado, donde se intuye la presencia de una potencia lírica que, más allá de la *poética* como estética de la palabra, es una *poesía de Ortega*.

Esta tesis incide en la paradoja taxonómica, indisolublemente ligada a la figura de Ortega: un intelectual que escribe filosofía en el periódico, un literato que habla sobre metáforas en la academia. Pero si esta pluralidad parece disgregar unas facetas de las otras, los distintos elementos del conjunto, como el estilo, hacen que permanezcan unidas, en síntesis. Es María Zambrano, paladín del reencuentro entre filosofía y poesía, quien señala en su primera lección del curso “Ortega y Gasset y la Filosofía actual”, dado en 1948 en la Universidad de La Habana, que la vocación filosófica “absorbe dentro de sí toda otra: la poética, la científica, la política y otras más que pudieran descubrirse en la biografía de un filósofo”¹. Tensión aún más pronunciada en el caso de Ortega, quien entre tantas vocaciones primerizas se compromete en una; precisamente la que es capaz de conservar las demás: “todo lo otro que pudo ser permanecerá vivo y reconocible”². De este modo, se reconocen en la unidad de la vocación la totalidad de quehaceres apremiantes que pertenecen a distintas disciplinas, y entre los cuales se encuentra, con el texto, la ineludible labor de poeta.

La Escuela de Madrid, por su parte, ha sido descrita frecuentemente como una *escuela de estilo*: no definiéndose por una estructura doctrinal ni por el ámbito geográfico, se define por temas y por maneras de tratarlos, sólidamente integrados en el pensar de la palabra. Así, el estilo de sus discípulos se identifica por servirse del neologismo, de la paráfrasis creativa y de una serie de elementos literarios con el objeto de una siempre mayor precisión filosófica, en el marco de sus propias filosofías: elaboración de proposiciones que no deben ser deshumanizadas, en el sentido de asépticas, especializadas, ajenas a la circunstancia; por el contrario, surgidas de ella misma, connotadas por la sustancia de la vida que viven.

Sin embargo, el primer precedente de una *poesía orteguiana* habría sido la cierta glosa poética que algunos autores propusieron en vida del filósofo; referencias explícitas e implícitas, como el poema de Antonio Machado “Al joven meditador José Ortega y Gasset” y la prosa más filosófica en la obra de Rosa Chacel, entre otros. Para Aranguren, el más cercano a practicar esta poesía es Gómez de la Serna, destacando que, con la reconstrucción del poemario, Paoletti ha revelado “un sorprendente parentesco literario de Ortega con Ramón Gómez de la Serna”, elevando las greguerías ramonianas “al nivel filosófico-poético” (p. 18).

¹ En *España, Sueño y Verdad*. Barcelona: Edhasa, 1965, p. 140.

² *Ibid.*, p. 141.

Mario Paoletti nace en la ciudad de Buenos Aires, en 1940. En ella transcorre toda su infancia y primera juventud hasta su traslado al interior, estableciéndose en la provincia de La Rioja, donde desarrollará gran parte de su actividad literaria y periodística. En 1959 funda con su hermano Alipio y con los escritores Daniel Moyano y Ricardo Mercado Luna el diario riojano *El Independiente*, reconocido por haber sido una plataforma crítica de la ciudadanía, donde a menudo se denuncian los abusos de las autoridades. Por este carisma crítico y por el compromiso de Paoletti, es detenido la madrugada del 24 de marzo de 1976, durante el golpe de Estado militar. Las autoridades subordinadas a la Junta deciden incautar el periódico y su encarcelamiento indefinido. Tras cuatro años recluido, sometido a torturas e interrogatorios, mudando de prisión en prisión, sería finalmente expulsado del país, optando por el exilio en España. Todas estas vivencias serán materia de trabajo durante los años sucesivos, publicando las novelas que conformarán su obra magna, la *Trilogía Argentina: Antes del Diluvio* (1997), *A fuego lento* (1998) y *Mala Junta* (1999), a través de las cuales relata la infancia bonaerense, la vida en la provincia y los episodios previos y posteriores al golpe de Estado. Manifiesta en dichas novelas uno de los principales rasgos de su literatura: el entramado de la ficción, la vida lírica, con la realidad histórica y documentada de personajes y eventos reales.

Se instala de forma definitiva en Toledo –“mi lugar en el mundo”–, aceptando una cátedra del Centro de Estudios Internacionales de la Fundación José Ortega y Gasset (posteriormente Fundación Ortega-Marañón), del cual sería director a partir de 1984. Los años de escritura y recopilación culminan en la presentación de su *Poesía reunida (1973-2018)*, mientras que su biografía *Memorias de un renegado* sólo aparecería póstumamente. Entre otros, fue galardonado con el Premio de Poesía Rafael Morales; el Premio V Centenario, el Premio Nacional de novela “Francisco Ayala” y el Premio Ciudad de Toledo, además de ser nombrado en 2019 hijo adoptivo de la misma ciudad. Fallecería un año después, acompañado de su esposa, la escritora y poeta Pilar Bravo.

La obra de Paoletti participa de una tradición argentina marcada por los ámbitos de la prensa satírica y comprometida y por el ambiente cultural surgido de la revista *Sur*. Entre sus obras de crítica, destacan distintos ensayos especializados en autores literarios: su biografía de Mario Benedetti, *El agua-fiestas* (1995), y sus estudios dedicados a la obra y figura de Jorge Luis Borges, con *Borges verbal* (1999) –en colaboración con Pilar Bravo–, *El otro Borges. Anecdótico completo* (2010) y *Las novias de Borges* (2011). Ángulo esencial de dicha tradición cultural argentina es una literatura filosófica, que destaca en el caso del autor de *El Aleph*, y con mayor profundidad en la obra de Macedonio Fernández, donde se difuminan las fronteras entre disciplinas y la experiencia cotidiana es traducida a la metafísica pura de un subjetivismo creacional.

Uno de los motivos que inspiran su literatura es la reelaboración, especialmente poética. Por un lado, una literatura de imagen y retrato, histórico y contemporáneo, en *Retratos y autorretratos* (2007) y *Hetero/doxos* (2013). Por otro, proyectos de adaptación en verso, originados durante su época de encarcelamiento, de clásicos como *En busca del tiempo perdido* y *El Quijote* –inspirando a la que años más tarde será una versión libre en novela, titulada *Quijote Exprés* (2014). Otro precedente directo a la literatura de desarrollo son las obras dedicadas a la glosa poética del escritor argentino Roberto Arlt (1900-1942), con los títulos *Poemas con Arlt* (1983) y *Arltianas* (2000). Desde el ámbito de la literatura española, el poemario que Paoletti habría titulado *Ramón por Ramón*, en el que transcribe en verso la *Automoribundia* de Gómez de la Serna, no se publicaría hasta su *Poesía reunida*, y sólo se habría dado a conocer un breve fragmento en el número 450 de *Revista de Occidente*. Preludios todos ellos de la futura elaboración en torno a la filosofía de José Ortega y Gasset, que complementaría con diversos ensayos publicados en la mencionada revista, “Borges, España, Ortega” (n.º 361), “Ortega, lector de gregues” (n.º 336); y con una breve introducción titulada “Ortega y la Poesía”, en la revista *Circunstancia* (n.º 10).

La materia textual sobre la que Paoletti elabora, el *pre-texto* orteguiano, la conforman en su mayoría fragmentos anteriores a 1930, el “joven Ortega”, a excepción de los poemas del *Epílogo*, elaborados con las notas –que serían editadas en 1994 por José Luis Molinuevo– de su epílogo a la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías.

En la analogía de Paoletti, *Poemas con Ortega* es una “transcripción”, al modo musical: el paso de un instrumento –la prosa de conferencia o de artículo– a otro –el verso libre–; los poemas son un *arreglo* por el que habría sido necesario alterar ciertos elementos de la partitura para reconocer la misma música. Son, a su vez, y siguiendo el símil musical, distintas *variaciones sobre un tema orteguiano*.

Aportan uniformidad al poemario un conjunto de técnicas literarias específicas, inspiradas en gran medida en la poética orteguiana. Entre las primeras y más formales destacan las técnicas de *glosa*, por la extracción de citas o la paráfrasis y la presentación de máximas orteguianas –con poemas específicos como “Máximas mínimas”– que se desarrollan y complementan en la sucesión de versos. El proceso de versificación se refuerza aplicando el *distico*; alterando la cita orteguiana al dividir su estructura sintáctica en dos segmentos: “Yo fui durante seis años / emperador en una gota de luz”; “Porque amo al pasado / no quiero que regrese”; “El que no se sienta de verdad perdido / se perderá, inexorablemente”. Con ello, Paoletti demuestra la existencia de un ritmo interno, propio de la frase de Ortega, y de un cierto tono lírico que se puede desplegar interviniendo la cita por mano de un segundo autor. A través de este uso de lemas y estructuras pareadas se van construyendo estrofas que

se caracterizan por una alternancia entre el periodo breve o la parataxis (“La vertical, el chopo. / La horizontal, el galgo. / La oblicua: / nuestro labrador eternamente inclinado”) y periodos ligeramente más largos que recuerdan la prosa originaria.

Paoletti pone de manifiesto el entramado intertextual implícito en la cita orteguiana, que en ocasiones deviene doblemente referencial gracias al verso. Algunos ejemplos son las citas y paráfrasis de otros poemas filosóficos de los mencionados escritores: desde Borges, en el caso de “Dios hizo el mundo / pero el hombre / inventó el ajedrez” o del verso utilizado como epígrafe “otro Cielo no busques ni otro Infierno”, hasta la analogía entre “Todo es maravilla para los ojos abiertos” y el lema macedoniano “No toda es vigilia la de los ojos abiertos”. De igual forma, la versificación “El poeta empieza / donde el hombre acaba” no hace sino reforzar su coincidencia con la máxima atribuida a Luis Cernuda “Todo lo que beneficia al hombre perjudica al poeta”, y que, a su vez, es trasunto de la atribuida a la Contrarreforma “Lo que beneficia al cuerpo perjudica al alma”, con origen presumible en una cita de Tomás de Aquino extraída del *Libro de la Sabiduría* (“*corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*”). Finalmente, algunos poemas dialogan con la literatura clásica española, llegando al Siglo de Oro: al leer “Lo Presente está en el aire / y el Futuro es invisible. / Lo seguro está Atrás”, se pueden recordar los versos de Gabriel Bocángel: “Lo que pasó ya falta; lo futuro / aún no se vive; lo que está presente, / no está (...) / Lo que se ignora es sólo lo seguro”. Todo ello da lugar a un notable crecimiento semántico, que puede poner en evidencia datos antes apenas perceptibles y claves para futuros estudios comparativos entre la obra de Ortega y la de distintos autores líricos.

Otros recursos formales son los juegos de palabras, que reflejan un tono más ligero, humorístico, por el que se desvelan distintas ideas: “El artista es un sesilU: / busca a Circe, huye de Penélope”; “Todos los anti son una anti guala”. Es especialmente en esta dimensión del poemario donde queda patente la profunda relación de la *poesía de Ortega* con la greguería ramoniana. A la vez cortas, imaginativas y filosóficas, convergen en un registro de humor e ironía, servidos de hipérbole y oxímoros, de personificaciones y de la paradoja: “El militar / es un invento de la pólvora”; “El realismo / es sólo una forma de la pereza”; “El soñador estiró el brazo / apresó un objeto real / y lo introdujo en su sueño”; “Porque somos mortales / necesitamos someter a las distancias. / Dios no necesita ferraris”, etc.

Paoletti experimenta asimismo con técnicas visuales como la evocación del medio inducida, por ejemplo, con extensos títulos descriptivos que encabezan el poema, como el titulado “Jardín Botánico de Madrid, 11 de septiembre de 1923. Lo que pasó por la cabeza de Ortega durante los cinco minutos de silencio en homenaje a Mallarmé en el XXV aniversario de su muerte”. Con ello, el coautor propone una suerte de plano subjetivo para introducir el discurrir

mental de Ortega, imaginado. El uso de estas imágenes que engloban, de escenarios, fomenta un retrato impresionista general del filósofo y de aquello que no suele hallarse de forma evidente a través de los textos en prosa: el ambiente originario de la escritura, la atmósfera visual y emotiva de su circunstancia.

Esta constante yuxtaposición de métodos deriva en una variedad de estilos. Se dan subgéneros propios de la lírica con otros menos comunes a ella: la narración, el monólogo filosófico combinado con el monólogo interno, casi corriente de conciencia; la literatura de máxima, rara vez encontrada en poesía contemporánea; todo ello intercalándose por un juego de voces entre el narrador, un espectador que se intuye contemporáneo y un yo poético orteguiano que cita.

Por la popularidad y la influencia cultural de Ortega, algunos de estos *versos* ya son frecuentemente citados, con mayor o menor precisión: por el uso de imágenes y conceptos plásticos, por la claridad y por la versificación en pareado que propone Paoletti, gran parte de la *poesía de Ortega* se acerca al género de la paremiología, del refrán ya popular, uniéndose a uno de los géneros históricos de la lengua castellana. Tal como afirma uno de los poemas: “El Rapsoda no busca la originalidad: / sabe que su canto no es sólo suyo”; momento de síntesis lírica entre la voz del hombre y la de la gente.

Finalmente, atendiendo a las distintas técnicas y temáticas, se pueden distinguir tres formatos de poemas orteguianos en esta obra:

1. *Poemas biográficos*: dotados en su mayoría de un tono personal e íntimo, a través de la voz del propio Ortega, desde un plano subjetivo. Son las piezas que tratan distintos momentos de su vida, de su biografía intelectual, emocional y geográfica; escenificando el discurso en espacios como Málaga, El Escorial, Leipzig, Heidelberg, Madrid, La Pampa, etc.

2. *Poemas de circunstancia*: un segundo grupo lo compondrían todos aquellos poemas de temática variada que coinciden en la circunstancia de Ortega; su tiempo y las generaciones cercanas, sin llegar a tratar de forma precisa momentos de su vida. Entre ellos se encontrarían los poemas dedicados al comentario social y cultural; la serie titulada “Las vanguardias” (I y II), y retratos de diversos personajes como “Azorín” (I y II) o “Zenobia Camprubí, mujer de Juan Ramón Jiménez. Traductora de Tagore”. Varios destacan por el humor en la estampa de su sociedad, como en “Museo de Cera” o en “Boquillas de Ámbar”: “El fabricante de boquillas de ámbar / piensa que el mundo está en decadencia / porque ya no se fuma en boquillas de ámbar”.

3. *Poemas filosóficos*: en su mayoría, el libro presenta poemas que giran en torno a un eje semántico filosófico. Con los títulos “Constelaciones”, “Perspectivismo” o “La circunstancia”, Paoletti subraya el carácter de glosa filosófica, y la pronunciada frecuencia de poemas como los llamados “Avisos” o la serie “Certezas provisionales” (del I al XI), así como de las máximas, refuerza esta dimensión. Aranguren reconoce en su prólogo una preferencia personal por estos poemas “arrancados enteramente de la *circunstancia* orteguiana” (p. 17).

Todos los poemas comparten una característica singular y paradójica: provienen de distintas voces y de una misma voz. El mismo *yo poético* manifiesta una dimensión histórica, biográfica y literal, en el “primer autor”, y una dimensión vital presente, propia del “autor segundo”, al que se le debe sumar la voz interna, intersubjetiva, del lector. De esta manera, entre dictado y escrito, se suceden los poemas de Ortega-Paoletti.

Si bien no puede definirse como poesía de vanguardia, se abre al juego lírico y a la expresión espontánea. Se presenta un lenguaje filosófico marcado por la oralidad, por los tintes personales que se desprenden del trato directo en la vida cotidiana, donde protagonizan el humor, la desilusión, la crítica, el entusiasmo y la provisionalidad de las certezas. La voz de Ortega, de “Ese yo a quien los demás llaman Ortega”, llega al lector como una voz personal, quebradiza en ocasiones, sin la “máscara de la solemnidad”, sin la altura de la palestra; una voz humana y clara.

A través de este poemario no resulta difícil imaginar un posible desarrollo poético de la obra de José Ortega y Gasset, y el motivo esencial, tal como demostraría Paoletti, reside en su propia filosofía. Para enunciar la vida en su radicalidad, el *logos* debe ser a su modo radical, y ello implica una necesaria potenciación lingüística, verbal y conceptual, que identificamos con lo poético. Los elementos literarios en su discurso son expresión de una racionalidad vital e histórica que los anima y estructura. Por dicho motivo, nada en ellos sería mero ornamento: para Ortega, aún el ornamento, como artificio caprichoso, es irremediamente funcional y parte de la esencia misma de la técnica –y en este caso de la técnica del texto escrito o hablado. Punto en el que la razón vital no se distingue de una razón poética, indistinguible a su vez de una razón técnica creativa.

Mientras que Aristóteles afirma que la vida es acción y no creación, para Ortega hacen una y la misma categoría existencial. Todas las cosas, a su modo, están hechas, ya son algo; no es así para el ser humano. Al humano le toca hacer y *hacerse*. Ante cualquier situación, le espera el quehacer, *lo que se tiene por-hacer*, ἔχω ποιεῖν. Le aguarda el descubrimiento de la existencia como creación, como ingenio, como invención del artefacto mismo que será su vida, es decir, como poema.

Aunque muchas no se reproduzcan en su literalidad, las fórmulas de Paoletti resultan orteguianas porque reflejan su estilo; el estilo, que es –siempre para el filósofo– la persona. Paoletti rescata el espíritu de la letra con la recopilación de estas *flores orteguianas*, devolviendo al clásico su naturalidad expresiva con una propuesta de renovación formal que invita a un estudio en sí misma. Uno de los *Ortegas* más originales de estas décadas: una introducción sugerente para los lectores aún no familiarizados con su obra y una perspectiva ligera y renovada para los estudiosos.

MARIO PAOLETTI

Poemas con Ortega

AVISO PARA INTELECTUALES

Tened el valor de
equivocaros

HEGEL

Tenemos el deber de presentir lo nuevo
porque lo viejo nos rodea:
en los libros, en las palabras, en los rostros.
Nuestras almas, como vírgenes prudentes,
deben vigilar con lámparas encendidas
y en actitud de inminencia
porque somos escuchas de avanzada
en un puesto de peligro y de gloria.
Es preciso que confiemos en nosotros
(aunque no demasiado
porque las certezas son prisiones).

PASEANDO POR EL ZOO DE LEIPZIG CON EL DR. VULPIUS

Césped verdinegro, árboles oscuros.
De vez en cuando el águila
suelta un grito imperial y legionario
(mientras un wupite muge de nostalgia
por las praderas de su Canadá natal).
Con lasciva algarabía
dos patos se persiguen sobre el agua
para escándalo de los animales mayores.
Vulpus me está diciendo que de España
“saldrá la Estética definitiva”

y yo asiento, distraído,
 porque un cuidador, con lentitud desesperante,
 está limando al elefante el callo de la frente.
 Y el elefante ni se inmuta.

ORTEGA Y YO

*El teorema de Pitágoras
 no se parece a Pitágoras.*

Ese yo a quien los demás llaman Ortega
 tiene para mí los mismos secretos
 que para ellos.
 De Ortega tengo pocas noticias directas:
 así como de la luna sólo veo un hombro
 también ese yo mío es un transeúnte embozado
 que sólo deja ver su espalda
 envuelta en el paño de un[a] capa.
 Porque lo más cercano a mí no soy yo
 sino ustedes.
 Yo no me veo. Sólo me padezco.

AVISO PARA MAESTROS

Quien nos quiera enseñar una verdad
 que no nos la muestre;
 que nos lleve suavemente ante ella,
 por chicuelinas,
 como se pone al toro frente al caballo.

MÁXIMAS MÍNIMAS

La verdadera atracción de la selva
 consiste en que allí podemos
 impunemente
 seguir siendo salvajes.
 La vocación es el idioma privado
 que hablamos con nosotros mismos
 y que nos permite entendernos.

La paz no es la ausencia de guerra.
 La paz se hace, como la guerra.
 El ocioso es un tipo de suicida
 que practica un suicidio blanco
 construido con sudores de aburrimiento[.]
 Huir de la Realidad es lo más costoso
 del mundo (los psiquiatras lo saben).
 El liberalismo, las vacunas,
 la tabla de Pitágoras
 ya no levantan entusiasmos.
 La vida es un ahora.
 Nostalgia y utopía
 son fugas de ese ahora.
 Los héroes son nada más
 que hombres sinceros.
 Nuestra inteligencia debe saltar gozosa
 cada vez que lo extraño llame a la puerta.
 Los sabios, camellos cansados,
 siempre llegan a las tierras prometidas
 un siglo después que los profetas.

EPÍLOGO¹

(...)

LA CIRCUNSTANCIA

El filósofo es un especialista
 cuya especialidad es el Universo.

*La vida es un espectáculo
 en el que el espectador padece y ejecuta
 el drama que está presenciando.
 Somos libres para elegir*

¹ Hacia 1943, instalado en Lisboa y pisando los 60 años, Ortega es requerido por Julián Marías para que le escriba un epílogo a la segunda edición de su "Historia de la Filosofía". Ortega acepta y, como era su costumbre, comienza a preparar notas alusivas bajo la forma de fichas manuscritas. Finalmente el epílogo queda en proyecto no realizado, pero permanecen esas 517 Notas que en 1994, por fin, serán editadas por José Luis Molinuevo (Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset). Sobre ellas se ha trabajado para realizar la presente transcripción.

*entre un reducido repertorio de posibilidades
 y cada elección yugula y decapita
 esas otras vidas posibles descartadas
 que quedarán a uno y otro lado de la senda
 como cadáveres no natos.
 Somos un camino que va enrollándose sobre sí mismo
 camino andado que sigue caminando.
 Vivimos hoy pero vivimos hacia el futuro
 igual que esa ola que rebota en la playa.
 Somos expectación, apetito, esperanza
 marchando siempre tras nuestra nariz
 a la conquista de ilusiones y anhelos.
 Vivir es estar aquí y elegir
 (Dios no elige, ya que nunca se equivoca)
 porque la vida es tiempo contado
 de duración no garantizada.
 Cuando ya no creamos en nada
 cuando nuestra fe vacante gire en el vacío
 siempre nos quedará la vida
 nuestra vida
 empresa de la que somos también el empresario.*

En *Poemas con Ortega*. Prólogo de José Luis L. Aranguren.
 Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2005.
 Los poemas en las pp. 33, 66, 82, 104, 154 y 171.

ORTEGA Y GASSET Y EUROPA COMO PROYECTO ESPIRITUAL

ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset: Un pensatore per l'Europa*, edición de G. Bentivegna y C. Giarratana, traducción italiana de T. D'Urso y B. Melito. Catania: Edizioni Bonanno, 2024, 163 pp.

LUCIA MARIA GRAZIA PARENTE
ORCID: 0000-0003-1372-2232

En el panorama contemporáneo, las monografías dedicadas al pensamiento de un autor suelen seguir el desarrollo de un concepto a lo largo de sus obras principales, ofreciendo herramientas útiles para comprender su evolución temática. Sin embargo, no es raro que la interpretación se vea condicionada por la imagen que el estudioso ha trazado del autor, lo que puede llegar a limitar o distorsionar el carácter innovador de sus teorías. En tales casos, el enfoque crítico tiende a resaltar más el perfil hermenéutico concebido por el investigador que a realizar un análisis objetivo y profundo de los textos.

Distanciándose de ese estilo de investigación, el volumen *Ortega y Gasset: Un pensador para Europa*, de Javier Zamora Bonilla –publicado en Italia en la traducción de Tiziana D'Urso y Bianca Melito, como “esordio editoriale” (p. 7)– representa un ejemplo de reflexión que aspira a superar esa limitación metodológica. El autor adopta una estrategia de investigación por la cual la obra de Ortega no se presenta como un simple pretexto interpretativo, sino como el núcleo palpitante de una investigación estructurada y multidimensional.

El texto se propone iluminar las raíces teóricas y las consecuencias políticas de la filosofía orteguiana, sin perder de vista el contexto histórico de la crisis institucional que la vio surgir.

Javier Zamora Bonilla es actualmente profesor titular de Historia del Pensamiento Político en la Universidad Complutense de Madrid. Su producción académica incluye una biografía sobre José Ortega y Gasset,

Cómo citar este artículo:

Grazia Parente, L. M. (2025). Ortega y Gasset y Europa como proyecto espiritual. Reseña de “Ortega y Gasset: Un pensatore per l'Europa”, de Javier Zamora Bonilla. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 213-217.
<https://doi.org/10.63487/reo.251>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

considerada como un texto de referencia, numerosos ensayos críticos y varias ediciones de las obras del filósofo. Resulta especialmente notable su labor como director del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón entre 2007 y 2018, experiencia que le brindó acceso privilegiado al archivo original del pensador, permitiéndole explorar fuentes primarias (correspondencia, apuntes, materiales inéditos) que permiten sustentar completamente sus interpretaciones. Esta familiaridad con las fuentes se refleja en el rigor documental del libro, articulado a partir de un preciso enfoque histórico-político, que privilegia el vínculo entre texto filosófico y contexto biográfico.

Se trata, por lo tanto, de un enfoque doble: por un lado, analiza la genealogía de las ideas y las motivaciones personales de Ortega; por otro, establece conexiones con cuestiones políticas y sociales que resuenan tanto en las crisis europeas de su tiempo como –de forma significativa– en el presente. Esta doble perspectiva interpretativa queda en sintonía con el proyecto científico delineado por el autor, que pretende reconocer la obra orteguiana como herramienta de reflexión política, capaz de dialogar con las crisis contemporáneas y de ofrecer fundamentos conceptuales para un renovado proyecto cultural compartido.

El volumen se presenta, así, como un puente entre la reconstrucción histórica y el discurso político-teórico, trazando un análisis sistemático centrado en la relación entre pensamiento y acción, dignidad individual y responsabilidad

colectiva. El núcleo de este enfoque reside en el rechazo de una hermenéutica celebrativa o reduccionista: la intención es construir una lectura que contemple unidad y discontinuidad, continuidad y rupturas, acción y reflexión, sin sacrificar el rigor histórico en favor de la modernidad de las conclusiones. Por ello, la obra no se limita a enumerar etapas biográficas, sino que investiga la relación entre experiencia histórica concreta y elaboración teórica profunda.

Toda la investigación está guiada por un paradigma interpretativo de gran coherencia: la filosofía orteguiana no es un refugio frente a las cuestiones urgentes, sino una respuesta pensada que integra la noción de vida (razón vital), la dimensión histórica y una voluntad transformadora.

Esta tensión aproxima su concepción a la de la filosofía pública postulada por Hannah Arendt, según la cual el pensamiento auténtico no puede cultivarse fuera de la *polis*, sino que vive dentro de la responsabilidad y de la acción. Ortega comparte esta perspectiva: concibe al intelectual como figura pública, no al servicio de élites autorreferenciales, sino de la conciencia cívica y del logro colectivo históricamente situado. En un momento en el que las crisis culturales e identitarias empujan al repliegue, Ortega anticipa preocupaciones que Arendt desarrollará en sus análisis sobre la masa y el totalitarismo, así como en sus estudios sobre el desarraigo psicológico y político del hombre contemporáneo.

El texto de Zamora Bonilla aparece, sin retórica, como un entretejido de textos, contexto y opciones políticas/

democráticas: no hay una separación entre lo histórico y lo normativo, sino un hilo continuo que recorre el pensamiento de Ortega como una trama lineal entre filosofía, historia y política. Este hilo se hace especialmente visible en el segundo capítulo (pp. 31-57), dedicado a la transición del compromiso político juvenil a la madurez teórica, en el que Ortega identifica al intelectual como un “mediador” entre colectividad y poder, y por esto como una figura capaz de ejercer la “política alta”. En este pasaje resuena con fuerza el vínculo con el concepto de esfera pública de Habermas, donde la intelectualidad madura actúa como catalizadora cultural e impulsora del debate democrático: no simplemente como difusora de conocimiento, sino como generadora de conciencia y legitimidad.

Habermas teorizó una esfera pública en la que la discusión racional y el intercambio entre ciudadanos informados constituyen el fundamento de la democracia; Ortega –aunque de forma breve y dispersa– anticipa esta idea en términos espirituales, vinculando el discurso público con una cultura del *ethos*, con una racionalidad encarnada y con la responsabilidad histórica.

Aquí, el intelectual no es un mero productor de teorías abstractas, sino un cultivador de pensamiento crítico, de conciencia compartida y de la palabra como herramienta de elaboración social, frente a la tentación de una decisión instrumental ajena a la historia colectiva.

En esta línea, la crítica de Ortega a la “política de bajo perfil”, recordada más veces en el texto, constituye un

análisis penetrante con respecto a la perversión de la esfera pública: un poder atrapado en el tacticismo y en la retórica autopromocional, al servicio de intereses coyunturales. Frente a ello, Ortega propone una política elevada, basada en valores y con visión histórica. Esta distinción entre política alta y baja encarna una lógica afín a la que Hannah Arendt explora entre acción y conformismo, pensamiento y obediencia, palabra y violencia, tratando de encontrar en la calidad del discurso la única garantía frente a la degeneración institucional.

Ortega desarrolla asimismo una reflexión sobre la comunidad (*polis*) y la nacionalidad, retomando la enseñanza del mundo grecorromano. No se trata de un retorno nostálgico, sino de recuperar el valor compartido de la convivencia civil, que –aunque reconoce diferencias– aspira a construir un proyecto político generador de sentido. A partir de aquí emerge con fuerza la intuición de una pluralidad que se convierte en condición de unidad: una concepción espiritual (no burocrática) supranacional, que anticipa la moderna integración europea. Para Ortega, la identidad nacional concreta no anula la participación en un proyecto europeo más amplio, sino que la enriquece, aportando raíces vitales a una unión fundamentada en la solidaridad cultural, la memoria compartida y la conciencia histórica.

Entre 1918 y 1919, Ortega concibió un proyecto reformista para el Estado español basado en la libertad de conciencia, la secularización (y la revisión del papel del clero), los derechos

civiles y una organización federal. Estas propuestas, analizadas cuidadosamente por Zamora Bonilla, resultan hoy sorprendentemente significativas y renovables: la dimensión participativa, la equidad entre clases en el espacio público, y la regeneración del vínculo entre ciudadanía e instituciones configuran un discurso que trasciende el mero parlamentarismo y apunta hacia una democracia formativa, donde derechos y responsabilidades se inscriben en la práctica cotidiana.

La reflexión se expande en el quinto capítulo, donde la razón histórica se convierte en una categoría clave para concebir Europa como proyecto compartido, capaz de erigir memoria y pluralidad como pilares constitutivos. En ese contexto, el eco de la "Generación del 98" sitúa el volumen de Zamora Bonilla dentro de una tradición intelectual que busca renovar la promesa europea abriendo espacios de diálogo entre cultura, política y ciudadanía. Es significativo que Ortega identifique a esa generación como interlocutora ante la crisis, capaz de traducir la caída de los imperios y la crisis del Estado-nación en un impulso hacia una nueva refundación espiritual del continente.

El texto profundiza también en la figura del *hombre masa*, no como clase social determinada, sino como mentalidad conformista y despersonalización media (pp. 130-132). Ortega, al igual que Arendt, reconoce el riesgo totalitario y la banalidad del mal como ligados a la mediocridad anónima y a la pérdida del sentido histórico. Mientras que Arendt vincula la masa con la obediencia incondicional y el conformismo

ideológico, Ortega señala otro peligro: la eliminación de las excelencias individuales y del pensamiento crítico por efecto de la homogeneización cultural y estructural. En un mundo dominado por la tecnología y la cultura de masas, esto no representa tanto un totalitarismo político como un totalitarismo del consumo, de la indiferencia y de la superficialidad. En sociedades avanzadas, el hombre masa, desprovisto de una ética de autoría y conciencia, puede volverse un agregado funcional a poderes impersonales. En este contexto, el intelectual encargado de reactivar la capacidad de pensamiento crítico surge como figura central, testigo del vínculo entre pensamiento y responsabilidad pública.

Aquí cobra pleno sentido la propuesta orteguiana de una *aristocracia del espíritu*: no una oligarquía elitista, sino una idea de formación difusa, responsabilidad cultural y presencia cívica. En ella resuena también la concepción de Habermas acerca de una intelectualidad pública capaz de generar las condiciones cognitivas y morales necesarias para una democracia que no renuncie a la complejidad, la pluralidad y la discusión racional. Ortega defiende asimismo la necesidad de exigir no solo gobernantes, sino espíritus formados, capaces de dialogar y orientar, ofreciendo un liderazgo cultural que aspire a la cohesión y sostenibilidad ética de Europa.

Al delinear esta figura, Zamora Bonilla mantiene el rigor histórico-filosófico, evitando todo desvío retórico o apologético. El volumen demuestra que el pensamiento europeo de Ortega no

es un vestigio del pasado, sino la columna vertebral de su filosofía: su concepción de la razón histórica constituye la lógica interna que enlaza antropología, política y visión europea. No sorprende, entonces, que Zamora Bonilla la vincule a un modelo de renovación espiritual del continente, fundado en un liderazgo colectivo (p. 142), capaz de preservar la soberanía de la cultura pública y la dignidad del pensamiento colectivo, evitando derivas elitistas, pero subrayando la necesidad de una clase dirigente culta, dialogante y responsable, hoy dramáticamente ausente.

Centrado en el vínculo entre historia, subjetividad y comunidad, el análisis de Zamora Bonilla lleva a sus últimas consecuencias la idea de que el proyecto europeo no puede limitarse a la convergencia económica o burocrática: debe ser un proyecto moral y espiritual, sostenido por la cultura pública, la responsabilidad cívica y la profunda conciencia histórica (pp. 119-145). Desde este punto de vista, su enfoque anticipa las cuestiones críticas levantadas por Habermas en su reciente y urgente llamado a renovar la democracia y la ciudadanía multinivel en Europa –sin las cuales la Unión corre el riesgo de disolverse en un cálculo carente de sentido histórico.

El texto de Zamora Bonilla se configura, así, no solo como una monografía histórico-conceptual, sino también como una invitación a interpretar la democracia –hoy más necesaria que

nunca– desde una perspectiva capaz de combinar la praxis del pensamiento, la formación de la conciencia cívica y la búsqueda de un proyecto colectivo con sentido. Si bien se aproxima a la metodología narrativa adoptada por Ortega, Zamora Bonilla se distancia de una narración idealizada y señala con precisión el rumbo de una intelectualidad regenerada: no una magistratura intelectual, sino un estímulo para la formación, la reflexión, el debate y la acción cívica. Cabe destacar que el libro evita tanto la hagiografía como la mera repetición del canon orteguiano, y propone una lectura crítica, política y filosóficamente comprometida.

Frente a la crisis de la representación, al populismo, a la dispersión ideológica y la degradación de los espacios públicos, se propone la vuelta a Ortega y Gasset: un pensador para Europa que adquiere valor de brújula interpretativa y política, y es, por esto, un texto que puede iluminar los caminos que hay que emprender para reencontrar la idea de Europa, no como mero conglomerado económico o burocrático, sino como comunidad cultural y proyecto ético.

Finalmente, la edición en italiano de este texto ofrece una oportunidad valiosa para el debate intelectual europeo, acercando la figura de Ortega y su legado a un público más amplio, y contribuyendo a renovar el diálogo intercultural y la cooperación académica en un momento crucial.

QUÉ HACER CON EUROPA

SALAS, Jaime de; RODRÍGUEZ, Mariano y QUEJIDO, Óscar (eds.): *Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos*. Madrid: Dykinson, 2025, 199 pp.

CARLOS SANCHO VICH
ORCID: 0000-0001-7449-4240

En febrero de 2023, en la sede madrileña de la Fundación Ortega-Marañón, se reunieron algunos de los investigadores más notables del panorama académico español para reflexionar sobre Europa y los europeos a través de Friedrich Nietzsche y José Ortega y Gasset. No cabe la menor duda que tal encuentro fue un acierto, tal como testimonia este libro donde se recogen las intervenciones, pues, ¿qué otro tema puede resultar más actual y pertinente que la tentativa de comprender qué es Europa y en qué consiste ser europeo?, ¿y qué mejores interlocutores que los dos filósofos convocados?

Me parece que el factor que ha reunido a los autores nace de una misma preocupación, que trasciende el mero interés académico: la idea de que Europa está amenazada y en declive. El enconado euroescepticismo y anti-europeísmo, que surge en propio suelo europeo, es un movimiento cada vez más asentado en muchas capas de la población. Y este libro, visto en su conjunto, viene a ser un alegato a favor de Europa, de la necesidad de indagar de nuevo sobre el fondo cultural común que, tanto Nietzsche como Ortega, invocaron, oponiéndose a las tentativas

fragmentadoras de índole política (término que tanto Nietzsche como Ortega contrapusieron a cultura). Quizá sea el artículo de Jesús Conill el que ofrece una visión panorámica más amplia de cómo ambos insistieron en el europeísmo larvario de sus respectivos momentos, para dirigir al europeo hacia una misma meta: una unidad transnacional en la que pudiera emerger y florecer el “buen europeo”, un sujeto experimentador y cosmopolita, que contuviera multitudes. Pero Conill ahonda también en las respectivas críticas sobre la diversidad de fuerzas, intereses y fenómenos —el nacionalismo, la politización de la vida, la democracia, el Estado, la aparición de las masas, la técnica y la cultura del dinero— que bloquea el que esa unidad deviniera realidad efectiva.

Por otro lado, huelga resaltar una idea transversal en gran parte de los artículos que componen este magnífico volumen, la de que Europa se caracteriza por hallarse al borde de su difuminación, por carecer de una esencia clara: su movilidad, la contradicción, la negación, su tolerancia y apertura a la alteridad, parecen ser, paradójicamente, distintivas, lo cual imposibilita el cierre de Europa a una identidad definida. Su vocación es la de mantenerse abierta a lo que la trasciende, a lo Otro, así como a contener una insoportable cantidad tal de contradicciones aun cuando ello suponga una mayor vulnerabilidad geopolítica. Arno Gimber, por ejemplo, insiste en que lo característico del europeo es un modo de estar en el mundo, la “errancia”, la disposición a la *quête*, la

Cómo citar este artículo:

Sancho Vich, C. (2025). Qué hacer con Europa. Reseña de “Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 218-220.
<https://doi.org/10.63487/reo.252>



cual contraría cualquier asentamiento acomodaticio en convencionalismos y dogmatismos de toda índole. Ello nos hace pensar que Europa se niega a cualquier intento de petrificación de sí a partir de sí; se insinúa falaz cualquier propósito de fijarla apelando a ciertas raíces culturales pretéritas (Grecia, Roma, la Cristiandad, etc.) en aras de distinguirla nítidamente de lo foráneo. Refuerza esta idea Óscar Quejido, quien defiende que la liberalidad espiritual (*Freisinnigkeit*) que caracteriza al “buen europeo” bebe del nomadismo y la flexibilidad propia del pueblo judío, condenado a la *diáspora*. Se nos invita, en resumen, a pensar al buen europeo por su perseverante curiosidad y amor por lo lejano, por su afán aventuresco de conocimiento e incorporación de lo ajeno.

Diego Sánchez Meca, por su parte, aborda la necesidad de trascender el “etnocentrismo europeo”. Afirma que han sido los mismos ideales ascéticos, de talante judeocristiano, la obcecación por la verdad y por la honestidad, lo que ha contribuido a desarrollar una actitud hipercrítica del europeo con respecto a las nociones y principios que lo constituyen, así como una apertura a la posibilidad de una forma de vida creativa y experimental, incapaz de resignarse a lo heredado. Es, por tanto, un rasgo de la idiosincrasia europea, insiste Meca, que exista un perseverante esfuerzo de constituir valores, así como la inclinación a dismantelarlos. Ello conecta con los planteamientos de Mariano Rodríguez. Este subraya la agónica tensión psicofisiológica que soporta el individuo europeo debido a

las “tres raíces” (Antigüedad grecorromana, el Judeocristianismo y la Ciencia moderna) que lo constituyen. Esta conflictividad caracteriza al europeo y torna Europa en el espacio *par excellence* para el desarrollo de la idiosincrasia y de la autosuperación. Si bien dicha tensión agónica sume Europa en un malestar perpetuo, del cual el individuo pretende escapar amparándose en creencias anacrónicas (retorno a la fe), utopismos e identidades ficticias (socialismos y nacionalismos), cabe al mismo tiempo reconocer que ella misma es la que le otorga su genio y excepcionalidad.

No podía faltar, por otro lado, la necesidad de cubrir la recepción de Nietzsche en el pensamiento de Ortega, tal como se aprecia en el artículo de Jaime de Salas. De Salas expone que la pretensión orteguiana de hallar una “comprensión española del mundo” en el marco de la cultura europea pasa por la asimilación de la exigencia de “autenticidad” nietzscheana; esta se torna crucial si cada generación e individuo anhelan superar su relación de dependencia con respecto a las opiniones dadas y resignificar el mundo desde una proximidad radical con *su* vida. Por otro lado, hablando de la recepción orteguiana de Nietzsche, huelga también advertir el mérito del trabajo de Iván Caja: partiendo del análisis de la Biblioteca de Ortega, y atento a las notas de puño y letra del filósofo español a sus libros de Nietzsche, nos hace una reconstrucción del contexto bibliográfico sumamente útil para futuros investigadores. No menos interesante a este respecto es el artículo de Eduardo Gutiérrez, quien nos expone el decisivo

papel de Simmel en la recepción orteguiana de Nietzsche.

Para terminar, quisiera resaltar un conjunto de artículos que me han parecido girar en torno a una misma preocupación de fondo: el de la construcción de la subjetividad. Véase la aportación de Marcos Alonso, centrada en la polémica noción de domesticación, sumamente condicionada por las ciencias biológicas de la época. O la de Carlos Sancho, que trata de atisbar la fascinación común en ambos pensadores por una civilización, la del “amor cortés”, que se nos revela como un paradigma de espiritualización. O la de

Germán Cano, quien señala la urgencia de plantear nuevas *ascéticas* que espiritualicen a un sujeto desublimado, rasgo característico del hombre-masa.

En definitiva, el libro *Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos* no sólo destaca por enriquecer la bibliografía sobre las relaciones de nuestros filósofos, sino que es sumamente oportuno; un ejemplo paradigmático de cómo repensar y abordar nuestro presente a través de las voces del pasado. Considero que es de lectura obligada para cualquiera que desee comprender la situación tan conflictiva y crítica que está atravesando Europa.

LA RAZÓN HISTÓRICA COMO RAZÓN ANTROPOLÓGICA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

HARO HONRUBIA, Alejandro de: *José Ortega y Gasset y la antropología social*. Madrid: Dykinson, 2025, 237 pp.

ELENA TRAPANESE
ORCID: 0000-0002-6676-4172

José Ortega y Gasset manifestó, a lo largo de su trayectoria intelectual, un profundo interés por la antropología, una disciplina que consideraba con gran perspectiva de futuro por su carácter interdisciplinar, intercultural y holístico, una “nueva ciencia”, ejemplar y rigurosa. La antropología social y cultural se convirtió para el filósofo, sobre todo a partir de los años veinte del siglo pasado, en una importante aliada, capaz de influenciar su mirada y sus reflexiones en torno a la existencia humana, a las culturas como intentos de solucionar el impenetrable problema de la vida, al ser humano como constructor nato de universos que para ser comprendidos necesitan primero ser narrados.

El mérito del libro de Alejandro de Haro Honrubia, publicado por Dykinson en 2025, consiste en acercarse a las relaciones del pensamiento de José Ortega y Gasset con la antropología a través de un doble movimiento: por un lado, reconstruyendo la influencia que esta disciplina tuvo en el filósofo; por el otro, analizando detalladamente las aportaciones teóricas y epistemológicas del pensamiento orteguiano a la construcción de una “razón antropológica”. Por tanto, no sorprende que en el “Prólogo” el autor nos lance una interesante

pregunta –“¿Ortega, *antropólogo*?” (p. 14)– que guiará el desarrollo de la investigación en torno a cinco temas principales: la posición de Ortega y Gasset frente a los orígenes de la antropología como disciplina científica; las aportaciones del filósofo al concepto de cultura; la posibilidad de señalar un verdadero *giro antropológico* en su producción; la contribución de Ortega a la epistemología antropológica a través de la dimensión narrativa de la razón histórica; por último, la teoría orteguiana de los símbolos y su interés etnográfico.

El autor hace hincapié en el diálogo crítico que José Ortega y Gasset entabló con algunas de las principales teorías y figuras de la antropología del XIX, como el evolucionismo de Taylor y Frazer, o la obra de Schurtz, Bachofen y Morgan. En efecto, el filósofo madrileño revisó profundamente el sentido biologicista del concepto de “raza”, insertándose de forma original en los debates sobre salvajismo y barbarie, tan difundidos en su época. Desde este punto de vista, Alejandro de Haro ofrece un interesante itinerario que nos muestra el alejamiento progresivo de Ortega de los postulados del evolucionismo progresista decimonónico y su interés, por un lado, por el difusionismo, cuyas teorías discutió con Julio Caro Baroja y a las que dedicó líneas relevantes en dos obras de 1924, *Las Atlántidas* y “Las ideas de León Frobenius”; y por el otro, por la obra del etnólogo alemán Schurtz y por el materialismo cultural del antropólogo norteamericano L. H. Morgan,

Cómo citar este artículo:

Trapane, E. (2025). La razón histórica como razón antropológica en José Ortega y Gasset. Reseña de “José Ortega y Gasset y la antropología social”, de Alejandro de Haro Honrubia. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 221-223.

<https://doi.org/10.63487/reo.253>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 51. 2025
noviembre-abril

sobre todo con respecto a las cuestiones generacionales y de género en el funcionamiento de instituciones sociales como las asociaciones juveniles y el matrimonio.

Sin dejar nunca a un lado el diálogo con los grandes exponentes de la antropología del XIX, el libro ofrece un detallado análisis del binomio cultura/naturaleza en el pensamiento de José Ortega y Gasset, desde su juventud hasta las obras de su madurez intelectual. El autor subraya –analizando textos como “Biología y Pedagogía” o el célebre “La pedagogía social como programa político”– que la idea de cultura fue en un primer momento “idealizada” por Ortega y vinculada a cierta exaltación de la razón frente a la naturaleza, esta última entendida como campo de los instintos. Sin embargo, gracias a un verdadero “giro” –detectable ya en *Meditaciones del Quijote*– y a la recuperación de la tradición humanista española, en particular el pensamiento de Luis Vives, Ortega elabora una perspectiva vitalista sobre la cultura, entendida como “aquello que confiere claridad y seguridad en medio del caos vital circunstancial” (p. 130). Alejandro de Haro comenta que habrá que esperar obras clave de los años veinte para que estas primeras intuiciones orteguianas configuren una verdadera propuesta antropológica, articulada en torno a dos ideas clave: ante todo, la recuperación de lo espontáneo y vital como base creadora de todo proceso cultural; y, en segundo lugar, la idea de cultura como “*un sistema de ideas vivas que cada tiempo posee*” (p. 140), en evidente contraste con las teorías de Frobenius

y Spengler, que para Ortega había caído en una perspectiva metafísica y abstracta incapaz de dar cuenta de la diversidad cultural. Finalmente, en diálogo con las teorías de C. P. Kottak, M. Harris, M. Meal, J. Henry, Ortega y Gasset abordará la difícil cuestión de las relaciones entre individuo y sociedad con respecto a la interiorización de las pautas culturales y las creencias y el margen de libertad del ser humano en los procesos de enculturación propios de nuestras circunstancias.

La tesis central de Alejandro de Haro consiste en señalar la existencia de un verdadero “giro antropológico” en el pensamiento de Ortega y Gasset, que le hará transitar del “monismo culturalista y clasicista, «eurocentrista» / «helenista» / «germanista»” de su juventud hacia el pluralismo cultural y un nuevo cosmopolitismo. Este giro, ya visible en *Las Atlántidas*, se generó precisamente gracias al diálogo de Ortega y Gasset con nuevas disciplinas, como la etnología y la prehistoria, que jugaron un papel fundamental para el reconocimiento del valor de las “culturas primitivas” y la introducción del “sentido histórico” en la reflexión sobre culturas y sociedades humanas.

Una vez demostrado el “giro antropológico” del pensamiento de Ortega y Gasset, el autor centra su atención en las principales aportaciones del filósofo a la antropología cultural, en particular a la epistemología antropológica y a la antropología simbólica. Desde este punto de vista, cobra un especial interés el estudio que Alejandro de Haro dedica a la propuesta orteguiana de la *razón histórico-narrativa* –heredera del

historicismo de Dilthey– y su visión del ser humano como sujeto biográfico, que se escapa a cualquier definición apoyada exclusivamente en la razón fisicomatemática. El autor acierta en destacar la relevancia de las investigaciones orteguianas acerca de la “mentalidad primitiva”, visionaria, mística y onírica, que atraviesan obras centrales de su producción, como *Idea del Teatro*, *Meditación de la técnica* o los cursos sobre la razón histórica de los años cuarenta.

Especialmente original resulta el capítulo dedicado a la teoría de los símbolos en Ortega, un tema a menudo desatendido. Analizando textos como “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, *El hombre y la gente* y “Notas de andar y ver”, entre otros, el autor muestra la existencia de profundas coincidencias entre las reflexiones orteguianas sobre el proceso de simbolización cultural, lingüística y artística y los planteamientos antropológicos de Kottak, Cassirer y White. Adelantando en casi tres décadas a la antropología simbólica contemporánea de Geertz, Ortega considera el símbolo un producto que obedece “a la

acción de la fantasía o la imaginación” (p. 199), en cuanto facultades que nos distinguen del mundo natural e instintivo. Llamativo resulta, finalmente, el estudio que el autor ofrece sobre las reflexiones orteguianas acerca de la mujer criolla, que sin embargo confirman la no especial originalidad del representante de la Escuela de Madrid en este campo filosófico.

Lejos de presentarse como una mera reconstrucción de las influencias de la antropología y etnografía en Ortega, el libro de Alejandro de Haro consigue mostrar cómo el filósofo dialogó con la antropología cultural, en torno a los grandes debates sobre las nociones de salvajismo, barbarie, cultura y civilización, sobre mentalidad primitiva y pensamiento lógico-racional y sobre el papel cultural y cognitivo de los símbolos. En definitiva, el estudio de Alejandro de Haro restituye a los lectores una faceta del pensamiento orteguiano menos conocida, demostrando que la razón histórica puede, y tal vez debería, ser entendida también como razón antropológica.

UNA FILOSOFÍA VIVA PARA UN MUNDO CAMBIANTE

GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*. Madrid: Ciudad Nueva, 2025, 302 pp.

CÉSAR REDONDO MARTÍNEZ

1

No resulta novedoso advertir que la historiografía crítica dedicada a la obra de Ortega y Gasset es vasta y prolífica. Desde hace décadas, un considerable número de estudiosos ha abordado con rigor el análisis y la interpretación de su pensamiento, lo cual constituye, en este sentido, un testimonio elocuente de la magnitud de su legado. En muchos casos, esta tarea no se limita a una mera actitud epigonal, sino que se configura como una práctica intelectual que adquiere en cada autor un sentido renovado y una impronta propia. En virtud de este proceso, el pensamiento orteguiano se proyecta y actualiza sobre la base de la *vitalidad relacional de la vida pensada* y en plena sintonía con la noción dinámica de la existencia que el propio Ortega postula.

Contando con ello, resulta difícil formular –a estas alturas– algo *significativamente* novedoso sobre Ortega. Sin embargo, no es menos llamativo asistir al fenómeno de que en España hay todavía un extraño desconocimiento de la verdadera *entraña y alcance* de la filosofía de la razón vital orteguiana, o de las diversas propuestas que se han inspirado en ella. El pensamiento de

Ortega no es precisamente un sistema cuyo valor se circunscribe únicamente a un momento histórico, o como respuesta que se delimita a una problemática filosófica concreta. Por su propia naturaleza, la razón vital no es nunca un fin, sino la mediación radical de la vida que toma conciencia del “yo” con las cosas. Desde esta óptica, la razón vital es un recurso inestimable para cualquier razonamiento que se precie de querer ser profundamente filosófico. Busca pensar lo inabordable del mundo en la forma de la vida y conforme a su función ejecutiva que se hace sentir en la inteligencia. La vida es la constante inquietud y el constante interrogante que atraviesa el tiempo de cada uno y que se pone en juego interaccionando con el tiempo de todos. En consecuencia, su relevancia no se agota en las formulaciones históricas de Ortega o de sus comentadores, sino que persiste en tanto la razón vital sigue desplegándose como una instancia activa de sentido en el devenir de la experiencia. El “cuerpo vivido” es, a este respecto, la continua resonancia de las cuestiones radicales que le circundan.

Ortega vislumbró con lucidez qué realidades y qué articulaciones filosóficas se precisan para organizar la existencia. Lo hizo en un momento de especial dificultad y confusión, aunque, en lugar de resignarse a las resistencias, optó por aprovechar las oportunidades. Intuyó y enucleó con genialidad algunas claves filosóficas que responden de manera rigurosa a la confluencia de corrientes científicas y filosóficas

Cómo citar este artículo:

Redondo Martínez, C. (2025). Una filosofía viva para un mundo cambiante. Reseña de “Ortega y Gasset: Razón y perspectiva vital”, de Pedro José Grande Sánchez. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 224-231.
<https://doi.org/10.63487/reo.254>



tradicionales y emergentes; a cambios histórico-culturales y socio-políticos de gran calado que no invitaban de por sí a una lectura pausada y equilibrada de los acontecimientos ni de las ideas. Todo parecía moverse a merced de los vaivenes que van del catastrofismo a la exaltación exacerbada. En todo caso, no había lugar para la indiferencia. La situación exigía una toma de postura. Él optó por contribuir a la renovación del sentido auténtico de la actividad filosófica, revitalizando así su naturaleza más genuina en virtud de la *razón* y de la *perspectiva vital*.

2

Esos son precisamente los dos grandes niveles convergentes y esenciales que vertebran el libro que Pedro José Grande nos ofrece sobre Ortega. Después de que publicara apenas hace un año *Ortega y Gasset. La filosofía de la razón vital histórica*, esta última obra, difundida ahora por la editorial Ciudad Nueva, tiene el notable mérito de convertir un trabajo de carácter divulgativo en una oportunidad inequívoca para transmitir con profundidad, y al mismo tiempo con nitidez y clarividencia, las líneas filosóficas maestras del pensador madrileño.

Una de las primeras impresiones que suscita la lectura de este libro es la profunda asimilación interiorizada y meditada que el profesor Grande ha realizado de la filosofía de Ortega. Por ello, no se trata de una simple introducción académica a su pensamiento, sino de una reflexión profunda, sistemática y comprometida que renueva y amplía el horizonte interpretativo

del raciovitalismo orteguiano. El texto aborda, con una prosa precisa y rigurosa, accesible y elegante, los fundamentos ontológicos, epistemológicos y éticos de la filosofía orteguiana, sin descuidar su inscripción en la tradición fenomenológica, ni su relación con la historia intelectual de España, o su impacto en los debates actuales sobre subjetividad, comunidad y religión.

En un tiempo donde la razón parece disociada de la vida, este libro invita a reconciliarlas (cfr. p. 27), a vivir con sentido y a pensar con pasión. Desgrana los motivos que hacen de la razón vital una fuente fecunda de interpretación existencial e histórica. Huye, como Ortega, de las abstracciones desencarnadas y estériles para orientar la reflexión hacia la concreción que exige la vida misma, pero con la virtud de no perder de vista la relevancia perenne de cuestiones cuya vigencia trasciende las coyunturas históricas. La propuesta de Grande Sánchez no consiste únicamente en examinar, desde una perspectiva académica, el modo en que Ortega entabló diálogo con su época, sino en despertar en el lector la conciencia de su propio diálogo con las circunstancias históricas que le son contemporáneas. Es decir, lo instala en el corazón de *nuestras* preocupaciones actuales.

El autor intenta hacer de Ortega una inspiración filosófica firme a fin de poder dialogar con los desafíos y las transformaciones del presente, puesto que la filosofía –afirma Grande– es una herramienta viva para comprender y no un museo de teorías inmutables (cfr. p. 9). La perspectiva, como *mira-da situada*, se convierte en el principio

metodológico que articula la totalidad del texto, y es el elemento central que da acceso a la realidad. Lejos de ser estática, la perspectiva se va enriqueciendo a medida que se multiplican las experiencias vitales (cfr. p. 89). Es aquí donde reside una de las aportaciones decisivas del libro: presentar la *perspectiva* filosófica que desarrolla Ortega no como un recurso que deforma la realidad, sino como una *necesidad ontológica* que contribuye a organizarla (cfr. pp. 24-25). En la lectura que ofrece Grande Sánchez, la vida –concebida como *realidad radical*– aparece como el *fundamento metafísico* sobre el que se articulan todas las *realidades radicadas*, y no simplemente como un objeto antropológico o tangible. Bien entendida, la vida debe ser el punto de partida de toda filosofía, puesto que empezar con las cosas en lugar de con la vida es “empezar tarde”. Una filosofía que no parte de la vida no puede ser radical en sentido estricto (cfr. pp. 10 y 120-122).

Esta temática resituía a Ortega no como un autor del pasado, sino como un interlocutor necesario del presente. Dicho de otro modo, la filosofía de Ortega no es un mero conjunto de doctrinas sistemáticas, sino un ejercicio dinámico de interpretación de la vida en todas sus dimensiones. Lejos de caer en anacronismos, Grande Sánchez articula una relectura fiel y creativa de Ortega que ilumina tanto la complejidad de su filosofía como su potencia crítica. Convierte el volumen en una obra útil tanto para especialistas como para lectores interesados en redescubrir la tarea y los contenidos que pertenecen de manera genuina a la filosofía.

Grande Sánchez no solo hace gala de la sentencia orteguiana de que “la cortesía del filósofo es la claridad” (p. 265), sino que se empeña como él en comprender la vida como un *no dejar de mirar*. La razón vital es, en este sentido, capacidad de establecer conexiones y de entretejer los fragmentos del mundo. Integra emoción, circunstancia y narrativa de un modo ni sólo racional, ni sólo irracional (cfr. pp. 110 y 116).

3

Obsérvese, a la luz de lo expuesto, que este libro se inscribe entonces entre aquellas obras que apuestan por reintroducir autenticidad en un mundo atravesado por la aceleración y el nihilismo. Se presenta como una propuesta pertinente y oportuna, orientada a reactivar el papel vital de la inteligencia en una cultura donde la filosofía atraviesa –en gran medida– una etapa de marginalidad o decadencia. Sobre ella, es cierto, pesa un cierto descrédito, propio de un panorama y de un mundo marcados por la confusión y la pérdida de referentes (*vid.* pp. 169-170). En tiempos de incertidumbre existencial y de fragmentación cultural, retomar la filosofía de la vida como proyecto, como circunstancia elegida, como esfuerzo interpretativo y como horizonte abierto, resulta más urgente que nunca. Prueba de ello es que cuando se experimenta la filosofía de forma viva y existencial –y es a lo que precisamente contribuye esta publicación– se revela como una fuente de claridad inestimable, capaz de iluminar incluso los escenarios más inciertos del presente.

Visto así, este texto de Grande Sánchez se incorpora a la tarea –tan urgente hoy– de *re-novar* y de *re-formar* el pensamiento. Con él actualiza, aunque con un enfoque diverso, el momento epocal que se proyecta desde finales del siglo XIX hacia principios del XX, cuando una corriente de *nuevo pensamiento* hace acto de presencia mediante la fenomenología y sus diversas formas y escuelas (H. Bergson, M. Blondel, E. Husserl, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Mounier). Puede afirmarse, con pleno fundamento, que figuras como Unamuno, Ortega o Antonio Machado participan asimismo de esta orientación, junto con toda una tradición filosófica y literaria españolas que, nutriéndose de sus obras, se despliegan desde aquí con voz y personalidad propias. De hecho, el autor se hace eco –al menos en parte– de dicha tradición a lo largo de todo el libro, y a propósito, sobre todo, de la “Escuela de Madrid” (cfr. *Epílogo*, pp. 265-277, y p. 23).

No obstante, conviene tener en cuenta que, para dicho propósito, toda tentativa de renovación debe partir del reconocimiento de que el “yo vital” excede invariablemente –por su propia naturaleza– cualquier intento de clasificación o encasillamiento que se le pretenda imponer (cfr. p. 10). Por muy paradójico que parezca, una auténtica reforma del pensar no puede obviar esta “indefinición por exceso” que caracteriza a la vida, y cuya riqueza desborda los límites de toda conceptualización rígida. La inconveniencia de reducirla a fórmulas cerradas equivale a decir que la amplitud radical de la perspectiva vital es el humus y la condición

que alimenta a la actividad filosófica en su búsqueda de autenticidad. Por tanto, esta filosofía vital –animada por la vocación de transformar y renovar incesantemente sus propias preguntas– aspira a responder con fidelidad a la verdad en medio de un mundo que cambia.

En este sentido, la razón vital de Ortega se presenta como un intento de restituir a la filosofía su orientación originaria, devolviéndola la capacidad de iluminar la experiencia vital de la verdad desde su raíz. Mucho antes que Heidegger –como señala Grande Sánchez–, el filósofo madrileño presenta un cambio de paradigma sobre la comprensión de la verdad. Entendida como “desvelamiento” (*alétheia*), la verdad es pura iluminación súbita y nunca conclusa; revelación que ha de ser *des-cubierta* y aprendida por cada uno cuando se halla en disposición de recibirla (cfr. pp. 82-83). Resulta pertinente evocar en este punto la exhortación orteguiana que recoge el autor cuando, a propósito de la relación y diferencia entre las *ideas* y las *creencias*, señala que “la vida nos exige detenernos y *re-parar en las cosas*. Este «reparar» no es solo una pausa, sino un acto profundo de reflexión. (...) el hombre, enfrentado a la incertidumbre, debe buscar activamente nuevas soluciones” (p. 45).

Por eso, para Ortega, la “filosofía nace de la desesperación”, es decir, del momento en el que las respuestas tradicionales ya no surten efecto (cfr. p. 178). Cuando estas se resisten, quizá hay que plantearse que el problema no reside en las cosas mismas, sino en nuestra disposición hacia ellas.

El hecho de que no capten nuestro interés se debe a que, por el momento, no hallan en nosotros las “superficies favorables” en las que refractarse. Por el contrario, la apertura de espíritu –indica Grande Sánchez– dispone al hombre a recibir las innumerables posibilidades del mundo para que puedan impactarnos y transformarnos. Si la filosofía –por su propia naturaleza– articula un vínculo entre el amor y la comprensión, entonces se ha de concluir que no hay amor auténtico sin un esfuerzo real por comprender. Desde esta perspectiva, las carencias de amor actúan como reflejo de nuestras propias insuficiencias interiores. Adoptar una visión restringida del mundo implica, en última instancia, una desconexión con lo esencial (cfr. pp. 69 y 76).

4

En coherencia con esta apertura a lo que nos excede y transforma, uno de los aspectos más sugestivos que aborda Grande Sánchez se encuentra en el nexo que establece entre lo esencial y lo cotidiano (cfr. pp. 65-66 y 85-92). A través de esta clave, presenta a un Ortega para quien la razón vital se configura como una filosofía abierta a la dimensión de lo sagrado. La comprensión genuina de la vida requiere asumir que lo ordinario no es mero hábito o repetición, sino un ámbito fecundo donde latén posibilidades de sentido trascendente (cfr. pp. 54, 56 y 94). Según Ortega, hay un “Dios a la vista” en la medida en que su “otro rostro” se manifiesta precisamente en todo aquello que es visible, en lo inmediato

y cotidiano, donde lo divino se insinúa sin necesidad de retirarse del mundo (cfr. p. 53).

Esta apertura trascendente de perspectivas conecta, en el sentido indicado, con otro de los temas clave del libro: la *metáfora*. Gracias a ella se puede comprender el mundo desde ángulos inesperados, de ahí que su rechazo supone el desconocimiento de la naturaleza de la filosofía. La metáfora opera como un puente conceptual que permite acceder a aquello que desborda los límites de nuestra capacidad de penetración inmediata. A través de lo próximo –lo conocido, lo que manejamos con mayor familiaridad–, la metáfora posibilita un contacto intelectual con lo distante, lo esquivo, lo que se resiste a ser aprehendido directamente. Como señala Ortega, la metáfora actúa como un suplemento del brazo intelectual: una extensión comparable a una caña que amplía nuestro alcance, o a un fusil que proyecta nuestra acción. Su función no se limita a adornar el lenguaje, sino que consiste en representar lo inefable y ensanchar los márgenes del pensamiento. A este respecto, la metáfora es una forma de transferencia: una transposición de sentido que desplaza algo desde su lugar literal a su lugar afectivo o simbólico (cfr. pp. 96-99).

En este marco de reflexión sobre la metáfora, el autor incorpora una cita especialmente esclarecedora de María Zambrano, la cual contribuye –de manera destacada– a la comprensión de buena parte de los temas que se abordan (cfr. pp. 100-101). El lector lo podrá corroborar con enjundia, y, al hacerlo, estará en condiciones

de valorar plenamente la versatilidad hermenéutica de una de las imágenes metafóricas más potentes de Ortega: la del “bosque”, empleada por él mucho antes que Heidegger, y con la que ilustra de forma elocuente el sentido profundo de su propuesta filosófica centrada en la razón y en la perspectiva vital (cfr. pp. 122-133 y 83-84).

No obstante, esa no es la única metáfora, ni la única idea o recurso filosófico que Ortega anticipa a Heidegger, y que, en parte, el mismo Ortega se encarga de justificar como propias (cfr. pp. 50-52 y 78-85). Estos contrastes o comparativas permiten apreciar la talla filosófica de un Ortega que tiene el mérito de haberse adelantado a muchos de los temas que la fenomenología desarrollará posteriormente, y que en manos del filósofo madrileño adquieren no solo una formulación temprana y original, sino que se proyectan –desde la categoría de la vida como realidad radical– con una fecundidad filosófica –si cabe– de mayor alcance.

Esto permite apreciar igualmente las diferencias y las discrepancias fenomenológicas que existen entre Ortega y Husserl. Sobre todo, porque para Ortega el “yo” *no es conciencia pura separada del mundo*, sino que se realiza en el hacer, en la vida misma, en diálogo con las cosas. No se trata de contemplar el mundo como algo meramente externo, sino como reflexión sobre la vida misma. Como con Heidegger, Ortega también se adelanta a algunas de las intuiciones de Husserl. Destaca en este sentido la reflexión en torno al *cuerpo vivido* y al valor de lo que Ortega denomina *intracuerpo* (cfr. pp. 135-151).

5

Con lo expuesto hasta aquí se llega, en cierto modo, al ecuador de la obra. En las cinco primeras estaciones que componen el libro, Grande Sánchez se ha ocupado de desplegar los núcleos conceptuales más relevantes de la razón vital orteguiana. Este recorrido constituye el *entramado interno* del texto. Las estaciones restantes se orientan, en cambio, a explorar cómo esas directrices fundamentales se proyectan *hacia fuera*, abriendo un fecundo diálogo con la cultura, la sociedad y la historia.

En efecto, con “Las filosofías que hay en la filosofía” (cap. 6) acomete la “relación de Ortega con la Historia de la Filosofía” (pp. 153-155), entendiéndola, no como una tarea meramente acumulativa que no hace valer su poder transformador (cfr. pp. 155-169), sino todo lo contrario: la filosofía posee una “función social” inequívoca que no debe verse eclipsada por las crisis que la amenazan. Estas no obedecen necesariamente a un agotamiento de ideas, sino, en gran medida, a un desconocimiento profundo de sus raíces históricas y del entramado de su tradición (cfr. pp. 169-181). Es necesario, por el contrario, filosofar “tanto desde la conquista crítica de la tradición filosófica como desde su deconstrucción” (p. 176). Para ello, las generaciones (cap. 7) han de ser el motor del cambio histórico (cfr. pp. 183-186). Si las generaciones “desertan” de sus responsabilidades, triunfa el hombre-masa y, con él, se paraliza la transformación histórica (cfr. pp. 196-201).

Con “Arte y Filosofía” (cap. 8), el autor aborda una de las aportaciones más originales de Ortega, y que guarda relación con su concepción fenomenológica de la perspectiva vital y de la experiencia de la realidad vivida en sentido estético (pp. 225-231): la teoría de la *deshumanización del arte* (p. 222). A través de ella, Ortega busca contrarrestar precisamente las lecturas parciales e insuficientes que caracterizan al hombre-masa, subrayando que el arte debe operar como una fuerza desestabilizadora frente a todo aquello que damos por supuesto. Ahora bien, su función no es negar lo humano como tal –aboliendo su núcleo esencial–, sino más bien transformar y purificar radicalmente lo humano mismo (cfr. pp. 222-223).

En el último capítulo, Grande Sánchez selecciona una serie de temas de notable vigencia. En particular, se centra en la dimensión antropológica e histórica de la razón vital, entendida como proyecto relacional que abarca tanto la esfera individual como la comunitaria. En este marco, recupera el persistente interés de Ortega por la identidad de España y su lugar en el panorama europeo. Tras la crítica al individualismo radical leída a la luz de la relación entre el “yo” y el “Nosotros” (pp. 235-236), el autor examina el concepto de “nostridad” como forma originaria de apertura al otro y de constitución de una auténtica relación (cfr. p. 236). Esta exige que el “yo” se dirija activamente al “tú” y que el “tú” responda “reciprocando” la relación. No se trata de un “tú” cualquiera, sino de un interlocutor singular e irreducible,

cuya presencia solo se revela plenamente en el espacio compartido de la convivencia (cfr. p. 237). De ahí se desprende la urgencia de inscribir en la cultura el *imperativo de autenticidad*. Ante esta exigencia, el hombre-masa –figura que tiende a ocupar en estas épocas la dirección de la vida– se ve desbordado por su peso, y en lugar de asumir el reto transformador que conlleva, ve en su abolición la sazón para entregarse al libertinaje (cfr. p. 239).

En este punto, el autor señala con acierto que, para Ortega, resulta imprescindible recuperar “El proyecto comunitario de la Hispanidad” a partir de la toma de conciencia de la singularidad histórica de España. Y esta “no como un acto de nostalgia, sino como un proyecto activo de autocomprensión” que la permita “encontrar un lugar propio en la modernidad” (p. 242). En este sentido, “europeizar” España significa “proyectar la visión de la hispanidad hacia una Europa que necesita recuperar su capacidad de convivencia comunitaria” más allá de lo meramente económico (p. 243). España debe ser una nación y no un conglomerado (cfr. p. 245). Por desgracia, el debilitamiento del proyecto de hispanidad impidió la consolidación de una integración espiritual y moral de alcance universal, así como la emergencia de nuevas formas de vitalidad comunitarias. Al replegarse sobre sí misma, España perdió la capacidad de generar respuestas activas frente a otras corrientes intelectuales (pp. 246-248). De aquí se desgrana que la “polarización entre una tradición cada vez más reactiva y un

progresismo artificial y vengativo dio lugar a una trágica realimentación que marcó la historia contemporánea de España” (p. 248).

6

En conclusión, esta obra, como se ha podido comprobar, no constituye un mero homenaje a Ortega, sino que lo actualiza y lo somete a examen crítico

en diálogo con las circunstancias presentes. Sobre todo, invita a pensar con él, y contribuye a suscitar, en última instancia, aquello que el propio Ortega expresó estando junto a Heidegger, cuando quiso salir al paso de ciertas invectivas dirigidas contra el pensamiento del filósofo alemán: “El buen Dios necesita de los dispensadores para que los demás animales no se duerman” (p. 50).

ORCID: 0009-0008-8581-413X

DENGHUA, TAN: [*Desde ficción y realidad hasta humanidad y crisis: la sociología del arte de José Ortega y Gasset*]. Beijing: Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing, 2025.

Tesis presentada en la Facultad de Lengua y Literatura de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing, dirigida por el doctor Li Jiansheng.

Mientras que la sociología del arte suele relacionar la actividad artística con los factores sociales, interpretando punto por punto la relación entre arte y sociedad, la teoría sociológica del arte del filósofo español José Ortega y Gasset sitúa el arte en un ámbito más plural, analizando su proceso bidireccional de interacción con el individuo y la gente. Por medio de explorar la visión artística orteguiana y su respuesta a la crisis social moderna y analizar los conceptos-núcleo de “ficción”, “realidad”, “humanidad” y “crisis”, se puede evaluar su perspectiva sociológica e histórica del análisis de los problemas artísticos, captar el valor y las leyes del arte en la dinámica del desarrollo histórico y social, aclarar las responsabilidades y obligaciones sociales del artista e incluso de todos, y obtener inspiración de importancia disciplinaria.

A través del método de investigación documental y el método de análisis cualitativo, se resume la estructura general de la sociología del arte orteguiana: Ortega analizó la “ficción” y “realidad”, planteó la teoría de la “deshumanización” y la “crisis moderna”, inspeccionó el arte, la cultura y la sociedad españoles y proporcionó soluciones de optimización para el individuo, la colectividad y la sociedad moderna. La “ficción” no sólo representa la obra de arte y su contenido ficticio, sino un orbe poético en que el contemplador entra a través de actividad estética. La “realidad” es el mundo externo, el medio ambiente y la realidad social inmediata, con que los individuos dialogan. Ortega enfatizó que el arte ayuda a las personas a escapar de la realidad social seria, y pidió a los artistas que lideraran el desarrollo de la sensibilidad colectiva. La “deshumanización” es el atributo esencial del arte, una tendencia y fenómeno importante del arte moderno, y la fuerza coercitiva ejercida por la sociedad sobre los individuos. El autor de esta tesis

Cómo citar este artículo:

Denghua, T. (2025). “Desde ficción y realidad hasta humanidad y crisis: la sociología del arte de José Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 233-236.
<https://doi.org/10.63487/reo.255>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
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

sostiene que la sociología del arte de Ortega apunta a la salvación de la realidad social y la vida de cada persona concreta.

Esta tesis consta de cuatro partes:

El primer capítulo ofrece una visión general y un análisis de la trayectoria académica de Ortega; parte de la teoría general de Ortega, captando la posición y el papel de los conceptos de ficción, realidad, humanidad y crisis en su pensamiento artístico; y a través del análisis de la “deshumanización”, captando la dinámica del desarrollo de los conceptos artísticos. Rastrear los orígenes de la sociología del arte de Ortega hasta fuentes teóricas como Georg Simmel, Johannes Maria Verweyen, Henry Bergson, el neokantianismo y la fenomenología implica no sólo un estudio de influencias, sino también un estudio comparativo paralelo para aclarar la base teórica de Ortega. El análisis de “lo social” abarca básicamente la estructura y las características de la sociedad, la percepción de Ortega del estado actual de crisis social y la dirección que marcó para la reforma. Este capítulo también se basa en los tres enfoques principales resumidos por John Graham y los presenta en el contexto de la investigación sociológica de Ortega sobre el arte.

El segundo capítulo afina su pensamiento metodológico, argumentando los papeles respectivos desempeñados por la etimología, la historiología y la hermenéutica. La hermenéutica de Ortega hunde sus raíces en su sistema filosófico de la razón vital e histórica, porque la razón vital y razón histórica tienen en sí mismas características hermenéuticas. Ortega aplica la hermenéutica a la comprensión e interpretación de la literatura y el arte a partir de su pensamiento sobre la realidad radical de la vida. Para él, en la etapa de madurez del pensamiento, la hermenéutica es un método histórico y social para entrar en el mundo poético ficticio. Sólo a través del diálogo con el entorno, la reabsorción del entorno y la reviviscencia de la experiencia vital del creador de arte, puede el apreciador comprender verdaderamente una obra. Y así la hermenéutica de Ortega se construye verdaderamente como “hermenéutica raciobiográfica”. En el caso de Ortega, él mismo y cada “náufrago” son los sujetos de la vida, planificando sus vidas entre la ficción y la realidad, y luchando por completar su propio proyecto; la vida, la historia y la sociedad son el contexto, o sea, el todo; para entender el gran texto de nuestras propias vidas, y para entender las obras literarias creadas por otros, debemos entender las partes a través del todo. Por último, se resume el ciclo hermenéutico contenido en la sociología del arte de Ortega: el ciclo de la obra literaria como

ficción (parte) y el contexto de la vida como realidad (todo), el ciclo de las obras artísticas (parte) y la vida del creador (todo), el ciclo del hombre (parte) y la circunstancia (todo).

Los capítulos tercero y cuarto analizan los problemas sociológicos específicos del arte investigados por Ortega, centrándose en los aspectos de la creación artística, la recepción y la función social del arte, explorando los problemas sociológicos de las actividades artísticas, analizando los síntomas culturales de la crisis moderna y reflexionando sobre el arte propuesto por Ortega como una poderosa solución a la crisis. En el tercer capítulo, a través de una revisión de los conceptos que valoraba en relación con la literatura y el arte –metáfora, imaginación e ironía–, Ortega analiza la especificidad del “arte nuevo” y las características esenciales del arte en general. Desde el punto de vista elitista de Ortega y a la luz de la naturaleza instrumental del arte y su capacidad para interpretar el mundo, introduciremos la responsabilidad social que asignó a las pocas élites capaces de crear y apreciar el arte deshumanizado. Analizar las causas y características de los hombres medios para desvelar las razones por las que el deshumanizado y cerrado arte nuevo no puede ser apreciado por ellos; ilustrar las diferencias en la aceptación del arte entre las masas y la minoría elitista. A través del rechazo de Ortega al arte realista y al romántico, analizamos su postura crítica sobre la cultura y la nación españolas. En el cuarto capítulo, a la luz de las actividades prácticas y las construcciones teóricas de Ortega sobre la percepción artística de la realidad y la interpretación artística del mundo, se explica cómo establecer la literatura y las artes como solución eficaz a la crisis de la modernidad. Ortega considera a Don Juan y Miguel de Cervantes como héroes de la vida con perspectivas adecuadas para luchar contra el nihilismo; este capítulo interpreta las connotaciones teóricas que infunde a estas dos figuras a partir de la base teórica de sus dos paradigmas artísticos. Combinando los puntos de vista de Ortega sobre los diferentes aspectos de la Generación del 98 e Ignacio Zuloaga, este capítulo, sobre la base de la división de Ortega entre ideas y creencias, resume la misión social del arte y analiza su postura fundamental sobre el arte. Por último, tomando como punto de partida la forma en que Ortega entiende la modernidad, la crisis moderna y la sensibilidad, se subraya que el filósofo no aboga por el fin de la modernidad, sino que ve positivamente la posibilidad de trascendencias y rupturas. El arte se rehumanizará, y la gente tendrá una nueva forma de pensar: razón vital y razón histórica.

La sociología del arte de Ortega está influenciada externamente por Hermann Cohen, Paul Natorp, Georg Simmel, Johannes Maria Verwey, Edmund Husserl, Wilhelm Worringer y Friedrich Nietzsche, y basada en la razón vital y razón histórica. A través de la construcción de la relación dialéctica entre ficción artística y realidad social, Ortega establece la posición básica y un marco integral para su sociología del arte, y establece la relación interactiva bidireccional entre arte y sociedad. La teoría de la “deshumanización”, como punto de inflexión en su proceso de pensamiento, representó el inicio del estudio de la cuestión específica de la distinción social de la estética, que gradualmente se desarrolló en la reflexión sobre la naturaleza de la sociedad y la crisis de la era moderna. La hermenéutica constituye el método central y la forma de pensar de la sociología del arte de Ortega, que está relacionada con sus métodos etimológico e histórico, y el pensamiento hermenéutico hace que Ortega se centre en revivir la vida social del autor y exija que el apreciador comprenda la biografía del artista. La posición elitista de Ortega no constituye el abandono de las masas, sino que significa que el artista con voluntad heroica tiene que asumir más responsabilidades sociales; y su crítica al arte realista es similar a su denuncia del perfil social y nacionalismo españoles, ambos con la etiqueta de una cultura popular que sigue la tradición y no innova ni reflexiona. Por un lado, Ortega establece el arte como una poderosa arma para resolver las crisis gracias a la realización de valor por el arte y al papel educativo del arte; por el otro, no sólo encuentra en el arte las claves de la solución a los problemas sociales, sino que reclama la unión del arte y la vida para impulsar a la sociedad a salir de la crisis moderna, una visión que en realidad todavía se origina en la razón vital y razón histórica.

Las innovaciones de esta tesis se reflejan principalmente en los siguientes aspectos: reinterpretar la “deshumanización”, rompiendo con la visión tradicional de que este concepto se entiende simplemente como una categoría puramente artística, y subrayando su significado sociológico como rasgo esencial de la sociedad; centrarse en la relación dialéctica entre ficción y realidad, y deducir el marco básico y los principios generales establecidos por Ortega para la sociología del arte; resumir la metodología de la sociología del arte de Ortega y analizar el papel central que desempeña la hermenéutica; explorar el valor práctico de la teoría orteguiana y reflexionar sobre la importancia de la sociología del arte de Ortega para comprender la sociedad contemporánea y reflexionar sobre la crisis de la modernidad.

ORCID: 0000-0002-1854-2153

FOSSATI FISCHER, ANA MARÍA: *La teoría de la minoría selecta en José Ortega y Gasset. Análisis crítico de un planteamiento controversial*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, dirigida por los doctores Juan José García y Pablo Rene Etchebere.

El tema de la minoría selecta dentro del pensamiento de Ortega ha sido muy trabajado por los investigadores de su obra. En líneas generales, se lo ha estudiado como una cuestión centrada en sí misma, es decir, como un cuerpo doctrinal independiente y con vida propia. Es a raíz de ello que los análisis suelen estar circunscritos dentro de la filosofía política y la sociología, y en mucho menor medida ampliados hacia la metafísica de la razón vital e histórica orteguiana. Por eso, el concepto de aristocracia y la dinámica entre minoría selecta y masas dentro del pensamiento de Ortega suele ser el foco preferido para abordar el tema aludido, es decir, el de los entes colectivos. En cambio, la presente tesis toma como unidad de análisis al sujeto individual ubicado en el tiempo y el espacio, concretamente, partiendo de la base del modo en que según Ortega se forma el ser de la persona humana. En consecuencia, si bien se trata de un aspecto de la filosofía de Ortega que ha sido abordado en ocasiones previas, hay que destacar la búsqueda por parte de su autora de situar este tema en un marco de investigación más amplio, un enfoque que le aporta originalidad a su investigación. En adición, se trata de un tema que en este siglo XXI adquiere cada vez más vigencia. Además, el problema investigado pone en discusión el concepto “minoría selecta”, tal como lo define Ortega, al considerar su pensamiento globalmente, con otras interpretaciones de la jefatura social, concretamente, élites y meritocracia.

Por tanto, si bien la cuestión de la articulación minoría-masa ha sido tratada en la literatura orteguiana de investigación, la originalidad de este trabajo consiste en el intento de una verificación empírica y sus alcances actuales, así como su comparación con las nociones de élites y meritocracia.

Ergo, el análisis teórico va de la mano de una investigación empírica de la teoría orteguiana sobre el origen, desarrollo y decadencia de las sociedades. Mediante el estudio realizado se buscó dilucidar si esta teoría puede ser considerada acertada al contrastarla con la

Cómo citar este artículo:

Fossati Fischer, A. M. (2025). La teoría de la minoría selecta en José Ortega y Gasset. Análisis crítico de un planteamiento controversial. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 237-240.
<https://doi.org/10.63487/reo.256>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 51. 2025
noviembre-abril

experiencia histórica. El marco temporal estuvo circunscrito a los siglos XIX, XX y XXI y el geográfico en Uruguay y Argentina. El foco del análisis estuvo centrado en el concepto de ejemplaridad expuesto por Ortega. Es decir, que hay una ejemplaridad auténtica pero también otra ficticia. La primera acarrea efectos sociales positivos mientras que la segunda, perniciosos. En cuanto al método epistemológico que se propone en la introducción de la tesis, se debe destacar que la autora trabaja sobre datos históricos y realiza un análisis crítico de los mismos desde perspectivas novedosas que dejan abierta la posibilidad a futuras discusiones en torno al tema.

Otra característica de esta tesis doctoral es que las metodologías utilizadas a lo largo de este trabajo se rigen por las reglas utilizadas por el propio Ortega, a saber: a) El “método Jericó”, que consiste en que al analizar asuntos complejos se va rodeando el tema en círculos concéntricos cada vez más estrechos, para así poder abordar el punto central en toda su complejidad y profundidad. b) El método epistemológico que Ortega propone en “*La Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología” (1928) para ser utilizado en las ciencias humanas. c) El método narrativo de la razón histórica. En función de las metodologías mencionadas, en este trabajo se pueden apreciar dos partes claramente diferenciadas, que están desarrolladas a lo largo de ocho capítulos.

La primera parte abarca seis capítulos. En esta fase, el paradigma desde donde se realizó la investigación fue la hermenéutica-estructural, con el objetivo de comprender cabalmente cada uno de los elementos que, directa e indirectamente, inciden en Ortega al elaborar su teoría y se les otorgó la sistematicidad de la cual carecen en la obra original orteguiana. La brújula que guio esta parte fue la constatación de que la teoría de la minoría selecta orteguiana emana de cuatro fuentes: a) La circunstancia vital y momento histórico en que Ortega desarrolló su existencia. b) El interés manifiesto de este filósofo por la historia universal, especialmente por las vicisitudes que en la Antigua Roma marcaron su apogeo y luego su decadencia. c) La reflexión crítica que Ortega inició desmenuzando las causas que provocaron el decadente escenario político-social español de su tiempo, meditación que luego extendió a toda Europa. d) El ambiente filosófico de su entorno. Todo esto está desarrollado en los capítulos 1 y 2.

Luego se desarrolla en profundidad cada uno de los elementos que directa o indirectamente componen la teoría de la minoría selecta, con especial énfasis en las ideas orteguianas referidas al ser de la

persona humana. Concretamente, cómo se origina y desenvuelve, así como la importancia de la responsabilidad individual con respecto a cómo cada uno de nosotros es, que luego repercutirá en que nos formemos como hombre selecto o por el contrario como hombre-masa. Asimismo, se detallaron los métodos que Ortega propone para acceder a la verdad, sus alcances y limitaciones. En función de lo dicho, se desarrollaron las nociones de razón vital y razón histórica, y su concepción sobre la persona humana, realizando un análisis crítico de las cuestiones mencionadas. Esto se desarrolla en los capítulos 3, 4 y 5.

Los cinco primeros capítulos de esta parte son los que pavimentan el camino para comprender a cabalidad el pensamiento de Ortega referido a su teoría de la minoría selecta, que se desarrolla en el capítulo 6, que es el central de esta fase. Se discuten críticamente otras visiones con respecto a este tema, como por ejemplo la de Julián Marías (1955), quien considera que ser minoría selecta es una función social y por tanto se puede ser hombre selecto en algunas circunstancias y hombre-masa en otras, interpretación con la cual se discrepa porque se considera que Ortega habla claramente de tipos humanos y de una determinada forma de ser de cada sujeto. El hombre noble orteguiano no se caracteriza por los derechos ni los privilegios, sino por las obligaciones que se autoimpone. Hombre selecto (que es sinónimo de aristocracia) y hombre-masa hay en todas las clases sociales y profesiones. Además, no se nace perteneciendo a una categoría u otra porque el hombre es ontológicamente libre: depende de sí mismo cuál integrar. El parámetro para saber si alguien pertenece a la categoría de hombre selecto no es el éxito, ni su origen de nacimiento, ni el dinero que posea, sino si ejerce auténtica ejemplaridad dentro de su esfera social.

En la segunda parte de esta tesis doctoral, en el capítulo 7, se investiga si minoría selecta orteguiana es sinónimo de élite, si la teoría orteguiana encuadra dentro de la doctrina de la meritocracia y se realiza un análisis crítico en profundidad de la teoría de la minoría selecta. Para dilucidar los dos primeros aspectos se contraponen las características que Vilfredo Pareto y Giovanni Sartori le atribuyen a una élite, así como los rasgos principales que presenta la meritocracia contemporánea, con el perfil de una minoría selecta dentro del pensamiento orteguiano, tomándolo globalmente. El análisis crítico de esta teoría orteguiana es el centro de esta parte de la investigación. En esta etapa, se buscó comprobar si esta teoría se ajusta a lo que sucede en la realidad, se evaluó su coherencia interna, se señalaron ciertas

lagunas en las explicaciones de Ortega, se indicaron las fortalezas y debilidades de esta teoría orteguiana, y se examinó qué parte es pura teoría y cuál corresponde al funcionamiento real de las sociedades. De dicho análisis surge que la teoría de la minoría selecta de Ortega no es una postura político-ideológica, sino una explicación científica del funcionamiento, sano o pervertido, de una sociedad. Dentro de ese marco, su antiigualitarismo está basado en la observación de la realidad del ser humano y no significa desconocer la dignidad intrínseca de toda persona ni abogar en contra de la igualdad ante la ley.

Finalmente, en el capítulo 8, que es el más empírico de todo este trabajo, se expusieron las consecuencias prácticas que acarrea en diferentes áreas de actividad humana (culturales, morales, económicas, artísticas, deportivas, políticas y sociales) un hombre noble en acción, comparándolas con las que conlleva la meritocracia, con el fin de resaltar la diferencia entre una y otra doctrina.

ORCID: 0000-0002-2219-7647

IGLESIAS GRANDA, JOSÉ MANUEL: *El problema de la técnica en el pensamiento del exilio republicano: una conversación a cuatro voces*. Madrid: Universidad Autónoma / Instituto de Filosofía del CSIC, 2025.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y el Instituto de Filosofía del CSIC, dirigida por el doctor Antolín Sánchez Cuervo.

Esta tesis doctoral lleva a cabo un estudio pormenorizado del tratamiento del problema de la técnica por parte del pensamiento del exilio republicano español de 1939. Se defiende que la técnica tiene una relevancia destacable en el legado filosófico del exilio republicano, de lo cual se sigue que los pensadores exiliados son importantes impulsores del desarrollo y consolidación de la filosofía de la técnica a la par de los principales representantes de las tradiciones anglosajonas y alemanas al respecto. Argumentar y justificar esta idea implica, a su vez, defender que la técnica tiene un papel relevante en cada una de las obras de los autores exiliados, lo cual no ha sido puesto de manifiesto hasta el momento, pasando desapercibido tanto entre los estudiosos de este legado filosófico como entre los filósofos que se han dedicado a cuestiones relativas a la técnica.

Cómo citar este artículo:

Iglesias Granda, J. M. (2025). El problema de la técnica en el pensamiento del exilio republicano: una conversación a cuatro voces. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 240-241.
<https://doi.org/10.63487/reo.257>



Se hace necesario, por tanto, hacer ver cómo este problema, lejos de constituir una reflexión marginal o aislada, se relaciona de manera directa con el núcleo de los trabajos de los exiliados y con el conjunto de las demás problemáticas teóricas que los vertebran.

Los filósofos del exilio hacen de la técnica un problema teórico de relevancia, conectándolo con el núcleo de sus preocupaciones de calado metafísico, antropológico y político. La técnica se encuentra en el centro de sus aportaciones acerca del lugar de la filosofía y de la metafísica entre los saberes contemporáneos, del sentido y finalidad de la vida humana o de las transformaciones históricas, políticas y sociales propias de los tiempos en que vivieron. Se hace ver, en resumen, cómo la técnica constituye un problema de primer orden en el pensamiento del exilio que lo permea y atraviesa en muy buena medida. Por otra parte, y a fin de llevar a cabo lo anterior, se muestra cómo el pensamiento del exilio republicano español en México puede entenderse, en sí mismo, como una conversación interna entre cuatro propuestas filosóficas contrapuestas, que coinciden y se forjan simultáneamente en un diálogo continuo en el espacio y en el tiempo.

En resumen, este trabajo trata de resaltar de una manera en que no se ha hecho hasta el momento el importante aporte al campo de la filosofía de la técnica de esta conversación que constituye el pensamiento del exilio. De esta manera se busca mostrar la relevante contribución de este legado a la filosofía de la técnica en general y, de manera particular, a una filosofía iberoamericana de la técnica que, comenzada por Ortega y Gasset, sería continuada y robustecida sobresalientemente por los filósofos de la siguiente generación.

Para terminar, al final de este trabajo, se concluye señalando cómo, en el legado de los exiliados, se reflejan algunos rasgos característicos que, a nuestro modo de ver, constituyen un interesante camino desde el que continuar pensando hoy la técnica. Estos son principalmente dos: su carácter situado y su dimensión política.

ORCID: 0009-0000-2296-8387

MELITO, BIANCA: *Genealogia della modernità. Crisi e salvezza dell'Europa negli scritti di Ortega y Gasset a partire dagli anni '30*. Nápoles: Universidad de Nápoles Federico II, 2025.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Nápoles Federico II, en régimen de cotutela con la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Raffaele Carbone, Javier Zamora Bonilla y Cristina Basili.

La investigación se propone reconstruir, desde una perspectiva genealógica y filológico-filosófica, la reflexión sobre la modernidad en la obra de José Ortega y Gasset a partir de los años treinta, tomando como eje el diagnóstico de la crisis europea en el siglo XX. La genealogía de la modernidad aquí planteada no busca un origen unívoco, sino que asume, en cambio, la genealogía como instrumento de desarticulación crítica de las pretensiones de coherencia de las categorías modernas, para enfocar sus cesuras, aporías y contradicciones internas.

La crisis del siglo XX se lee como fractura epocal y, al mismo tiempo, como revelación de la naturaleza estratificada de la modernidad. En su centro se encuentran el sueño cartesiano-ilustrado de una razón ordenadora, la utopía de un acceso inmediato a lo real, el proyecto técnico-científico de dominio sobre la naturaleza y la idea de un orden político racional. En la lectura orteguiana, la modernidad ha perseguido el prejuicio de una razón desencarnada, que presupone un conocimiento desvinculado de la historicidad y de la corporeidad.

El siglo XX aparece como “siglo de la crisis”, no solo por acontecimientos traumáticos, sino porque cuestiona la estructura conceptual de la modernidad, interrogando el sentido mismo de la racionalidad, del humanismo y de la civilización. Es la época en la que –como señala Huizinga– las sombras vuelven opaco el porvenir e incierto el pasado. El tránsito de concebir la crisis como accidente a entenderla como estructura impregna la filosofía, la historiografía y la política, afecta a la razón (Adorno/Horkheimer), a la conciencia histórica (Huizinga), al Estado y al liberalismo (Gramsci) y, por último, al humanismo, sometido a genealogías críticas y poscoloniales.

El epicentro simbólico recae en los años treinta, tras la Gran Guerra, con un conjunto de voces –filosóficas, literarias, políticas– que denuncian el derrumbe de la identidad europea, en la que la *Grundstimmung* es la misma “enfermedad europea”.

Cómo citar este artículo:

Melito, B. (2025). Genealogia della modernità. Crisi e salvezza dell'Europa negli scritti di Ortega y Gasset a partire dagli anni '30. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 242-245.
<https://doi.org/10.63487/reo.258>



En este clima, las *Denkbilder* de Benjamin restituyen la imagen de un tiempo fragmentado, mientras Meinecke, Troeltsch, Thomas Mann y Tilgher reflexionan sobre las metamorfosis antropológicas de la modernidad. A este diagnóstico se suman diversos intentos. Destaca la propuesta de Ortega y Gasset, que busca un principio ordenador capaz de unificar la pluralidad sin suprimirla.

La filosofía europea se concibe aquí como forma de autoconciencia histórica, y la crisis de Europa es también vista como crisis de la filosofía como facultad crítica y dispositivo autorreflexivo. Frente a las lecturas unívocas y monolíticas de la modernidad, la tesis muestra cómo Ortega concibe la crisis como el núcleo constitutivo de la experiencia moderna, ámbito en el que surgen sus fracturas, sus aporías y sus posibles vías de renovación. En este sentido, la hipótesis de trabajo sostiene que el pensamiento orteguiano ofrece una *genealogía de las modernidades* que ilumina tanto el problema como la respuesta, situando en el centro las categorías de circunstancia, reabsorción, ensimismamiento y convivencia.

El recorrido comienza con un estudio de la crisis del espíritu moderno en el siglo XIX, marcada por transformaciones políticas, sociales y culturales que llevan a cuestionar los modelos tradicionales de racionalidad. Ortega articula su reflexión en diálogo con la tradición humanística y con figuras ejemplares de la cultura española, desde Cervantes y Don Juan hasta Velázquez y Goya, elaborando una crítica estética y filosófica en la que razón y vida aparecen inseparablemente unidas.

La primera parte de la tesis plantea una investigación orientada a reconstruir las condiciones de emergencia, las ambivalencias y las líneas de fractura de la modernidad, tomando como trasfondo la crisis de la civilización europea y empleando –con Ortega– los instrumentos de la razón vital e histórica. Desde una perspectiva genealógica, la modernidad no se aborda como un concepto homogéneo, sino como una construcción en distintos niveles, resultado del entrelazamiento entre racionalidad instrumental, idealismo gnoseológico y universalismo jurídico, sobre el trasfondo de crisis y catástrofes históricas. En este marco, el pensamiento orteguiano propone una crítica inmanente de la modernidad que no renuncia a la razón, sino que la reinscribe en la vida, sustituyendo la razón pura por una razón histórica, situada y narrativa, mediante una operación hermenéutica vinculada a la circunstancia y orientada a su comprensión.

A partir de este trasfondo, la tesis se detiene en la categoría de reabsorción, concebida por Ortega como alternativa metodológica y ontológica a la dialéctica hegeliana del *Aufhebung*. Releer a los clásicos de la modernidad, como Descartes, Leibniz o Hegel, equivale a un proceso de asimilación y reelaboración en clave propia –una manera española de interpretar el mundo basada en la articulación entre conceptos y metáforas– y no simplemente a importar cultura europea en el contexto español.

La segunda sección de la tesis sigue el itinerario que, desde Leibniz, conduce a una filosofía histórica capaz de tematizar críticamente la crisis. El interés orteguiano por Leibniz atraviesa toda su obra hasta la síntesis póstuma en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Desde el encuentro mediado por el neokantismo de Marburgo hasta la etapa perspectivista de *El Espectador* y la reelaboración madura en el exilio, Ortega problematiza la noción moderna de principio. Asimila motivos leibnizianos –la estructura monadológica del saber, el nexo *petites perceptions-apperception*, el principio de razón suficiente– para criticar la racionalidad abstracta y sistemática. De ello resulta una teoría del conocimiento que quiebra la transparencia cartesiana y concibe la conciencia como una realidad estratificada y dinámica. El principio deja de ser un fundamento inmóvil y se convierte en un nudo problemático que funda en la medida en que genera sentido dentro de una historia concreta. Ortega no edifica un sistema, sino que propone un método. Aquí se precisa la reabsorción como alternativa orteguiana a la *Aufhebung* hegeliana, entendida como un proceso de asimilación crítica del pasado en la vida presente.

La tercera sección examina la filosofía histórica y política del Ortega tardío, y su relación con Unamuno y los textos europeístas. La tensión entre el repliegue interior y la apertura al mundo se convierte en un paradigma para pensar el destino de Europa. En este contexto, Argentina y la llamada “filosofía del Sur” actúan como miradas externas sobre Europa, desde las cuales se perfila la posibilidad de una modernidad alternativa y de una convivencia capaz de articular pluralidad y unidad. En este horizonte se inscribe también la reflexión orteguiana sobre Europa, que evoluciona desde una actitud europeizante, concebida como modelo de modernización para España, hacia un europeísmo integracionista en el que las naciones se debían articular en un proyecto común sin perder sus identidades singulares.

El naufragio de las creencias modernas abre el camino a la posibilidad de una inmediatez renovadora, desde la que la convivencia europea se construye sobre un equilibrio entre unidad y pluralidad. En *La rebelión de las masas* y en *Meditación de Europa* se perfila así la imagen de una gran nación europea capaz de conjugar su diversidad interna con un principio de unidad, sobre la base de una herencia histórica y cultural compartida. Este planteamiento se entrelaza con el debate con Unamuno sobre el destino de España, en el que Ortega encuentra en Europa la vía de salvación para superar el aislamiento histórico de su país, mientras que Unamuno reivindica una identidad más próxima a la tradición mística, vinculada simbólicamente a África. A partir de este contraste se despliega la reflexión orteguiana sobre la posibilidad de una modernidad alternativa, elaborada también en contacto con Argentina, desde donde aprende a mirar a Europa desde fuera.

En conclusión, desde una perspectiva genealógica y filológico-filosófica, el pensamiento orteguiano ofrece una lectura de la modernidad europea que convierte la crisis en ocasión para una renovación conceptual, cultural y política.

La genealogía planteada se orienta hacia una comprensión plural de las modernidades, capaz de integrar tradición y novedad, identidad nacional y proyecto supranacional, razón y vida. El resultado es una interpretación en la que la crisis de Europa aparece al mismo tiempo como su problema constitutivo y como la condición de posibilidad de su salvación, bajo la figura de una ultranación europea que articule las diferencias sin suprimirlas.

ORCID: 0000-0003-3753-0796

RUÍZ PÉREZ, GUILLERMO: *Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega. Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg.* Madrid: UNED, 2025.

Tesis presentada en el Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), dirigida por el doctor Tomás Domingo Moratalla.

La presente tesis aborda la articulación de una fenomenología de la esquizofrenia a partir de la filosofía de José Ortega y Gasset, tomando como ejes interpretativos las figuras de Luis Valenciano

Cómo citar este artículo:

Ruiz Pérez, G. (2025). Una fenomenología de la esquizofrenia desde Ortega. Luis Valenciano Gayá y Wolfgang Blankenburg. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 245-247
<https://doi.org/10.63487/reo.259>



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 51. 2025
noviembre-abril

Gayá y Wolfgang Blankenburg. El trabajo se sitúa en el cruce entre filosofía y psiquiatría fenomenológica, poniendo el foco en los conceptos de *creencia* y *perspectiva*, fundamentales para comprender el trastorno esquizofrénico más allá del paradigma clínico convencional.

La investigación se estructura en cinco bloques principales. En el primero, se reconstruyen los conceptos clave para una fenomenología de la esquizofrenia, abordando tanto los desarrollos clásicos (Bleuler, Kraepelin, Schneider) como los debates recientes sobre el estatuto del delirio, con especial atención a la evolución histórica y fenomenológica de los conceptos de *creencia* y *perspectiva*.

El segundo bloque se dedica a la obra de Wolfgang Blankenburg, centrando el análisis en el concepto de *natürliche Selbstverständlichkeit* (*evidencia natural*) y en su propuesta de una *psicopatología de lo inapreciable*. Dado que los textos de Blankenburg no se encuentran traducidos al castellano, la exposición realizada constituye la presentación más extensa y detallada de su pensamiento en esta lengua, reconstruyendo sistemáticamente sus categorías fundamentales y su inserción en la tradición fenomenológica.

En el tercer bloque se estudia la obra de Luis Valenciano Gayá, pionero en la aplicación de la filosofía orteguiana a la psicopatología. Se analiza su tesis central, según la cual el síndrome paranoide puede entenderse como un fallo creencial y como una rigidificación de la perspectiva, hipótesis presentada ya en su comunicación al Congreso de Zúrich de 1957. Se pone de relieve el carácter profundamente original de esta aproximación, que resulta incomprensible fuera del marco de la fenomenología, y se muestra cómo Valenciano logra una lectura fenomenológica de Ortega en una época temprana, anticipando intuiciones fundamentales que serán posteriormente desarrolladas por Blankenburg.

La tesis sostiene que existe una homología estructural entre el concepto de *evidencia natural* de Blankenburg y el de *creencia* de Valenciano/Ortega. El paralelismo conceptual entre ambos planteamientos –evidenciado en la tematización de la perspectiva, la constitución del yo, la estructura de la intersubjetividad y la función de la creencia como base del mundo vivido– muestra que Valenciano, gracias a su conocimiento directo del ámbito fenomenológico alemán y a su lectura de Ortega en clave fenomenológica, alcanza anticipadamente intuiciones decisivas que serán posteriormente reelaboradas en la tradición psiquiátrica fenomenológica.

El cuarto bloque está consagrado al estudio comparativo entre Blankenburg y Valenciano, donde se examinan los puntos de convergencia, divergencia y diálogo latente entre ambos autores, apoyándose en un análisis minucioso de los textos y del contexto histórico-intelectual en que se inscriben.

Finalmente, el quinto bloque sintetiza los resultados, mostrando la relevancia de Ortega en la renovación contemporánea de la fenomenología psiquiátrica y proponiendo líneas de desarrollo para una psicopatología que atienda a la estructura dinámica de la vida humana y de sus creencias originarias.

La tesis combina la hermenéutica filosófica, el análisis textual y la reconstrucción conceptual, proponiendo una lectura sólida y matizada del fenómeno psicótico desde el horizonte orteguiano. El esfuerzo de documentación primaria, el tratamiento sistemático de los conceptos de *creencia* y *perspectiva*, y la apertura hacia una comprensión más profunda del trastorno fundamental psicótico y del delirio como fenómeno estructural, constituyen algunas de sus principales aportaciones.

El trabajo representa, en definitiva, una contribución relevante a los estudios orteguianos y a la filosofía de la psiquiatría, rescatando la figura de Luis Valenciano Gayá y reivindicando su lugar en la tradición filosófico-psiquiátrica europea.

TEIXEIRA, JOSÉ PAULO: *O acontecimento da chance em filosofia*. Évora, Portugal: Universidad de Évora, 2025.

Tesis presentada en el Programa de Filosofía de la Universidad de Évora – Instituto de Investigación y Formación Avanzada, dirigida por la doctora Margarida Isaura Almeida Amoedo.

El diseño del acontecimiento de la *chance* en filosofía se sustenta en una nueva perspectiva del pensamiento en su trato con lo humano y el retrato de la persona, muy próxima a la intuición original de la filosofía de Ortega y Gasset, arraigada en el fenómeno de la vida humana, y que nosotros consignamos como relación e *invención de la persona desde dentro*.

Se trata, pues, de una feliz oportunidad para reflexionar sobre un conjunto de proposiciones o tesis que no se reducen a los clivajes del

Cómo citar este artículo:

Teixeira, J. P. (2025). O acontecimento da chance em filosofia. *Revista de Estudos Ortegaianos*, (51), 247-252.
<https://doi.org/10.63487/reo.260>

Revista de
 Estudos Ortegaianos
 N° 51. 2025
 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

otro lado, sino que sugieren, más bien, una toma de posición y creación de conceptos articulados a la variedad de lados que se presentan, se pliegan y se transforman; un sistema vivo, adornado con los más finos retoques y ajustes de inteligibilidad, que hace tocar los fenómenos de la razón con los asuntos del corazón –y viceversa.

Retomando las vetas que hemos excavado, *el acontecimiento orteguiano en filosofía* inaugura una nueva vertiente en la historia del pensamiento contemporáneo: una filosofía dedicada a la innovación de la propia filosofía. Su obra comparece en la escena filosófica como orientación y entrega, muy próxima a una escuela o método mediante el cual, en el umbral de lo posible-imposible, cosechamos los efectos de ecosondas o estereofonías vectoriales –del azar, de la aventura y de la vocación– con vistas a una futura filosofía *del acontecimiento* (Persona)... De la *chance* (Poema): ¡Poema-Persona, por tanto!

Impulsados por el lenguaje y las fuerzas del aquí, del ahora y del porvenir, buscamos pensar y hacer de la inteligencia práctica y donadora de *chances* el ancla de la razón histórica y poética, vector de una constitución vital alimentada por conceptos y haceres innovadores. A continuación, se presenta un brevísimo resumen de los cuatro ejes rizomáticos de la tesis –Acontecimiento, Persona, Poder y *Chance*– inspirados en pensadores y poetas que hicieron de la *chance* y del acontecimiento materias primas de sus filosofías.

1. Acontecimiento: He aquí que la Tierra tiembla y las placas tectónicas remueven el rostro del mundo mediante intrusiones y movimientos que transforman rápidamente las regiones de lo humano entre la Naturaleza y la Técnica, la Historia y el Acontecimiento, con impactos inmediatos en la vida de cada persona, pueblos, épocas y generaciones.

Intruso por naturaleza, inadaptable (innatural) por destino, el hombre, desde su polen (germinal), vive las tensiones de la existencia humana rodeada de *logos* y *afectos* por doquier –el arte, la creencia, la música, las matemáticas, la medicina, el derecho, etc. Con la Técnica, se ofrece una *chance* de libertad para que, entre movimientos de esperanza/desesperanza y/o de salvación, se haga Historia como se hace fuego, se hace comida, se hace amor, se hace política –un *quehacer* sin fin–, hasta el punto o límite de encontrarse con el podio del Acontecimiento –brote descontrolado que, en los repentinos giros de la vida y de los días, cae y pesa sobre los hombros, como eventos o inventos, azares y *chances*.

Así es como llegamos a diferentes géneros de acontecimientos, integrados en la inmanencia de una vida entre trascendencias y búsquedas de superación que sólo hallamos en la dimensión de la religión y de la poesía. Al referirnos al “acontecimiento de lo posible”, llamado de primer género (A1G), lo asociamos al nacimiento y/o la muerte, inseparable de aquel posible-imposible que recubre el interregno secular de una vida, lo que hacemos o lo que ocurre entre el nacimiento y la muerte –el acontecimiento de segundo género (A2G).

Frente a lo “aún por venir”, en tesis, escaparíamos de la propia racionalidad y nos colocaríamos en el umbral de lo “irracional”, ya sea metafísico, *kairótico* u ocasional, donde situamos los acontecimientos de tercer género (A3G). Desde esta perspectiva escatológica, se configuraría la dimensión de la fe y de los poderes religiosos, distintos de esos acontecimientos de cuarto género (A4G), que, en este diseño, se aproximan al “Siempre-aún del poema”, conectando, por saltos o sínopas, los anulares del alma con los misterios de la vida y de la persona.

Tales *im-posibilidades* se sumarían a otras, conferidas a un lector suplicante que, hipnotizado en sus lecturas, clama por algún desenlace feliz. Tal vez sea esa precisamente la empresa del indecible de que todo *tal vez* se reviste, siendo sus *chances* y sus dobles manifiestos en la invención de la persona, integrando *chance*, lenguaje y piedad; *chance*, aventura y vocación.

2. Persona: En esta tesis, la institución de la Persona ocurre en la contra-escena de la *metafísica* del Otro, que, en tiempos de fines de siglo y de relevos generacionales, ocupa el lugar del sujeto en la historia, lo cual nos llevó a pensar la Persona desde la *inteligencia donadora de chances*. Con el acontecimiento-persona –invento poético por excelencia–, nos orientamos en el programa de inteligencia vital que pavimenta las posibilidades reales de superación.

Podemos afirmar o, más precisamente, nos permitimos afirmar que este hombre –desde la conexión entre el *logos* y el *mando*, el yo y la circunstancia– se inventa a sí mismo como una especie de *deus occasionatus* (Nicolás de Cusa), un personaje ocasional o circunstancial, aunque no sean exactamente esos los términos que utiliza Ortega.

En este tipo de humano demasiado humano, entre los pliegues y repliegues de la transformación de la revolución, evolución y subversión de la historia y de la técnica, nos topamos, en el estadio civilizatorio y de desarrollo actual, con el acontecimiento que convierte a la *persona eveniente* en un personaje muy peculiar dentro de la estela de

los numerosos tipos “animales-humanos” que se han sucedido desde el *Homo sapiens*, *Homo faber*, *Homo economicus* y *Homo ludens*, hasta la llegada del *Homo occasionatus*... ¿Será una *chance* para el acontecimiento del *Homo liber*?

¿En qué punto el acontecimiento abraza a la persona y sus *chances* de vida? ¿Qué ocurre con la *chance* que viene y que pasa? ¿Ya pasó de verdad? ¿Llegamos demasiado tarde? ¿Está aún por venir? Para tales preguntas, no existen respuestas prefabricadas ni fáciles. Más allá de los intercambios semánticos y ontológicos –entre la miseria y la riqueza de las traducciones vigentes–, nos interesa, en esta investigación, indagar y hacer vibrar los nexos ocasionales de algo que pasa y permanece, que deviene y se nos escapa cada vez –lo que nos llevó al siguiente axioma: *de todos, el acontecimiento; a cada persona, su chance*.

3. Poder: Bajo la inscripción *el poder de turno*, devolvemos a la escena de la vida y de la historia aquellas “nuevas” y “viejas” fórmulas de la política y de la cultura de quienes se erigen en dueños de la ciudad y del país, donde los polos de la alteridad y del ensimismamiento se “co-implican” en los lugares y fronteras del poder y del derecho, de la justicia y de la ley, de la libertad y de la autonomía, del *logos* y de la creación del mundo y de la invención de las personas.

Entendemos que tal poder de turno –en el sentido de experiencia o vivencia ocasional o circunstancial entre socios y ciudadanos de una época o sociedad determinada– se manifiesta por distintos medios, valores o símbolos, gestos de amistad, dádiva y favor y/o de odio, sumisión y terror. De este modo, los regímenes de poder que marcan las relaciones entre dueños y beneficiarios, donadores y donatarios –a veces al margen de la ley– establecen las historias y biografías de la vida pública y cotidiana. Sus personajes eventuales difícilmente escapan de aquellas relaciones de mandar-y-obedecer, y tampoco sobrepasan las fronteras o divisiones sociales (clases, razas, sexos, escolarización, creencias, etc.).

En el límite del poder, del derecho o de la jurisprudencia, del mando y del mandato, del pleno y del paciente, nos llama la atención la relación entre los tipos “superiores” (mandantes) y “subordinados” (suplicantes) –toda la operación, maquinaria o ejercicio del poder para dominar, sobornar, someter, corromper, cooptar, seleccionar, demandar...

Lo que imaginamos como una posible *salida* podría conducirnos a la creación de *otras instancias de poder*, capaces de aproximar la *voz* del poder del *turno* de las personas, sus posiciones de *chance* y nuevas

posibilidades de vida, de modo que los mandos del destino –del *buen pedir* y del *co-mandar*– sean sobrepasados por gestos y exigencias del *bien que se da* en lugar del mero *pedir*, y del *bien hacer*, en vez de solamente *mandar* –lo que configuraría una nueva “regla de oro” para las humanidades del porvenir.

Sin embargo, el paso del “*bien que se pide*” al “*don que se da*” no debe confundirse con el lamentable atajo de querer “salirse con la suya”, tan común y socialmente aceptado, entre los actos de complicidad y corrupción y aquellos del “mandar y ser mandado”, pasando por encima de las personas, de las leyes, de las responsabilidades y de las libertades, debilitando el respeto mutuo entre los socios (en los asuntos privados) y los usuarios-partícipes (en las cuestiones del convivir).

Recordamos así el impacto de las prácticas políticas en sociedades fuertemente polarizadas entre el bien y el mal, donde el poder-media-ción se pliega a la vieja política de (dos) bandos, de la dependencia, del miedo y del resentimiento, manifiestos en la división de poderes –entre “nosotros” y “los otros”– y por donde se inclina o tiende la irresponsabilidad de gobiernos y gobernados que se dejan llevar por el sistema de *apartage* socio-identitario regido por el babel de la lengua, el fundamentalismo mediático y la condenación de la política.

4. Chance: La *chance* quizá sea el gesto más elocuente e incomprendido de la filosofía, y se distingue de casi todo lo que existe o responde al nombre de acontecimiento y/o futuridad de la vida humana.

Interpelados por el acontecimiento singular y plural de la vida y de la libertad, hacemos uso de un concepto, el acontecimiento-persona, que “traducimos” por la noción de *voluntad* o *sentimiento de chance*, de riquísima base cultural, ética y educativa en distintas lenguas y países. ¡Sí! *No sabemos lo que puede la chance...* cuál es su fuerza, su magia, su duración, su continuidad dentro de la discontinuidad, tal como sostenemos algunas veces. Pues la *chance*, sea como evento y/o invento de la historia, de la técnica o incluso de la naturaleza –que, en nuestras tesis, se constituye como *lo fuera* del acontecimiento–, se ha convertido en “nuestra” intempestiva más íntima o próxima a la vida *de las personas*.

Hemos visto que las acepciones más comunes, como *azar* y *oportunidad*, *suerte* y *fortuna*, *oportunidad* y *posibilidad*, *éxito* y *felicidad*, *síntoma* y *contingencia* –las denominaciones son muchas–, contienen cifras y sentidos con fuertes ecos en la contemporaneidad.

Más allá de las precisiones lingüísticas o semánticas, nos interesan los usos y los matices (*prágmata*) entre acontecimiento y *chance*, sus intensidades y vibraciones, sus colores y desvanecimientos, los sabores y los saberes (recordando que la raíz indoeuropea *sap* no distingue entre saber y sabor), hasta llegar a las formas recientes o modernas de decir el acontecimiento de la *chance*, tales como la felicidad o el éxito (*happen/happiness*), toda una familia de palabras que salta a la vista en los excesos de positivities o negatividades que desbordan, figuran, transfiguran o incluso desfiguran el sentido fuerte de *acontecimiento* (acontecer, tocar, palpar, contaminar, *contingenciar*), aquí reagrupadas en “hojas de fragmentos” (Novalis), además de notas, poemas, diálogos, monólogos para, con base en la inteligencia donadora de *chances*, componer, asumir y sostener los distintos proyectos de vida y vocación.

La futuridad de la filosofía pasa por la chance. Cuando se trata de *Chance*, sea cual sea su lance o relance, su apuesta o su “razón de ser” –su impacto, su intensidad, sus “eco-resonancias”–, nos aproximamos a un acontecimiento-evento de suerte o de *azar*, al caso de un *acaso*, oportunidades y posibilidades, sean aquellas extraídas de la vida común y cotidiana o del cálculo matemático más riguroso. Pues hay *chances* de la *Chance* que la razón desconoce y, por ello mismo, hacemos de este acontecimiento portador o donador de una nueva *chance* o de una *serie* de ellas, nunca clausurada bajo un nombre o signo definitivo. Fueron muchos los que intentaron no sólo contener o suspender las fuerzas del *azar*, sino también “tiranizar el *Kairós*”, como se tiranizan las cosas y las situaciones de la vida, las personas y los otros.

Y, cada vez que damos *un paso hacia la Chance* o estamos *a un paso de la Chance*, presentimos cuán inaprehensible nos resulta, sin comprender con exactitud por qué difícilmente una *chance* se deja capturar –lo que convierte a la *chance* en un acontecimiento raro: un peculiar género de milagro.

ORCID: 0009-0001-4593-6617

YÁÑEZ BAPTISTA, DAVID ANTONIO: *Crítica de la razón cordial: una hermenéutica de la Estimativa de José Ortega y Gasset.* Madrid: Universidad Complutense, 2025.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el doctor Rogelio Rovira Madrid.

La Estimativa del filósofo español Ortega y Gasset es el tema central de la investigación de esta tesis doctoral. En ella su autor ha tratado de reconstruir, interpretar y abrir a investigaciones futuras esta Estimativa, diversamente entendida hasta ahora. David Yáñez ha querido hacer esto integrando la Estimativa en la antropología orteguiana vigente en el pensamiento maduro del filósofo, que es la expuesta en “Vitalidad, alma, espíritu”. A su vez, en la tesis se integra esta estimativa antropológica dentro de la metafísica de la vida humana de la segunda navegación. Precisamente, esta integración es la que, de un modo u otro, han puesto en duda o directamente negado muchos intérpretes, debidamente tenidos en cuenta en este trabajo (por ejemplo, García Astrada, Garagorri, Aranguren, Cerezo o Lasaga). Los resultados de este trabajo ofrecen, en este sentido, una perspectiva favorable para la Estimativa, pero también una que disiente de la actual lectura fenomenológica de Ortega –debida a Noé Expósito Ropero, continuador de la propuesta de Javier San Martín.

En cuanto a su estructura, este trabajo se divide en dos partes: una primera, dedicada al horizonte filosófico en el que Ortega se encontraba, y una segunda, centrada ya directamente en la Estimativa orteguiana.

En lo que respecta a la primera parte, en esta tesis doctoral se valora el alcance de las axiologías más relevantes dentro del horizonte filosófico de la génesis y el desarrollo de la Estimativa. Ciertamente, son numerosísimas las lecturas orteguianas, como ha puesto de manifiesto la reciente publicación de las notas de trabajo. Con todo, pueden seleccionarse algunos filósofos fundamentales. De esta manera, toda la primera parte está dedicada a las teorías axiológicas de Rickert, Brentano, Husserl y Scheler, así como al rechazo heideggeriano de ellas.

La perspectiva orteguiana sobre la axiología neokantiana de Rickert es, desde luego, una de las novedades de este trabajo, aunque sólo sea historiográficamente. Es un tema que, hasta ahora, apenas se ha investigado. En cuanto a Brentano, teniendo muy presente los estudios de Juan Miguel Palacios, el autor examina críticamente la

Cómo citar este artículo:

Yáñez Baptista, D. A. (2025). *Crítica de la razón cordial: una hermenéutica de la Estimativa de José Ortega y Gasset.* *Revista de Estudios Ortegaianos*, (51), 253-256.
<https://doi.org/10.63487/reo.261>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 51. 2025
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

comprensión orteguiana de la tercera clase de los fenómenos psíquicos, llegando a plantear, desde su perspectiva, una crítica poco usual: la de una confusión brentaniana entre el estimar y el preferir. En lo referente a Husserl, las siguientes páginas constituyen un recorrido sintético de toda la trayectoria axiológica del padre de la fenomenología, destacándose lo que Ortega pudo conocer de ella. Después, en la órbita de la fenomenología, el doctor se ocupa, inevitablemente, del genio peculiar de Scheler, tan estimado por Ortega. Por último, para terminar esta primera parte, se tiene en cuenta también la actitud tan crítica de Heidegger contra toda axiología, sea la neokantiana o la fenomenológica, frente a la cual el autor adelanta que la Estimativa orteguiana saldría indemne.

A continuación, la segunda parte de esta tesis doctoral se compone de dos capítulos. El primero está dedicado a la reconstrucción y discusión de la Estimativa orteguiana. Los temas abordados en cada uno de sus seis parágrafos son los siguientes: 1) las dimensiones del valor y su relación con el mundo del ser, 2) la índole del valor y de la estimación, prestando especial atención a la mereología, 3) la relación de esta con la distinción entre las ideas y las creencias, 4) la caracterización de los sentimientos en relación con la Estimativa, 5) la pregunta por la existencia de una sensibilidad estimativa animal según Ortega y 6) la importancia de la Estimativa para la comprensión de la noción de vocación.

Son varios los resultados obtenidos en todos estos parágrafos; entre ellos, está la conclusión central según la cual el valor es un objeto fundado, no independiente y (por la inspiración, a través de Rickert, de Lotze) de carácter irreal, perteneciente al mundo del valer (y no al del ser). Inspirándose en Scheler, Ortega piensa que ambos mundos son diferentes e independientes en su donación (aunque estén combinados en los bienes de la vida, en los que sólo se distinguen abstractivamente). Además, en estrecha conexión con lo anterior, para Ortega, la sensibilidad para los valores y sus rangos (la estimación y la preferencia) está situada en el plano antropológico del espíritu. Se entiende como algo intermedio entre la percepción categorial y el amor de Brentano, resultando ser un pariente sentimental de la ideación. De ahí la ausencia detectada por el autor en la obra orteguiana de una estimativa animal.

Por otra parte, en lo que respecta a las estimaciones entendidas como creencias, la hipótesis de lectura de algunos intérpretes actuales —como Gracia, Echeverría o De Nigris (y, antes, de Marías)— según

la cual la teoría de las creencias reformula la Estimativa es, al parecer del autor, tan sólo una propuesta que todavía no se ha fundamentado. Lo más sensato que se puede decir en esta cuestión es, para el nuevo doctor, que las valoraciones no son sin más creencias; pero que, como las ideas, pueden adquirir una consistencia credencial análoga. Otras conclusiones interesantes se refieren a la distinción entre los sentimientos estimativos, las reacciones motivadas y los temple de ánimo. Principalmente, la idea de los estados sentimentales en la metafísica raciovital parece ser la que se rescata de algunos textos poco atendidos de la primera navegación, dejando en un segundo plano el planteamiento más fenomenológico de la estimación y de las reacciones de respuesta, típico de la etapa más axiológica de Ortega.

Quizá, lo más novedoso y fértil de esta discusión filosófica de la Estimativa tenga que ver con el tema de la vocación. Se distinguen en la obra del filósofo madrileño dos sentidos de esta noción: por un lado, la vocación referida a los valores; por otro lado, la vocación como la propia consistencia del yo en tanto que futurizo y siempre viniente. En el primer sentido, tenemos una vocación; en el segundo sentido, somos vocación (y nuestra vida no es sino la respuesta ejecutiva que, al filo de las circunstancias, vamos dando a la llamada que nos constituye). No son, por cierto, dos acepciones excluyentes, sino complementarias; de hecho, la llamada de los valores depende de la llamada que me constituye personalmente ante los demás, merced a las experiencias radicales de la convivencia (apoyándose el autor en Marías y poniendo así de relieve el tema poco atendido de la alteridad en la obra orteguiana). El autor apunta, en este sentido, que el convivir interpersonal es todavía más radical que el mero vivir personal, de modo que el desarrollo más prometedor del tema del yo vocacional tiene que hacerse en clave intersubjetiva –tal como se anticipa en esta tesis, dejando clara una línea de investigación futura en la que se quiere seguir pensando con el impulso dado por Ortega y Marías. Por otra parte, en cuanto a la vocación para ciertos valores, se ha querido mostrar que, a diferencia de Scheler, no hay para Ortega un *ordo amoris* normativo que sea atemporal y que obture, por tanto, el dramatismo y la aventura de la vida. Por ello, David Yáñez entiende que ya el propio Ortega introduce el tiempo biográfico en la génesis y desarrollo del carácter –entendido como sistema de las preferencias cordiales– no sólo descriptivamente, sino en su misma dimensión normativa.

Por último, además de toda la reconstrucción e interpretación del pensamiento orteguiano en relación con la Estimativa, esta segunda parte del trabajo incluye un segundo capítulo en el que se recorre de modo exhaustivo la obra orteguiana. Al hacerlo, se muestra la presencia e importancia de la Estimativa desde los orígenes y hasta el final de la filosofía madura de Ortega (sin poderse criticar, por tanto, que se recurra únicamente al pasaje famoso de las lecciones sobre Velázquez). Con esto se ha querido desmentir las interpretaciones de Ortega cuya conclusión es que la Estimativa es un cuerpo extraño en la obra del filósofo, que aparece en lugares contados con los dedos de una mano –cuerpo extraño que, además, Ortega habría extirpado casi por completo en la etapa madura de su pensamiento.

Se trata, en definitiva, de una tesis larga, en modo alguno cerrada, cuyas dos partes bien podrían haber constituido dos trabajos diferentes. Destaca la familiaridad con el pensamiento de los diversos filósofos que, además de Ortega, aparecen en la tesis. Su autor, muy orteguianamente, pero también muy personalmente, se ha empeñado a lo largo de todas sus páginas en filosofar sobre el valor, que está en boca de todos, considerándolo tanto una exigencia intelectual de nuestro tiempo como el debido homenaje a la herencia de la Escuela de Madrid.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2024*

Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

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. Tesinas
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

- "José Ortega y Gasset – Johan Huizinga. Epistolario (1934-1941). Primera parte". Presentación y edición de Francesco Giuseppe Trotta. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 37-60.
- "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Cuarta parte". Presentación y edición de María Luisa Maillard García. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 27-89.
- "Marginalia en *Les fleurs du mal* de Charles Baudelaire". Edición de Xavier Ortega Martín y Josu Rodríguez Llorente. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 5-26.
- "Notas de trabajo sobre Goethe. Primera parte". Edición de Iván Caja Hernández-Ranera. *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 5-35.

1.2. NUEVAS EDICIONES

- "El error Berenguer", en la sección "Decíamos ayer", dirigida por Juan Carlos Laviana, *Zenda*, 19 de marzo de 2024.
- En torno a Galileo y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 17), 2024.
- "Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario". *Revista de Occidente*, n.º 515, 2024, pp. 5-33.
- "Sobre el punto de vista en las artes". *Revista de Occidente*, n.º 513, 2024, pp. 5-23.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2024, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2025). Bibliografía orteguiana, 2024. *Revista de Estudios Orteguianos*, (51), 257-278.
<https://doi.org/10.63487/reo.262>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 51. 2025
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

Vieja y nueva política. Escritos políticos I (1906-1919). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 18), 2024.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

El tema de nuestro tiempo. Introducción de Manuel Granell. Barcelona: Espasa Libros (Austral; 28), 2024, 1.ª edición, 5.ª reimpresión.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Introducción de Valeriano Bozal. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 13), 2024, 1.ª edición, 7.ª reimpresión.

Meditaciones del Quijote. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 2024, 20.ª edición.

Misión de la Universidad. Edición de Santiago Fortuño Llorens. Madrid: Cátedra, 2024, 3.ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 341), 2024, 18.ª edición, 6.ª reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

"Corazón y cabeza" y "Cabeza y corazón.— Una cuestión de preferencia. II". Italiano:

"Testa e cuore. Una questione di preferenza I-II". Traducción de Massimo Vittorio. *Etica-mente. L'annuario*, vol. 3, 2022, pp. 3-14.

Estudios sobre el amor. Italiano:

Sull'amore. Prefacio de Francesco Alberoni. Milán: SugarCo, 2023.

"Hegel y la Filosofía de la Historia". Francés:

"Hegel et la philosophie de l'histoire (1931)". Traducción de Fernando Comella. *Annales de phénoménologie*, n.º 17, 2018, pp. 336-350.

Idea del Teatro. Una abreviatura (fragmento). Francés:

"Idée du Théâtre (Extrait) (1946)". Traducción de Julie Cottier. *Annales de phénoménologie*, n.º 20, 2021, pp. 379-384.

Introducción a los problemas actuales de la filosofía (lección IX). Francés:

"Introduction aux problèmes actuels de la philosophie (1916). Leçon IX". Traducción de Julie Cottier y Pablo Posada Varela. *Annales de phénoménologie*, n.º 20, 2021, pp. 351-361.

"Introducción a una estimativa.— ¿Qué son los valores?" Francés:

"Introduction à une estimative: Qu'est-ce que les valeurs? (1923)". Traducción de Julie Cottier. *Annales de phénoménologie*, n.º 18, 2019, pp. 388-411.

La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela. Alemán:

Die Entmenslichung der Kunst. Prefacio de Astrid Wagner. Traducción de Guillermo Romero von Zeschau. Berlín: Parrhesia Verlag, 2024.

"[La historiología]" . Francés:

"[Historiologie]" . Traducción de Fernando Comella. *Annales de phénoménologie*, n.º 17, 2018, pp. 331-335.

"La pedagogía social como programa político" (fragmento) y "El hombre y la medida de la Tierra". Italiano:

"L'uomo, individuo dell'umanità (I). L'uomo e la misura della terra (II)". Traducción de Simona Lorenzano. *Etica-mente. L'annuario*, vol. 4, 2023, pp. 200-211.

"La voluntad del Barroco"; "Renan"; "Ideas sobre Pío Baroja"; "Azorín o primores de lo vulgar"; "Para un Museo Romántico (conferencia)"; "Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust"; "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*"; "Para un libro no escrito"; "Pidiendo un Goethe desde dentro.— *Carta a un alemán*"; "Goethe, el libertador"; "Mallarmé"; "Misión del bibliotecario"; "Prólogo a *Aventuras del capitán Alonso de Contreras*"; "Prólogo a *El collar de la Paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba"; "Alrededor de Goethe.— [Conferencia en la librería Buchholz]" . Polaco:

Pisma o literaturze i sztuce [Escritos sobre literatura y arte]. Traducción de Ewa Burska. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2024.

"Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)". Francés:

"Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant) (1924)". Traducción de Julie Cottier y Pablo Posada Varela. *Annales de phénoménologie*, n.º 20, 2021, pp. 363-377.

"Max Scheler.— Un embriagado de esencias (1874-1928)". Francés:

"Max Scheler. Un enivré d'essences (1874-1928)". Traducción de Julie Cottier y Pablo Posada Varela. *Annales de phénoménologie*, n.º 17, 2018, pp. 27-31.

Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela. Rumano:

Meditații despre Don Quijote. Gânduri despre roman. Traducción de Andrei Ionescu. Prefacio de Mianda Cioba. Bucarest: Humanitas, 2024.

"Miseria y esplendor de la traducción". Portugués:

Miséria e esplendor da tradução. Traducción e introducción de Pedro Ventura. Lisboa: Guerra e Paz, 2024.

"Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social.— I. Un poco sobre perspectiva". Francés:

"Particularisme et action directe. Notes de phénoménologie sociale". Traducción de Julie Cottier y Pablo Posada Varela. *Annales de phénoménologie*, n.º 16, 2017, pp. 208-211.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ACEVEDO GUERRA, Jorge: "Ortega y su presencia en Chile", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 193-198. [Reseña a: MARTÍN, Francisco José (comp.) y DÍAZ FERNÁNDEZ, José (ed.): *Recepciones de*

Ortega y Gasset en Chile, en *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, vol. 7, n.º especial. Santiago de Chile: Centro de Escritura y Pensamiento Otrosiglo, 2023].

AGÍS VILLAVARDE, Marcelino: "La *Revista de Occidente*: órgano de expresión de la Escuela de Madrid". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024, pp. 155-176.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "Esmeralda Balaguer García, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega* (Madrid: Tecnos, 2023), 240 pp.", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 26, n.º 57, 2024, pp. 665-670. [Reseña a: BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos, 2023].

ALONSO, Dalia: "Futuro y vocación según Ortega y Gasset" [Online], *Ethic*, 9 de mayo de 2024.

ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "El valor de Ortega para el futuro: historia, sociología, técnica". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 21-27.

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Sergio: "El sentido deportivo de la vida: una aproximación a la ética del deporte extremo desde la filosofía española contemporánea", *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 122, 2024, pp. 43-71.

ÁLVAREZ VALLEJO, Rubén: "Ideas Organized. Four Stages in the Life and Work of Ortega y Gasset" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 227-231. [Reseña a: BAGUR TALTAVULL, Juan: *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2023].

ARANGUREN RICO, Paloma; GARCÍA HARO, Juan; MAGDALENO FLÓREZ, Álvaro; RODRÍGUEZ MUÑOZ, Carmen y WHITE FRIEDRICH, David Yago: "Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset", *Apuntes de Psicología*, vol. 42, n.º 3, 2024, pp. 237-249.

ARAÚJO, Luís de: "Ortega y Gasset: a vida como projeto ético". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.

AUBERT, Paul: *La aventura de las vanguardias en España. De la modernidad a la contemporaneidad*. Sevilla: Renacimiento, 2024.

BAGUR TALTAVULL, Juan: "La dicotomía entre *res facta* y *res nata* en la idea de nación orteguiana". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 111-116.

BAGUR TALTAVULL, Juan: "Edición francesa de *España invertebrada*", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024b, pp. 186-188. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *L'Espagne invertebrée. Ébauche de quelques considérations historiques*. Traducción de François Géal. Prefacio de Benoît Pellistrandi. París: Les Belles Lettres, 2023].

BAGUR TALTAVULL, Juan: "La idea de nación en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Razón Española*, n.º 245, 2024c, pp. 165-190.

- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: "Ortega's New Philology: Forays into Saying and Silencing" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 42-63.
- BARDET, Anne: "La métaphore, entre réel et irréel. Introduction à trois textes inédits de José Ortega y Gasset", *Annales de phénoménologie*, n.º 20, 2021, pp. 339-350.
- BARDET, Anne: "Vers une phénoménologie constructive de la réalité historique. Introduction à deux textes inédits de José Ortega y Gasset", *Annales de phénoménologie*, n.º 17, 2018, pp. 308-330.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis: "El «alcionismo jovial» de Mariano Baquero. De Ortega a Baquero", *Monteagudo: Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura*, n.º 28, 2023, pp. 45-58.
- BIEDMA LÓPEZ, José: "La misión del intelectual". En: *Reflexiones hispanas. Sínderesis humanista*. Londres: Editorial Académica Española, 2024a, pp. 151-154.
- BIEDMA LÓPEZ, José: "Digestión orteguiana de Kant y Nietzsche". En: *Reflexiones hispanas. Sínderesis humanista*. Londres: Editorial Académica Española, 2024b, pp. 155-163.
- BIEDMA LÓPEZ, José: "Filosofía de la circunstancia". En: *Reflexiones hispanas. Sínderesis humanista*. Londres: Editorial Académica Española, 2024c, pp. 164-166.
- BIEDMA LÓPEZ, José: "Ortega vs. Unamuno. Vida y razón". En: *Reflexiones hispanas. Sínderesis humanista*. Londres: Editorial Académica Española, 2024d, pp. 167-169.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Introducción. Un proyecto sugestivo de vida en común". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 9-17.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "Pensar nuestro tiempo". En BUYOLO, Federico (coord.): *Inteligencias. El dilema del poder humano: de las alucinaciones artificiales al imaginario colectivo*. Córdoba: Almuzara, 2024b, pp. 11-17.
- BLAS GONZÁLEZ, Pedro: "Ortega y Gasset's *The Revolt of the Masses* and the Future of Liberty", *The Political Science Reviewer*, vol. 48, n.º 2, 2024, pp. 3-25.
- BLASCO LORENZO, María del Mar: "Context, Vision and Legacy. Five Approaches to Understanding Ortega's Work, Life and Influence" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 232-236. [Reseña a: CARDELLS MARTÍ, Francisco (coord.): *Ortega y Gasset, su visión de España*. Córdoba: Sekotia, 2023].
- BOTANCH CALLÉN, José Luis: *Antropología de la razón vital vocacional*. Almería: Círculo Rojo, 2024.
- BRAZ TEIXEIRA, António: "Ortega y Gasset e a saudade". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- BRIOSO, Jorge y DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024a.
- BRIOSO, Jorge: "Un retrato en movimiento de Ortega", *Revista de Occidente*, n.º 516, 2024b, pp. 149-152. [Reseña a: LASAGA MEDINA, José: *Meditaciones para un siglo. La filosofía política de Ortega y Gasset*. Madrid: Cinca, 2022].

- CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, Iván: "Incitaciones juveniles del interés intelectual de Ortega y Gasset en la heroicidad: Carlyle, *El Quijote* y la noción moderna de héroe", *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, Cuarta Época, Año I, n.º 1, 2024a, pp. 35-70.
- CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, Iván: "El *horror vacui* en el marco del ensayo de integración de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024b, pp. 147-158.
- CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, Iván: "Filosofía, filología e historia en los estudios Orteguianos". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024c, pp. 103-108.
- CALTAGIRONE, Calogero: "Ignacio Ellacuría «Lector» de Ortega y Gasset", *Antonionum*, n.º 1, 2024, pp. 51-76.
- CALVO TOLOSA, Francisco Javier: "José L. Villacañas, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Guillermo Escolar, Madrid, 2023, pp. 1193", *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, vol. 33, n.º 2, 2024, pp. 387-388. [Reseña a: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023].
- CAMAZÓN LINACERO, Juan Pablo: "El debate constitucional en el diario *El Sol* (1917-1931)" [Online], *Historia Constitucional. Revista Electrónica de Historia Constitucional*, n.º 25, 2024, pp. 1143-1179.
- CÁNDIDO PIMENTEL, Manuel: "Criacionismo e rációvitalismo: em torno de Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- CANELA MORALES, Luis Alberto: "Algunas observaciones acerca del carácter ejecutivo de la conciencia: Ortega y Gasset y la «buena suerte» de la fenomenología", *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, n.º 33, 2024, pp. 59-86.
- CARRERO ERAS, Pedro: "Ortega, la deshumanización del arte y la novela imposible de los «nova novorum»". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024, pp. 193-224.
- CARVALHO, José Maurício de: "Eu e tu, Ortega y Gasset e Martin Buber". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- CARVALHO TOMAZ, Mauro Sérgio de: "José Maurício de Carvalho e a divulgação do pensamento Orteguiano no Brasil". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- CASTLETON, Alexander: "Pensar y Ensimismarse: José Ortega y Gasset y Hannah Arendt frente al problema de juzgar un mundo tecnológico", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 41, n.º 2, 2024a, pp. 381-392.
- CASTLETON, Alexander: "Hiperconexión Digital, Imperativo de Seguridad y Pospolítica: un análisis de los pensamientos de Hannah Arendt, José Ortega y Gasset y Matthew Crawford", *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 70, 2024b, pp. 263-284.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo: "Ideas Orteguianas para una filosofía del presente", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 41, n.º 1, 2024, pp. 245-249. [Reseña a: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023].

- CHÁVEZ BÁEZ, Román Alejandro; GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén: "Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset", *Elementos*, n.º 109, 2018, pp. 13-18.
- CIOBA, Mianda: "Don Quijote, modernitatea spaniolă și filosofia lui José Ortega y Gasset". En ORTEGA Y GASSET, José: *Meditații despre Don Quijote. Gânduri despre roman*. Traducción de Andrei Ionescu. Bucarest: Humanitas, 2024, pp. 7-22.
- CONILL SANCHO, Jesús: "El trasfondo nietzscheano del raciovitalismo de Ortega y Gasset con respecto a la opinión pública", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 111-128.
- COSTA DELGADO, Jorge: "¿Cuál es el valor de la sociología de la filosofía para el estudio del pensamiento de Ortega y Gasset?". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 117-123.
- COSTA DELGADO, Jorge: "The Influence of the 1898 Disaster and the Ideology of the German Mandarins in the Genesis of Ortega y Gasset's Theory of Generations" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024b, pp. 104-127.
- COTTIER, Julie: "Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset", *Annales de phénoménologie*, n.º 18, 2019, pp. 413-420.
- CUENCA ARRIBAS, Miguel: "A Reflection on Ortega's Language, Silence and Thought. Mapping the Philosopher's Proposal" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 222-226. [Reseña a: BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos, 2023].
- DECKARD, Víctor: "La revolución de los individuos. Filosofía política en Gracián, Ortega y Mosterín", *Mañé, Ferrer & Swartz: Revista Internacional de Educación y Análisis Social Crítico*, vol. 2, n.º 2, 2024, pp. 218-231.
- DENGHUA, Tan: "[Meditación del Marco: La ausencia de marcos en pintura china desde la perspectiva de la estética temprana de Ortega y Gasset]". En VV.AA.: *Proceedings of the First International Symposium on Visual Arts and Humanities*. Pekín: Beijing Institute for Visual Arts, 2024a, pp. 338-343.
- DENGHUA, Tan: "In Silence: A Preliminary Study of the Relationship between Ortega Gasset and Marxism", *Journal of Anhui Vocational College of Metallurgy and Technology*, vol. 34, n.º 2, 2024b, pp. 96-98.
- DENGHUA, Tan: "[Las masas inquietas o el avance de la modernidad? Reflexiones sobre *La rebelión de las masas*, de José Ortega y Gasset]" [Online], *China Academic Journal Electronic Publishing House*, 2023, pp. 14-16.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. y BRIOSO, Jorge: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024a.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Racionalidad, relatividad e historia. Un tema del tiempo de Ortega y del nuestro", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024b, pp. 93-109.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Cercanía y distancia. Reevaluando la filosofía de Ortega para el mundo anglosajón", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024c, pp. 198-203. [Reseña a: MORUJÃO, Carlos; DIMAS, Samuel y RELVAS, Susana: *The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated*. Cham (Suiza): Springer, 2021].

- DIEGO GONZÁLEZ, Álvaro de: "Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset", *Doxa Comunicación*, n.º 38, 2024, pp. 483-484. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023].
- DIMAS, Samuel: "A razão vital de José Ortega y Gasset e a razão animada de Álvaro Ribeiro como meios de dizer a vida humana que deseja a immortalidade transcendente de Deus". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- DIRECCIÓN DE LA REVISTA *HITOS*: "Díaz Álvarez, Jesús M. y Brioso, Jorge. *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024. 200 pp.", *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n.º 3, 2024, pp. 401-405. [Reseña a: DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. y BRIOSO, Jorge: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024].
- ELÍAS PÉREZ, Carlos: "Ignacio Blanco (2024). *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Tecnos" [Online], *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, vol. 30, n.º 2, 2024, pp. 459-460. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023].
- EPIFÂNIO, Renato: "A rebelião das massas, quase um século depois". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- ERDÉLYI, László: "José Ortega y Gasset y el periodismo. El filósofo que nació sobre una rotativa", *El País*, 17 de marzo de 2024, p. 13. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023].
- ESTEVEZ PEREIRA, José: "A presença de Ortega y Gasset no pensamento luso-brasileiro". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- ESTEVEZ PEREIRA, José: "Presença de Ortega y Gasset no pensamento luso brasileiro". En RELVAS, Susana R.; MORGAN-TAMOSUNAS, Rikki y GÓMEZ BEDOYA, María (eds.): *Iberian Interconnections*. Oporto: Universidade Católica Editora, 2016, pp. 22-39.
- ESTÉVEZ REGIDOR, Francisco y PASCUAL GAY, Juan: *Alfonso Reyes y el novecentismo. Apuntes sobre Mariano de Cavia, Valle-Inclán, Azorín, Ortega y Gasset y Juan Ramón Jiménez*. Sevilla: Renacimiento, 2024a.
- ESTÉVEZ REGIDOR, Francisco: "El camino español de Alfonso Reyes, influencia primera de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, n.º 518-519, 2024b, pp. 93-104.
- EXPÓSITO LAGUNA, Laura: "On the Philosopher Seeking a Cure. Understanding 20th Century Spain through a Symbiosis of History and Ortega's Philosophy" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 237-240. [Reseña a: LASAGA MEDINA, José: *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset*. Madrid: Cinca, 2022].
- EXPÓSITO ROPERO, Noé: "El «nuevo» Ortega del «viejo» Granel: seis cuestiones para jóvenes Orteguianos". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 67-73.
- EXPÓSITO ROPERO, Noé y SOARES DA SILVA, Augusto: "Phenomenology and Cognitive Linguistics in Dialogue: A Review of Ortega y Gasset's Theory of Emotive Gesture as Metaphor", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 62, n.º 3, 2024b, pp. 374-390.

- FERNÁNDEZ MENÉNDEZ, Raquel: "José Ortega y Gasset y las pioneras de la crítica literaria feminista en España (1925-1930)", *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 31, n.º 1, 2024, pp. 255-275.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio: "La nueva política de Ortega y Gasset y la Agrupación al Servicio de la República. Una iniciativa a través de la prensa periódica". En MORÁN MARTÍN, Remedios (dir.): *Letras y voces con eco. Prensa y discursos en la configuración de la ideología de los partidos políticos en España y Portugal (siglos XIX-XX)*. Madrid: Dykinson, 2024, pp. 309-334.
- FERREIRA DA COSTA, Edson: "Vida humana e biografia no pensamento de Ortega y Gasset". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- FOSSATI FISCHER, Ana María: "Teoría ontológica y lenguaje en Antístenes y José Ortega y Gasset: Coincidencias y divergencias", *Nova Tellus*, vol. 41, n.º 1, 2023, pp. 151-171.
- FOSSATI FISCHER, Ana María: "La acción libre como formadora del ser de la persona en Edith Stein y José Ortega y Gasset" [Online], *Tábano*, n.º 19, 2022.
- FOURNET PÉROT, Sonia: "Los árboles no dejan ver el bosque: un signifiant, deux signifiés", *Paremia*, n.º 34, 2024, pp. 187-196.
- GALÁN HOMPANERA, Iván: "Histoire et historiologie chez Ortega y Gasset: Notes pour la construction d'une ontologie régionale pure de la science historique", *Annales de phénoménologie*, n.º 17, 2018, pp. 351-364.
- GARBISU, Margarita: "Balaguer García, Esmeralda, *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*, Madrid, Tecnos, 2023, 240 pp.", *Anuario Filosófico*, vol. 57, n.º 1, 2024, pp. 157-160. [Reseña a: BALAGUER GARCÍA, Esmeralda: *Los límites del decir. Razón histórica y lenguaje en el último Ortega*. Madrid: Tecnos, 2023].
- GARCÍA GARCÍA, Miguel Ángel: "*More orteguico*: Jorge Guillén y la estética de la *Revista de Occidente*" [Online], *Revista de Literatura*, vol. 86, n.º 172, 2024, pp. 1-21.
- GARCÍA HARO, Juan; ARANGUREN RICO, Paloma; MAGDALENO FLÓREZ, Álvaro; RODRÍGUEZ MUÑOZ, Carmen y WHITE FRIEDRICH, David Yago: "Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset", *Apuntes de Psicología*, vol. 42, n.º 3, 2024, pp. 237-249.
- GARCÍA PÉREZ, Sandra: *La filosofía de Ortega y Gasset. Una aportación a las sociedades del conocimiento*. México D. F.: Lambda Editorial, 2023.
- GARCÍA PÉREZ, Sandra; SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y CHÁVEZ BÁEZ, Román Alejandro: "Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset", *Elementos*, n.º 109, 2018, pp. 13-18.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Rafael: "Ortega y Heidegger cara a cara en el *Darmstädter Gespräch* de 1951: «El ser humano y el espacio»", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 137-163.
- GARRIDO FERNÁNDEZ, Anxo: "A Broken World. Some Notes on Manuel Sacristán as a Reader of Ortega" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 182-204.
- GHIA, Walter: "Una biografia di Ortega y Gasset: il vivere quotidiano, l'uomo pubblico, la genesi delle obras", *Spagna Contemporanea*, n.º 65, 2024, pp. 180-182. [Reseña a: CARRIAZO RUIZ, José Ramón: *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023].

- GOBBI, Giulia: "El bosque, el «gran cuerpo de la naturaleza», en las *Meditaciones del Quijote*". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 29-34.
- GOBBI, Giulia: "En las entrañas del bosque: carnalidad y naturaleza en las *Meditaciones del Quijote*", *Ética-mente. L'annuario*, vol. 5, 2024c, pp. 95-111.
- GOBBI, Giulia: "Ensimismamiento y alteración: intimidad, cuerpo y alteridad en Ortega y Gasset", *Ética-mente. L'annuario*, vol. 3, 2022, pp. 97-113.
- GOBBI, Giulia: "El cuerpo hablante en la comunicación digital a partir de la reflexión de Ortega y Gasset", *Scenari*, vol. 15, n.º 2, 2021, pp. 206-222.
- GÓMEZ MONTALVO, Lucía y GÓMEZ-OLANO ROMERO, Irene: "¿Qué significa el progreso? Ortega y Unamuno, frente a frente", *Filosofía & Co.*, n.º 8, 2024, pp. 28-31.
- GÓMEZ-OLANO ROMERO, Irene y GÓMEZ MONTALVO, Lucía: "¿Qué significa el progreso? Ortega y Unamuno, frente a frente", *Filosofía & Co.*, n.º 8, 2024, pp. 28-31.
- GONZÁLEZ PIERA, José Luis: "Fulgor y caída de los intelectuales" [Online], *El Adelantado de Segovia. Suplemento: "Un día para la historia. Segovia: 14 de febrero de 1931"*, domingo 14 de febrero de 2021, p. 7.
- GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco: "En el tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-2024). Ciencia y filosofía". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024, pp. 11-28.
- GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: *José Ortega y Gasset. Filosofía de la razón vital histórica*. Fuenlabrada, Madrid: SND, 2024a.
- GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José: "Ortega y Gasset, José, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz* (edición ampliada a cargo de Javier Echeverría), Consejo Superior de Investigaciones Científicas & Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2021, 745 pp.", *Anuario Filosófico*, vol. 57, n.º 1, 2024b, pp. 174-176. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2021].
- GUIJARRO GALINDO, Pelayo: "Alonso, Marcos, *Ortega y la técnica*. Madrid, CSIC & Plaza y Valdés, 2021, 324 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023, pp. 193-194. [Reseña a: ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: *Ortega y la técnica*. Madrid: CSIC / Plaza y Valdés, 2021].
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, Eduardo: "Simmel y Ortega: Una ontología relacional contra la tradición del ser como sustancia", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 80, n.º 307, 2024a, pp. 87-106.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, Eduardo: "¿Qué es el filósofo a juicio de José Ortega y Gasset?". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024b, pp. 139-145.
- GUTIÉRREZ-POZO, Antonio: "Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el arquero. Figuras del heroísmo moral en Ortega y Gasset. Por una moral humanista", *Convivium*, n.º 34, 2021, pp. 5-39.

- GUTIÉRREZ-POZO, Antonio: "La creación artística como desrealización. Novedad y virtualidad en el pensamiento estético de Ortega y Gasset", *Universitas Philosophica*, vol. 34, n.º 68, 2017, pp. 263-284.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo y USTIANTSEV, Roman A. (coords.): *Actual Problems of Ortega y Gasset's Philosophy*, en *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4. Moscú: National Research University Higher School of Economics, 2024.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Villacañas Berlanga, José Luis, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2023, 1195 págs.", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023, pp. 273-274. [Reseña a: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023].
- GUTIÉRREZ VÁZQUEZ, Celia María: "La greguería como «célula bella»: un correlato de la teoría orteguiana", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, n.º 26, 2017, pp. 219-244.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Misión de la Universidad (1930) de José Ortega y Gasset. Una propuesta de cultura humanista y de nueva «Ilustración» para una Universidad del siglo XXI", *Endoxa. Series Filosóficas*, n.º 54, 2024a, pp. 149-175.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "La teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset: Perspectivas antropológicas", *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, vol. 34, n.º 1, 2024b, pp. 190-208.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, pp. 175-204.
- HERNÁNDEZ BRAVO DE LAGUNA, Juan: *España sigue invertebrada. El problema de España*. Madrid: Dykinson, 2024.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Una nota en *La deshumanización del arte*". En FERNÁNDEZ-JAUREGUI ROJAS, Carlota (ed.): *Fuera-de-texto*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2023, pp. 99-106.
- HUERTAS VÁZQUEZ, Eduardo: "La Escuela de Marburgo, Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024, pp. 55-88.
- HUTCHINS, Robert M.: "Reseña de *Misión de la Universidad*", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 177-181.
- IBACH, Hermann G.: "Vida como libertad. La libertad romana y la libertad europea en José Ortega y Gasset". En ARGÜELLO, Santiago (ed.): *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*. Mendoza: Idearium, 2021, pp. 103-122.
- IGLESIAS GRANDA, José Manuel: "Dos vectores de la filosofía orteguiana de la técnica en Latinoamérica: Gaos y García Bacca". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 35-41.
- IGLESIAS GRANDA, José Manuel: "The Dawn of the Eco-social Debate in Ibero-America: Eduardo Nicol versus Ortega y Gasset" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024b, pp. 128-146.

- JÁCOME GONZÁLEZ, Sara: "Préstamos e influencias entre Caturla y Ortega: sobre *Arte de épocas inciertas* y *En torno a Galileo*". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 45-50.
- JÁCOME GONZÁLEZ, Sara: "Historias donde no hay más que hombres. María Luisa Caturla y José Ortega y Gasset", *Lecturas de nuestro tiempo*, n.º IV, 2019, pp. 79-90.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia: "La presencia de Ortega y Gasset en el Epistolario de Francisco Romero", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023, pp. 77-99.
- JIMÉNEZ-DÍAZ, José Francisco: "La nueva política y la cuestión militar en los escritos Orteguianos hacia 1917", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 89-112.
- JING, Di: "[Ortega y Gasset: un enfoque filosófico-antropológico de la historia de la tecnología]", *Studies in Philosophy of Science and Technology*, vol. 34, n.º 2, 2017a, pp. 58-62.
- JING, Di: "[La tercera vía de la reflexión filosófica antropológica sobre la tecnología: Cómo Ortega y Gasset construyó una filosofía de la tecnología orientada hacia la vida]", *Estudios en Dialéctica de Naturaleza*, vol. 33, n.º 5, 2017b, pp. 20-25.
- LASAGA MEDINA, José: "Sobre la condición contingente de nuestras vidas. Una reflexión de Antonio Rodríguez Huéscar", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024a, pp. 167-173.
- LASAGA MEDINA, José: "The Essential Liberalism of José Ortega y Gasset" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024b, pp. 64-103.
- LASAGA MEDINA, José: "Ortega ante el centenario de Kant", *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n.º 3, 2024c, pp. 148-160.
- LASAGA MEDINA, José: "Ortega y Europa: una mirada francesa", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024d, pp. 203-207. [Reseña a: FONCK, Béatrice: *José Ortega y Gasset. Penseur de l'Europe*. París: Les Belles Lettres, 2023].
- LORA CERDÁ, Santos: "Costa y Unamuno, precedentes de Ortega en la propuesta de europeización de España", *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023, pp. 51-76.
- LORENZANO, Simona: "José Ortega y Gasset, *Il corpo tra symbolon e psyché*. A cura di G. Gobbi. Milano: Meltemi, 2022, pp. 120", *Etica-mente. L'annuario*, vol. 3, 2022, pp. 161-176. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Il corpo tra symbolon e psyché. Saggi filosofici*. Prefacio de Agustín Serrano de Haro. Traducción y edición de Giulia Gobbi. Milán: Meltemi, 2022].
- LOZA VERA, Manuela: "José Ortega y Gasset's Legendary Thought. An Overview of Life as a Philosophical Query" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 207-211. [Reseña a: CARRIAZO RUIZ, José Ramón: *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023].
- MAGDALENO FLÓREZ, Álvaro; ARANGUREN RICO, Paloma; GARCÍA HARO, Juan; RODRÍGUEZ MUÑOZ, Carmen y WHITE FRIEDRICHS, David Yago: "Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset", *Apuntes de Psicología*, vol. 42, n.º 3, 2024, pp. 237-249.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Ortega y Gasset, J., Ocampo, V., *Cartas (1917-1941)*, Campomar, Marta (Ed.), Buenos Aires, Editorial Biblos, 2023, 427 págs. Andino, L., *Vida y obra de Victoria Ocampo*,

- Madrid, Eila Editores, 2023, 234 págs." , *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 28, 2023, pp. 255-258. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José y OCAMPO, Victoria: *Entre el corazón y la razón. Cartas José Ortega y Gasset – Victoria Ocampo. 1917-1941*. Edición de Marta Campomar. Traducción y notas de Cecilia Verdi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2023].
- MARCONDES CÉSAR, Constança: "A questão da técnica em Ortega y Gasset e na «Escola de São Paulo»". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "El liderazgo involuntario de Ortega y Gasset en el Siglo de Oro del periodismo español", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 183-185. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023].
- MELITO, Bianca: "La Europa de Ortega y Gasset y la crisis de la Modernidad a través de la lente del arte deshumanizado". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 125-130.
- MELITO, Bianca: "Dalla ragione cartesiana alla ragione storica. La proposta culturale ed educativa di José Ortega y Gasset". En CARBONE, R. (ed.): *Modernità e critica*. Nápoles: La Città del Sole, 2022, pp. 67-79.
- MILAGRO, Alba: "Apuntes para una educación de nuestro tiempo". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 147-153.
- MIÑÓN SÁENZ, Antonio Ramón: "La virtud como clave de la vida humana: Ortega y Polo", *Miscelánea Poliana*, n.º 77, 2024, pp. 33-66.
- MONTERO VALLEJO, José: "Francisco de Ayala y Miguel de Cervantes con Ortega al fondo". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024, pp. 177-192.
- MORA GARCÍA, José Luis: "Don José Ortega y Gasset estuvo en Segovia" [Online], *El Adelantado de Segovia. Suplemento: "Un día para la historia. Segovia: 14 de febrero de 1931"*, domingo 14 de febrero de 2021, pp. 2-5.
- MORENO ROMO, Juan Carlos: *Ortega y la filosofía del arrabal*. México D. F.: Fontamara, 2024.
- MORUJÃO, Carlos: "Ortega on Liberalism and Democracy: Revisiting an Old Discussion", *International Journal of Philosophy and Social Values*, vol. 4, n.º 1, 2024, pp. 43-59.
- MORUJÃO, Carlos: "A filosofia da cultura de José Ortega y Gasset". En SIDONCHA, Urbano; FERON, Olivier y SIDONCHA, Idalina (coords.): *Fenomenologia e cultura*. Corvilhã, Portugal: Praxis, 2022, pp. 17-40.
- MORUJÃO, Carlos: "Ortega y Gasset e a Alemanha". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- NAVAS CARRALERO, María: "Ortega Then and Now. An Introduction to Navigating the Foundations of His Philosophy" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 218-221. [Reseña a: PEÑA, Carlos: *La actualidad de Ortega y Gasset*. Barcelona: Penguin Random House, 2022].

- NÚÑEZ CANAL, Margarita y NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis: "Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 63-88.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis: "De primera a segunda navegación: metáfora y decir de José Ortega y Gasset, filósofo periodista", *Doxa Comunicación*, n.º 39, 2024a, pp. 443-456.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, Luis y NÚÑEZ CANAL, Margarita: "Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024b, pp. 63-88.
- ORTEGA, Eric; SCOTTON, Paolo y PASCUAL, Àngel: "Las filosofías para la universidad de José Ortega y Gasset y Robert M. Hutchins. Hitos y encuentros". En SÁNCHEZ-PÉREZ, Yaiza; ESTEBAN BARA, FRANCISCO y FUENTES GÓMEZ-CALCERRADA, Juan Luis (eds.): *Ideas y propuestas para pensar la universidad en tiempos de incertidumbre*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2024, pp. 254-257.
- ORTIZ GALA, Irene: "José Luis Villacañas y Esmeralda Balaguer conversan sobre la herencia y la actualidad de Ortega", *Filosofía & Co.*, n.º 9, 2024, pp. 62-67.
- PADULA, Giulia: "La vocación como mediación metafísica entre el yo y la circunstancia". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 75-81.
- PASCUAL, Àngel; SCOTTON, Paolo y ORTEGA, Eric: "Las filosofías para la universidad de José Ortega y Gasset y Robert M. Hutchins. Hitos y encuentros". En SÁNCHEZ-PÉREZ, Yaiza; ESTEBAN BARA, FRANCISCO y FUENTES GÓMEZ-CALCERRADA, Juan Luis (eds.): *Ideas y propuestas para pensar la universidad en tiempos de incertidumbre*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2024a, pp. 254-257.
- PASCUAL, Àngel y SCOTTON, Paolo: "Ortega según el grupo de Chicago: el rector Hutchins y la Misión de la Universidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024b, pp. 161-175.
- PASCUAL GAY, Juan y ESTÉVEZ REGIDOR, FRANCISCO: *Alfonso Reyes y el novecentismo. Apuntes sobre Mariano de Cavia, Valle-Inclán, Azorín, Ortega y Gasset y Juan Ramón Jiménez*. Sevilla: Renacimiento, 2024.
- PEÑA, Carlos: *La actualidad de Ortega y Gasset*. Barcelona: Penguin Random House, 2022.
- PÉREZ LAZO, Ariel: "Presencia de las ideas de Ortega y Gasset en la génesis de la identidad nacional cubana (1916-1940)", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 113-135.
- POLIT, Krzysztof: [¿Sociedad razonable? En torno a José Ortega y Gasset y la civilización occidental, III]. Lublin (Polonia): UMCS, 2024.
- POLIT, Krzysztof: [El engañoso encanto de las ideas. En torno a José Ortega y Gasset y la civilización occidental, II]. Lublin (Polonia): UMCS, 2023.
- POLIT, Krzysztof: [El poder de las masas. En torno a José Ortega y Gasset y la civilización occidental]. Lublin (Polonia): UMCS, 2022.
- RAMÍREZ VALENCIA, José Raúl: *La autenticidad de la vocación en la filosofía de Ortega y Gasset. La más alta posibilidad del ser humano*. Ríonegro (Colombia): Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2015.
- RAMÓN, Juan Claudio de: "La biblioteca de José Ortega y Gasset", *Letra Internacional*, n.º 138 y 139, 2024, pp. 32-35.

- REAL, Miguel: "Sebastião da Gama, discípulo de Ortega y Gasset?". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- RELVAS, Susana R.: "Crónica de un diálogo inacabado. Ortega y Gasset y Leonardo Coimbra: afinidades y divergencias del pensamiento ibérico en la década de los veinte". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018, pp. 211-218.
- RIVAS HERNÁNDEZ, Ascensión: "Otra lectura de *Ideas sobre la novela*. La Modernidad Teórica de Ortega y Gasset" [Online], *Revista de Literatura*, vol. 86, n.º 172, 2024, pp. 1-15.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: "La ecuación de la contingencia", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024, pp. 175-188.
- RODRÍGUEZ LLORENTE, Josu: "El carácter metafórico de la frase «Yo soy yo y mi circunstancia»". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 59-64.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Carmen; ARANGUREN RICO, Paloma; GARCÍA HARO, Juan; MAGDALENO FLÓREZ, Álvaro y WHITE FRIEDRICH, David Yago: "Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset", *Apuntes de Psicología*, vol. 42, n.º 3, 2024, pp. 237-249.
- ROMÃO, Rui B.: "Diálogos ibéricos: epistolario de Ortega y Gasset y corresponsales portugueses (1929-1955)", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 189-192. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José, et. al.: *J. Ortega y Gasset. Correspondência com Portugueses*. Organización y traducción de Margarida I. Almeida Amoedo. Prefacio de Javier Zamora Bonilla. Coimbra: Grácio Editor, 2023].
- ROMÃO, Rui B.: "Exílio, circunstância e arte". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018.
- RUIZ CALAHORRO, Juan Carlos: "Ortega y la universidad: un análisis de su propuesta". En SÁNCHEZ-PÉREZ, Yaiza; ESTEBAN BARA, Francisco y FUENTES GÓMEZ-CALCERRADA, Juan Luis (eds.): *Ideas y propuestas para pensar la universidad en tiempos de incertidumbre*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2024, pp. 293-296.
- RUIZ PÁRBOLE, Sergio: "El concepto de sobrenaturaleza en Ortega y Gasset", *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 123, 2024, pp. 187-204.
- RUIZ SERRANO, Esteban: "La metacrítica de Kant en la filosofía de Ortega", *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, n.º 3, 2024, pp. 129-147.
- RUSSO, Maria Teresa: *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*. Roma: Armando Ed., 2012.
- SAIZ SANZ, Celia: "Uniting Action and Thought, Journalism and Philosophy in the Chase of Cultural Renovation. An Innovative Approach to the Life of Ortega y Gasset Through Journalism" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 212-217. [Reseña a: BLANCO ALFONSO, Ignacio: *Nací sobre una rotativa. Las empresas culturales de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, 2023].

- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Historia, creencia y convención en Hume y en Ortega", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 20, n.º 40, 2018, pp. 403-419.
- SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA, Ángel: "La metafísica de Ortega y Gasset como «punto de inflexión» en la Historia de la Filosofía". En BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel y ROJANO SIMÓN, Marta (coords.): *Reflexión poliédrica: pensamiento y Ciencias Sociales en un mundo cambiante*. Sevilla: Egregius, 2024, pp. 13-28.
- SÁNCHEZ-ARJONA, Javier: "Técnica, ensimismamiento y Nueva Filología. Paseo por Goethe a propósito de la correspondencia Curtius-Ortega". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 95-101.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén; CHÁVEZ BÁEZ, Román Alejandro y GARCÍA PÉREZ, Sandra: "Ideas sobre la estética y el arte desde el neokantismo de Ortega y Gasset", *Elementos*, n.º 109, 2018, pp. 13-18.
- SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ, Ana: "El magisterio vital de José Ortega y Gasset en la obra de Luis Díez del Corral", *Revista de Estudios Políticos*, n.º 199, 2023, pp. 41-71.
- SANCHO, Carlos: "Ortega y los trovadores: ¿qué puede ofrecer el «amor cortés» a nuestra actualidad?". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024, pp. 83-85.
- SANTOS, Felipe Delfim: "Delfim Santos e Ortega y Gasset: aproximações e distanciamentos". En BRAZ TEIXEIRA, António; PUERTO, Gonzalo del, y EPIFÂNIO, Renato (coords.): *Presença de Ortega y Gasset em Portugal e no Brasil*. Lisboa: MIL / Instituto Cervantes / DG Edições, 2018, pp. 81-110.
- SCOTTON, Paolo; PASCUAL, Ángel y ORTEGA, Eric: "Las filosofías para la universidad de José Ortega y Gasset y Robert M. Hutchins. Hitos y encuentros". En SÁNCHEZ-PÉREZ, Yaiza; ESTEBAN BARA, Francisco y FUENTES GÓMEZ-CALCERRADA, Juan Luis (eds.): *Ideas y propuestas para pensar la universidad en tiempos de incertidumbre*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2024a, pp. 254-257.
- SCOTTON, Paolo y PASCUAL, Ángel: "Ortega según el grupo de Chicago: el rector Hutchins y la Misión de la Universidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024b, pp. 161-175.
- SCOTTON, Paolo: "El cuestionamiento de la filosofía como forma de pedagogía a partir de la obra de Ortega y Gasset". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024c, pp. 133-138.
- SCOTTON, Paolo: "The Cultivation of Humanities in the Global Society: On Ortega y Gasset's Institute of Humanities" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024d, pp. 147-167.
- SERRANO DE HARO, Agustín: "La recepción de la fenomenología por la Escuela de Madrid". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024a, pp. 29-42.
- SERRANO DE HARO, Agustín: "La filosofía política de Ortega en discusión", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 49, 2024b, pp. 189-193. [Reseña a: BRIOSO, Jorge y DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024].

- SOARES DA SILVA, Augusto y EXPÓSITO ROPERO, Noé: "Phenomenology and Cognitive Linguistics in Dialogue: A Review of Ortega y Gasset's Theory of Emotive Gesture as Metaphor", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 62, n.º 3, 2024, pp. 374-390.
- TERRONES RODRÍGUEZ, Antonio Luis: "Ortega y Gasset, J. (2021). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 93, 2024, pp. 218-220. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz*, edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Madrid: CSIC / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2021].
- TOYOHIRA, Taro: "¿Con quién y de qué habla Ortega? El caso del «impresionismo español»". En VV.AA.: *Un proyecto sugestivo de vida en común. III Encuentro de Jóvenes Investigadores sobre José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2024a, pp. 51-57.
- TOYOHIRA, Taro: "Ortega y Jaspers, en torno al origen de la filosofía", *Revista de Filosofía*, n.º 49 (1), 2024b, pp. 27-47.
- TOYOHIRA, Taro: "El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade", *Tópicos. Revista de Filosofía*, n.º 59, 2020, pp. 241-274.
- TROTTA, Francesco G.: "«El cuento de nunca acabar». Sobre la filosofía narrativa de José Ortega y Gasset", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 80, n.º 308, 2024a, pp. 533-555.
- TROTTA, Francesco G.: "Las gayas ciencias. Platón, Nietzsche, Ortega", *Estudios Nietzsche*, n.º 24, 2024b, pp. 75-91.
- ÚBEDA GÓMEZ, Jorge: "La bisagra, el pliegue y el quiasmo: variaciones sobre *El tema de nuestro tiempo*", *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 48, 2024, pp. 129-146.
- USTIANTSEV, Roman A. y GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo (coords.): *Actual Problems of Ortega y Gasset's Philosophy*, en *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4. Moscú: National Research University Higher School of Economics, 2024a.
- USTIANTSEV, Roman A.: "Being-in-the-world and Life: The Meeting Point of José Ortega y Gasset and Martin Heidegger" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024b, pp. 168-181.
- UZAL, David: "Definición y pistas al respecto de la influencia de José Ortega y Gasset en la filosofía de la técnica hispanoamericana", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 29, n.º 2, 2024, pp. 1-19.
- VALDÉS ÁLVAREZ, Carlos: "Certezas políticas. Un desarrollo de la obra de Wittgenstein y Ortega y Gasset". En GIL MARTÍN, Francisco Javier; GARCÍA ÁLVAREZ, Alicia y SÁNCHEZ PIÑEIRO, David (comps.): *Tentativas y localizaciones en el pensamiento filosófico contemporáneo*. Oviedo: Eikasía, 2024, pp. 451-462.
- VALDIVIA TERRAZAS, Judith Nicole: "The Main Narratives of a Search for Truth. A Great Thinker's Political and Historical Context" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 241-245. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset. La aventura de la verdad*. Prólogo de Antonio Garrigues Walker. Barcelona: Shackleton Books, 2022].
- VALLE ÁLVAREZ, Jorge: "Two Opposing Visions of Art: José Ortega y Gasset and María Zambrano" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024, pp. 25-41.

- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "La fenomenología del arte nuevo en Ortega", *Revista de Occidente*, n.º 513, 2024a, pp. 24-40.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "The Phenomenology of New Art in Ortega" [Online], *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 8, n.º 4, 2024b, pp. 13-24.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "La escuela de Madrid y la modernidad filosófica en español". En GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco (coord.): *En el tricentenario del nacimiento de Kant (1724-2024). La Escuela de Filosofía de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2024c, pp. 43-54.
- VITTORIO, Massimo: *Il filosofo spaziale. Etica e antropologia dello spazio corporeo in Ortega y Gasset*. Mantua: Universitas Studiorum, 2023.
- WESTLER, Brendon: *The Revolting Masses. José Ortega y Gasset's Liberalism against Populism*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2024.
- WHITE FRIEDRICHS, David Yago; ARANGUREN RICO, Paloma; GARCÍA HARO, Juan; MAGDALENO FLÓREZ, Álvaro y RODRÍGUEZ MUÑIZ, Carmen: "Aportaciones críticas a la Terapia de Aceptación y Compromiso desde la filosofía de Ortega y Gasset", *Apuntes de Psicología*, vol. 42, n.º 3, 2024, pp. 237-249.
- YANG, Xiangrong: "[Desfamiliarización y deshumanización: la comparación entre Shklovsky y Ortega]", *Journal of Liaocheng University*, n.º 4, 2007, pp. 14-19.
- YÁÑEZ BAPTISTA, David: "Ortega y Gasset y la misión de la Universidad". En PARDO TORIO, José Luis (coord.): *El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2024, pp. 429-464.
- YÁÑEZ BAPTISTA, David: "Platón desde Ortega: la interpretación tragicómica de la vida", *Differenz*, n.º 3, 2017, pp. 193-211.
- ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset: Un pensatore per l'Europa*. Edición de Giuseppe Bentivegna y Corrado Giarratana. Catania: Bonanno Editore, 2024a.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Unas notas sobre la pedagogía de Ortega y Gasset", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 91, 2024b, pp. 7-21.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Cien años de la *Revista de Occidente*, gozosa contemplación de las ideas y del arte" [Online], *The Conversation*, 16 de febrero de 2023.

2.2. TESIS DOCTORALES

- BALDOMERO GARCÍA, Julio: *La Segunda República en el pensamiento de Ortega y Gasset. Liberalismo, nacionalización y autonomismo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2024.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Antonio García-Santesmases.

- FOSSATI FISCHER, Ana María: *La teoría de la minoría selecta en José Ortega y Gasset. Análisis crítico de un planteamiento controversial*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2024.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida por Juan José García y Pablo René Etchebehere.

GOBBI, Elvira Giulia: *Perspectivas sobre el cuerpo en la filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense, 2024b.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Agustín Serrano de Haro y Ricardo Parellada Redondo.

JÁCOME GONZÁLEZ, Sara: *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2024b.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Domingo Hernández Sánchez.

KINOSHITA, Tomonori: *El pensamiento de José Ortega y Gasset en Japón*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por el doctor Ildefonso Murillo Murillo.

PADULA, Giulia: *La vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2024b.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Giambattista Formica y Ardian Ndreca.

2.3. TESINAS

Irmak, Burcu: [*La tecnología en la filosofía de José Ortega y Gasset*], 2024.

Tesis presentada en la Universidad de Gazi, dirigida por el doctor Ayten Koç Aydın.

Linmei, Wu: [*Investigación sobre el pensamiento orteguiano del arte visual*], 2022.

Tesis presentada en la Universidad Normal de Sichuan.

Zhang, Ningxing: [*Investigación sobre la teoría de deshumanización artística de Ortega y Gasset*], 2021.

Tesis presentada en la Universidad de Xiamen.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO

Agrupación al Servicio de la República:

Fernández Sarasola – González Pieras – Mora García

Alemania: Morujão, 2018

Alteridad: Gobbi, 2022

Amor: Haro Honrubia, 2018 – Sancho

Antístenes: Fossati Fischer, 2023

Antropología: Botanch Callén – Haro Honrubia, 2024b – Russo – Vittorio

Arendt, Hannah: Castleton, 2024a y 2024b

Arte: Linmei – Melito, 2024 – Romão, 2024 – Valle Álvarez – Villacañas Berlanga, 2024a y 2024b

Ayala, Francisco: Montero Vallejo

Baquero Goyanes, Mariano: Beltrán Almería

Biblioteca: Ramón

Biografía: Ferreira da Costa

Buber, Martin: Carvalho

Carlyle, Thomas: Caja Hernández-Ranera, 2024a

Caturla, María Luisa: Jácome González, 2019, 2024a y 2024b

Cervantes, Miguel de: Montero Vallejo

Chile: Acevedo Guerra

Ciencia: González de Posada

Circunstancia: Biedma, 2024c – Romão, 2024

Civilización: Polit, 2022, 2023 y 2024

Coimbra, Leonardo: Cândido Pimentel – Relvas

Coloquio de Darmstadt: García Sánchez – Núñez Canal – Núñez Ladevéze, 2024b

Comunicación: Gobbi, 2021

Conocimiento: García Pérez, 2023

Contingencia: Lasaga Medina, 2024a – Rodríguez Huéscar

Costa, Joaquín: Lora Cerdá

Crawford, Matthew: Castleton, 2024b

Cuba: Pérez Lazo

Cuerpo: Gobbi, 2021, 2022, 2024a, 2024b y 2024c – Lorenzano

Cultura: Morujão, 2022

Curtius, Ernst Robert: Sánchez-Arjona

Democracia: Morujão, 2024

Deporte: Álvarez Fernández

Díez del Corral, Luis: Sánchez-Sierra Sánchez

Dios: Dimas

Educación: Milagro

Ejército: Jiménez-Díaz

El Quijote: Caja Hernández-Ranera, 2024a

El Sol: Camazón Linacero

El tema de nuestro tiempo: Díaz Álvarez, 2024b – Úbeda Gómez

Eliade, Mircea: Toyohira, 2020

Ellacuría, Ignacio: Caltagirone

En torno a Galileo: Blanco Alfonso, 2024a – Jácome González, 2024a

Escuela de Madrid: Agís Villaverde – Huertas Vázquez – Serrano de Haro, 2024a – Villacañas Berlanga, 2024c

Escuela de Marburgo: Huertas Vázquez

Espacio: Vittorio

España: Blasco Lorenzo – Hernández Bravo de Laguna

España invertebrada: Bagur Taltavull, 2024b

Estética: Chávez Báez – Denghua, 2024a – García García – García Pérez, 2018 – Gutiérrez-Pozo, 2017 – Sánchez Muñoz

Ética: Álvarez Fernández – Vittorio

Europa: Lasaga Medina, 2024d – Lora Cerdá – Melito, 2024 – Zamora Bonilla, 2024a

Exilio: Romão, 2018

Feminismo: Fernández Menéndez

Fenomenología: Bardet, 2018 – Canela Morales – Expósito Ropero, 2024b – Serrano de Haro, 2024a – Soares da Silva

Filología: Balaguer García – Caja Hernández-Ranera, 2024c – Sánchez-Arjona

Filosofía: Castro Orellana – Díaz Álvarez, 2024c – García Pérez, 2023 – Grande Sánchez, 2024a – Moreno Romo

Filósofo: Gutiérrez Gutiérrez, 2024b

Futuro: Alonso

Gama, Sebastião da: Real

Gaos, José: Iglesias Granda, 2024a

García Bacca, Juan David: Iglesias Granda, 2024a

Generaciones: Costa Delgado, 2024b

Gesto: Expósito Ropero, 2024b – Soares da Silva

Goethe, Johann Wolfgang von: Sánchez-Arjona

Gómez de la Serna, Ramón: Gutiérrez Vázquez

Gracián, Baltasar: Deckard

Granell, Manuel: Expósito Ropero, 2024a

Guillén, Jorge: García García

Heidegger, Martin: García Sánchez – Núñez Canal – Núñez Ladevéze, 2024b – Ustiantsev, 2024b

Heroísmo: Caja Hernández-Ranera, 2024a – Gutiérrez-Pozo, 2021

Historia: Alonso – Caja Hernández-Ranera, 2024c – Expósito Laguna – Galán Hompanera

Hume, David: Salas Ortueta

Hutchins, Robert M.: Ortega – Pascual, 2024a y 2024b – Scotton, 2024a y 2024b

Ideas: Polit, 2023

Impresionismo: Toyohira, 2024a

Individuo: Deckard

Instituto de Humanidades: Scotton, 2024d

Integración: Caja Hernández-Ranera, 2024b

Intelectual: Biedma, 2024a

Intimidación: Gobbi, 2022

Japón: Kinoshita

Jaspers, Karl: Toyohira, 2024b

Juego: Trotta, 2024b

Kant, Immanuel: Biedma, 2024b – González de Posada – Lasaga Medina, 2024c – Ruiz Serrano

La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela: Carrero Eras – Hernández Sánchez – Rivas Hernández – Zhang

La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva: Grande Sánchez, 2024b – Terrones Rodríguez

La rebelión de las masas: Blas González – Denghua, 2023 – Epifânio – Westler

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Grande Sánchez, 2024b – Terrones Rodríguez

Lenguaje: Almeida Amoedo – Cuenca Arribas – Garbisu – Núñez Ladevéze, 2024a

Liberalismo: Brioso, 2024a – Díaz Álvarez, 2024a – Lasaga Medina, 2024b – Morujão, 2024 – Westler

Libertad: Blas González – Fossati Fischer, 2022 – Ibach

Marx, Karl: Denghua, 2024b

Masas: Polit, 2022

Meditaciones del Quijote: Cioba – Gobbi, 2024a y 2024c – Haro Honrubia, 2018

Metafísica: Salmerón Rodríguez-Vergara

Metáfora: Bardet, 2021 – Núñez Ladevéze, 2024a – Rodríguez Llorente

Minoría: Fossati Fischer, 2024

Misión de la Universidad: Haro Honrubia, 2024a – Hutchins – Pascual, 2024b – Scotton, 2024b

Mito: Trotta, 2024a

Modernidad: Melito, 2024

Mosterín, Jesús: Deckard

Nación: Álvarez Vallejo – Bagur Taltavull, 2024a y 2024c

Naturaleza: Ruiz Párbole

Neokantismo: Chávez Báez – García Pérez, 2018 – Sánchez Muñoz

Nicol, Eduardo: Iglesias Granda, 2024b

Nietzsche, Friedrich: Biedma, 2024b – Conill Sancho – Trotta, 2024b

Nova novorum: Carrero Eras

Novela: Carrero Eras – Rivas Hernández

Ocampo, Victoria: Maillard García

Ontología: Fossati Fischer, 2023

Opinión pública: Conill Sancho

Ortega y Gasset, José (biografía): Ghia – Grande Sánchez, 2024a – Loza Vera – Navas Carralero – Peña – Romão – Valdivia Terrazas

Ortega y Gasset, José (tema general): Blanco Alfonso, 2024a y 2024b – Brioso, 2024a y 2024b – Calvo Tolosa – Castro Orellana – Díaz Álvarez, 2024a – Expósito Laguna – Gutiérrez Simón, 2023 y 2024 – Ortiz Gala – Ustiantsev, 2024a

Pedagogía: Scotton, 2024c – Zamora Bonilla, 2024b

Pensamiento luso-brasileño: Carvalho Tomaz – Esteves Pereira, 2016 y 2018

Periodismo: Diego González – Elías Pérez – Erdélyi – Márquez Padorno – Núñez Ladevéze, 2024a – Saiz Sanz

Persona: Fossati Fischer, 2022

Platón: Trotta, 2024b – Yáñez Baptista, 2017

Política: Baldomero García – Brioso, 2024a y 2024b – Camazón Linacero – Castleton, 2024b – Díaz Álvarez, 2024a – Fernández Sarasola – Jiménez-Díaz – Serrano de Haro, 2024b

Polo, Leonardo: Miñón Sáenz

Portugal: Romão, 2024

Progreso: Gómez Montalbo – Gómez-Olano Romero

Psicología: Aranguren Rico – García Haro – Magdaleno Flórez – Rodríguez Muñoz – White Friedrichs

Razón histórica: Almeida Amoedo – Garbisu – Melito, 2022

Razón narrativa: Trotta, 2024a

Razón vital: Dimas

Revista de Occidente: Agís Villaverde – García García – Zamora Bonilla, 2023

Reyes, Alfonso: Estévez Regidor, 2024a y 2024b – Pascual Gay

Ribeiro, Álvaro: Dimas

Rodríguez Huéscar, Antonio: Lasaga Medina, 2024a

Romero, Francisco: Jalif de Bertranou

Sacristán, Manuel: Garrido Fernández

Santos, Delfim: Santos

Saudade: Braz Teixeira

Shklovsky, Viktor: Yang

Significado: Fournet Pétrot

Símbolo: Haro Honrubia, 2024b

Simmel, Georg: Gutiérrez Gutiérrez, 2024a

Sociedad: Fossati Fischer, 2024 – Polit, 2024

Sociología: Alonso – Costa Delgado, 2024a

Stein, Edith: Fossati Fischer, 2022

Técnica: Alonso – García Sánchez – Guijarro Galindo – Iglesias Granda, 2024a – Marcondes César – Núñez Canal – Núñez Ladevéze, 2024b – Ruiz Párbole – Uzal

Tecnología: Castleton, 2024a y 2024b – Irmak – Jing, 2017a y 2017b

Uexküll, Jakob Johann von: Núñez Canal – Núñez Ladevéze, 2024b

Unamuno, Miguel de: Biedma, 2024d – Gómez Montalbo – Gómez-Olano Romero – Lora Cerdá

Universidad: Haro Honrubia, 2024a – Ortega – Pascual, 2024a – Ruiz Calahorro – Scotton, 2024a – Yáñez Baptista, 2024

Valor: Cottier

Vanguardias: Aubert

Vida: Álvarez Fernández – Araújo

Virtud: Miñón Sáenz

Vocación: Alonso – Padula 2024a y 2024b – Ramírez Valencia

Wittgenstein, Ludwig: Valdés Álvarez

Zambrano, María: Valle Álvarez

Relación de colaboradores

JORGE BRIOSO

Profesor de la Facultad de Estudios Hispánicos del Carleton College. Sus líneas de investigación se centran en filosofía política, literatura latinoamericana y española y pensamiento español contemporáneo. Entre sus últimas publicaciones, cuentan: “Furor contra el límite: la polémica entre un intelectual público y un poeta en la Cuba republicana” (2025); *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto* (2024), en coautoría con Jesús M. Díaz, o “La autonomía literaria, un ídolo sin el cual no habría literatura moderna” (2022).

ESTRELLA DE DIEGO

Ensayista, es catedrática de Historia del Arte en la Universidad Complutense de Madrid y académica de número en la Academia de Bellas Artes de Madrid. Doctora Honoris Causa por la Universidad Pública de Tres de Febrero en Buenos Aires. Miembro de comités asesores y científicos de diversas instituciones como Bienal Sur, la Fundación Norman Foster o el Real Colegio Complutense en la Universidad de Harvard. Es patrona de la Fundació Gala Salvador Dalí, de la Fundación ARCO y del Museo del Prado, donde forma parte de su Comisión Permanente. Ha recibido la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes (2011) por su labor como escritora e investigadora. Es colaboradora habitual del diario *El País* y entre sus últimos libros destacan *El proyecto Picasso* (2023) o *El Prado inadvertido* (2022).

ÍÑIGO GARCÍA-MONCÓ PINEDO

Miembro del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón e investigador doctoral por la Universidad Carlos III de Madrid y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Realiza las labores de digitalización de la *Revista de Estudios Orteguianos* en el marco de las ayudas a la investigación de la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo. Ha recibido el premio *San Isidoro de Sevilla de Iniciación a la Investigación* USP-CEU por el trabajo “El lenguaje filosófico en la obra periodística de José Ortega y Gasset” (2020). Su principal campo de estudio es la filosofía de la técnica y la

fenomenología, especializándose en el análisis de la experiencia con tecnologías digitales. Es asimismo profesor colaborador en la Fundación Xavier Zubiri. Entre sus últimas publicaciones: “Cuerpo sin carne: una mirada fenomenológica a la extensión corporal en medios digitales” (2024).

JOSÉ LASAGA

Profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Su investigación abarca la filosofía española, con numerosos trabajos sobre Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, así como la filosofía contemporánea. Dirige la colección Escuela de Madrid, puesta en marcha por Ediciones Cinca y la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset (UNED-Fundación Sicomoro). Entre sus últimos trabajos, cuentan las reediciones de *¿Qué es conocimiento?*, de José Ortega y Gasset; *Éthos y lógos*, de Antonio Rodríguez Huéscar, ambas en 2025; “Ortega y Trías. Notas para una ética metafísica” (2025); “Actualidad de Ortega. Escenarios del siglo XX para el siglo XXI” (2023) y *Meditaciones para un siglo: la filosofía política de Ortega y Gasset* (2022).

SIMONA LORENZANO

Doctoranda en la Universidad de Catania, con una tesis sobre antropología filosófica y ética de Ortega y Gasset. Es coordinadora de redacción y subdirectora editorial de la revista *Etica-mente* y miembro del equipo de redacción de la revista *Quaderni Leif*. De 2014 a 2019 colaboró con el periódico *LiveUniCT*. Ha publicado diversos artículos en revistas científicas sobre filosofía y fotografía. Entre sus publicaciones destacan: “La tecnica e la decisione in Ortega y Gasset” (2025), “I limiti della solitudine umana” (2024) y “Corpi simbolici: la natura corporale dell’umano” (2023). Además, ha realizado la traducción al italiano de dos ensayos breves de Ortega: *L’uomo, individuo dell’umanità* y *L’uomo e la misura della terra*, ambos publicados en *Etica-mente. L’annuario* (2023).

MARÍA LIDA MOLLO

Profesora investigadora en el Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Calabria. Su investigación se centra en lengua y traducción española y filosofía española contemporánea. Ha editado y traducido las obras de Ortega al italiano *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi* (2016) y *Sistema di psicologia e altri saggi* (2012). Entre sus últimos trabajos: “Dall’estetica fenomenologica alla costituzione del mondo. Ortega y Gasset (1910-1923)” (2025), “Crisis y razón histórica en la filosofía española según Giuseppe Cacciatore” (2023) y “La fenomenología del fragmento de Ortega con unas gotas de gramática filosófica de los *tropos*” (2022).

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Catedrático emérito extraordinario de la Universidad San Pablo CEU. Catedrático jubilado de la Universidad Complutense. Coordinador del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la CEINDO. Director del Instituto de Estudios de la Democracia y fundador y presidente del comité editorial de la revista *Doxa Comunicación*. Entre sus últimos trabajos: “Adán fuera del Paraíso: de Uexküll al Coloquio de Darmstadt” (2024), en coautoría con Margarita Núñez Canal; “De primera a segunda navegación: metáfora y decir de José Ortega y Gasset, filósofo periodista” (2024) y “Narciso ante el espejo. Prosumidor e interlocutor y citas de McLuhan a Ortega y Gasset” (2023), en coautoría con Margarita Núñez Canal e Ignacio Álvarez de Mon.

JOSU RODRÍGUEZ LLORENTE

Doctorando en Filosofía por la UNED. Colabora con Escuela de Escritores como profesor de metáfora. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la teoría de la metáfora, la antropología filosófica y la filosofía española desde el siglo XX, con especial atención a la figura de Ortega, la Escuela de Madrid y los contemporáneos Javier Gomá, Chantal Maillard y Josep Maria Esquirol. Miembro de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF). Editor en Editorial Urdimbre. Forma parte del grupo de escritores independientes “Cantina Poética”. Ha publicado el poemario *Pájaros bajo las aguas* (2024), el cual ha sido adaptado como pieza teatral por la compañía Enlabrecha.

ANA SÁNCHEZ-SIERRA SÁNCHEZ

Doctora en Humanidades por la Universidad San Pablo CEU (2016). Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (2000). Sus áreas de interés investigador son la filosofía moral y la historia de las ideas políticas y su influencia en los sistemas sociales y políticos; especialmente, políticas educativas y comportamiento electoral. Entre sus publicaciones destacan: “El «magisterio vital» de José Ortega y Gasset en la obra de Luis Díez del Corral” (2023); “Familia, civilización y política en Hannah Arendt” (2023) o *El liberalismo en el pensamiento de Luis Díez del Corral. Los contrastes como estructura de la vida histórica* (2016).

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.

El envío de manuscritos se realizará de forma exclusiva a través de la plataforma Open Journal Systems (OJS) de la Revista: <https://publicaciones.ortegaygasset.edu/reo/about/submissions>.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. A finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 20 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.

- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 Se preferirá el uso de la edición de *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *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 *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.
- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1, pp. 11-39.
- d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008]. Añadir DOI en caso de tenerlo.

- e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): “Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz”, *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001]. Añadir DOI en caso de tenerlo.
- f) Trabajo publicado en CD-ROM: McCONNELL, W. (1993): “Constitutional History”, en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.

Si se trata de referencias de idéntica autoría, deberán ordenarse de mayor a menor antigüedad:

ORTEGA Y GASSET, José (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, José (1941): “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1, pp. 11-39.

En caso de que se cite según el estilo norteamericano el año irá entre paréntesis detrás del nombre del autor.

6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:

- a) Título de la tesis
- b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
- c) Nombre y apellidos del director de la tesis
- d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
- e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo, con excepción de los trabajos que incluyan materiales que estén sujetos a derechos de autor.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos

serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. Si hubiera discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista de los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* enviará a los autores una comunicación motivada de la decisión editorial y, en caso de que esta haya sido favorable, la carta de aceptación para su publicación. Si fuera necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en cuatro meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción y aceptación de los originales, figurarán impresas y en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a dos años de su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir previa autorización los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *Scopus*, *Dialnet*, *The Philosopher's Index*, *IPB-International Philosophical Bibliography*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *MIAR*, *Catálogo 1.0 Latindex* y está categorizada por CARHUS y CIRC en España y por ANVUR en Italia.

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Ignacio Blanco Alfonso, Universidad CEU San Pablo y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

REDACCIÓN:

Íñigo García-Moncó Pinedo, Universidad Carlos III de Madrid y Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Miguel Ángel López de la Asunción, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

CONSEJO EDITORIAL:

Esmeralda Balaguer García, Universidad Complutense de Madrid, España.

Jesús M. Díaz Álvarez, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Tomás Domingo Moratalla, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Margarita Garbisu Buesa, Universidad Complutense de Madrid, España.

Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España.

Azucena López Cobo, Universidad de Málaga, España.

Francisco José Martín Cabrero, Università di Torino, Italia.

Astrid Wagner, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

CONSEJO CIENTÍFICO:

Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia.

José María Beneyto Pérez, Universidad CEU San Pablo, Madrid, España.

Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España.

Marta Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina.

Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España.

Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Béatrice Fonck, Institut Catholique de París, Francia.

Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos.

Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España.

José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España.

Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos.

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España.

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos.

Andrés Ortega Klein, escritor y analista, España.

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España.

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España.

Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.

José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España.

Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España.

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid y Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario Ortega – Marañón, España.

Table of Contents

Number 51. November, 2025

<i>Editorial</i>	7
ARCHIVE DOCUMENTS	
Working Papers by José Ortega y Gasset	
<i>Notes about Plato. First Part.</i> José Ortega y Gasset	9
Edited by Jorge Brioso and José Lasaga	17
Biographical Itinerary	
<i>José Ortega y Gasset – Luis Díez del Corral. Correspondence (1945-1953).</i> Presented and edited by Ana Sánchez-Sierra Sánchez	29
ARTICLES	
<i>Turn from Nietzsche to Aristotle: the Archer and the Arrow in Ortega y Gasset.</i> Luis Núñez Ladevéze	95
<i>“Our Time” and “Our Life”. Towards an Assimilation of Terms.</i> María Lida Mollo	123
<i>Love is Spacial: Ortega y Gasset’s View.</i> Simona Lorenzano	143
<i>Ortega’s Third Great Metaphor: the Great Metaphor of Philosophical Anthropology.</i> Josu Rodríguez Llorente	161

GUEST SIGNATURE

- Where is the Avant-Garde? Clement Greenberg, Ortega y Gasset, Maruja Mallo: between Saying and Seeing.*
Estrella de Diego 187

SCHOOL OF ORTEGA

- Ortega's Poetry in Paoletti.*
Introduced by Íñigo García-Moncó Pinedo 201
- Poems with Ortega.*
Mario Paoletti 209

BOOK REVIEWS

- Ortega y Gasset and Europe as Spiritual Project.*
Lucia Maria Grazia Parente 213
(Javier Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset: Un pensatore per l'Europa*)
- What to Do with Europe?*
Carlos Sancho Vich 218
(Jaime de Salas, Mariano Rodríguez and Óscar Quejido (eds.), *Nietzsche y Ortega pensando Europa y a los europeos*)
- Historical Reason as Anthropological Reason in José Ortega y Gasset.*
Elena Trapanese 227
(Alejandro de Haro Honrubia, *José Ortega y Gasset y la antropología social*)
- A Living Philosophy for a Changing World.*
César Redondo Martínez 224
(Pedro José Grande Sánchez, *Ortega y Gasset. Razón y perspectiva vital*)

DOCTORAL DISSERTATIONS

- [From Fiction and Reality to Humanity and Crisis: Ortega y Gasset's Sociology of Art]*
Tan Denghua 233
- The Theory of the Select Minority in José Ortega y Gasset. Critical Analysis of a Controversial Approach.*
Ana María Fossati Fischer 237
- The Problem of Technique in Republican Exile Thinking: a Four-Way Conversation.*
José Manuel Iglesias Granda 240

<i>Genealogy of Modernity. Crisis and Salvation of Europe in Ortega y Gasset's Writings from the 1930s Onwards.</i> Bianca Melito	245
<i>A Phenomenology of Schizophrenia from Ortega. Luis Valenciano Gayá and Wolfgang Blankenburg.</i> Guillermo Ruiz Pérez	245
<i>The Event of Chance in Philosophy.</i> José Paulo Teixeira	247
<i>Critique of Cordial Reason: Hermeneutic of José Ortega y Gasset's Estimative Philosophy.</i> David Antonio Yáñez Baptista	253
ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2024	
Iván Caja Hernández-Ranera	257
List of Contributors	279
Author Guidelines	283
Editorial Team	289



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	----------------	-------------	----------------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	----------------	-------------	----------------

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

TELÉFONO: 34 91 700 41 35

A TRAVÉS DE LA WEB: www.ortegaygasset.edu

(Rellene los datos al dorso)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:.....

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:.....

Teléfono:..... Fax:.....

E-mail:

- ☐ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- ☐ Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

- ☐ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- ☐ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES59-0049-0321-09-2210299030
- ☐ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

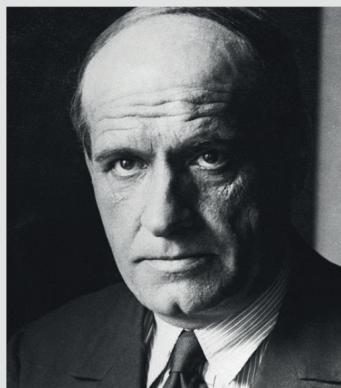
Número de C. C. / Libreta:

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

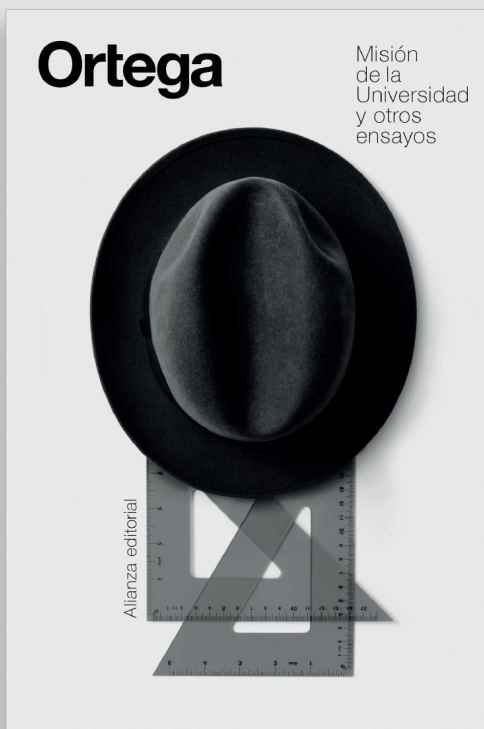
(*) Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción





Ortega

 **Alianza** editorial



alianzaeditorial.es



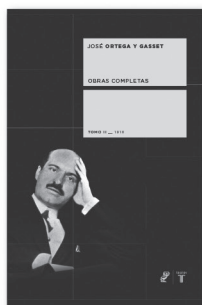
Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

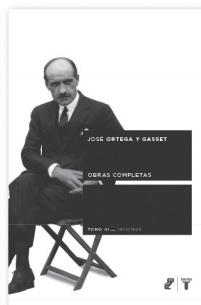
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



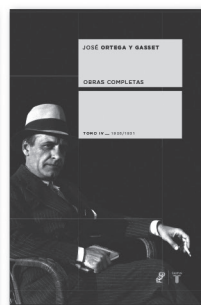
Tomo I (1902-1915)



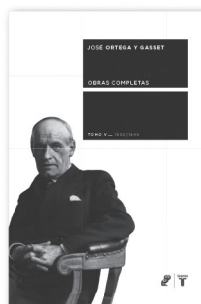
Tomo II (1916)



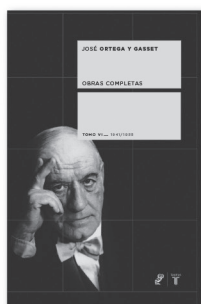
Tomo III (1917-1925)



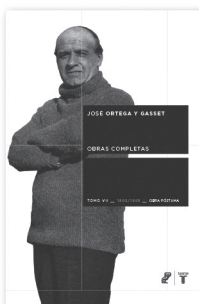
Tomo IV (1926-1931)



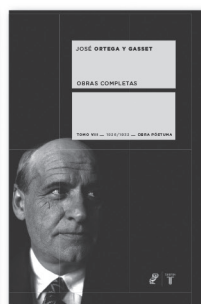
Tomo V (1932-1940)



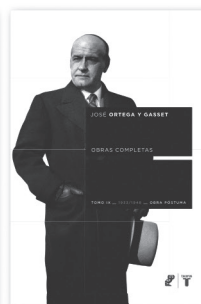
Tomo VI (1941-1955)



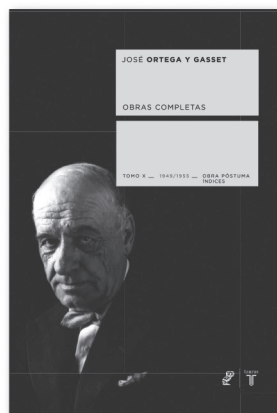
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo XI (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIA, *El País*

Edita

 Fundación
Ortega-Marañón

Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente primero

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Vicepresidenta segunda

Inés López-Ibor Alcocer

Directora General

Lucía Sala Silveira



Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros